

ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE  
UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA

# DIZIONARIO DI PASTORALE GIOVANILE



EDITRICE ELLE DI CI

# DIZIONARIO DI PASTORALE GIOVANILE

Il «*Dizionario di Pastorale Giovanile*» viene proposto dall'Istituto di Teologia Pastorale della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma agli operatori della pastorale giovanile italiana, in funzione del loro aggiornamento e della loro formazione. Per questo dà ragione dell'esistente, indica con chiarezza le direzioni normative e suggerisce con competenza le possibili linee di sviluppo nel vasto panorama della ricerca. Sottolineando con coraggio problemi urgenti e sfide nuove, si propone anche come momento promozionale in prospettiva di futuro.

Il «Dizionario» si qualifica e si specifica per la scelta di una esplicita prospettiva di pastorale giovanile.

In quanto «dizionario di pastorale», per ogni tema prevede

— la recensione dei problemi emergenti dalla prassi; per raccogliere le sfide e coinvolgere il lettore nella tematica;

— l'approfondimento per dare il quadro normativo del tema, con la costante preoccupazione di definire il dover-essere in situazione culturale e vitale;

— suggerimenti conclusivi di linee di azione, di trasformazioni richieste, di strategie concrete.

In quanto dizionario di «pastorale giovanile», studia e sviluppa i diversi temi con un'attenzione costante ai problemi e alle prospettive che emergono dalla considerazione dell'adolescenza e la giovinezza come l'età in cui la formazione della personalità diventa più precisa, differenziata, intensa, l'età in cui va delineandosi in maniera più determinata la personalità dell'uomo e del credente.

In questo «Dizionario» il soggetto è sempre la comunità ecclesiale; considera però il qui-ora, l'attuale situazione culturale e giovanile, come dimensione determinante per cogliere problemi e delineare prospettive.

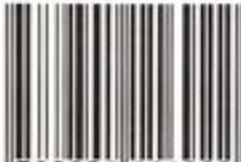
Il lavoro dei 73 collaboratori, che hanno redatto 135 voci, è stato coordinato dal gruppo redazionale in modo da offrire una proposta organica e articolata di pastorale giovanile, costruita a partire dall'attuale riflessione sulla teologia pastorale.

I temi che riguardano le grandi dimensioni dell'agire pastorale nella Chiesa con i giovani sono stati redatti in modo collegiale. Queste «voci» fondamentali formano il quadro di riferimento della proposta.

La sostanza del « Dizionario » è costituita dai diversi « temi ». Essi rappresentano i principali « contenuti » dell'azione pastorale dal punto di vista delle differenti discipline, coinvolte nel processo. Anche questi temi, per fedeltà alle procedure logiche di una corretta riflessione pastorale, sono stati affrontati con un approccio il più possibile globale, pur essendo stati redatti da esperti delle differenti discipline.

Caratteristica originale di questo « Dizionario » è la parte dedicata ai « profili ». La consapevolezza che la pastorale giovanile è prima di tutto « vissuto », ha spinto gli autori a proporre le figure di alcuni grandi credenti che hanno fatto pastorale giovanile lungo lo sviluppo della storia della Chiesa. Attraverso i « profili » il « Dizionario » racconta la prassi della comunità ecclesiale per attuare la salvezza in situazione giovanile. L'esito è importante, sotto molti aspetti. Ci aiuta a interpretare come innegabile ricchezza quel pluralismo di modelli che oggi stiamo vivendo nella Chiesa e restituisce il nostro impegno e la nostra responsabilità a quel fondamento di speranza che suscita la compagnia di coloro che, prima di noi, hanno vissuto e sofferto la nostra stessa passione.

ISBN 88-01-11692-6



9 788801 116922

ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE  
UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA

DIZIONARIO  
DI PASTORALE  
GIOVANILE

a cura di Mario Midali e Riccardo Tonelli

EDITRICE ELLE DI CI  
10096 LEUMANN (TORINO)



## DIZIONARIO DI PASTORALE GIOVANILE



# PRESENTAZIONE

Un «*Dizionario di Pastorale Giovanile*» rappresenta oggi una vera novità. La sua elaborazione è stata possibile da parte dell'Istituto di Teologia Pastorale della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma, anche per la collaborazione interdisciplinare assicurata nell'Università, nell'ambito del «Dipartimento di Pastorale Giovanile e Catechetica», soprattutto tra la Facoltà di Teologia e quella di Scienze dell'Educazione. Il Dizionario affronta il complesso campo della Pastorale Giovanile dopo laboriosa ricerca, esperienza e docenza.

Meritano un plauso i curatori ed i collaboratori dell'opera. Essi offrono un sussidio assai valido per il non facile cammino di rinnovamento dell'attività pastorale della Chiesa, a ciò chiamata dal recente Concilio Ecumenico.

## **La novità del Concilio Vaticano II**

Come dato di estrema importanza c'è da considerare che il Vaticano II è stato un Concilio «pastorale». Non ha proclamato dogmi, né condannato eresie; ma ha ripensato in profondità l'identità della Chiesa «in missione». Ha, in certo modo, rivoluzionato gli anteriori criteri e anche la teologia dei trattati e si è proposto come piattaforma di lancio per una evangelizzazione del mondo più adeguata ai tempi nuovi; ha riconosciuto il bisogno di un «balzo innanzi» (Giovanni XXIII) nella sensibilità e nel metodo di presentazione della verità salvifica; ha attribuito molta importanza a questo aspetto preminentemente pastorale.

Un Concilio proietta la sua incisività attraverso tempi lunghi: ce lo insegna la storia. Il Vaticano II sta illuminando la Chiesa nel preparare il terzo millennio con una nuova pastorale. Lo esige la concreta storicità con cui si muove il Popolo di Dio nel suo pellegrinare. Un Concilio «pastorale» non è inferiore a uno «dogmatico»; è di un altro genere, più esistenziale e più globale. Oggi, in un'ora di cambio epocale in cui sta emergendo una nuova cultura, la sua importanza diviene straordinariamente urgente e veramente vitale. Il Sinodo straordinario dei Vescovi nel 1985, a vent'anni dal Concilio, ci ha ricordato appunto l'inseparabilità tra la sua «indole pastorale» e «il suo vigore dottrinale», ed ha insistito sulla necessità di evitare e di superare con ocularità la «falsa opposizione fra il compito dottrinale» e quello pastorale. C'è oggi, senza dubbio, un'esigenza d'approfondimento dei contenuti della verità salvifica, ma perché diventino messaggio valido per l'uomo in cammino. Sappiamo che la pastorale è la realizzazione della missione della Chiesa in duttilità di dialogo con le culture e con le congiunture storiche. Per penetrarne l'originale natura vale la pena rivisitare le sue origini.

## **L'inventore della Pastorale**

Dobbiamo rifarci a venti secoli fa. La pastorale è nata con l'incarnazione del Verbo; l'ha iniziata Gesù, il Buon Pastore. Egli l'ha poi affidata alla Chiesa, animata e assistita dalla potenza del suo Spirito.

Il suo Inventore, dunque, l'ha intrinsecamente legata alla storia dell'uomo, così da rendere inseparabile in essa l'aspetto cristologico e quello antropologico, il contenuto salvifico e la sua forma culturale, la densità dottrinale e la metodologia pedagogica. Il Buon Pastore, al di dentro della tensione vitale propria di questa fondamentale «bipolarità», vuole che essa accompagni sempre ogni genuina attività evangelizzatrice.

A ragione si dice, in tale ottica, che il Concilio Vaticano II ha voluto nella Chiesa una «svolta antropologica»; ha operato un salto di qualità appunto in questo senso pastorale: si è «rivolto e non deviato» — come disse Paolo VI — verso l'uomo, seguendo quell'antropologia teologica che ha nel Cristo il suo centro, il suo modello e il suo maestro.

Tale balzo in avanti comporta oggi un serio ripensamento della pastorale.

### **La Chiesa al servizio dell'umanità**

Quando si dice che la Comunità ecclesiale, guidata dai Pastori, è portatrice di un indispensabile servizio salvifico per l'uomo contemporaneo, si vuol sottolineare la bipolarità del mistero dell'incarnazione — che è poi anche la bipolarità della carità —, per dare una particolare accentuazione alle interpellanze umane della realtà, alle esigenze di un itinerario adeguato e alla progettazione delle priorità d'impegno. In questo delicato campo di analisi e di azione prende parte attiva, come protagonista nascosto, lo Spirito del Signore. Egli assiste in modo speciale i Pastori, suscita peculiari Carismi ed anima tutta la Chiesa come soggetto unico e diversificato di azione salvifica, precisamente in vista delle necessità umane e in risposta alle sfide dei tempi.

La Pastorale si viene così arricchendo di aspetti, di funzioni, di competenze, di progetti, di criteri d'azione e di problemi da risolvere nella vasta area del vissuto ecclesiale.

La «Teologia pastorale», che non si identifica semplicemente con la «Pastorale» ma che è piuttosto un carisma al suo servizio, collabora illuminando, approfondendo e apportando, in forma di sintesi organica, anche tante conquiste delle scienze umane.

Questo Dizionario è un esempio lucido e iniziale della validità dei servizi della Teologia pastorale.

### **L'azione preferenziale per i giovani**

Uno dei settori di maggior urgenza pastorale oggi è quello della gioventù.

Lo Spirito del Signore ha suscitato non pochi Carismi per questo ampio e articolato campo d'azione. Lo stesso Istituto di Pastorale, che ha elaborato il Dizionario, forma parte di una istituzione di studi accademici (che suol essere chiamata anche «Università di Don Bosco per i giovani»), che è appunto espressione di uno dei Carismi a favore dell'evangelizzazione della gioventù.

Partecipare all'azione apostolica della Chiesa facendo una opzione preferenziale per i giovani significa abilitarsi a un tipo di presenza pastorale, di analisi interpretativa, di progettazione operativa e di strategia d'azione, che richiedono una criteriologia specializzata. Il Papa Giovanni Paolo II ha ricordato recentemente che «la formazione della gioventù interpellata particolarmente; non si può dimenticare che i giovani sono oggi in preda a pericoli e a sfide, ignote ad altre epoche. Tutto ciò richiede che, nella cura pastorale, sia data un'attenzione prioritaria alla gioventù mediante appropriati metodi e con inventiva d'iniziativa. I giovani tornino ad essere la cura principale dei sacerdoti: ne va di mezzo l'avvenire della Chiesa e della società» (*Juvenum patris* 20).

Ebbene: l'aspetto antropologico del versante giovanile ha tra le sue esigenze fondamentali

quello dell'impegno educativo. L'educazione entra nella pastorale giovanile, in forma costitutiva, secondo la bipolarità ricordata sopra. Non si può fare vera pastorale giovanile senza fare educazione.

Questa inseparabilità della dimensione educativa dalla pastorale giovanile comporta non pochi elementi di competenza pedagogica che vengono oggi illuminati da numerose scienze dell'uomo.

Il detto «evangelizzare educando ed educare evangelizzando» è da analizzare a fondo; esso dà tutta una fisionomia peculiare a questo tipo di pastorale.

### **La pastorale e la pedagogia**

La gioventù esige una forte presenza della pedagogia nella pastorale; e la pastorale giovanile esige la originalità di una pedagogia della fede e per la fede. Da entrambi i versanti della bipolarità la pastorale giovanile ha bisogno di apporti nuovi in armonica convergenza. «Tra le numerose e prestigiose scienze umane, che registrano ai nostri giorni un immenso progresso — ha scritto Giovanni Paolo II —, la pedagogia è senza dubbio una delle più importanti. Le conquiste di altre scienze — biologia, psicologia, sociologia — le offrono elementi preziosi. La scienza dell'educazione e l'arte dell'insegnare sono oggetto di continue rimesse in discussione, in vista di un migliore adattamento o di una più grande efficacia, con risultati peraltro diversi. Ora, vi è anche una pedagogia della fede, e non si parlerà mai abbastanza di quel che una tale pedagogia della fede può arrecare alla catechesi» (CT 58), e, in particolare, alla pastorale giovanile.

A più di vent'anni dal Concilio si sente sempre più chiara l'urgenza di saper percorrere un cammino metodologico in questo campo. Non basta conoscere i principi e la dottrina; c'è bisogno di un metodo adeguato per tradurli nella vita.

È, quella di una criteriologia metodologica, la grande ricerca che si sta facendo attualmente nella pastorale. Dio nella storia della salvezza è stato un pedagogo della fede; Gesù il Buon Pastore lo è stato in Palestina venti secoli fa.

La pastorale ha oggi urgente bisogno di criteri metodologici. Il Dizionario vuol essere un aiuto in questo senso.

### **In prospettiva di futuro**

L'opera è stata pensata in vista delle responsabilità degli operatori nella prassi: guarda al vissuto e stimola alla ricerca; non conclude un cammino, invita piuttosto a procedere con maggior ocularità. Indica principi e criteri di fondo, propone temi di approfondimento, individua urgenze e sfide, sottolinea problemi inediti, avvia al confronto critico, promuove la capacità di dialogo. Il Dizionario presenta, inoltre, anche vari profili nei quali racconta l'esperienza vissuta da alcuni eminenti evangelizzatori, offrendo così vari modelli all'inventiva e al coraggio necessari per camminare in avanti.

Si tratta, dunque, di un sussidio aggiornato e in prospettiva di futuro per degli operatori apostolici che stanno guardando verso il terzo millennio.

Il numero e la diversità dei collaboratori dell'opera sono simultaneamente una ricchezza e un limite, ma assicurano la conoscenza e l'utilizzazione di ciò che c'è di meglio oggi. Ammiriamo la loro competenza e il loro coraggioso impegno.

Auspico un felice esito a questo nuovo Dizionario, tanto opportuno.

DON EGIDIO VIGANÒ

Gran Cancelliere dell'Università Pontificia Salesiana  
Rettor Maggiore dei Salesiani



# INTRODUZIONE

*L'Istituto di Teologia Pastorale della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana propone agli operatori della pastorale giovanile italiana un « Dizionario di pastorale giovanile ». Esso è pensato e progettato in funzione del loro aggiornamento e della loro formazione. Per questo dà ragione dell'esistente, indica con chiarezza le direzioni normative e suggerisce con competenza le possibili linee di sviluppo nel vasto panorama della ricerca. Sottolineando con coraggio problemi urgenti e sfide nuove, si propone anche come momento promozionale in prospettiva di futuro.*

Per sollecitare al lettore la capacità di dialogo e di confronto critico, ricordiamo le linee ispiratrici della nostra fatica.

## **I. UN « DIZIONARIO » IN UN TEMPO DI PLURALISMO**

Siamo in un tempo di pluralismo, insistito e diffuso. Esso attraversa la prassi ecclesiale, frammentando anche la sua teorizzazione, quella che la sostiene e la sollecita e quella che la interpreta e la valuta.

Dal pluralismo è segnato l'ambito in cui cerchiamo di penetrare il mistero di Dio e dell'uomo e quello in cui decidiamo come progettarci e a chi affidarci, nel gioco della libertà e della responsabilità.

Confrontati con questa provocazione, abbiamo scoperto il significato e il limite del pluralismo stesso. Lo riconosciamo come esigenza della struttura medesima della verità, sempre oltre rispetto alle parole con cui tentiamo di possederla. Sappiamo però che può diventare un suo tradimento, in quella strana tolleranza che stempera ogni diritto della verità sul fare e sul pensare dell'uomo.

Nel fuoco di questi problemi proponiamo il « Dizionario di pastorale giovanile », a più voci e a più firme, con la modesta pretesa di offrire un contributo originale, giustificato nell'impianto e nuovo della logica.

Ha una sua collocazione precisa nel pluralismo antropologico e teologico. I « criteri » che seguono ritagliano i nostri orientamenti. Restano formali, perché non cerchiamo uno spazio protetto dove i progetti risuonino omogenei e sicuri. Investono però le procedure di fondo delle prassi ecclesiali e delle loro teorizzazioni. Fondano quindi gli itinerari logici, in termini abbastanza pertinenti.

Abbiamo inoltre scelto alcuni « lemmi », tra i tanti disponibili nel tessuto confuso del vissuto giovanile, culturale ed ecclesiale.

Gli estensori hanno proposto la loro posizione, dopo aver dato ragione, in modo disponibile e critico, delle altre, per guidare il lettore ad una consapevolezza riflessa sull'esistente. I dati normativi, giustificati nelle fonti della fede e nell'autocomprensione dell'uomo, sono i punti di riferimento su cui ciascuno si misura, da cui procede, in ricerca, riflessione, sperimentazione.

Abbiamo quindi elaborato il pluralismo, in molti modi. Riconosciuto e assunto, resta come prospettiva su cui misurarsi.

A queste condizioni, l'operatore di pastorale giovanile (il destinatario che intendiamo privilegiare) viene informato e aggiornato, sollecitato a discernere con sapienza e responsabilità, sostenuto nella elaborazione di prospettive nuove, con amore fedele e coraggio innovativo.

## **2. LA PROSPETTIVA PASTORALE E GIOVANILE**

Il « Dizionario » si qualifica e si specifica, nell'ambito dell'attuale produzione, per la scelta di una esplicita prospettiva di pastorale giovanile.

La formula non è certo oggi univoca: molti e diversi sono i modelli e le comprensioni. Non è pacifico il consenso circa la funzione del qualificativo « giovanile » rispetto a sostantivi già minacciati di ambiguità: cultura, condizione, pastorale...

Esiste una pastorale giovanile? Come si coniuga con l'unica azione ecclesiale? La cultura giovanile è solo una subcultura transitoria e insignificante o va considerata come momento specifico, eventualmente innovativo rispetto all'andamento dominante? I problemi valoriali e istituzionali possono essere analizzati in una chiave giovanile? Oppure il momento giovanile è solo un riflesso di processi collocati altrove?

Per noi questa prospettiva significa alcuni orientamenti di fondo, che ricordiamo in sintesi.

### **2.1. Un « Dizionario » di pastorale**

Connotiamo come « pastorale » l'insieme delle azioni che la comunità ecclesiale, come soggetto unico e diversificato, pone per attuare la sua missione salvifica, all'interno della storia e della cultura concreta e quotidiana.

La teologia pastorale è la riflessione critica, in chiave teologica, sull'azione pastorale: è uno dei momenti interpretativi, progettuali e strategici della prassi ecclesiale.

La riflessione critica si sviluppa secondo un preciso itinerario metodologico.

Primo momento è quello fenomenologico-critico. Esso analizza, interpreta e valuta una determinata situazione, attraverso una fase ricognitiva (mediante le scienze adeguate) e critica (in uno sguardo di fede), per raccogliere le sfide e i suggerimenti che lo Spirito offre alla comunità credente nella concreta situazione storica.

Il secondo momento, quello progettuale, è finalizzato a identificare le mete da raggiungere, a partire da una ricomprensione matura e motivata delle esigenze che scaturiscono dal dato teologico, antropologico e dall'analisi valutativa della situazione attuale.

Il terzo momento, quello strategico, è orientato a determinare elementi e fattori necessari per consentire il passaggio dalla situazione data a quella delineata nel momento progettuale. Su questo concreto ritmo intende collocarsi anche il nostro « Dizionario ».

Per questo, anche se con accentuazioni diverse, ogni tema prevede il seguente sviluppo logico:

- recensione dei problemi emergenti dalla prassi: per raccogliere le sfide e coinvolgere il lettore nella tematica;
- approfondimento per dare il quadro normativo del tema, con la costante preoccupazione di definire il dover-essere in situazione culturale e vitale (e non solo in astratto);
- suggerimenti conclusivi di linee di azione, di trasformazioni richieste, di strategie concrete (anche se generali).

### **2.2. Un « Dizionario » di pastorale giovanile**

La pastorale giovanile riconosce l'attuale situazione giovanile come suo luogo ermeneutico. Per questo riguarda, nell'insieme delle azioni della comunità ecclesiale, quelle che hanno come soggetto e referente i giovani.

Consideriamo l'adolescenza e la giovinezza come l'età in cui la formazione della personalità diventa più precisa, differenziata, intensa, l'età in cui cioè va delineandosi in maniera più determinata la personalità dell'uomo e del credente.

Lo studio e lo sviluppo dei diversi temi viene perciò risolto con una attenzione costante ai problemi e alle prospettive che emergono su questo confronto.

### **2.3. La pastorale giovanile nell'unica pastorale ecclesiale**

Non pensiamo ad una pastorale giovanile come un settore isolato e protetto rispetto all'andamento globale dell'attività pastorale della comunità ecclesiale. Dopo la crescita in consapevolezza antropologica e teologica avvenuta in questi ultimi anni, non è possibile immaginare l'azione educativa e quella pastorale sganciata dai dinamismi collettivi in cui sono posti e risolti i grandi problemi dell'esistenza umana e cristiana.

Nel nostro «Dizionario» perciò il soggetto resta la comunità ecclesiale; di questo soggetto unico e globale riconosciamo la missione sorgiva di garantire e di consolidare l'attuazione della salvezza. Consideriamo però il qui-ora, l'attuale situazione culturale e giovanile, come dimensione determinante per cogliere problemi e delineare prospettive. Per questo i temi sono stati sviluppati nella esplicita preoccupazione di cogliere il significato e i problemi di chi è giovane oggi: i tratti costitutivi dell'essere giovane e quelli così profondi dell'esserlo oggi.

In questo senso il «Dizionario» è di pastorale giovanile: si pone, al suo livello, come momento di servizio di una presenza, premurosa, accogliente e sollecitante, dell'unica comunità ecclesiale tra i giovani, i figli che essa ha generato e che vuole riconsegnare in modo definitivo alla vita.

## **3. UNA COSTANTE ATTENZIONE A PROCESSI INTERDISCIPLINARI**

Un «Dizionario» di pastorale si colloca, di necessità epistemologica, all'incrocio di molte discipline. Nell'attenzione esplicita a questi differenti contributi e sulla loro articolazione, qualificiamo la specificità e la novità della nostra proposta.

Il «Dizionario» infatti non solo prevede interventi di respiro disciplinare diverso, ma persegue, il più possibile, un'armonizzazione di questi diversi approcci verso sintesi a carattere transdisciplinare.

Richiamiamo alcune delle caratteristiche formali, che sorgono da queste esigenze, sulla misura di un «Dizionario».

### **3.1. Il rispetto delle competenze specifiche**

L'obiettivo della pastorale giovanile (= fare la salvezza in situazione giovanile) è problema: manda deluse molte nostre attese e pone difficoltà serie, da affrontare con attenzione e competenza.

Questo problema è complesso perché sono in questione molti e diversi referenti: esige un approccio multidisciplinare.

Il problema è però profondamente unitario perché investe la radicale unità di ogni persona. La salvezza cristiana, per la cui attuazione in situazione la comunità ecclesiale opera, possiede infatti una dimensione globale e totalizzante: chi agisce per la salvezza interviene necessariamente sulla misura di tutto l'uomo e in tutta la sua storia. L'atto pastorale esige un approccio interdisciplinare, capace di favorire l'unificazione dei diversi contributi attorno al problema stesso.

L'esigenza di interdisciplinarietà non si pone come attentato alla specificità delle differenti

discipline e competenze. Al contrario, richiede tutto questo come sua condizione pregiudiziale. Il dialogo e il confronto tra le diverse discipline avviene nel rispetto del rigore logico e delle procedure specifiche di ogni contributo.

Il « Dizionario » affronta ogni argomento a partire, prima di tutto, da quella correttezza e da quel rigore che è richiesto dalle differenti discipline. Ogni intervento è un contributo, scientificamente valido e giustificato in sé, pur restando orientato a una funzione di alta divulgazione.

### **3.2. Verso la transdisciplinarietà**

L'istanza interdisciplinare viene assolta dal « Dizionario », prima di tutto, nella sua articolazione complessiva. Affronta infatti temi provenienti da ambiti disciplinari diversificati. Il « Dizionario » cerca però una sua originalità soprattutto nell'impegno di rispettare l'approccio interdisciplinare anche nello sviluppo dei singoli temi, nel limite del possibile.

Il « Dizionario » ha inoltre la pretesa, ancora più ambiziosa, di tendere verso una reale transdisciplinarietà, almeno sui punti nodali del progetto.

L'atto che affronta unitariamente i problemi pastorali ricerca una unificazione pratica e operativa a livello di interpretazione e di progettazione.

A questo livello, le diverse discipline dialogano attorno all'unico problema fino a costituire un evento a carattere transdisciplinare: discipline, epistemologicamente distinte, si unificano operativamente in un unico processo, che risulta una sintesi nuova rispetto ai contributi che l'hanno costruita.

## **4. UNA CONTINUA ATTENZIONE ALLA DIMENSIONE EDUCATIVA**

La continua esplicita attenzione alla dimensione educativa è un'altra caratteristica del nostro « Dizionario ». La sottolineiamo perché la crediamo carica di un peso determinante, anche nel momento culturale.

Il nostro « Dizionario » ha come intenzione ultima la pretesa di servire gli operatori di pastorale giovanile nel difficile compito di « educare i giovani alla fede ». La scelta degli interventi e la loro articolazione risponde ad un preciso modello di rapporto tra educazione in senso stretto ed evangelizzazione.

Da questa coscienza teologica consegue l'impegno di rispettare la qualità educativa in ogni atto di pastorale (e nella relativa riflessione e comprensione).

Chi crede all'educazione sa che solo all'uomo restituito alla coscienza della sua dignità e alla passione per la sua vita, possiamo annunciare il Signore Gesù, come la risorsa risolutiva del suo desiderio di felicità e di vita, da invocare e incontrare nella verità e nella profondità della sua esistenza umana.

L'uomo, spossato della sua responsabilità, piegato sotto il peso della disperazione o distrutto nell'oppressione, non può trovare nel Signore Gesù un principio di rassegnazione. Chi lo fa, tradisce la profezia dell'evangelo e pone il Dio della vita come concorrente spietato e geloso alla fame di vita.

Se questa è l'intenzione, il modo con cui viene realizzata l'evangelizzazione e il modo con cui sono elaborati i suoi riferimenti concettuali ne risultano necessariamente condizionati.

Le esigenze dell'evangelizzazione sono espresse in tutta la loro radicalità e forza interpellante, perché offrire il vangelo per la vita non significa di certo privarlo della sua verità.

L'annuncio mette però l'uomo al centro, lo vuole protagonista anche quando gli sollecita l'obbedienza accogliente di un dono. Le esigenze della gradualità, della progressività, il rispetto della soggettività anche nella sua elaborazione, rappresentano i criteri obbligati su cui misurare il servizio pastorale.

Tutto il processo tende alla ricostruzione di una personalità finalmente integrata: caricata delle sue responsabilità, centrata sulla ricerca di significati alla propria vita, liberata dai condizionamenti, ricollocata all'interno di un popolo di credenti, capace di vivere intensamente la sua fede e di celebrare questa stessa fede nella sua vita quotidiana.

Le tematiche relative ai problemi dell'esistenza quotidiana sono suggerite perciò nella costante preoccupazione di far risaltare l'appello all'ulteriore che da una vita matura risuona. Nello sviluppo dei temi della «fede» è sottolineato il significato salvifico che essi hanno per la vita quotidiana.

## 5. IN UNA PROSPETTIVA ERMENEUTICA

L'educazione alla fede, come ogni processo di iniziazione cristiana, è fatta di «traditio» e di «redditio».

Il processo non riguarda però solo la comunità ecclesiale e colui che chiede di vivere da credente. Possiamo ipotizzare una «traditio» e «redditio» in termini anche diacronici: la comunità ecclesiale attuale restituisce la fede che ha ricevuto dalla tradizione, fatta nuova perché riespressa dentro la cultura che la segna intensamente.

Nasce così una nuova espressione della fede, in un nuovo rapporto tra fede e cultura. È vero che la cultura tiene sempre prigioniera la potenza del vangelo. Lo si scopre però «dopo»: quando la sua novità ha fatto esplodere i limiti dei modelli culturali. La storia della comunità ecclesiale è tutta segnata da esperienze in questa direzione.

Ai nostri parametri valutativi il tipo d'uomo espresso nella cultura attuale sembra poco raccomandabile. Certamente la fede lo deve valutare e giudicare, a partire dalle sue esigenze irrinunciabili. Un corretto processo ermeneutico non si accontenta di constatare l'esistente né è disponibile a ridimensionare le esigenze irrinunciabili del progetto solo perché si scontra con difficoltà di contesto. Provoca il progetto nel confronto con l'esistente; ma provoca nello stesso tempo l'esistente alla luce del progetto.

L'esito di questo confronto non può essere definito a priori, in termini di eccessiva sicurezza. Non possiamo certo immaginare che i giovani di oggi debbano essere cristiani così come lo siamo stati noi.

Coerente con questo orientamento, il nostro «Dizionario» vuole suggerire un contributo fedele e «nuovo» per l'educazione alla fede, sul piano dei contenuti e dei modelli.

L'ÉQUIPE DELL'ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE

Carlo Buzzetti, Mario Cimosà, Luis Gallo,

Guido Gatti, Mario Midali, Juan Picca,

Emil Santos, Manlio Sodi, Riccardo Tonelli

Roma, 31 gennaio 1989

Festa di San Giovanni Bosco, «padre e maestro dei giovani».

## I COLLABORATORI

AGOSTINUCCI GIOVANNA, incaricata di corsi presso lo Studio Teologico Bolognese (*Fidanzamento*).

ALBERICH EMILIO, docente di catechistica fondamentale nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Catechesi*).

AMATO ANGELO, docente di teologia dogmatica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Gesù Cristo, Spirito Santo*).

ARANCI GILBERTO, docente di teologia pastorale nello Studio Teologico Fiorentino (*L. Milani*).

ARTO ANTONIO, docente di psicologia evolutiva nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Adolescenza*).

BERGAMELLI FERDINANDO, docente di patristica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Clemente d'Alessandria*).

BIANCHI ENZO, priore della Comunità di Bose (*Preghiera*).

BISSOLI CESARE, docente di catechesi biblica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Speranza, Ministeri giovanili, Pastorale giovanile nel Nuovo Testamento*).

BUTTURINI EMILIO, docente di pedagogia nell'Università di Verona (*Tempo libero*).

BUZZETTI CARLO, docente di scienze bibliche nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Parola, Parola di Dio*).

CAMPANINI GIORGIO, docente di storia delle dottrine politiche nell'Università di Parma (*Lavoro*).

CAPUTO MARIA GRAZIA, docente di didattica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Agenzie formative*).

CERETI GIOVANNI, docente di teologia ecumenica nell'Istituto patristico «Agustinianum» di Roma (*Amore*).

CHIAVACCHI ENRICO, docente di teologia morale nello Studio Teologico Fiorentino (*Società*).

CIMOSA MARIO, docente di scienze bibliche nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Bibbia, Bibbia - A.T., Bibbia - Intertestamento, Bibbia - N.T., Maria, Pastorale giovanile nell'Antico Testamento*).

COSTA GIUSEPPE, saggista, direttore de «Il bollettino salesiano» (*Tempo libero - pastorale*).

DE PIERI SEVERINO, direttore del Centro di Orientamento Psicopedagogico di Mogliano Veneto (TV) (*Identità, Identificazione, Vocazione*).

DELLA TORRE LUIGI, liturgista (*Eucaristia*).

DELPIANO MARIO, psicologo, redattore di «Note di pastorale giovanile» (*Pastorale giovanile - progetti*).

DE NICOLÒ GIANCARLO, sociologo, redattore di «Note di pastorale giovanile» (*Volontariato*).

FAVALE AGOSTINO, docente di storia della Chiesa nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Pastorale giovanile - storia 3, S. Antonio M. Claret, S. Filippo Neri, S. Carlo Borromeo, S. Alfonso de' Liguori*).

- FRANCHINI ENZO, saggista, redattore di «La settimana» e «Il regno» (*Pastorale in Italia*).
- GALLO LUIS, docente di teologia dogmatica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Chiesa, Salvezza, Vita/morte*).
- GARELLI FRANCO, docente di sociologia nell'Università di Napoli (*Appartenenza, Istituzioni*).
- GATTI GUIDO, docente di teologia morale nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Corporeità, Cultura, Educazione morale, Famiglia, Secolarizzazione, Sessualità*).
- GEVAERT JOSEF, docente di metodologia catechetica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Esperienza, Evangelizzazione*).
- GIANNATELLI ROBERTO, docente di metodologia catechetica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Scuola*).
- GIORDANI BRUNO, docente di psicologia nel Pontificio Ateneo Antoniano di Roma (*Dialogo*).
- GIUDICI MARIA PIA, animatrice della Casa di preghiera e accoglienza di Subiaco (Roma) (*S. Maria D. Mazzarello*).
- GOZZELINO GIORGIO, docente di teologia dogmatica nella sezione di Torino della Facoltà di teologia dell'Università Pontificia Salesiana (*Escatologia*).
- GRASSO GIACOMO, docente di teologia dogmatica presso lo Studio Teologico Domenicano di Bologna (*Baden Powell*).
- MACARIO LORENZO, docente di metodologia pedagogica evolutiva nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Coeducazione*).
- MAGGIANI SILVANO, docente di liturgia nel Pontificio Ateneo «Marianum» di Roma (*Festa*).
- MAGRASSI MARIANO, Arcivescovo di Bari-Bitonto (*Ruperto di Deuz*).
- MARCATO UMBERTO, responsabile dell'Ufficio stampa dei Fratelli delle Scuole Cristiane di Roma (*S. Giovanni Battista De La Salle*).
- MARITANO MARIO, docente di patristica nella sezione di Torino della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana (*S. Girolamo*).
- MARTINELLI ANTONIO, saggista (*Direzione spirituale*).
- MATTAI GIUSEPPE, docente di teologia morale nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli (*Diritti umani, Pace*).
- MEZZADRI LUIGI, storico del Centro Internazionale Studi Vincenziani di Piacenza (*S. Vincenzo De' Paoli*).
- MIDALI MARIO, docente di teologia pastorale nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Correnti di teologia pastorale, Donna/uomo [nella Chiesa], Progettazione pastorale, Segni dei Tempi, Storia della teologia pastorale, Teologia pastorale, Teologia pastorale e scienze, Teoria/prassi*).
- MILANESI GIANCARLO, sociologo, responsabile delle ricerche al LABOS (*Giovani*).
- MOLARI CARLO, teologo (*Dio, Fede*).
- MONGILLO DALMAZIO, docente di teologia morale alla Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino di Roma (*Peccato*).
- MONTANI MARIO, docente di storia della filosofia nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Ideologia*).
- NANNI CARLO, docente di filosofia dell'educazione nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Educazione, Modelli antropologici, Relazione educativa, R. Guardini*).
- OBERTI ARMANDO, presidente Istituto Cristo Re (*G. Lazzati*).
- ORLANDO VITO, docente di sociologia al Pontificio Istituto Teologico Regionale di Molfetta (Bari) (*Religione*).
- PALUMBIERI SABINO, docente di antropologia filosofica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Storia, Storia e salvezza, Storicità*).

- PASQUATO OTTORINO, docente di storia della Chiesa nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*S. Agostino, S. Giovanni Crisostomo, Pastorale giovanile - storia 2*).
- PIANA GIANNINO, docente di teologia morale nell'Università di Urbino (*Libertà, Uomo*).
- POLLO MARIO, direttore del LABOS, docente di animazione culturale nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Animazione, Gioco, Mondo*).
- PRELLEZZO JOSÉ MANUEL, docente di storia della pedagogia nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*S. Giovanni Bosco*).
- QUACQUARELLI ANTONIO, docente di letteratura cristiana nell'Università «La Sapienza» di Roma (*Pastorale giovanile - storia 1*).
- QUADRIO AGNESE, docente presso l'Istituto «Maria Bambina» di Cinisello B. (Milano) (*S. Bartolomea Capitanio*).
- RANSENIGO PASQUALE, responsabile politico del Centro Nazionale Opere Salesiane (*Disoccupazione*).
- RECCHIA VINCENZO, docente di letteratura latina medioevale nell'Università di Bari (*S. Gregorio Magno*).
- RIGGI CALOGERO, docente di patristica nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Origene*).
- RIZZI ARMIDO, saggista (*Male, Simbolo*).
- ROCCHETTA CARLO, docente di teologia dogmatica nella Pontificia Università Gregoriana di Roma (*Grazia*).
- ROSANNA ENRICA, docente di sociologia nella Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma (*Donna/uomo [nella società]*).
- SANTOS EMIL, docente di teologia della comunicazione nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Comunicazione*).
- SARTORE DOMENICO, docente di liturgia nello Studio Teologico di Viterbo e nel Pontificio Istituto S. Anselmo di Roma (*Liturgia*).
- SARTORI LUIGI, docente di teologia dogmatica nello Studio Teologico di Padova (*Ministeri*).
- SCABINI GIUSEPPE, preside dell'istituto «Ecclesia mater» della Pontificia Università Lateranense di Roma (*Parrocchia*).
- SODI MANLIO, docente di liturgia nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Anno liturgico, Celebrazione, Domenica, Lezionario, Libro liturgico, Liturgia e Tempo, Riconciliazione*).
- SORGE BARTOLOMEO, direttore del Centro studi sociali di Palermo (*Politica*).
- SPIDLIK THOMAS, docente di patristica nel Pontificio Istituto Orientale di Roma (*S. Basilio di Cesarea*).
- SPINSANTI SANDRO, docente di Bioetica nell'Università di Firenze (*Sofferenza*).
- STRUS GIUSEPPE, docente di teologia della spiritualità nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*S. Francesco di Sales*).
- TONELLI RICCARDO, docente di pastorale giovanile nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Associazionismo, Educazione/pastorale, Fede [sguardo di], Gruppo, Gruppo ecclesiale, Incarnazione, Iniziazione cristiana, Pastorale giovanile, Progetto educativo-pastorale, Santi, Spiritualità giovanile*).
- TRIACCA ACHILLE, docente di teologia liturgica sacramentaria nell'Università Pontificia Salesiana di Roma (*Sacramenti*).
- VANZAN PIERSANDRO, saggista, scrittore de «La civiltà cattolica» (*Laicità*).
- VECCHI JUAN, membro del Consiglio superiore della Congregazione salesiana per la pastorale giovanile (*Oratorio, Territorio*).

# LA STRUTTURA DEL «DIZIONARIO»

Il «Dizionario» è una proposta, organica e articolata, di pastorale giovanile, costruita a partire dall'attuale riflessione sulla Teologia pastorale.

Riprende le tematiche più importanti, attraverso il contributo di diversi collaboratori, in una visione abbastanza sistematica. Per questo obiettivo, il gruppo redazionale ha curato, con particolare attenzione, la struttura del «Dizionario» e la sua realizzazione.

## 1. ATTEZIONI VERSO L'INTERDISCIPLINARITÀ

I temi che riguardano le grandi dimensioni dell'agire pastorale nella Chiesa con i giovani sono stati redatti in modo collegiale. Affidati in genere a membri del gruppo redazionale, ne è stato concordato lo schema, verificati assieme gli sviluppi, discussa anche la stesura ultima. L'introduzione generale al «Dizionario» riprende alcune delle proposte contenute in questi temi.

Queste «voci» fondamentali formano il quadro di riferimento della nostra proposta. Nel loro insieme armonico sottolineano la prospettiva da cui interpretare i «contenuti» dell'agire pastorale. Formano perciò come il sentiero privilegiato, su cui il «Dizionario» guida i suoi lettori, verso la comprensione del progetto che sta a monte, in un tempo di pluralismo come è il nostro.

Chiesa	Pastorale giovanile
Educazione	Salvezza
Giovani	Teologia pastorale
Incarnazione	Teologia pastorale (correnti)
Modelli antropologici	Teologia pastorale (storia)

## 2. TEMI E TEMI DI APPROFONDIMENTO

La sostanza del «Dizionario» è costituita dai diversi «temi». Essi rappresentano i principali «contenuti» dell'azione pastorale dal punto di vista delle differenti discipline, coinvolte nel processo.

Anche questi temi, per fedeltà alle procedure logiche di una corretta riflessione pastorale, sono stati affrontati con un approccio il più possibile globale, pur essendo stati redatti da esperti delle differenti discipline.

Il gruppo redazionale ha organizzato incontri tra gli estensori e ha favorito lo scambio reciproco di informazioni, per assicurare capacità di lavoro interdisciplinare e momenti di vera sintesi collettiva.

Questa importante preoccupazione di qualità pastorale è stata raggiunta anche attraverso la stesura di «temi di approfondimento»: temi, collegati a grappolo con alcune tematiche già sviluppate, con la funzione di approfondire dimensioni più operative, sviluppare aspetti complementari, analizzare lo stesso argomento da prospettive disciplinari diverse.

- Adolescenza
- Agenzie formative
  - Gioco
  - Oratorio
  - Scuola
- Amore
- Animazione
- Appartenenza
- Associazionismo
  - Gruppo
  - Gruppo ecclesiale
- Bibbia
  - Bibbia - Antico Testamento
  - Bibbia - Intertestamento
  - Bibbia - Nuovo Testamento
- Catechesi
- Celebrazione
- Coeducazione
- Comunicazione
- Corporeità
- Cultura
- Dialogo
- Dio
- Direzione spirituale
- Diritti umani
- Donna/uomo (nella Chiesa)
- Donna/uomo (nella società)
- Educazione morale
- Educazione/pastorale
- Escatologia
- Esperienza
- Eucaristia
- Evangelizzazione
- Famiglia
  - Fidanzamento
- Fede
  - Fede (sguardo di)
  - Segni dei Tempi
- Festa
- Gesù Cristo
- Grazia
- Identità
  - Identificazione
- Ideologia
- Iniziazione cristiana
- Istituzioni
- Laicità
- Lavoro
  - Disoccupazione
- Libertà
- Liturgia
- Liturgia e Tempo
  - Anno liturgico
  - Domenica
  - Lezionario
  - Libro liturgico
- Male
- Maria
- Ministeri
  - Ministeri giovanili
- Mondo
- Pace
- Parola
- Parola di Dio
- Parrocchia
- Pastorale giovanile (modelli)
- Pastorale giovanile (progetti)
- Pastorale in Italia
- Peccato
- Politica
- Pregliera
- Progettazione pastorale
- Progetto educativo-pastorale
- Relazione educativa
- Religione
- Riconciliazione
- Santi
- Sacramenti
- Secolarizzazione
- Sessualità
- Simbolo
- Società
- Sofferenza
- Speranza
- Spirito Santo
- Spiritualità giovanile
- Storia
  - Storia e salvezza
  - Storicità
- Tempo libero
  - Tempo libero (pastorale)
- Teologia pastorale e scienze
- Teoria/prassi
- Territorio
- Uomo
- Vita/morte
- Vocazione
- Volontariato

### 3. I PROFILI

Caratteristica originale del nostro «Dizionario» è la parte dedicata ai «profili». La consapevolezza che la pastorale giovanile è prima di tutto «vissuto», ci ha spinto a proporre le figure di alcuni grandi credenti che hanno fatto pastorale giovanile lungo lo sviluppo della storia della Chiesa. Di questi personaggi, scelti in base alla significatività nell'arco del tempo in cui hanno operato, presentiamo il «profilo»: una veloce sintesi della vita e del contesto, una indicazione delle linee caratteristiche della loro azione verso i giovani, una rapida antologia dai loro scritti.

Attraverso i «profili» il «Dizionario» racconta la prassi della comunità ecclesiale per attuare la salvezza in situazione giovanile. L'esito è importante, sotto molti aspetti. Ci aiuta a interpretare come innegabile ricchezza quel pluralismo di modelli che oggi stiamo vivendo nella Chiesa e restituisce il nostro impegno e la nostra responsabilità a quel fondamento di speranza che suscita la compagnia di coloro che, prima di noi, hanno vissuto e sofferto la nostra stessa passione.

Pastorale giovanile nell'Antico Testamento (bibbia-1)

Pastorale giovanile nel Nuovo Testamento (bibbia-2)

Pastorale giovanile nell'epoca patristica (storia-1)

Clemente di Alessandria

S. Agostino

S. Basilio di Cesarea

S. Giovanni Crisostomo

S. Girolamo

Origene

Pastorale giovanile nel medio evo (storia-2)

S. Gregorio Magno

Ruperto di Deutz

Pastorale giovanile nell'età moderna (storia-3)

S. Alfonso de' Liguori

S. Antonio Maria Claret

S. Bartolomea Capitanio

S. Carlo Borromeo

S. Domenica Maria Mazzarello

S. Filippo Neri

S. Francesco di Sales

S. Giovanni Battista De La Salle

S. Giovanni Bosco

S. Vincenzo De' Paoli

Baden Powell

Romano Guardini

Giuseppe Lazzati

Lorenzo Milani

### 4. IL «DIZIONARIO» COME PROPOSTA: I SENTIERI

Il nostro «Dizionario» è una proposta: una delle tante in questa stagione della comunità ecclesiale italiana.

L'abbiamo progettato con una precisa visione di teologia pastorale e di pastorale giovanile, per sollecitare ad un confronto e spingere verso progressivi livelli di maturazione.

Le pagine sono molte, i temi sono abbondanti e il loro sviluppo resta, per forza di cose, non sempre chiaramente omogeneo.

Per sollecitare il lettore a una comprensione piena del progetto e a una eventuale distanza critica, proponiamo alcuni « sentieri »: piste di comprensione, sulla cui guida leggere la proposta.

Il primo sentiero, come si diceva, è costituito dalla scelta di affidare ad alcune « voci » la funzione di riferimento. Esse costituiscono la trama dell'introduzione al « Dizionario » e la sua comprensione più piena. In genere occupano anche un numero ampio di pagine. Altri « sentieri » sono suggeriti qui di seguito. Elaborati da competenti di discipline diverse, nell'unico riferimento pastorale, possono condurre il lettore a rileggere l'insieme a partire dalle preoccupazioni che avverte più urgenti.

Un trattato sistematico di Teologia pastorale (M. Midali)

I grandi temi dell'annuncio (L. Gallo)

Conoscere i giovani (R. Tonelli)

Storia della salvezza (M. Cimosà)

Giovani e salvezza (M. Cimosà)

Pastorale liturgica (M. Sodi)

Educazione e pastorale (R. Tonelli)

Educazione morale (G. Gatti)

Pastorale dei sacramenti (A. Triacca)

# I «SENTIERI»

## UN TRATTATO SISTEMATICO DI TEOLOGIA PASTORALE

Proponiamo un possibile trattato sistematico di teologia pastorale, impostato secondo le indicazioni di massima proposte nella voce *teologia pastorale*.

### 1. Problematica epistemologica:

Storia della tp, correnti di tp, teologia pastorale, tp e scienze, teoria e prassi, pastorale giovanile.

### 2. Quadro generale:

Religione, chiesa, società, secolarizzazione, mondo, cultura, politica.

### 3. Modelli di azione pastorale:

Correnti di tp, evangelizzazione, pastorale in Italia, pastorale giovanile, pastorale giovanile (modelli), catechesi, liturgia (pastorale), parrocchia, profili.

### 4. Criteriologia teologico-pastorale o quadro di valori:

Amore, appartenenza, bibbia, catechesi, chiesa, comunicazione, corporeità, cultura, dialogo, Dio, esperienza, eucaristia, fede, fede (sguardo di), Gesù Cristo, grazia, ideologia, libertà, male, Maria, mondo, pace, parola di Dio, peccato, sacramenti, salvezza, santi, secolarizzazione, sessualità, sofferenza, speranza, Spirito Santo, spiritualità giovanile, uomo, vita/morte, vocazione.

### 5. Categorie interpretative della pastorale:

Animazione, appartenenza, comunicazione, cultura, educazione, evangelizzazione, fede, identità, ideologia, male, modelli antropologici, mondo, parola, parola di Dio, peccato, politica, relazione educativa, sacramenti, salvezza, simbolo, storia, storicità, storia e salvezza, vita/morte.

### 6. Operatori pastorali:

— *qualifiche*: donna-uomo nella società, donna-uomo nella chiesa, laici-laicità, ministri, ministeri;

— *motivazioni*: amore, chiesa (senso della c.), esperienza, fede, grazia, libertà, male, pace, parola di Dio, peccato, salvezza, sofferenza, speranza, vita/morte;

— *tipi d'interazione*: comunicazione, dialogo, parola, speranza;

### 7. Referenti:

— *in ragione dell'età*: adolescenza, giovani, identificazione, identità;

— *condizione socio-culturale*: appartenenza, associazionismo, cultura, disoccupazione, emarginazione, famiglia, fidanzamento, ideologia, indifferenza, lavoro, pace, politica, sessualità, società, sofferenza, speranza, tempo libero, volontariato;

— *condizione religioso-ecclesiale*: bibbia (atteggiamento verso la b.), chiesa (appartenenza alla c.), evangelizzazione, gruppo ecclesiale, preghiera, religione, salvezza, santi, spiritualità giovanile, vocazione.

### 8. Azioni ecclesiali o interventi pastorali:

— *Educazione*: coeducazione, educazione, educazione morale, educazione/pastorale, famiglia, fidanzamento, vocazione.

— *Catechesi*: bibbia (lettura della), catechesi, Antico Testamento (catechesi biblica), Dio (catechesi su Dio), Gesù Cristo (catechesi cristologica), Maria (catechesi e pastorale mariana), Nuovo Testamento (catechesi biblica), Spirito Santo (catechesi sullo Spirito), evangelizzazione.

— *Pastorale liturgica*: anno liturgico (celebrazione), celebrazione, festa, liturgia, liturgia e tempo, riconciliazione, eucaristia, sacramenti, preghiera.

— *Impegno sociale*: diritti umani, lavoro, pace, politica.

— *Consulenza*: dialogo, direzione spirituale.

### 9. Dimensioni dell'agire pastorale:

Animazione, comunicazione, educazione, dialogo, relazione educativa.

**10. Campi d'intervento pastorale:**

Pastorale giovanile, associazionismo, coeducazione, comunicazione (grupuale e sociale), famiglia, gruppo ecclesiale, lavoro, liturgia, parrocchia, oratorio, politica, società, scuola, tempo libero (pastorale), territorio, volontariato.

**11. Forme organizzative dell'agire pastorale:**

Agenzie formative, associazionismo, famiglia, gruppo, gruppo ecclesiale, istituzioni, parrocchia, oratorio, scuola, territorio, volontariato.

**12. Principi unificatori della teoria e prassi pastorale:**

Correnti di tp, teologia pastorale, teoria/prassi, esperienza, evangelizzazione, fede (sguardo di), grazia, identità, incarnazione, male, peccato, salvezza, vita/morte.

**13. Modelli descrittivi e valutativi della pastorale:**

Correnti di tp, evangelizzazione, modelli antropologici, parrocchia, pastorale giovanile, pastorale in Italia, teologia pastorale, teoria/prassi.

## I GRANDI TEMI DELL'ANNUNCIO

La componente dell'annuncio non può mancare ad una pastorale giovanile che voglia essere veramente cristiana: ai giovani va fatta, in modo adeguato, la proposta di fede. Tale componente è presente nel «Dizionario», e la si può riscontrare in forma articolata percorrendo le sue diverse voci.

**1. LA FONTE DELL'ANNUNCIO**

L'annuncio della fede cristiana, benché fatto da uomini e per gli uomini, viene «dall'alto». Esso non è una semplice invenzione umana, ma dono di Dio attraverso la mediazione degli uomini e specialmente di Gesù Cristo. Perciò, la fonte ultima di tale annuncio è la rivelazione che Dio ha voluto fare di Se stesso e del suo progetto di salvezza all'uomo. Nel «Dizionario» una serie di voci illuminano questa prima affermazione fondamentale.

Anno Liturgico, Bibbia, Bibbia - A.T., Bibbia - Intertestamento, Bibbia - N.T., Catechesi, Chiesa, Evangelizzazione, Fede, Gesù Cristo, Lezionario, Liturgia, Parola di Dio, Segni dei tempi, Storia e salvezza.

**2. IL CUORE DELL'ANNUNCIO**

L'EN afferma che nella fede c'è un «contenuto essenziale», una «sostanza viva», e ci sono anche «molti elementi secondari» (EN 25a). Tale contenuto essenziale è l'annuncio della salvezza offerta ad ogni uomo in Gesù Cristo morto e risorto (EN 27). Esso viene preso più volte e da diversi punti di vista in considerazione nel «Dizionario».

Anno Liturgico, Bibbia - N.T., Catechesi, Celebrazione, Chiesa, Domenica, Eucaristia, Evangelizzazione, Fede, Gesù Cristo, Libertà, Liturgia, Liturgia e tempo, Male, Peccato, Riconciliazione, Sacramenti, Salvezza, Speranza, Storia e salvezza, Vita/morte.

**3. ALTRI CONTENUTI**

Il nucleo centrale dell'annuncio contiene implicitamente una serie di altri contenuti d'importanza, che non sono certamente «elementi secondari» per la fede e che vanno quindi proposti adeguatamente ai giovani. Il «Dizionario» ne tiene conto.

**3.1. L'autore primo e ultimo della salvezza**

Dio, Gesù Cristo, Grazia, Spirito Santo.

**3.2. Il mediatore della salvezza**

Gesù Cristo, Incarnazione, Salvezza, Maria.

**3.3. Il «sacramento» della salvezza**

Anno Liturgico, Celebrazione, Chiesa, Eucaristia, Festa, Liturgia, Ministeri, Ministeri Giovanili, Preghiera, Riconciliazione, Sacramenti.

**3.4. Il destinatario della salvezza**

Chiesa, Cultura, Educazione, Dialogo, Diritti umani, Donna/uomo (nella società), Evangelizzazione, Giovani, Laicità, Lavoro, Mondo, Pace, Politica, Secolarizzazione, Segni dei tempi, Società, Storia, Territorio/prassi, Uomo.

## CONOSCERE I GIOVANI

### 1. LA PROSPETTIVA

Questo è un «Dizionario» di pastorale giovanile. La qualifica è importante, perché indica come ci facciamo attenti alla realtà e in che modo intendiamo utilizzare i risultati delle scienze fenomenologico-interpretative.

Un «Dizionario» di pastorale non vuole certamente assicurare una comprensione globale della realtà: è interesse e compito specifico di altre discipline.

Non può però prescindere da una conoscenza approfondita e critica della situazione, culturale e giovanile, perché non è possibile azione o riflessione pastorale, se non «in situazione». Lo studio della situazione è però condotto sempre «in uno sguardo di fede», per poter raggiungere una conoscenza pastoralmente «collocata», capace soprattutto di recensire i segni dei tempi e le sfide.

Alcuni contributi commentano questi modelli procedurali.

Educazione/Pastorale, Fede (sguardo di), Teologia pastorale, Teologia pastorale e Scienze, Teoria/Prassi.

### 2. IL CONTESTO

Lo studio della situazione giovanile viene condotto dal «Dizionario» con un'ampia attenzione al contesto, sociale e culturale, in cui i giovani oggi vivono. Il «Dizionario», infatti, parte dall'ipotesi che l'essere giovani sia oggi molto condizionato dal fatto di esserlo qui e ora.

Agenzie formative, Cultura, Istituzioni, Secolarizzazione, Società, Tempo libero, Territorio.

### 3. LA SITUAZIONE GIOVANILE

Della situazione giovanile sono possibili differenti letture. Il «Dizionario» propone alcuni di questi possibili approcci.

#### 3.1. Una prospettiva psicologica

Adolescenza, Corporeità, Identità, Identificazione.

#### 3.2. Una prospettiva antropologica

Donna/Uomo, Ideologia, Modelli antropologici, Mondo.

#### 3.3. Una prospettiva etica

Fidanzamento, Libertà, Sessualità, Uomo.

### 4. QUESTI I GIOVANI

L'educatore e l'operatore pastorale sente l'esigenza di raggiungere una sintesi, almeno provvisoria, tra le diverse letture multidisciplinari e la ricomprendimento del contesto socioculturale.

Il «Dizionario» propone la sua «immagine» di giovane soprattutto in una voce, centrale nell'impianto dell'opera.

Giovani.

### 5. TEMI PARTICOLARI

L'immagine globale del giovane di oggi si differenzia sulle diverse situazioni sociali e culturali in cui i giovani vivono. Questi concreti ritratti non sono la riproduzione passiva dell'immagine globale, anche per la situazione di complessità che attraversa oggi la nostra società.

Una conoscenza matura dei giovani richiede il confronto con queste diverse concrete tipologie.

Il «Dizionario» suggerisce alcuni importanti frammenti. Spesso sono già orientati verso l'utilizzazione pastorale.

Agenzie formative e Istituzioni, Appartenenza e Associazionismo, Famiglia e Fidanzamento, Lavoro e Disoccupazione, Religione, Tempo libero, Uomo/Donna, Volontariato.

## STORIA DELLA SALVEZZA

La Bibbia ci presenta un messaggio di salvezza incarnato in una storia umana e mostra l'intenzione di Dio di realizzare la salvezza di tutti gli uomini. La storia appare nella Bibbia come il «luogo» della rivelazione di Dio. Il racconto storico è incorporato nella Bibbia soltanto perché diviene «kerigmatico». I libri biblici raccontano gli eventi in una prospettiva di storia della salvezza, per rendere intelligibile il passato in funzione di una speranza futura che fu lentamente preparata in quella esperienza storica. Anche se non sempre in modo formale è possibile rintracciare questo nel «Dizionario».

NB - In questo e nel seguente sentiero, alcune volte viene indicato tra parentesi anche il paragrafo dove più esplicitamente l'aspetto a cui si fa riferimento viene sviluppato.

### 1. Un forte anelito a Dio e alla salvezza:

*Diritti umani* («il lungo cammino storico dei diritti dell'uomo e dei popoli»), *Libertà, Male* («la sofferenza nella Bibbia», «Giobbe e Prometeo»), *Mondo* («le radici del significato di mondo nell'esperienza giudaico-cristiana»), *Pace* («contesto e tensioni mondiali entro cui oggi si pone il problema della pace»), *Peccato* («l'annuncio cristiano sul peccato e il contesto culturale contemporaneo. Un dialogo complesso e imprescindibile»), *Religione* («concezioni religiose dei giovani», «il vissuto religioso dei giovani», «esperienze e disponibilità religiose dei giovani»), *Salvezza* («attese giovanili e annuncio di salvezza»), *Secolarizzazione* («un fenomeno culturale di grande rilevanza pastorale», «la marginalizzazione della religione»), *Sofferenza* («condizione giovanile e sofferenza»), *Speranza* («quale speranza tra i giovani oggi», «ricomprendere la speranza cristiana. Linee interpretative», «per una pastorale giovanile della speranza»).

**2. Dio prende l'iniziativa** di questa salvezza e si manifesta presente in tanti modi nella storia dell'uomo:

*Dio, Bibbia, Bibbia/AT, Bibbia/Inter., Bibbia/NT, Fede, Fede (sguardo di)* («la lettura di fede»), «l'itinerario verso lo sguardo di fede»), *Grazia, Parola di Dio* («Dio parla: Profeti ecc.», «Dio parla ancora?»), *Pre-*

*ghiera, Spirito Santo* («la realtà dello Spirito Santo»), *Storia e Salvezza* («il Dio della storia», «la storia e la pasqua», «la storia e la sua pienezza»).

### 3. La realizza in modo particolare in Gesù Cristo...

*Eucaristia, Gesù Cristo* («i contenuti normativi dell'annuncio cristologico»), *Incararnazione* («l'evento dell'incarnazione», «il contenuto teologico dell'incarnazione»), *Maria* («la parola: Maria di fronte ai giovani»), *Salvezza* («una rinnovata concezione della salvezza cristiana»), *Vita/Morte*.

### 4. e nella Chiesa:

*Anno liturgico, Catechesi, Celebrazione, Chiesa* («alla ricerca di una adeguata ecclesiologia»), *Direzione spirituale, Evangelizzazione* («fattori e contenuti dell'evangelizzazione»), *Famiglia* («la famiglia cristiana nella Chiesa»), *Festa, Gruppo ecclesiale* («i documenti ecclesiali recenti»), *Libro liturgico, Liturgia, Liturgia e Tempo, Ministeri, Riconciliazione, Sacramenti, Santi, Teologia pastorale*.

### 5. per il mondo:

*Chiesa* («un modello ecclesiologico per la pastorale giovanile»), *Corporeità* («il significato di corporeità in una antropologia ispirata alla fede»), *Cultura* («cultura e pastorale», «cultura e vangelo»), *Educazione* («l'apertura alla fede: maturità umana e maturità cristiana»), *Famiglia* («la famiglia nella storia della salvezza», «la famiglia soggetto di pastorale»), *Giovani, Laici/Laicità, Lavoro* («i fondamenti della teologia del lavoro»), *Mondo* («il mondo della vita al di là del sacro e del profano»), *Pace* («scelte giovanili paradigmatiche in ordine alla costruzione di una nuova cultura di pace»), *Parrocchia* («quale modello nei rapporti chiesa-mondo»), *Religione* («socializzazione e educazione religiosa oggi»), *Secolarizzazione* («evangelizzare la città secolare»), *Simbolo* («simbolo e fede biblica»), *Speranza* («per una pastorale giovanile della speranza»), *Spiritualità giovanile* («il cristiano spera in Dio e ama la terra»), *Storicità, Territorio*.

## GIOVANI E SALVEZZA

L'itinerario della STORIA DELLA SALVEZZA riguarda tutti gli uomini ma interpella in modo particolare il giovane, il quale è alla ricerca di un senso nella sua vita, e una volta trovato questo senso sente il bisogno di impegnare la sua vita come una missione, come un compito per la diffusione di questa vita, per il Regno.

### 1. La «Storia della salvezza» interpella il giovane

*Associazionismo, Cultura, Dialogo, Donna-uomo* (nella società), *Donna-uomo* (nella Chiesa), *Evangelizzazione, Gesù Cristo* («contenuti normativi dell'annuncio cristologico»; «criteri pastorali dell'annuncio»), *Mondo* («il mondo come luogo della possibilità dell'essere umano e come evento dell'educazione»; «il mondo della vita al di là del sacro e del profano»), *Società, Speranza, Storia e salvezza* («il Dio della storia»; «la storia e la sfida»), *Uomo, Vita/morte, Vocazione.*

### 2. da una vita alla ricerca di senso

*Adolescenza* («prospettive»), *Agenzie formative, Corporeità, Esperienza, Giovani, Ideologia, Male, Mondo, Peccato, Secolarizzazione, Sessualità, Società, Sofferenza, Speranza, Tempo libero, Uomo, Vita/morte.*

### 3. ad una vita che ha senso

*Amore, Appartenenza, Coeducazione, Dialogo, Dio, Direzione spirituale, Famiglia, Fede, Fidanzamento, Grazia, Identità, Incarnazione, Libertà, Liturgia e Tempo, Religione, Teoria/prassi.*

### 4. alla diffusione della vita, per la causa del Regno

*Anno liturgico, Associazionismo, Catechesi, Celebrazione, Chiesa, Eucaristia, Festa, Gruppo, Gruppo ecclesiale, Lavoro, Ministeri, Politica, Preghiera, Salvezza, Santi, Vocazione, Volontariato.*

## PASTORALE LITURGICA

Chiamata a prolungare nel tempo l'opera della → *salvezza*, la → *liturgia*, in quanto opera di → *Dio* e dell' → *uomo*, realizza con → *simboli* e segni propri, per opera dello → *Spirito santo*, la pasqua di → *Gesù Cristo* nella vita del giovane. La prospettiva del Vaticano II impegna l'attenzione di chi opera nell'ambito della → *progettazione pastorale* a riflettere sulla realtà della → *Chiesa* che, nella → *parola di Dio*, celebra i santi misteri per la → *salvezza* del → *mondo*.

### 1. SALVEZZA, MA COME?

Due sono le vie privilegiate destinate a mediare e realizzare la salvezza: i sacramenti e l'anno liturgico. Le due strutture, attraverso un adeguato impegno di → *animazione*, coinvolgono la persona del giovane tanto secondo il ritmo della crescita cronologica che

secondo quello dello scorrere del tempo, per una vita di → *grazia* sempre più piena.

#### 1.1. Sacramenti

In ambito di pastorale giovanile i → *sacramenti* possono essere accostati e valorizzati come momenti di crescita nella → *fede*, come tappe di itinerari spirituali diversificati, come «locus» dell' → *educazione* cristiana, come attuazione della → *storia della salvezza* nel fedele, come crocevia della teologia vissuta, come luogo d'incontro del divino con l'umano.

#### 1.2. Anno liturgico

La sottolineatura del rapporto tra → *liturgia* e tempo aiuta il giovane a verificare e continuamente approfondire il legame tra → *fede* e → *storia*; a constatare come → *storia* e

salvezza costituiscano i parametri di un discorso formativo cristiano unitario; e a verificare come nella storia si concretizzi la fede attraverso conseguenti scelte di vita.

Il cammino di conformazione a → *Gesù Cristo* comporta, infatti, un impegno di promozione umana integrale. Nel contesto specifico della → *celebrazione* questo cammino trova un particolare orientamento nel → *Lezionario* che costituisce il progetto di vita annunciato, celebrato e pregato perché sia vissuto. In mano all'operatore pastorale il → *libro liturgico* assume il valore di strumento educativo in quanto ripropone i contenuti del mistero ed educa a viverli.

## 2. UN CAMMINO DI EDUCAZIONE PER UN IMPEGNO

In ambito di pastorale giovanile l'impegno formativo comporta la messa in opera di un processo educativo complesso ma imprescindibile. Tale processo richiede la presa di coscienza da parte dell'operatore pastorale della → *cultura* in cui sono immersi i → *giovani* nella → *società* odierna caratterizzata dalla → *secolarizzazione*. È in questo contesto che si esplicita il complesso impegno pastorale dell'→ *evangelizzazione* e della → *catechesi*, specialmente nell'ambito del → *gruppo* e dell'→ *associazionismo* in genere dove il senso di → *appartenenza* permette l'attuazione di itinerari educativi diversificati; e nell'ambito della → *parrocchia* e dell'→ *oratorio* dove la → *famiglia*, e quindi il giovane, fa → *esperienza* di un cammino di fede sia con un impegno a livello personale e nel → *territorio*, sia con il coinvolgimento in → *ministeri*, e in → *ministeri giovanili* in specie, attraverso i quali la persona trova il modo

di manifestare e realizzare la propria → *voce* di → *laicità* nella Chiesa.

## 3. DAL MISTERO AL CUORE DEL GIOVANE

Nella → *celebrazione*, la percezione viva del mistero cristiano si pone quasi al termine di un processo di → *animazione* che si muove, secondo la linea dell'→ *incarnazione*, da una prima → *esperienza* di → *parola di Dio*, di → *bibbia* in genere e di → *preghiera*, dal senso della → *festa* e dal valore della → *domenica*, fino alla piena vita di → *grazia* con i → *sacramenti*. Tutto ciò che concerne la → *spiritualità giovanile* costituisce come il criterio di riferimento di questo particolare impegno nell'ambito della pastorale giovanile. Un ruolo determinante è assicurato sia dalla → *direzione spirituale*, dove l'impegno di → *educazione* raggiunge livelli che non possono essere assicurati da altre → *agenzie formative*; sia dalla continua riproposta dei modelli: → *Maria* e i → *santi*, i quali avendo portato a pienezza la pasqua di Gesù Cristo, sono proposti all'imitazione in quanto stimolano ad un continuo passaggio dal → *peccato* alla vita di → *grazia*.

## 4. PER UNA LIBERTÀ PIENA

Operare nella → *società* odierna animati da → *speranza* cristiana è il segreto per leggere la realtà del → *male* e della → *sofferenza*, per verificare l'impegno nella → *politica*, per tendere al conseguimento dei → *diritti umani* e del dono della → *pace*... nella prospettiva della pasqua di Gesù Cristo (→ *vita/morte*), per raggiungere in pienezza quella → *libertà* di cui il Cristo ha fatto dono all'→ *uomo* di ogni tempo, luogo e condizione sociale.

# EDUCAZIONE E PASTORALE

## 1. IL PROBLEMA

La pastorale è, di natura sua, luogo di dialogo e di confronto tra diverse discipline. Nella quotidiana prassi pastorale e nella comprensione riflessa di questa prassi entrano sempre in gioco differenti discipline: teologia, antropologia, scienze dell'educazione. L'attuale panorama ecclesiale mostra come

il rapporto può essere risolto secondo molti modelli.

Il «Dizionario» ha privilegiato uno di questi modelli e lo suggerisce come stile globale di fare pastorale giovanile.

### 1.1. Rassegne di modelli

Molti contributi contengono concrete rasse-

gne di modelli, come interpretazione della complessa prassi pastorale attuale.

Correnti di teologia pastorale, Educazione/Pastorale, Modelli antropologici, Modelli di Pastorale giovanile, Pastorale in Italia.

### 1.2. Una prospettiva di soluzione

Il problema è affrontato esplicitamente in alcuni contributi. Essi ne offrono una interpretazione e una prospettiva di soluzione.

Educazione/Pastorale, Fede (sguardo di), Teologia pastorale e scienze.

## 2. COME FONDAZIONE

La scelta pastorale che il «Dizionario» propone trova riscontro in alcuni orientamenti teologici e antropologici. Esprimono una precisa collocazione nel pluralismo e, in qualche modo, fondano e giustificano la prospettiva adottata.

Cultura, Incarnazione, Mondo, Salvezza, Simboli, Speranza, Storia, Uomo.

## 3. QUALE EDUCAZIONE E QUALE PASTORALE

Il «Dizionario» si è orientato verso una pastorale giovanile, rispettosa della dimensione educativa. Questo modello è praticabile solo se si realizza un vero dialogo tra educazione e educazione alla fede.

### 3.1. Quale educazione

Oggi, sono molte e differenti le immagini di «educazione». Alcune aprono al dialogo con la fede; altre invece lo ricsano, almeno implicitamente.

Quali assumiamo per l'educazione alla fede? Il «Dizionario» suggerisce, in molti contributi specifici, una sua prospettiva.

Agenzie formative, Animazione, Comunicazione, Educazione, Male, Politica, Relazione educativa, Simbolo.

### 3.2. Quale pastorale

Anche l'educazione alla fede viene profondamente segnata dalla scelta di assumere

con serietà e rispetto le esigenze dell'educazione nei suoi dinamismi tipici. Nascono così modelli nuovi di azione e di riflessione pastorale.

Celebrazione, Chiesa, Educazione morale, Evangelizzazione, Grazia, Liturgia, Ministeri giovanili, Pastorale giovanile, Peccato, Sacramenti, Spiritualità, Teologia pastorale.

## 4. MODELLI OPERATIVI

Non pochi temi del «Dizionario» possono essere letti come precisi nuclei tematici, destinati ad affrontare uno stesso problema pastorale, da prospettive diverse e complementari.

Essi propongono un concreto progetto di azione e riflessione pastorale. Elaborati nella logica di quel rapporto tra educazione e pastorale che abbiamo ricordato, sono veramente «modelli operativi» di una pastorale giovanile, impegnata ad assumere seriamente e responsabilmente le esigenze dell'educazione.

### 4.1. Parola e parola di Dio

Bibbia, Bibbia - Antico Testamento, Bibbia - Intertestamento, Bibbia - Nuovo Testamento, Parola, Parola di Dio, Pastorale giovanile (bibbia-1), Pastorale giovanile (bibbia-2).

### 4.2. Vivere la liturgia

Celebrazione, Eucaristia, Lezionario, Libro liturgico, Liturgia, Preghiera, Riconciliazione, Sacramenti, Simboli.

### 4.3. Il gruppo nell'esperienza ecclesiale

Appartenenza, Associazionismo, Chiesa, Gruppo, Gruppo ecclesiale.

### 4.4. Fare proposte facendo fare esperienza

Tutti i Profili, Catechesi, Esperienza, Identificazione, Maria, Santi.

### 4.5. Qualità della vita cristiana

Amore, Fede, Identità, Laicità, Male, Sofferenza, Speranza, Spiritualità giovanile, Storicità, Vita/Morte, Vocazione.

## EDUCAZIONE MORALE

### 1. DALLA PASTORALE GIOVANILE ALL'EDUCAZIONE MORALE

La → *Pastorale giovanile* in forza della sua dimensione educativa (→ *Educazione/pastorale*), include come sua dimensione privilegiata l'→ *Educazione morale*.

### 2. EDUCAZIONE MORALE E FEDE

L'educazione morale nell'ambito della pastorale giovanile si pone come un aspetto della più generale educazione della fede (→ *Evangelizzazione*; → *Fede*; → *Sguardo di fede*). Alcuni temi collegati sono trattati nei lemmi: → *Religione*; → *Bibbia*; → *Iniziazione cristiana*; → *Catechesi*; → *Liturgia*.

### 3. SOGGETTI DELL'EDUCAZIONE MORALE

I soggetti dell'educazione morale, come di tutta la pastorale giovanile sono evidentemente i → *Giovani* e gli adolescenti (→ *Adolescenza*). Temi collegati sono trattati nei lemmi: → *Uomo*; → *Donna/uomo*; → *Libertà*; → *Identità*; → *Modelli antropologici*; → *Storia*; → *Storia e salvezza*; → *Storicità*.

### 4. GLI OPERATORI DELL'EDUCAZIONE MORALE

Gli operatori sono tutte le più diverse → *Agenzie formative*, e in particolare la → *Famiglia*, la → *Chiesa*, le → *Istituzioni*, la → *Parrocchia*, il → *Gruppo*.

Tra gli educatori non va dimenticato lo →

*Spirito Santo* (e quindi il tema collegato della → *Grazia*).

### 5. LE DIMENSIONI DELL'EDUCAZIONE MORALE

Vanno segnalate la dimensione vocazionale (→ *Vocazione*), quella penitenziale (→ *Riconciliazione* e i temi collegati: → *Peccato*, → *Male*, → *Sofferenza*) e la dimensione spirituale (→ *Spiritualità giovanile*).

### 6. SETTORI PARTICOLARI DELL'EDUCAZIONE MORALE

Oggetto di particolari problemi educativi sono la morale sociale (→ *Società*; e i temi collegati: → *Mondo*, → *Pace*, → *Diritti umani*, → *Politica*), la morale dell'economia (→ *Lavoro* e → *Tempo libero*), la morale familiare e sessuale (→ *Amore*, → *Sessualità*, → *Corporeità* e i temi collegati: → *Coeducazione*, → *Fidanzamento*) e l'etica della comunicazione (→ *Comunicazione*).

### 7. DINAMISMI EDUCATIVI

Tra i principali dinamismi educativi operanti nel campo dell'Educazione morale vanno annoverati: il rapporto tra educatore ed educando (→ *Relazione educativa*, → *Dialogo*), l'→ *Animazione*, l'→ *Identificazione* (e quindi i modelli di identificazione: → *Gesù Cristo*, → *Maria*, i → *santi* (cfr: *Profili*), l'→ *Esperienza*, l'→ *Associazionismo*, la → *Direzione spirituale* e il → *Volontariato*.

## PASTORALE DEI SACRAMENTI

Questo sentiero segue la tematica presentata al n. 3 della voce *sacramenti* e segnala i lemmi del dizionario in cui la pastorale dei sacramenti viene variamente approfondita.

### 1. I sacramenti «punti» di crescita nella fede:

Anno liturgico, Celebrazione, Eucaristia, Fede, Liturgia, Liturgia e Tempo, Riconciliazione.

### 2. I sacramenti «tappe» di un itinerario spirituale:

Celebrazione della parola, Conversione, Itinerari, Liturgia della vita, Parola di Dio, Riconciliazione.

### 3. I sacramenti «locus» della pedagogia cristiana:

Amicizia, Identità, Impegno, Promozione umana, Responsabilità, Solidarietà.

### 4. I sacramenti «attuazione» della storia della salvezza nel fedele:

Anno liturgico, Celebrazione, Comunicazione, Mediazione, Sacramentalità, Simbolo, Storia della salvezza.

### 5. I sacramenti «crocevia» della teologia vissuta:

Chiesa, Dio, Gesù Cristo, Grazia, Maria, Salvezza, Spirito Santo, Uomo, Vita/morte.

### 6. I sacramenti «luogo di incontro» del divino con l'umano:

Inculturazione, Cristiano, Dialogo, Esperienza, Modelli antropologici.



## ABBREVIAZIONI

La lista contiene abbreviazioni usate in diverse parti del Dizionario. Non riprende quelle usate soltanto all'interno di un determinato contributo e spiegate in loco.

1. I libri della Sacra Scrittura sono citati usando le abbreviazioni della Bibbia della CEI.

### 2. Documenti del conc. Vaticano II

AA	= Apostolicam actuositatem
AG	= Ad gentes
CD	= Christus Dominus
DH	= Dignitatis humanae
DV	= Dei Verbum
GE	= Gravissimum educationis
GS	= Gaudium et spes
LG	= Lumen gentium
NA	= Notra aetate
OT	= Optatam totius
PO	= Presbyterorum ordinis
SC	= Sacrosanctum concilium
UR	= Unitatis redintegratio

### 3. Documenti pontifici

CIC	= Codex iuris canonici (1983)
CT	= Catechesi tradendae (1979)
DCG	= Directorio catechistico generale (1971)
DeV	= Dominum et vivificantem (1986)
EN	= Evangelii nuntiandi (1975)
FC	= Familiaris consortio (1981)
LE	= Laborem exercens (1981)
MC	= Marialis cultus (1974)
MeM	= Mater et magistra (1961)
OA	= Octogesima adveniens (1971)
PP	= Populorum progressio (1967)
RH	= Redemptor hominis (1979)
RM	= Redemptoris mater (1987)
SRS	= Sollicitudo rei socialis (1988)

### 4. Altre abbreviazioni

CEI	= Conferenza Episcopale Italiana
CELAM	= Consiglio Episcopale Latino Americano
DS	= Denziger – Schönmetzer, <i>Enchiridion Symbolorum...</i> , Herder, Freiburg 1967
ECEI	= Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana
PG	= Patrologia greca (J. P. Migne, Paris 1857-1866)
PL	= Patrologia latina (J.P. Migne, Paris 1844-1864)
Puebla	= CELAM, <i>La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina</i> (1979)
RdC	= Il rinnovamento della catechesi (1970)

Il dizionario contiene voci studiate nella loro ampiezza: il lettore ne trova il sommario all'inizio di ciascuna di esse. Inoltre al termine dell'esposizione di ognuna di loro trova indicati i rimandi ad altre voci esposte nel dizionario. Tali rimandi riguardano:

- un'intera voce nel caso che questa svolga in modo diffuso la tematica del lemma in esame;
- il paragrafo o i paragrafi di altre voci che più direttamente interessano il lemma in questione.

Il dizionario contiene inoltre numerose altre voci non studiate espressamente. Di esse si offrono soltanto i rimandi a lemmi o paragrafi in cui la tematica della voce trova dei riscontri di un certo rilievo (almeno dieci righe).

# A

**ACCETTAZIONE** → dialogo 3.1.; 3.3. - famiglia 4.3.

**ACCOGLIENZA** → animazione 2.3.1. - educazione morale 6.1. - eucaristia - famiglia 4.3. - identificazione 4.1. - liturgia 3.2. - pastorale giovanile 3.1.3. - peccato 3. - spiritualità giovanile 1.3.; 2.2.1.

**ACCOMPAGNAMENTO** → vocazione 4.

**ADATTAMENTO** → anno liturgico 5.2. - giovani 4.4.; 6.2. - libro liturgico 3.2.

**ADESIONE** → vocazione 4.1.

4.4. *Importanza della comunicazione*

4.5. *Proposta di mete raggiungibili*

4.5.1. Accettazione delle opinioni per il loro valore

4.5.2. Capacità di differire la soddisfazione dei bisogni

4.5.3. Equilibrio tra dipendenza e indipendenza

4.5.4. Richiedere secondo le esigenze e non le apparenze

4.6. *Rispetto per i bisogni adolescenziali e favorire la crescita integrata e armonica*

## 5. A modo di conclusione

## ADOLESCENZA

ANTONIO ARTO

### 1. Introduzione

#### 2. Formazione di una mentalità e concetto di uomo.

2.1. *Concezione dell'uomo*

2.2. *Dimensioni fondamentali nel concetto di uomo*

2.3. *Armonia e copresenza delle caratteristiche umane*

#### 3. Realizzazione del concetto di uomo da parte dell'adolescente

3.1. *Libertà vs. operosità responsabile*

3.2. *Intelligenza vs. ricerca trascendente*

3.3. *Aspetto sociale vs. mondo affettivo*

3.4. *Aspetto corporeo vs. armonia ed integrazione*

3.5. *Integrazione dei bisogni di intimità, sessualità e sicurezza*

3.5.1. Intimità vs. sessualità

3.5.2. Intimità vs. sicurezza

3.5.3. Sessualità vs. sicurezza

#### 4. Piste per la realizzazione di suggerimenti educativi.

4.1. *Metodologia per una relazione educativa*

4.2. *Rispetto del processo continuo di crescita*

4.3. *Valutare il soggetto in termini funzionali*

## 1. INTRODUZIONE

Si offrono alcuni elementi di tipo psicologico, al fine di comprendere sempre di più la realtà adolescenziale e di adattare ad essa un lavoro educativo-pastorale efficace per la maturità personale degli adolescenti.

Si presenterà una pista di lettura della realtà adolescenziale, si vedrà come il concetto di uomo si realizza nell'adolescenza con caratteristiche tipiche di questa fascia di età, e si presenteranno alcune implicanze dello sviluppo adolescenziale in chiave educativo-pastorale. Infine si proporrà una serie di suggerimenti concreti, utili nella pratica educativa. Sembra importante che l'operatore pastorale abbia una mentalità ampia e aperta ai problemi adolescenziali e sia più interessato alla formazione di un proprio quadro di riferimento che gli permetta di leggere, cogliere e comprendere i comportamenti adolescenziali con cui si trova nel suo lavoro, che non alla preoccupazione di trovare una elencazione delle caratteristiche adolescenziali il cui scopo sarebbe quello di dargli una specie di sicurezza ma che gli sarebbe di nessuna utilità nel momento di operare pastoralmente.

Si tratta quindi di favorire nell'operatore la capacità di saper interpretare i comportamenti che osserva per poter, contemporaneamente o in un secondo momento, intervenire, favorendo nell'adolescente la presa di coscienza della situazione e delle sue possibilità. In questo senso si cercherà di presentare elementi e punti di riferimento perché l'operatore, cosciente del suo lavoro, possa avvicinarsi alla realtà adolescenziale con una competenza che gli consenta di cogliere la situazione concreta, in continuo cambio, e possa adattare la sua azione pastorale all'adolescente, costruendo creativamente le proposte che ritiene più raggiungibili e funzionali per il soggetto. La pista di lettura serve anche per evitare i momenti di frustrazione che l'operatore può trovare nel non riscontrare nell'adolescente una «risposta ideale» al suo lavoro; la possibilità di conoscere e di interpretare in un modo corretto i comportamenti dell'adolescente può inoltre aiutare a situare bene il rapporto pastorale evitando sentimenti di colpevolezza o di colpevolizzazione, poiché tutti e due gli atteggiamenti possono provocare un forte ostacolo all'azione educativo-pastorale. L'obiettivo è quello di aiutare l'operatore sociale ad essere un vero «mediatore» tra l'educando e il mondo sociale circostante in modo da favorire l'integrazione dei diversi aspetti cognitivi, tendenziali e comportamentali del soggetto.

## 2. FORMAZIONE DI UNA MENTALITÀ E CONCETTO DI UOMO

Per avvicinarsi nel modo più completo ed esatto possibile alla realtà umana, in questo caso particolare a quella degli adolescenti, e per raggiungere un adattamento più efficace alla realtà circostante va ricordato quanto sia importante la formazione di una mentalità aperta e in continua ricerca ed integrazione.

La formazione di uno schema mentale è molto utile, ma bisogna tener presente che la realtà sfugge spesso a qualsiasi schema; che l'uomo e l'educando sono realtà molto più ricche di qualsiasi quadro di riferimento, il che richiede all'educatore di integrare armonicamente gli appelli che gli vengono sia dal mondo dei valori sia dalla persona e dalle istituzioni in modo da arricchire e rendere sempre

più ampio il suo punto di riferimento e la sua lettura della realtà.

### 2.1. Concezione dell'uomo

Sembra imprescindibile che l'educatore abbia una concezione molto aperta della ricchezza umana e manifesti la disponibilità a tenerla sempre presente in ogni azione educativo-pastorale, anche in quella più circoscritta.

L'uomo è così ricco da sfuggire ad ogni tentativo di classificazione. Per questo motivo si postula in lui un aspetto di apertura, e di trascendenza, che mirano alla ricerca di risposte ai bisogni «spirituali».

### 2.2. Dimensioni fondamentali nel concetto di uomo

Si enumerano alcune dimensioni fondamentali da tener presenti nel concetto di uomo.

- 1) Libertà verso responsabilità.
- 2) Mondo dei valori verso trascendenza.
- 3) Mondo intrapsichico profondo verso mondo interpersonale sistemico.
- 4) Corporeità verso educabilità.

### 2.3. Armonia e copresenza delle caratteristiche umane

L'esigenza di considerare l'uomo «composto» contemporaneamente ed in ogni momento della sua vita da tutte le sue caratteristiche e il fatto di considerare l'uomo come un tutto unico non solo nelle apparenze ma soprattutto nelle sue esigenze profonde e tendenze a dare risposte al mondo degli «appelli» e dei valori per potersi sviluppare integralmente e armonicamente, «condiziona» la sua conquista della maturità e del suo modo di vivere efficacemente ed inoltre invita l'educatore ad una azione educativa e pastorale complessa ma corrispondente alle esigenze reali dell'educando.

Su questa prospettiva e sulla visione fondamentalmente positiva della persona umana, si cercherà di capire ancora di più la realtà adolescenziale riflettendo sulle modalità usate dall'adolescente per «realizzare» e vivere il concetto di uomo da cui si è partito per la presente analisi.

### 3. REALIZZAZIONE DEL CONCETTO DI UOMO DA PARTE DELL'ADOLESCENTE

Saranno prese in considerazione, seguendo il modello di uomo proposto precedentemente, le quattro dimensioni che formano i due gruppi di assi perpendicolari e cioè la libertà operante verso l'intelligenza che si apre al trascendente, e il sociale situato in un contesto personale verso l'aspetto corporeo che tende sempre ad una integrazione maggiore.

#### 3.1. Libertà verso operosità responsabile

Nel mondo adolescente il polo della libertà viene «colorato» da libertà totale, fantasia, idealismo. Il polo della operosità viene visto come opinabile e porta all'incertezza, alla difficoltà di prendere delle decisioni il che favorisce un atteggiamento di ribellione, oppure tende a colpevolizzare o a sentirsi colpevole.

Il cambio della relazione «reale-possibile», tipico dell'adolescenza, fa sì che l'adolescente «tratti» il possibile e l'ipotetico come se fossero reali, trovando così una grande difficoltà a ragionare e a comportarsi in base alla realtà e all'esperienza vissuta e riflessa. Ciò lo porta a vivere in un mondo fantastico nel quale è possibile costruire sia eventi che persone ideali.

D'altra parte la capacità di vedere come possibili tante risposte e tanti modi di combinare gli eventi e le risorse in suo possesso, porta l'adolescente ad una specie di indecisione che lo blocca nel suo agire. Non potendo accettare tale inazione nel suo disorientamento chiede aiuto, ma poi si ribella perché la scelta fatta si dimostra molto più povera in confronto a tutte le altre che lui pensa realmente o ipoteticamente possibili. Questa scoperta può portare l'adolescente a colpevolizzare le persone da cui ha ricevuto un orientamento e successivamente a sentirsi colpevole nel momento in cui riesce a vedere sia la parte positiva del consiglio ricevuto che, soprattutto, l'interessamento delle persone adulte a cui si è rivolto in cerca di consiglio.

È interessante rendersi conto che questo processo ha però alla base un aspetto ed una caratteristica dello sviluppo adolescenziale molto ricca e positiva, che consiste nella capacità di pensare mediante ipotesi. Esso è nor-

male e, se viene accettato e favorito, permette una maturazione nell'adolescente.

#### 3.2. Intelligenza verso ricerca trascendente

Il mondo cognitivo dell'adolescente, che ha raggiunto lo sviluppo logico formale, dovrà però integrare ancora molte altre componenti e ciò avverrà mediante i diversi equilibri-squilibri a cui andrà incontro e grazie al processo dialettico del pensiero stesso.

Il polo dell'intelligenza acquista le caratteristiche adolescenziali di immaginazione, di realtà ipotetiche, di esigenze di giustizia, uguaglianza e amore universali; il polo di apertura appare come una ricerca del senso della vita, di rifiuto della realtà concreta e alle volte di «sublimazione» dei suoi desideri, pensieri e sentimenti.

La ricerca della trascendenza attraverso la modalità intellettuale è uno degli aspetti che più «appartiene» all'adolescente; il riconoscere questo bisogno profondo è un modo stupendo per avvicinarsi a lui.

La conquista adolescenziale di «pensare il pensiero», lo porta ad un serie di conseguenze non sempre piacevoli. L'adolescente avendo acquisito la capacità di vedersi dall'esterno, riesce a crearsi un pubblico immaginario dal quale si sente sempre osservato. Bisogna poi tener presente che l'adolescente vede i suoi sentimenti non integrati nella personalità e trova difficoltà ad accettarli, per cui li «iperdifferenzia» fino a sentirsi con una «unicità personale» e con una diversità da tutti gli altri tale da pensare che nessuno possa capirlo e che abbia una propria realtà incommunicabile. Il rapporto interpersonale diventa, quindi, difficile ed alle volte impossibile, ma poiché è doloroso vivere «incompreso», può nascere in lui la ricerca di un essere così grande, così distante, e persino così diverso, che abbia la capacità di capirlo e di comprenderlo. Questo bisogno e questa risposta alla ricerca di comprensione può portarlo ad una specie di falso ascetismo nel rapporto con l'essere trascendente in quanto si tratterebbe invece di una sublimazione di alcuni suoi bisogni ai quali non trova una risposta autentica. La grande capacità di scelta dell'adolescente, la capacità di crearsi la religione, la persona ideale, lo porta anche a cercare una risposta, anche nel campo religioso, che serva più a soddisfare un'esigen-

za momentanea che ad aprirsi al vero mondo che può dare un senso a ciò che sta cercando. Tutto diventa più difficile quando questa ricerca appare come una fuga della realtà e un prolungamento, ad un altro livello, di ciò che vive con intensità nella vita di tutti i giorni, senza che vi sia una risposta interpersonale autentica.

### 3.3. Aspetto sociale verso mondo affettivo

Questi due aspetti della situazione adolescenziale sono vissuti profondamente e appaiono molto correlati in quanto l'uno condiziona o favorisce la realizzazione dell'altro.

Il polo della socialità viene vissuto come una esigenza di appartenere ad un gruppo o di vivere isolato e di costruirsi una maschera sociale. Il polo dell'affettività appare come un bisogno di relazioni affettive in seguito all'esperienza già vissuta o di un desiderio di amicizia, come pure può relazionarsi con la negazione di tale desiderio in seguito ad una mancata integrazione della propria esperienza affettiva.

Il desiderio della socialità trova generalmente nell'incontro con il gruppo un valido aiuto alla formazione del senso di identità, poiché vi è un distacco sempre maggiore dalla famiglia e vi è la possibilità di realizzare attività, progetti o semplicemente di «stare con» gli altri. Questa esperienza gli permette di conoscersi e di stimarsi di più in quanto nel gruppo viene accettato per ciò che è e per ciò che realizza e che vede come qualcosa che gli appartiene e corrisponde ai suoi desideri più profondi.

Ma si può anche avere, al polo opposto nella ricerca di apertura, un isolamento in seguito ad una non accettazione del proprio mondo personale, che può portare l'adolescente a crearsi delle maschere sociali, non tanto per difendersi dai pregiudizi e dalle etichette sociali, quanto come risposta alla non accettazione personale e al pericolo di venir scoperto in quegli aspetti che crede di avere o che non gli piacciono.

D'altra parte l'impossibilità di manifestare chiaramente e apertamente nel mondo sociale la sua ricchezza intrapsichica è un motivo in più che favorisce la tendenza all'isolamento. È frequente che il primo sorgere dell'amicizia, specialmente eterosessuale sia ostacolata o almeno presentata in luce negativa dai

genitori o dagli adulti, sia in modo aperto, sia in modo sottile con dei messaggi contraddittori o di non accettazione della relazione con l'amico o con l'amica. Dato che l'adolescente in questo momento della sua vita si comporta più per fedeltà alle persone che per fedeltà al valore, viene a trovarsi in una situazione tale, per cui uscirne costituisce sempre un risultato negativo: o deve rinunciare all'amicizia ed «ubbidire» con il risultato di essere costretto ad accettare un concetto negativo dell'amicizia; oppure deve continuare con l'amicizia ed in tal modo «disubbidire» alla persona significativa (che costituisce il fondamento della fedeltà adolescenziale) con gli immaginabili e i possibili sentimenti di colpa che possono inficiare l'amicizia stessa.

### 3.4. Aspetto corporeo verso armonia ed integrazione

Questa dimensione si presenta nell'adolescente carica di novità, di scoperte e di momenti di tensione in quanto egli si trova a gestire un mondo nuovo e ricco di cui non conosce bene né la funzionalità né, a volte, la bellezza. Nel polo della corporeità troviamo l'immagine corporea con tutta la sua importanza, la coscienza dell'area psicosessuale, la percepita diversità personale e la difficoltà di «situarsi» nel proprio nuovo mondo ed in quello del gruppo.

Il polo dell'educabilità si presenta come una sfida all'educazione a causa del percepirsi disarmonico e del sentirsi «anormale» in molte manifestazioni. Non è facile per l'adolescente integrare i nuovi mutamenti corporei che spesso sfuggono al controllo razionale e che non sempre è possibile armonizzare in modo da sentirsi a proprio agio sia nel mondo circostante, che nel gruppo dei pari.

La conoscenza, l'accettazione e la rielaborazione dell'immagine corporea e la formazione di una adeguata identità psicosessuale, sono compiti molto impegnativi che richiedono la presenza e la mediazione di un educatore. La capacità di accettare la diversità, che è sempre di capitale importanza, diventa un problema alle volte drammatico nel caso della presenza di una «anormalità» di tipo fisico, considerando l'importanza che in questa età ha la componente corporea.

Tenendo presente quanto si è detto nel trat-

tare le dimensioni precedenti, l'educatore si trova in una situazione difficile e molto delicata. Le sue proposte infatti possono venir vissute da parte dell'adolescente come un rifiuto e di conseguenza non sono né raggiungibili né adatte alla situazione in cui egli si trova o crede di trovarsi.

Pertanto l'aiuto offerto dovrebbe favorire la presa di coscienza che qualsiasi tipo di « diversità » gli appartiene e che inoltre è propria dell'essere umano, ricco ma limitato. In qualsiasi situazione è possibile e « doveroso » trovare le soluzioni e le strategie di azione e di comportamento che portino l'adolescente a vivere più efficacemente e più felicemente nell'accettazione di sé e con un comportamento adeguato alla diversità personale, attraverso l'utilizzazione delle risorse nascoste, che costituiscono la parte migliore della persona.

### **3.5. Integrazione dei bisogni di intimità, sessualità e sicurezza**

Nel contesto delle dimensioni che costituiscono la dimensione adolescenziale, si propone ora l'esame di un nuovo aspetto che riguarda l'espressione delle tre componenti umane fondamentali ma che costituiscono un « punto focale » nell'adolescenza e sono: l'esigenza di integrazione del bisogno di intimità, come capacità di comunicare profondamente con gli altri; la sessualità come capacità di esprimere il bisogno di amare e di essere amato e la sicurezza come esigenza di sentirsi tranquillo senza sensi di colpa nell'espressione di tali bisogni adolescenziali.

Nell'integrazione di questi tre bisogni umani si raggiunge un grado di maturità che permette lo sviluppo normale e un'ottima preparazione per il superamento delle successive tappe adulte.

Riteniamo necessario considerare dimensionalmente questi tre bisogni.

#### **3.5.1. Intimità verso sessualità**

È la dimensione secondo la quale si esercita la capacità di comunicare profondamente con ambedue i sessi dando e ricevendo amore. Dalla considerazione fatta sull'amicizia adolescenziale si intravede la difficoltà di far coesistere queste due esigenze in quanto l'ambiente educativo stesso non sempre favorisce anzi, sovente, ne ostacola l'integrazione.

#### **3.5.2. Intimità verso sicurezza**

È la dimensione che si riferisce alla serenità nell'espressione della propria intimità e della comunicazione profonda personale, a livello cognitivo, affettivo e comportamentale, sentendosi tranquilli con i compagni e le persone dei due sessi senza provare rimorsi e insicurezze in seguito all'interazione con essi.

#### **3.5.3. Sessualità verso sicurezza**

È la dimensione che tiene conto della capacità di esprimere la propria potenzialità di amare ed essere amati ed il raggiungimento di una maturità consistente nella tranquillità e nell'accoglienza delle risposte, da parte di un'altra persona, della propria ricchezza umana e della condivisione dei desideri più profondi. Comprende anche la certezza di sentirsi in grado di manifestarsi e di amare gli altri come esseri umani con tutte le proprie risorse spirituali, sociali e corporee in funzione della crescita personale e del raggiungimento dell'identità personale. Ciò permette di integrare tutta la storia personale e di generare persone, progetti, piani di lavoro che consentano ad altri di seguire lo stesso cammino. L'adolescenza diventa così il luogo e il momento privilegiato per una prima esperienza di integrazione e di potenziamento di queste grandi risorse umane.

## **4. PISTE PER LA REALIZZAZIONE DI SUGGERIMENTI EDUCATIVI**

Una lettura attenta di quanto presentato permette già di cogliere diversi suggerimenti educativi. Si aggiungono inoltre, più in particolare, alcune piste di lettura che costituiscono dei suggerimenti che possano adattarsi alla realtà concreta.

Si ribadisce nuovamente l'importanza che ha, per l'operatore pastorale, l'aver una mentalità aperta, capace di leggere la realtà che gli si presenta e insistiamo sulla necessità di conoscere ed interpretare correttamente i comportamenti degli adolescenti in modo da poter adattare la sua azione educativa in maniera corretta e consona alla realtà. Le etichette, che sovente vengono date ad un adolescente, non servono educativamente, anzi frequentemente sono viste come una mancan-

za di rispetto che finisce col bloccare l'azione educativo-pastorale.

Le piste offerte costituiscono più uno stimolo a trovare altre che non una proposta definitiva e chiusa in se stessa. Per la scelta delle piste educative è bene tener presenti le caratteristiche adolescenziali.

#### **4.1. Metodologia per una relazione educativa**

Da un punto di vista psicologico in generale e della psicologia dell'adolescenza in particolare, è bene tener presente che un processo educativo si realizza seguendo almeno questi passi. È necessario stare con il soggetto in modo di conoscere la sua struttura cognitiva, il suo modo di ragionare, le sue risorse. Questa conoscenza è finalizzata alla comprensione del soggetto, per vedere dove egli si colloca in riferimento alla situazione, al mondo educativo e pastorale, a quello dei valori, della famiglia, ecc. Ciò favorisce, inoltre, il coinvolgimento del soggetto nella relazione educativo-pastorale. Successivamente è più facile individuare come utilizza o non utilizza le sue risorse, vedere dove vuole o può arrivare, scoprire le mete e gli obiettivi che può raggiungere e soprattutto indicare il modo per raggiungerli. L'operatore deve favorire il processo di crescita, rispettando la situazione reale del soggetto; perciò si richiede una conoscenza dell'adolescente, una comprensione profonda, che va più in là di quanto appare a prima vista. Solo dopo tutto questo è possibile indicargli il cammino che deve seguire per raggiungere le possibili mete.

#### **4.2. Rispetto del processo continuo di crescita**

L'adolescente si sviluppa continuamente. Le sue risposte alle proposte pastorali non sono mai definitive; si tratta di saper decodificare le risposte considerandole parte di un processo e mai come entità chiuse e definite. Una risposta negativa deve essere considerata come formante parte di un processo che, se colto in modo adatto, può favorire il sorgere di una risposta positiva ed adeguata alla proposta. Perciò è necessario non chiudere mai le risposte ma aprirle come parte di un dinamismo sempre in sviluppo.

#### **4.3. Valutare il soggetto in termini funzionali**

La valutazione delle risposte e del processo di crescita deve corrispondere al modo in cui sono messe in atto le risorse e le competenze del soggetto e non costituire il premio o il giudizio per un risultato ottenuto. L'aiuto dato all'adolescente affinché veda come ha risposto e soprattutto come può rispondere, oltre ad essere una spinta motivante, viene da lui vissuto come accettazione e rispetto, poiché sente di venir valutato secondo le sue competenze e non secondo parametri precostituiti, più corrispondenti ad una rigida mentalità educativa che ai suoi bisogni reali.

#### **4.4. Importanza della comunicazione**

L'educando, quasi per definizione, appartiene ad una generazione diversa da quella, dell'educatore, spesso vive in un ambiente ed ha un altro tipo di esperienza. Questo aspetto esige che l'operatore sappia comunicare in modo comprensibile e adatto con l'educando, altrimenti corre il rischio di non venir compreso e di non motivarlo.

#### **4.5. Proposta di mete raggiungibili**

Non basta che le mete e gli obiettivi siano ben definiti e chiari, si richiede anche che siano raggiungibili. Indichiamo alcune mete che, se comunicate in modo chiaro, possono essere raggiunte favorendo così la crescita dell'adolescente.

##### *4.5.1. Accettazione delle opinioni per il loro valore*

L'adolescente si trova in un fase di transizione; fino ad ora vi era in lui il bisogno di essere accettato dalle persone significative e perciò egli si comportava in maniera adeguata più per fedeltà alle persone che per il valore che esse presentavano. In questo momento si sviluppa la capacità di apprezzare le cose e le persone per il valore intrinseco che hanno, per cui se l'educatore è più interessato al rispetto dei valori che ad una propria accettazione sta favorendo la crescita dell'educando in un momento molto delicato del suo sviluppo e sta ponendo le basi per una maturità personale che lo porta verso l'indipendenza e verso la valutazione «oggettiva» delle cose che, esclude ogni criterio di comodità o di piacere.

#### 4.5.2. *Capacità di differire la soddisfazione dei bisogni*

La cultura dei paesi sviluppati riesce a convincere frequentemente gli adolescenti ed i giovani che è possibile soddisfare immediatamente, quasi come si trattasse di un «dovere», anche le minime esigenze, della persona. La vita posteriormente insegnerà loro che questo non è possibile e che anche se fosse possibile non sarebbe nemmeno un fattore educativo. Ma le proposte pastorali, rappresentano invece un sfida ed uno stimolo alla crescita umana e richiedono un lavoro ed una responsabilità sempre più grande da parte dell'adolescente. Esse potranno essere più facilmente accettate se trovano «una cultura» in cui l'adolescente ha un contatto con la vita più aderente alla realtà, che tante volte è difficile da affrontare e che non si può cambiare; invece è sempre possibile tentare di dare una risposta più adeguata anche alle difficoltà ed agli ostacoli che non sempre dipendono dal soggetto.

#### 4.5.3. *Equilibrio tra dipendenza e indipendenza*

In consonanza con la riflessione precedente va aggiunto che un fattore di crescita per il soggetto è quello di riuscire ad equilibrare il bisogno di indipendenza con le esigenze di dipendenza, che la vita impone. L'adolescente dovrebbe essere indipendente «volitivamente» tanto quanto è indipendente nella sua capacità esecutiva. Ma tante volte, anzi quasi sempre, è necessario un equilibrio tra la propria indipendenza volitiva e il bisogno di avere un apporto dagli altri per poter raggiungere i propri desideri. In quanto esseri sociali difficilmente si può prescindere dagli altri, che hanno gli stessi desideri, doveri e diritti.

#### 4.5.4. *Richiedere secondo le esigenze e non le apparenze*

Si parla sempre più frequente del bisogno di una accettazione intrinseca dell'adolescente che si attua col richiederli solo ciò che può dare, ma nello stesso tempo di non esigere di meno.

Basti accennare alla necessità di non confondere le apparenze con le vere esigenze. L'umanesimo autentico esige di chiedere tutto ciò che l'uomo è e può diventare. Può aiutare, in questo campo, ricordare il concetto di uo-

mo e di adolescente proposto per adeguarsi «rispettosamente» all'educando.

#### 4.6. *Rispettare i bisogni adolescenziali e favorire la crescita integrata e armonica*

Si è accennato ai tre bisogni fondamentali dell'intimità, sessualità e sicurezza. In questo caso, come in tutta la crescita dell'adolescente è importante tener presente l'esigenza di uno sviluppo armonico. Ricordando gli otto poli con cui si è «definito» l'uomo e l'adolescente, si evidenzia la necessità di tenerli tutti presenti. La maturità umana sarebbe raggiunta quando l'adolescente diviene capace di comportarsi da adolescente.

Sovente si possono creare «dei mostri» sviluppando un polo a scapito degli altri. L'operatore dovrebbe essere il mediatore che facilita lo sviluppo di tutte le aree proposte. Per motivi metodologici, educativi e di pedagogia ambientale, in momenti determinati, saranno potenziati alcuni aspetti anziché altri; questo non deve essere a scapito di una formazione integrale di tutti gli altri. Non si tratta di vedere quali ambiti siano più importanti, ma di farli sviluppare secondo le modalità che il proprio concetto di uomo esige. Non è dunque questione di quali, ma di come, quando e in che modo farli sviluppare.

### 5. A MODO DI CONCLUSIONE

A conclusione di questa breve esposizione sui problemi adolescenziali, in funzione di una prassi pastorale, sembra importante ricordare che il punto nodale sta nella figura stessa dell'operatore il quale — cosciente dei suoi limiti ma anche della significatività della sua persona che vuole facilitare la crescita e lo sviluppo umano da un punto di vista privilegiato, qual è quello educativo-pastorale — deve essere consapevole del suo diritto-dovere di avere una preparazione accurata e di essere uno strumento valido non soltanto per quello che riguarda il contenuto della proposta da fare all'adolescente, ma anche in riferimento alla trasparenza e validità della sua persona, che media un processo umano di grande importanza.

L'operatore deve essere in grado di capire e di accettare tutte le risposte e le sollecitazioni che gli vengono dal mondo adolescenziale in qualsiasi modo gli arrivino; nello stesso tem-

po deve essere capace di dar ragione esplicita delle sue proposte e scelte in modo tale che l'adolescente le possa accettare per il loro valore intrinseco senza dimenticare evidentemente l'importanza che la persona dell'operatore ha per l'adolescente.

Le realtà ipotetiche, di cui si è parlato, rappresentano per l'adolescente una parte della sua esperienza; l'operatore che non riesce a considerarle come se fossero esperienze vissute, difficilmente può capire la vita dell'adolescente e di conseguenza è quasi impossibile che possa dargli una risposta soddisfacente.

L'educatore che è capace di accettare il proprio mondo profondo e di utilizzarlo per dare una risposta a quello dei valori è in grado di accogliere la realtà degli adolescenti. Inoltre l'educatore è in grado di «indirizzare» il suo vissuto in modo da dare le sue risposte al mondo degli appelli e da accogliere con calma e serenità, senza rimpianti e senza sensi di colpa, tutta la ricchezza che fortunatamente, ma a volte anche con dolore, sta vivendo.

→ agenzie formative 3. - giovani 2.5. - identificazione 2.; 3.2. - identità 3.1.; 4.1. - sessualità 2.1. - tempo libero 2.1. - vocazione 3.-4. - volontariato 3.-4. - s. Giovanni Crisostomo 3.2.2.3.

#### Bibliografia

ARTO A., *Crescita e maturazione morale. Contributi psicologici per una impostazione evolutiva e applicativa*, LAS, Roma 1984; BERGERET J. et alii, *Adolescenza terminata, adolescenza interminabile*, Borla, Roma 1987; BLOS P., *L'adolescenza. Una interpretazione psicoanalitica*, Franco Angeli, Milano 1971; CANISTRARI R., *Psicologia generale e dello sviluppo*, CLUEB, Bologna 1984; COLEMAN J. C., *La natura dell'adolescenza*, Il Mulino, Bologna 1983; CRAIG G., *Lo sviluppo umano*, Il Mulino, Bologna 1982; ERIKSON E. H., *Gioventù e crisi di identità*, Armando, Roma 1974; FLAVELL J. H., *La mente dalla nascita all'adolescenza nel pensiero di Jean Piaget*, Armando, Roma 1971; LOPRIENO M. (ed.), *Identità e valori nell'adolescenza. I. Aspetti psicologici, socio-culturali e filosofici*, ETS, Pisa 1986; LUTTE G., *Psicologia degli adolescenti e dei giovani*, Il Mulino, Bologna 1987; MARCELLI D. - A. BRACONNIER, *Psicopatologia dell'adolescente*, Masson, Milano 1985; MILLER P. H., *Teorie dello sviluppo psicologico*, Il Mulino, Bologna 1987; MISCHEL W., *Lo studio della personalità*, Il Mulino, Bologna 1986.

**ADULTI** → appartenenza 3.-4. - catechesi 3.2. - ministeri giovanili 1.1.2. - pastorale giovanile (storia 2) 7. - volontariato 1.2. - s. Filippo Neri 2.2.; 2.3.

**AFFETTIVITÀ** → adolescenza 3.3.; 3.5. - appartenenza 2.; 4.1. - dialogo 4.1. - identificazione 3.2.; 3.3. - istituzioni 3.3. - simbolo 2.2.

## AGENZIE FORMATIVE

MARIA GRAZIA CAPUTO

### 1. Che cosa si intende per agenzie formative

#### 2. Problematica

#### 3. Prospettive

3.1. *Compiti delle agenzie formative*

3.2. *Condizioni educative*

## 1. CHE COSA SI INTENDE PER AGENZIE FORMATIVE

Non è facile incontrare nel linguaggio pedagogico il termine «agenzie formative». Gli studi di pedagogia generale e i lessici utilizzano l'espressione «ambienti educativi» o preferiscono analizzare separatamente alcuni di questi ambienti, come la *famiglia* (\*), la scuola, i centri giovanili, i gruppi, la parrocchia... quasi a significare che ognuna di queste «istituzioni» è incaricata di un aspetto particolare della formazione della personalità. Ritourneremo più avanti su questo concetto.

Il termine «agenzia» (da *agente*) si riferisce generalmente ad una impresa che ha per scopo l'esercizio di funzioni intermedie per l'assunzione e trattazione di affari di un certo tipo.

L'attributo «formativa» qualifica il tipo di servizio, riconoscendolo «in grado di formare», capace di «mettere insieme» le potenzialità del soggetto e le offerte dell'ambiente. Per comprendere meglio la natura che può assumere un'agenzia formativa si può ricorrere ad una distinzione già utilizzata da Bogdan Suchodolsky (1974) tra *educazione naturale*, *educazione tutelare*, *educazione organizzata intenzionalmente*.

L'*educazione naturale* è quella che si svolge senza interventi «positivi» di «maestri» o di istituzioni specifiche, ma attraverso la vita stessa.

Il semplice fatto di appartenere ad un gruppo sociale e di parteciparvi attivamente contribuisce in questo caso a far acquistare le strutture di condotta necessarie per una in-

tegrazione e relazione. Questo tipo di educazione non si riferisce solo alla società primitiva in via di sviluppo. Una gran parte dell'educazione dell'uomo moderno continua ad essere «naturale», acquisita per il semplice fatto di appartenere ad un ambiente concreto. L'educazione *tutelare* si fa presente là dove si rende necessaria una preparazione per svolgere determinate funzioni. Questa formazione, pur svolgendosi a contatto con la vita «reale» (per esempio il *lavoro*) resta sotto la «tutela» di un professionista che pur esercitando il suo lavoro, orienta l'apprendimento di chi si sta iniziando alla professione. Per molto tempo questo tipo di educazione è stata l'unica formula per potersi inserire in una professione e svolgere un ruolo sociale. Ancora oggi vige questo procedimento educativo che fa riferimento soprattutto ad una relazione tra un individuo che sa e sa fare, e un altro che vuole sapere ed ha la capacità per saper fare.

Ciò che contraddistingue l'educazione *organizzata* dalle prime due è il realizzare sistematicamente in modo cosciente e con un obiettivo determinato un'attività impartita da persone preparate in strutture create appositamente per questa finalità. È intenzionale come la tutelare; però la funzione dell'adulto non si divide tra lo svolgimento della professione e l'insegnarla. Suo compito è informare, insegnare, guidare un'esperienza di apprendimento. È il caso tipico, ad esempio, della scuola.

Questi tre tipi di educazione (naturale, tutelare, organizzata) sono apparsi generalmente in modo successivo nello sviluppo di qualsiasi comunità umana. Oggi le tre coesistono e spesso si incrociano.

Nonostante siano sorti complessi sistemi educativi organizzati, in vari ambienti continua ad avere la sua importanza l'educazione tutelare e l'educazione naturale e spontanea.

## 2. PROBLEMATICA

Ci potrebbe essere la tentazione di vedere una contrapposizione tra le «forme» naturali dell'educazione (es. la famiglia) e le forme «artificiali» (di cui la scuola è la tipica rappresentante).

Come osserva Clause (p. 165) «le cose non sono così semplici come potrebbero sembrare a prima vista. In molti casi la famiglia per-

segue obiettivi ben precisi e adegua il suo modo di agire in modo da raggiungere i fini proposti. E la scuola a volte promuove apprendimenti che non rientrano direttamente nei suoi schemi». Più che chiedersi se predominano le forme artificiali o naturali si tratta di individuare «quali sono i rapporti di armonia o di conflitto, di collaborazione o di opposizione» (p. 166).

È un fatto che ogni persona è in relazione con uno o più ambienti, nessuno dei quali può riunire in se stesso tutti gli stimoli, le proposte e le risposte necessarie per una realizzazione umana.

Alcune di queste agenzie è anche vero che hanno più significato in certe età e non in altre, ma oggi il criterio della «delega» (la famiglia «educa», la scuola istruisce, i gruppi o il Centro giovanile «occupano il tempo libero») ha ceduto il posto a quello della «partecipazione» e della «corresponsabilità». Scuola, famiglia, associazionismo, parrocchia che un tempo si rispettavano o si ignoravano nello svolgimento di un ruolo socialmente riconosciuto stanno passando o sono passate attraverso una crisi di identità.

Il pluralismo culturale ha comportato il moltiplicarsi e l'intrecciarsi di varie proposte globali o parziali. E con esse la coscienza che nessuna agenzia formativa detiene il monopolio della proposta. In un clima di confronto, di competitività (e a volte di conflittualità) si è posto con maggior forza il problema della identità delle agenzie formative, la ricerca oggettiva e razionalizzata della propria proposta atta a garantire il diritto di una coesistenza all'interno della società.

A volte si è pure vissuto il rischio di svolgere ruoli di supplenza quando le altre agenzie non erano in grado di svolgere il loro compito. Il criterio maggiormente diffuso oggi è quello di una «società educante» in cui ogni agenzia formativa è responsabile di tutto pur riconoscendo un suo ruolo specifico. Ciò è maggiormente in sintonia con il concetto stesso di *educazione* che ha un riferimento diretto alla maturità globale della persona.

Scuola, famiglia, gruppi, centri giovanili acquistano il loro diritto di cittadinanza come luoghi in cui «si fa» formazione (= agenzie formative) nella misura in cui la proposta di valori che li si vive si aggira attorno all'aspetto *educativo*, l'unico che permette un confronto e la possibilità di vedere dove ciascuna può arrivare.

Termini come «*proposta - progetto - idea-rio - partecipazione - corresponsabilità - comunità educativa - comunità educante*» sono il tessuto in cui si intreccia l'identità credibile di ogni agenzia formativa.

### 3. PROSPETTIVE

#### 3.1. Compiti delle agenzie formative

La capacità di decisioni responsabili, caratteristica dello stato adulto, è la meta di ogni intervento educativo. Il cammino per arrivarvi è ostacolato dalla dispersione e dal frammentarismo, dal rischio di consumare i pezzetti della propria vita (soprattutto nell'età adolescenziale) o dal farli pacificamente coesistere tra loro.

Una condizione indispensabile è l'essere aiutati ad unificarsi attorno ad un «qualche cosa» che dia senso e significato a ciò che si vuole e a ciò che si fa. Ed è su questa condizione che si gioca la competenza educativa della famiglia, della scuola, dei gruppi, visti come «ambienti», «comunità», «clima». Non è più pensabile l'opera educativa affidata all'azione del singolo. È nell'ambiente che l'individuo si educa, e la storia ha dimostrato da tempo che le sorti dell'educazione partecipano alle vicende della società nel suo sviluppo culturale, economico, sociale e politico.

La società viene interpellata, sia pure in modo diversificato, a partecipare nella comune responsabilità educativa.

La «comunità educativa» e l'«inserimento nel territorio» si presentano come le forme più corrette per tradurre queste esigenze nella realtà concreta.

Il processo di maturazione ha luogo attraverso il rapporto reciproco della persona con il suo ambiente socio-naturale, e cioè nell'incontro tra le potenzialità naturali ed ambientali.

La mediazione educativa favorisce l'incontro tra la personalità in formazione ed il mondo esterno.

È una mediazione che invita a soffermarsi sul significato, il valore che gli avvenimenti, le persone, gli oggetti possono assumere. Ed è pure una mediazione che invita a condividere, a comunicare agli altri le proprie esperienze. Pur aiutando a crescere nella relazione comunitaria sa far percepire l'irripetibilità del-

la propria personalità, nella sua ricchezza delle differenze individuali.

Nello stesso tempo c'è una mediazione verso la novità e la complessità. Secondo Feuerstein (cit. Bonansea, p. 142) «solo un ambiente che offra stimoli nuovi, complessi, non familiari è in grado di creare la situazione più favorevole allo sviluppo dell'intelligenza. Al contrario un ambiente in cui prevalgono l'abitudine e l'omogeneità inibisce la capacità dell'individuo di modificarsi, nel senso che crea le condizioni per cui egli non avverte più l'esigenza di vigilare, di restare all'erta di fronte alla necessità di adattarsi all'ambiente».

Forse è proprio nella constatazione di queste esigenze che oggi si riconosce l'impatto delle istituzioni alternative. Basterebbe pensare alla «strada», luogo di incontro di molti giovani, o ai mass media e alla forza propositiva dei loro messaggi.

Nella ricerca ed esperienza della propria autonomia il giovane prende da ogni agenzia specifica attraverso cui passa ciò che gli serve. Il rischio dello spezzettamento della propria esperienza vitale è sempre sotteso a questo processo di crescita.

Il riconoscere da parte di tutte queste agenzie formative una piattaforma comune, la *educativa*, oltre a far cadere un discorso settoriale (e quindi parziale) potenzia alcune condizioni indispensabili per una proposta che può aiutare nell'unificazione della vita. Il fenomeno del *volontariato* è una delle espressioni più significative che viene dal mondo giovanile: la scelta personale di un impegno gratuito per gli altri, rafforzando al tempo stesso la propria identità personale.

#### 3.2. Condizioni educative

Una delle prime *condizioni* che il denominatore comune «educativo» richiede alle singole agenzie è che ci sia una corretta informazione, una istruzione che aiuti a situare la realtà in una dimensione oggettiva. Ciò comporta una trasmissione di tecniche, di norme di comportamento, di capacità di ricerca e di confronto che possono abilitare una persona nella ricerca costante della verità.

Un'altra condizione privilegia due aspetti organizzativi: la continuità e la convergenza dei criteri e dei principi educativi da parte degli educatori. Mentre la prima fa riferimento ad una dimensione temporale, la seconda met-

te l'accento sulla possibilità di conoscenza e di dialogo «qui ed ora» a livello di tutti gli operatori educativi.

Il *progetto educativo* è la traduzione di queste due coordinate, come tentativo di creare una piattaforma di consenso in base ad una proposta educativa.

È il progetto che dà senso alla *comunità educativa*, che ne costituisce il motivo dominante di azione. È proprio grazie ad un progetto che si va elaborando, che si costruisce pure una comunità educativa. Il formalizzare il progetto in una stesura scritta, ogni anno, non è una meta, ma un documento che accompagna la crescita o la stasi di un gruppo di persone che cercano di mettere in comune la loro preoccupazione educativa.

Il riuscire a «creare» spazi per i destinatari, i giovani, nella costruzione di un qualcosa che li riguarda personalmente, aiuta a farli passare dallo stato di «oggetti» a soggetti corresponsabili.

Un'agenzia diventa, di fatto, formativa nella misura in cui ciò che propone diventa prima di tutto un fatto esperienziale. Per questo motivo un'altra condizione che sembra fondamentale è il riuscire a creare un ambiente ricco di «vita» di fascino, dove i valori con cui si entra in contatto acquistano una forza propositiva. Un esempio in questa direzione è costituito da Don Bosco che ha saputo creare una proposta alternativa non solo grazie ad un ambiente che accoglieva i giovani, ma soprattutto perché in quell'ambiente si sentivano a proprio agio, facevano esperienza di vita di «famiglia», si sentivano «a casa». Un ambiente dove si respira calore, accoglienza, gioia di vivere, risulta ricco di fascino ed è anche capace di essere luogo di identificazione. È un ambiente che privilegia le relazioni personali, grazie ad uno stile inconfondibile da parte degli adulti.

Potremmo a questo proposito ricordare alcuni principi conosciuti e sempre nuovi, punti di riferimento nell'azione educativa:

— l'individualizzazione o la capacità di arrivare a ciascuno nella sua peculiarità irripetibile;

— la socializzazione come capacità di far crescere comunitariamente grazie anche ad un riferimento costante al territorio;

— l'attività come capacità di rendere il giovane stesso protagonista della sua crescita. Sono tutti principi che ruotano attorno ad un

concetto fondamentale: al centro di tutta l'azione educativa sta la *persona* con le sue possibilità e la sua sete di vivere, le sue attese di proposte significative e la necessità di essere aiutata nel suo processo di realizzazione.

→ associazionismo — chiesa — educazione 1; 2; 5.1. — esperienza 2.2.2. — famiglia — gruppo — gruppo ecclesiale — identificazione 3.2. — lavoro — parrocchia 3-4.

#### Bibliografia

CLAUSSE G., *Avviamento alle scienze dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1970; COEN R., *Ambiente ed educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1965; FLORES D'ARCAIS G., *L'ambiente*, La Scuola, Brescia 1962; GIANNATELLI R. (a cura di), *Progettare l'educazione oggi con Don Bosco*, LAS, Roma 1981; GIUGNI G., *Introduzione allo studio della pedagogia*, S.E.I., Torino 1981; SPRANGER E., *Ambiente e cultura*, Armando, Roma 1968.

**AGGIORNAMENTO** → rinnovamento.

**AGGRESSIVITÀ** → identificazione 2.2.

**AIUTO** → relazione educativa 4.3. — servizio.

**ALIENAZIONE** → storia 5.

**ALTRUISMO** → amore 2.2.4.; 3.3. — carità — educazione morale 5.

**AMBERGER J.** → teologia pastorale (storia) 4.

**AMBIENTE** → agenzie formative 3.2. — catechesi 1.4. — educazione/pastorale 2.2. — evangelizzazione 2. — oratorio 3.2. — relazione educativa 2.2.; 5.2. — territorio.

**AMBIVALENZA** → identificazione 3. — istituzioni 3.7. — segni dei tempi 2.1.

**AMICIZIA** → amore 2.2.6. — amorevolezza — carità.

## AMORE

GIOVANNI CERETI

### 1. L'amore nella cultura giovanile contemporanea

1.1. *Alcune tappe più significative nella riflessione sull'amore nella storia del pensiero europeo e occidentale*

1.2. *La cultura dell'amore nella gioventù contemporanea*

### 2. Una rinnovata comprensione del messaggio cristiano intorno all'amore

2.1. *L'amore nella Scrittura*

2.2. *Una riflessione teologica sull'amore*

2.2.1. Dio è Amore

2.2.2. A colui che lo ha amato per primo, l'uomo è chiamato a dare una risposta di amore

2.2.3. L'amore è dono e responsabilità

2.2.4. L'opzione fondamentale caritativa

2.2.5. L'amore di amicizia

2.2.6. L'amore coniugale

### 3. L'educazione all'amore nella pastorale giovanile

3.1. *L'amore verso se stessi*

3.2. *Amore alle cose*

3.3. *Amore agli altri*

3.4. *Amore di Dio*

3.5. *Educare ad amare*

3.6. *L'amore fra l'uomo e la donna*

### 4. Conclusione

La tematica evocata dal termine «amore» è estremamente vasta e complessa, in quanto esso fa riferimento alla tendenza fondamentale della persona, che la spinge verso ogni essere percepito come «bene», e che quindi si rifrange in tutti i suoi rapporti, con la natura, con se stessa, con gli altri esseri umani, con Dio, articolandosi in modalità molto diverse. Ciò spiega la pluralità di significati che il termine amore può assumere nel linguaggio comune.

In un primo significato, forse quello maggiormente presente nell'immaginario e nel linguaggio giovanile, il termine amore viene utilizzato per indicare il sentimento o l'attrazione che una persona può nutrire nei confronti di un'altra, sentimento che implica una scelta e che tende alla reciprocità e all'unione. In questo senso, l'espressione «fare l'amore» evoca con discrezione il raggiungimento di questa piena unione interpersonale, attraverso il compimento di quegli atti e di quei gesti che la realizzano anche fisicamente.

Lo stesso termine tuttavia, forse non soltanto a causa della povertà e della mancanza di rigore delle lingue moderne e della lingua italiana in particolare, ma con un fondamento antropologico preciso, viene utilizzato anche per indicare il sentimento positivo, l'apprezzamento, l'attrazione, il desiderio, che si nutre nei confronti di un oggetto, un'arte, un comportamento, o di altri esseri viventi, e che giustifica anche i più grandi sacrifici e le più grandi dedizioni compiute in vista dell'appagamento del proprio desiderio e della realizzazione delle proprie aspirazioni. La significazione di questo termine si estende infine sino ad abbracciare tutti i possibili rapporti affettivi interpersonali e l'orientamento dell'uomo alle realtà spirituali supreme e in ultima istanza a Dio stesso.

## 1. L'AMORE NELLA CULTURA GIOVANILE CONTEMPORANEA

La riflessione intorno alla tematica dell'amore non è iniziata oggi. Una lunga tradizione di pensiero esercita il suo influsso sin nella cultura contemporanea.

### 1.1. Alcune tappe più significative nella riflessione sull'amore nella storia del pensiero europeo e occidentale

Il mondo greco, nel quale l'attuale cultura occidentale riconosce uno dei suoi punti di partenza, utilizzava termini differenti per indicare l'amore nelle sue diverse modalità. Fra questi termini particolare rilevanza ebbero eros e filia. Per Platone, le cui riflessioni sul tema dell'eros sono esposte soprattutto nel *Convito* e nel *Fedro*, l'eros deve essere identificato con il sentimento di attrazione suscitato dalla bellezza, e le sue diverse forme sono legate alle diverse forme del bello: dalla bellezza sensibile si ascende alla bellezza dell'anima e poi alla bellezza intelligibile, che è la bellezza suprema, di cui tutto ciò che è bello sulla terra non costituisce che un pallido riflesso. Aristotele nella *Metafisica* ci presenta invece l'eros quasi come una sorta di energia cosmica, una forza vitale attraverso la quale il primo Principio ordina e muove l'universo. Nell'*Etica a Nicomaco* tratta poi della filia, intesa come amore di amicizia, legame affettivo di libera scelta, amore interpersonale caratterizzato dal desiderio del bene dell'altro, dalla gioia di essere accettato e dal piacere di trovarsi assieme all'amico.

L'incontro del pensiero antico con il messaggio cristiano dell'agape avvenne in un'epoca che era profondamente influenzata dallo stoicismo, con il suo invito all'*apatheia* (assenza di passioni), e nella quale si diffondevano ogni sorta di dottrine gnostiche, legate alla concezione di un eros cosmogonico e afferenti al primato della conoscenza sull'amore. I primi secoli dell'era cristiana furono così segnati da innumerevoli tentativi di riflessione sul mistero dell'agape divina e sui suoi rapporti con le potenzialità naturali di amore dell'uomo. Il vertice di queste riflessioni può essere considerato raggiunto con Agostino, che insegnò a distinguere fra l'*amor sui*, o *cupiditas*, inteso come ripiegamento egoistico su se stesso e proprio della città terrena, e l'*amor Dei*, o *caritas*, inteso come apertura e

tensione verso il sommo bene, nel quale si ritrova ogni amore bene ordinato, anche verso se stesso e verso le altre creature. Questa caritas è dono gratuito di Dio all'uomo, e deve tornare alla sua origine attraverso il nostro amore al prossimo e a Dio.

Un forte influsso sul successivo pensiero cristiano fu esercitato anche dal neoplatonismo di Plotino, che vede Dio come bene assoluto, di cui tutto è emanazione; l'essere generato tende a ritornare alla perfezione da cui è stato emanato; l'amore umano è espressione di questa tensione verso il bene, e quindi in ultima istanza verso Dio, al quale potrà ricongiungersi passando attraverso vari stadi di purificazione. Di dottrine neoplatoniche è infatti impregnato il pensiero del teologo siriano, che assunse lo pseudonimo di Dionigi l'Areopagita, il quale propose la dottrina dei tre gradi nella ascesa spirituale (purificazione, illuminazione, unione), che soprattutto attraverso la mistica spagnola del sedicesimo secolo sono entrati nell'insegnamento della teologia spirituale, e dell'amore estatico divinizzante, che porta il credente a perdersi nell'amato.

Queste diverse concezioni continuarono a essere presenti attraverso vari intrecci in tutta la riflessione medioevale. Da una parte l'amore continuava a essere inteso come un'energia cosmica, una forza vitale, un principio che pervade e anima tutti gli esseri, e da identificarsi infine con la realtà più profonda di Dio, «l'Amor che muove il sole e l'altre stelle»; dall'altra esso era interpretato nella categoria dell'amicizia, nella quale veniva ad essere incluso anche il rapporto di amore fra Dio e l'uomo. Nel corso del medioevo venne elaborandosi anche la riflessione sulla virtù teologale della carità, che comunque deve essere considerata sempre assieme alla fede e alla speranza come un altro aspetto del nostro orientamento totale a Dio. Contro coloro che accentuavano l'importanza della riflessione teologica sulla fede, considerando la quasi anticipazione della visione beatifica, la teologia monastica continuò a dare la preferenza alla contemplazione del mistero attuata nell'amore. Il primato dell'amore sulla conoscenza venne infine sottolineato soprattutto nell'esperienza dei mistici, che intesero l'amore come atteggiamento di abbandono incondizionato alla volontà di Dio, in una completa donazione di sé.

Il rapporto fra l'amore naturale per Dio e l'amore a Dio, che nell'uomo è frutto della grazia, e fra l'amore per Dio, considerato come sommo bene per noi, e l'amore che invece ama Dio per se stesso, continuò ad essere oggetto di vivaci discussioni fra i grandi teologi e spirituali dei secoli successivi, soprattutto in Francia, per la quale devono essere ricordati almeno san Francesco di Sales, con il suo *Trattato dell'Amore di Dio*, e la polemica che intorno all'amore puro di Dio oppose Bossuet e Fénelon.

Nel corso degli ultimi secoli la riflessione filosofica è tornata a ripiegarsi sulla tematica dell'amore, inteso volta a volta come partecipazione all'eterno amore divino (Spinoza), come orientamento pratico del nostro essere a Dio, al di là di ogni negazione speculativa (Kant), o ancora come energia cosmica. Profondamente vicine a una concezione cristiana, al di là delle rispettive posizioni speculative, devono essere considerate le riflessioni sulla «simpatia», come fondamento di comunicazione fra gli uomini, di David Hume, come quelle sulla «compassione» per la sofferenza dell'uomo e di tutti gli esseri, in Schopenhauer, forse a sua volta influenzato anche da concezioni buddhiste.

In epoche più recenti, la riflessione filosofica sull'amore viene progressivamente sostituita da ricerche a carattere psicologico. Mentre alcuni esaltano il sentimento dell'amore come l'espressione massima del volere il bene degli altri o come una sorgente ricca di emozioni, fonte di indicibile felicità, altri definiscono l'amore come una insidia che «il genio della specie» tende al singolo al fine di perpetuare la vita (von Hartmann), o infine interpretano l'amore come la sublimazione di un impulso istintivo originario, denominato *libido*, come fa Freud.

Una visione più positiva dell'amore, come la grande forza nascosta al cuore stesso della materia che anima e guida l'evoluzione del cosmo e dell'umanità e la conduce verso uno stadio ultraumano, verso il punto omega, è infine proposta, con prospettive estremamente suggestive, da Teilhard de Chardin.

## 1.2. La cultura dell'amore nella gioventù contemporanea

Nel mondo contemporaneo, nel quale l'accentuata personalizzazione porta a far avvertire sempre di più all'uomo il senso della pro-

pria separatezza e della propria solitudine, e nel quale i progressi della scienza e della tecnica inducono l'umanità a ricercare con ansia crescente valori umani autentici, l'amore ha assunto una nuova centralità, anche per il mondo giovanile. Esso è stato profondamente influenzato dalle acquisizioni delle scienze umane e in particolare di quelle psicologiche, che hanno contribuito enormemente al superamento di molte paure e a un cammino di liberazione e di umanizzazione. Una profonda modifica dei comportamenti giovanili, non sempre in senso positivo, è anche il frutto degli avvenimenti del sessantotto e dell'influenza che in esso hanno avuto pensatori come Reich e Marcuse.

L'amore è stato posto dalla cultura occidentale contemporanea sempre più decisamente al cuore della relazione che unisce l'uomo e la donna nella coppia stabile e nel matrimonio, e questo a differenza di quanto accadeva in epoche passate e di quanto accade ancora oggi in altre culture. A questo proposito tuttavia, nel nostro mondo occidentale, l'anticipazione progressiva dell'età nella quale i giovani cominciano a formare una coppia e realizzano i primi rapporti completi con persone dell'altro sesso, sembra un dato avvalorato dalle ricerche sociologiche, almeno in rapporto a quanto accadeva nelle generazioni passate. Nella cultura giovanile attuale, quando esiste l'«amore», sembra che qualsiasi comportamento nei rapporti di amicizia o di «fidanzamento» con coetanei dell'altro sesso debba essere considerato legittimo. Una tale convinzione, che si è imposta anche in ragione della migliore conoscenza e della divulgazione delle tecniche contraccettive e della libertà consentita alle giovani generazioni, sia per convinzione teorica, sia come conseguenza di circostanze pratiche (automobile, diffusione del benessere), se presenta il vantaggio di superare quelle diversità fra il comportamento riconosciuto lecito all'uomo o alla donna in epoche passate, sembra rendere più difficile la formazione di una coppia permanente e fedele e non è senza porre interrogativi dal punto di vista di una pienezza umana e della fede cristiana.

Spostando invece il discorso sull'amore inteso come centro del messaggio cristiano, come insegnamento di amore agli altri e a Dio, non si può negare che esso ha una larga eco nella coscienza giovanile attuale, portata a

colgiere l'essenza del messaggio, il quale poteva essere in epoche passate occultato da un maggior numero di insegnamenti legalistici e ritualistici, che ostacolavano il riconoscimento del primato della carità. L'importanza attribuita dai giovani ai rapporti interpersonali, anche se spesso vissuti solo in gruppo e solo fra coetanei, la facilità con cui essi fraternizzano al di là di tutte le frontiere, il senso di rispetto per gli altri, prevalente anch'esso nella cultura giovanile, sembrano un frutto positivo del messaggio cristiano dell'amore, dal quale certamente sono poi profondamente influenzati altri valori largamente diffusi nel mondo giovanile e testimoniati dalle mille forme di servizio e di volontariato presenti nella nostra società, come il senso di solidarietà nei confronti degli altri e in particolare dei più sofferenti, l'impegno alla lotta per la pace e i diritti umani, il superamento di ogni forma di razzismo, l'aspirazione a una migliore condivisione delle ricchezze della terra.

Anche l'amore verso Dio acquista nella coscienza religiosa dei giovani di oggi un valore e una risonanza sempre più profondi. Mentre praticamente assente nella coscienza giovanile attuale è la spinta a operare determinata dal timore del castigo e dell'inferno, si avverte in molti la ricerca di una esperienza spirituale e religiosa autentica capace di far sperimentare e di far crescere questo amore. È anzi proprio questa ricerca che spiega il passaggio di tanti giovani cristiani ad altre esperienze religiose, nelle quali sperano di trovare un cammino di contemplazione e di ascesa verso Dio che disperano ormai di trovare nella propria chiesa, che appare ad essi troppo centrata su aspetti istituzionali e di potere.

## 2. UNA RINNOVATA COMPRESIONE DEL MESSAGGIO CRISTIANO INTORNO ALL'AMORE

### 2.1. L'amore nella Scrittura

Al cuore della rivelazione ebraico-cristiana sta l'autocomunicazione di Dio come amore, così come il duplice comandamento dell'amore. Già nelle Scritture del primo testamento viene fatto conoscere all'uomo l'amore misericordioso di Dio che con iniziativa gratuita sceglie il proprio popolo, lo chiama

a stringere con lui un patto di alleanza e lo impegna alla fede e all'amore. L'immagine dell'amore coniugale viene adottata dai profeti e dagli autori sacri per aiutare il popolo d'Israele a comprendere l'amore di Dio nei suoi confronti e la risposta di amore che egli si attende da esso (cf Os 1-3; Ger 2,2; 3,1.6-12; 31,3-4; Is 54,4-8; Sal 45; Cantico dei cantici), per cui ogni infedeltà al Dio d'Israele può essere qualificata come adulterio (cf Ez 16 e 23). Altre immagini tratte dall'esperienza quotidiana dell'amore, come quella di padre, di madre (cf Is 49,15; 66,12-13; Sal 131), di amico, vengono utilizzate anch'esse per rendere sempre più comprensibile al pio ebreo il mistero dell'amore di Dio. La creazione stessa viene progressivamente compresa come il frutto dell'amore e della bontà di Dio (Gn 1). L'amore di Dio non è contraddetto dall'esistenza del male, inteso spesso come il mezzo attraverso il quale Iddio mette alla prova la fedeltà dei credenti o educa i suoi figli (Es 34,6-7; Dt 8,5; 2 Sam 7,14; Prv 3,11-12; Sap 11,9-10; 12,22). Il dovere del credente è appunto quello di corrispondere con il proprio amore all'amore di Dio, e di testimoniare tale amore con la propria obbedienza e fedeltà (Es 20,6; Dt 6,5; 7,6-13; 10,12-13). Le Scritture ebraiche insegnano già a collegare l'amore di Dio e l'amore del prossimo (Lv 19,18), e allargano progressivamente la nozione di prossimo al di fuori della cerchia familiare e nazionale, sino a riconoscere come oggetto dell'amore e della sollecitudine di Dio non solo gli stranieri dimoranti sul territorio (Es 22,20; Lv 19,34; Dt 10,19), ma anche i membri degli altri popoli e nazioni (Rut; Gioana; Deuterolsaia).

La rivelazione dell'amore di Dio nei confronti dell'uomo e di tutti gli uomini giunge alla sua pienezza nella rivelazione di Gesù. Egli è il figlio prediletto (Mc 1,11; 9,7, 12,6 e paralleli), che ci fa conoscere la provvidenza del Padre nei confronti dei suoi figli (Mt 6,25-32), il suo disegno di amore e di salvezza (Gv 3,16-17), la sua misericordia nei confronti degli ammalati, degli stranieri, degli stessi peccatori (Lc 15). L'amore per i peccatori appare anzi quasi la caratteristica dell'evangelo, e un tale amore ci introduce alla comprensione del mistero del regno che Gesù ha annunciato e al quale tutti sono chiamati. L'esistenza stessa del Figlio è un modello di amore (Gv 13,1). Collegando strettamente

l'insegnamento dell'amore di Dio a quello dell'amore del prossimo (Mc 12,28-34 e par.), Gesù ci insegna che tutta la legge e i profeti si riducono a questo unico comandamento (Mt 22,40; Rm 13,8-10; Gal 5,14), che è sull'amore che saremo giudicati (Mt 25,31-46) ed esige anche l'amore per i nemici (Mt 5,43-48; Lc 6,27-35; cf Lc 10,25-37; 23,34; Rm 5,8-10; 12,14-16).

La primitiva riflessione cristiana ha riconosciuto come l'amore di Dio, per il quale tutte le cose sono state create, ha raggiunto la sua piena manifestazione nell'autorivelazione di Dio all'uomo e nel suo disegno di salvezza nei confronti dell'uomo peccatore (Rm 5,8; 8,31-35; Ef 1,3-14; Gal 2,20; Gv 3,16-17). La risposta dei credenti, chiamati a vivere nell'amicizia col Signore (Gv 15,15), e ad essere santi e prediletti da Dio, a somiglianza del Figlio (Rm 1,7; Col 3,12), deve essere una vita nell'amore, capace di corrispondere all'amore di Dio (Rm 8,28; 1 Cor 2,9; 8,3) e di diffondere il proprio amore su tutti i fratelli (Gal 5,6.14; 1 Cor 13; 1 Gv 4,21). L'amore con il quale siamo stati amati è la fonte e il modello dell'amore che dobbiamo avere gli uni per gli altri (Gv 13,34; 15, 9-12; 17, 20-26). Anche se da soli non saremmo capaci di amare realmente, è l'amore di Dio riversato dallo Spirito nei nostri cuori che ci dà la possibilità di amare (Rm 5,5). A imitazione di quello di Cristo, «che supera ogni conoscenza» (Ef 3,8-19), questo amore può comportare esigenze sempre crescenti, perché non vi è limite nell'accettazione, nell'accoglienza, nel perdono, nella sopportazione degli altri, nel portare i pesi dei nostri fratelli, nel partecipare alle loro gioie e alle loro pene, nel contribuire anche materialmente, con l'ospitalità, con la colletta, con la condivisione, alle necessità dei fratelli (cf Rm 12,3-11; Ef 4,1-6, ecc.). Come l'amore di Dio non conosce confini, così non esistono confini per l'amore fraterno, chiamato a estendersi a tutti gli uomini.

Nei confronti del Signore infine un tale amore può giungere sino a richiedere il dono della vita (Gv 15,13; Mt 10,39 e par). Vivere nell'agape significa vivere in Dio, perché Dio è amore (1 Gv 4,8.16). Questo vertice e pienezza dell'esperienza di fede (1 Cor 13; Rm 13,8-10), ci rende «partecipi della natura divina» (2 Pt 1,4). Solo colui che ama infatti «conosce Dio» (1 Gv 4,7). Chi non ama, non è in

grado di accogliere la rivelazione di Dio (Gv 14,24) e in questo senso non può neppure essere considerato un credente (1 Cor 13,1-3; 1 Gv 3,10; 4,8.20).

La centralità di questo insegnamento sull'amore nella Scrittura dispensa da una più approfondita ricerca su quello dell'amore inteso in senso sessuale, relativamente al quale possiamo dire solo che esso partecipa della bontà riconosciuta da Dio a tutta la sua creazione (Gn 1,31), in quanto corrisponde al disegno di Dio (Gn 2,24), che ha voluto che la propria immagine fosse pienamente realizzata nella complementarità dell'uomo e della donna (Gn 1,27). Il disordine che nel corso della storia si è instaurato nei rapporti fra l'uomo e la donna (dominio dell'uomo sulla donna e oppressione di quest'ultima, difficoltà di padroneggiare i propri istinti) è visto dalla Bibbia come una conseguenza del peccato (cf Gn 3,7.12.17), il cui superamento è reso possibile dalla restaurazione della comunione fra Dio e l'uomo operata con la Pasqua di Cristo. Il semplice fatto che l'amore fra l'uomo e la donna venga assunto a fondamento dell'allegoria dell'amore fra Dio e l'umanità, e a segno dell'amore di Cristo e della chiesa (Ef 5,22-32), mostra quanto esso sia considerato positivo, anche se la Scrittura sembra presupporre che esso sia vissuto nell'ambito dell'esperienza coniugale e soprattutto chiede che esso sia interamente vissuto « nel Signore » (1 Cor 7,39).

## 2.2. Una riflessione teologica sull'amore

Una pastorale giovanile adeguata alle attese della chiesa e del mondo di oggi deve tornare a riaffermare vigorosamente il primato dell'amore nella fede e nella vita cristiana.

### 2.2.1. Dio è Amore

Il mistero dell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito non può essere compreso che come un mistero di amore, nel quale l'amore del Padre, amore fontale, genera il Figlio come parola d'amore, ed entrambi spirano lo Spirito Santo, amore unificante del Padre e del Figlio. Il Dio cristiano non è un Dio solitario, ma un Dio di comunicazione, di condivisione, di comunione. Le persone divine, definite nella teologia tradizionale come relazioni, *esse ad*, si realizzano pienamente nel dono, nella comunicazione di se stesse a un altro. Dio è Amore però non solo in se stesso,

ma anche nel suo agire fuori di sé. L'agape divina è la fonte del mondo e della storia, la ragione prima dell'esistenza dell'universo e dell'umanità, il motivo ultimo della storia della creazione e della storia della salvezza, la norma del comportamento di Dio, sorgente di realtà, di valore, di comunione. La creazione non è frutto di necessità, ma atto di assoluta libertà e gratuità, pura espressione della magnificenza dell'amore di Dio. Lo stesso deve essere detto per l'autorivelazione di Dio all'umanità. « Piacque a Dio, nella sua bontà e sapienza, rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cf Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cf Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cf Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con Sé » (DV 2). La rivelazione dell'amore di Dio, che sulla croce si manifesta come amore per i peccatori, è il cuore del Vangelo. Il suo amore si irradia, come la luce; gli uomini che si lasciano raggiungere da questa luce e da questo amore sono già nella salvezza (cf Gv 1,12-13).

### 2.2.2. A colui che lo ha amato per primo, l'uomo è chiamato a dare una risposta di amore

Corrispondere all'amore di Dio significa nello stesso tempo amare Dio con tutte le forze e amare il prossimo. « Da questo abbiamo conosciuto l'amore: egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli... Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio... Noi abbiamo creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; colui che vive nell'amore abita in Dio e Dio abita in lui » (1 Gv 3,16; 4,7.16). Soltanto quando comincia ad amare, l'uomo comincia anche ad esistere autenticamente (1 Gv 3,14). L'amore di Dio che si è reso visibile in Cristo è sorgente di comunione con Dio e con gli altri (1 Gv 1,1-3). La comunità cristiana, generata da questo amore di Dio manifestatosi nella croce di Cristo, è chiamata a rendere testimonianza nel mondo a questa rivelazione dell'amore (Gv 13,35). Essa

è stata dotata da Dio di tutto ciò che, nello Spirito Santo, principio di unità e insieme della ricchezza della diversità, la può conservare unita nella carità: un solo evangelo, un solo battesimo, una sola eucaristia, i ministeri e i carismi, la diaconia e il servizio a cui tutti nella chiesa sono chiamati. La comunione ecclesiale, il cui modello ultimo è la stessa comunione trinitaria (Gv 17,20-26), è affidata comunque alla responsabilità dei credenti, che devono corrispondere al dono di amore che hanno ricevuto, come Paolo non si stanca di ripetere nei suoi scritti (cf Ef 4,1-6; Fil 2,1-4, ecc.). Al di là dei confini stessi della comunità cristiana, l'amore deve estendersi infine a ogni uomo, e ama ciascuno per se stesso, nella sua irripetibile individualità, così come Dio lo ama. Dovunque anzi esiste una presenza d'amore, ivi il Signore stesso rivela la sua presenza.

### 2.2.3. *L'amore è dono e responsabilità*

Secondo la rivelazione biblica, l'uomo con le proprie forze è incapace di vivere questa pienezza d'amore. È l'agape divina, il dono dell'amore di Dio in Gesù Cristo, riversato nei nostri cuori dallo Spirito (Rm 5,5; 8,9-17), che ci mette in condizione di amare. Questa agape diventa nel credente un fiume di acqua viva (Gv 7,37-38), che ci colma dell'amore che ha in Dio la sua origine. Essa trasforma i nostri cuori (cf Ez 36,26-27), nella misura in cui non opponiamo resistenza, donando guarigione e salvezza, rendendoci figli di Dio (1 Gv 3,1-2), consentendo l'inabitazione della Trinità in essi (Gv 14,23). La trasformazione operata dall'agape divina fa sì che in Dio possiamo amare autenticamente ogni essere, e quindi amare noi stessi, gli altri, tutto ciò che è oggetto dell'amore di Dio. Essa costituisce così la grande forza di umanizzazione del mondo, la grande energia volta a creare quella pienezza di comunione fra Dio e gli uomini e degli uomini fra loro e con il cosmo, alla quale tende il meraviglioso progetto di Dio per la creazione e per l'umanità.

Il fatto comunque che la possibilità di amare con autentica agape sia un dono di Dio, non sminuisce il valore dell'amore di cui l'uomo è capace con le forze della sua natura. L'amore non è infatti l'espressione di un comandamento estrinseco, impostoci dall'esterno, ma corrisponde alla struttura ultima della condizione creaturale e umana, in quanto

porta l'essere umano a realizzare una profonda comunione con tutto ciò che è essere. Come tendenza fondamentale della persona, l'amore ne assorbe e armonizza le potenze psichiche e le energie spirituali e fisiche, integrandole in un'unica inclinazione, che sgorga nel cuore dell'uomo, in quel centro in cui il conoscere, il volere e il sentire sono uniti nell'unico io personale. Ora l'agape non distrugge queste energie naturali ma si innesta in esse e le assume, purificandole e perfezionandole, per portare l'uomo alla piena realizzazione del proprio essere, secondo il disegno contenuto già nell'ordine della creazione. Essa integra quindi anche le energie sessuali e le energie dell'eros, che secondo l'originario disegno divino sono destinate anche a una funzione di relazione e di socializzazione (Gn 2,18-25), rendendo così possibile il pieno sviluppo del nostro essere personale, contribuendo alla realizzazione di un mondo amorizzato.

### 2.2.4. *L'opzione fondamentale caritativa*

Sotto l'azione della grazia, l'uomo che vive nell'amore compie una opzione fondamentale per Dio, e la approfondisce continuamente. In questo senso l'amore, l'unico amore a Dio e al prossimo, costituisce anche l'anima, la « forma » di tutte le virtù morali, che senza di esso perderebbero ogni valore (1 Cor 13,1-3). Ogni mancanza formale a queste virtù diventa pertanto una mancanza contro l'amore e quindi contro Dio. Ogni peccato è un peccato contro l'amore, una esclusione dell'amore. Anche se di solito esso non giunge a modificare l'orientamento di fondo all'amore, cioè l'opzione fondamentale caritativa, certamente la impoverisce. Proprio perché la scelta per Dio o contro Dio è sempre una scelta nell'ordine dell'amore, si spiega perché anche la liberazione dal peccato abbia potuto essere compiuta soltanto da quella sovrabbondanza d'amore con la quale Cristo si è offerto in atto d'amore e d'obbedienza al Padre. E si spiega come la stessa perfezione cristiana debba essere vista come una perfezione nell'ordine dell'amore, una pienezza per la quale vale il principio agostiniano « Ama e fa' quello che vuoi ». Colui che vive in abituale comunione d'amore con il Signore è guidato interiormente dal Signore stesso a operare sempre in maniera conforme alla sua volontà.

### 2.2.5. *L'amore di amicizia*

Parlare dell'amore agli altri non significa parlare dell'amicizia. L'amore infatti si riversa sugli altri, indipendentemente dal fatto di essere ricambiato o meno. Una piena riuscita nella capacità di amare si esprime anzi nella facilità e attitudine a stabilire contatti, nel partecipare alle vicende degli altri e nell'assistere in eventuali necessità, senza chiedere nulla in contraccambio. Quando tuttavia questo amore si incontra con un'altra persona, con la quale si stabilisce una relazione di fiducia, di stima, di simpatia reciproca, viene a stabilirsi anche una nuova comunione interpersonale, che ha un immenso valore ai fini della piena personalizzazione del singolo e ai fini di una progressiva amorizzazione del mondo. Essa ha anche un grande valore agli occhi di Dio, che ha voluto rivelarsi come amico dell'uomo, e che dona al cuore umano di diventare capace di amicizia. Anzi, un cuore profondamente abitato dall'amore di Dio è capace di grande amicizia. In quanto amore autentico essa desidera il bene dell'amico, come amore di benevolenza; non si può infatti parlare di amicizia, dove esiste quello che gli antichi chiamavano amore di concupiscenza, che in realtà è soltanto un atteggiamento egoistico che spinge a considerare un oggetto o una persona per se stessi e per il proprio piacere o interesse. Nello stesso tempo, un autentico amore di amicizia non tende a una impossibile fusione con l'amico, ma cerca di stabilire con esso una comunione rispettosa dell'identità e della diversità dell'altro, né tende in alcun modo ad essere esclusiva, ma si allarga a incontri e amicizie sempre nuove: «Gli amici dei miei amici sono miei amici».

### 2.2.6. *L'amore coniugale*

In un caso soltanto l'amicizia tende a diventare esclusiva, e cioè allorché essa evolve verso quella forma suprema di amore e di amicizia che assume necessariamente caratteristiche di esclusività e di permanenza, e che conosciamo come amore coniugale. Mentre in altre epoche, nelle quali l'umanità lottava per la propria sopravvivenza, l'unione matrimoniale veniva concepita soprattutto nella prospettiva della procreazione e dell'educazione dei figli, e anche per questo motivo la cultura e la società non dava particolare importanza all'amore fra i coniugi, che ge-

neralmente fra l'altro non si erano scelti, e il cui amore era considerato tutt'al più come il frutto normale di una vita matrimoniale, la cultura contemporanea, anche a causa del processo di personalizzazione e di crescita di ogni persona al quale abbiamo assistito almeno nel mondo occidentale nel corso degli ultimi decenni, dà oggi molta importanza alla comunione d'amore che deve esistere all'interno di una coppia stabile e del matrimonio. La chiesa stessa ha preso coscienza di questa nuova situazione, e ha esplicitato con il Concilio Vaticano II un insegnamento che tuttavia era restato sotteraneamente presente sin dagli inizi, parlando con grande insistenza dell'amore coniugale, considerato come l'essenza stessa del matrimonio e ricordando che «l'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino» (GS 48). L'amore che unisce gli sposi costituisce il segno sacramentale, che sulla terra è segno dell'amore di Dio per il suo popolo, e questo amore, sorgente di comunione e di fecondità, deve essere custodito dagli sposi con ogni cura, per essere fedeli alla propria vocazione di «non separare ciò che Dio ha unito» e per trovare in esso una fonte inesauribile di gioia e di vita.

## 3. L'EDUCAZIONE ALL'AMORE NELLA PASTORALE GIOVANILE

La centralità dell'amore secondo il messaggio cristiano porta infine ad applicazioni concrete di cui la pastorale giovanile deve tenere il massimo conto.

### 3.1. *L'amore verso se stessi*

Il punto di partenza dell'amore è sempre l'io personale, il quale è in grado di amare nella misura in cui è stato capace anche di accogliere se stesso con amore. Questo amore per se stesso, come amore per il proprio essere personale, costituisce un dato fondamentale dell'esistenza umana, legato all'istinto di conservazione e alla legittima aspirazione a realizzare nella maniera più piena possibile le proprie potenzialità, e per il credente, all'accettazione in lieta gratitudine della propria persona come creatura di Dio. Questo amore per se stessi, che già il libro del Levitico (19,8), e poi la «regola aurea» della saggezza umana (cf Tb 4,15; Mt 7,12; Lc 6,31), e infine lo stesso evangelo (Mt 22,39 e par)

pongono a misura dell'amore che dobbiamo portare agli altri, non deve essere confuso con l'egoistico ripiegamento su se stesso, l'*amor sui* di cui parla Agostino, ma costituisce un autentico amore agapico, pieno di benevolenza e di compassione anzitutto per lo stesso soggetto amato.

Poiché è impossibile all'uomo vivere senza sapersi amato e senza corrispondere all'amore altrui, l'amore e l'accettazione di se stesso costituisce come un punto di partenza e un'esperienza basilare nella strutturazione della persona, senza la quale non si può essere in grado di amare. Esso ci consente d'altra parte di accettare anche la nostra condizione di solitudine, vivendo in pace e in armonia con la nostra stessa presenza. La crescita nell'amore, la vita nuova in Cristo (Gal 2,20), è comunque sorgente di una crescente capacità di dimenticare se stesso, di morire a se stesso, di rinunciare alla propria vita (Mt 16,24-25; Gv 12,24-25), sopportando sacrifici e rinunce, per vivere esclusivamente per Dio e per gli altri.

### 3.2. Amore alle cose

Il problema del rapporto dell'uomo con le cose materiali e dell'atteggiamento nei confronti della natura e del mondo animale presenta oggi una particolare attualità, da una parte a causa della problematica ecologica, che ci invita al rispetto di un ambiente naturale che appare sempre più deteriorato, dall'altra a causa dell'incontro con altre culture e religioni, che sembrano più attente nei confronti del mondo infraumano di quanto lo sia stata la tradizione cristiana.

L'amore di Dio al quale è invitato il cristiano aiuta a scoprire la sua presenza in tutte le cose. È nel creato, nella meravigliosa bellezza e nella sterminata complessità della natura, che il giovane avverte spontaneamente un segno della presenza e dell'amore di Dio ed è portato a cantare la propria riconoscenza al Creatore. Un tale amore porta anche a rispettare la natura: se l'uomo, secondo l'insegnamento di Genesi, è costituito signore dell'universo, ciò non significa che sia autorizzato a violare e a sfruttare la natura, ma che egli è chiamato piuttosto a preservarla e a proteggerla.

Quanto si è detto mostra come, nei rapporti con il mondo infraumano, quello che chia-

miamo amore può essere considerato una conseguenza indiretta del nostro amore a Dio, la cui sapienza e presenza si rivela anche nelle cose create, e insieme anche del nostro amore agli altri, che ci vengono ricordati da cose che hanno o hanno avuto in qualche modo riferimento alla loro persona. Un autentico rapporto interpersonale con le cose e con gli animali è infatti non pensabile, anche se nella prospettiva teilhardiana e seguendo l'ipotesi da lui formulata circa lo psichismo di fondo presente in tutta la natura e la crescita contemporanea della complessità-coscienza, le cose appaiono già ordinate a una possibilità di relazione con l'uomo. Inoltre, quanto è detto in Rm 8,19-20, in rapporto a Gen 3, ci lascia intendere un misterioso rapporto fra le vicende della storia umana e le vicende del creato.

Sul piano pedagogico, deve essere infine giudicato importante, in conformità all'evangelo, educare i giovani a evitare un attaccamento alle cose capace di degenerare, costituendo una «ricchezza» che li distoglie oggettivamente dalla ricerca del Regno, e a servirsi tuttavia di esse con letizia e libertà di spirito, sapendo che possono costituire uno strumento prezioso per la propria crescita personale.

### 3.3. Amore agli altri

«Se uno dicesse: "io amo Dio", e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1 Gv 4,20). Secondo la fede cristiana, non solo l'amore di Dio è inscindibile dall'amore degli altri, ma l'amore per l'uomo, immagine di Dio (Gn 1,27), costituisce il segno e la misura del nostro stesso amore per Dio.

L'agape versata nei nostri cuori ci porta ad amare gli altri con il cuore stesso di Dio, nella loro realtà esistenziale, con tutto il loro carico di sofferenza, di aspirazioni, di sentimenti, nella loro identità personale unica e irripetibile.

La richiesta di amare gli altri come se stesso pone un limite all'amore di sé, che deve essere continuamente paragonato all'amore portato agli altri. Il senso di giustizia presente in ciascuno porta a confrontare quanto si desidera o esige per se stesso, con quanto si desidera o esige per gli altri, e porta ad avere

per gli altri la stessa misericordia che si desidera sia esercitata nei propri confronti. L'invito di Gesù ad amarci come egli ci ha amato, e cioè sino a donare la vita, va comunque ancora al di là. Esso può chiederci di amare gli altri sino al dono della vita (Gv 13,1; 15,13). Esso non si estende soltanto ai famigliari o a coloro che ci amano, ma è chiamato a includere tutti, anche coloro che ci fanno del male, anche i nemici (Mt 5,38-48; Lc 6,27-36; Rm 12,20-21). In concreto esso si eserciterà nella nostra vita quotidiana, ed anzitutto nella vita di famiglia, e in particolare all'interno della coppia, che costituisce come si è detto la forma suprema di realizzazione dell'amore. La famiglia tuttavia deve essere considerata soprattutto come una scuola d'amore, ma non può pretendere di esaurire le potenzialità d'amore dei propri membri; il cristiano deve anzi imparare a riconoscere come propria famiglia la comunità dei credenti o addirittura il mondo intero (Mt 10,37; 19,29; Lc 14,26).

L'amore agli altri si eserciterà inoltre anche attraverso il lavoro professionale, nel quale viene data la possibilità di un autentico servizio agli altri attraverso l'esercizio della propria competenza e della propria dedizione. Altre forme di esercizio concreto dell'amore al prossimo sono comunque offerte dalla vita della società civile, nelle mille occasioni di aggregazioni sociali e di collaborazioni ai fini più disparati. La forma forse più alta di servizio agli altri che possa essere realizzata nel mondo contemporaneo resta infine quella che si esercita attraverso l'impegno politico, e cioè attraverso la ricerca del bene comune, compiuta sia scegliendo coloro che possono meglio operare per la collettività, in occasione di elezioni, sia impegnandosi in prima persona, con dedizione e competenza, con rettitudine e disinteresse, per contribuire all'edificazione di una società migliore, nella quale siano rispettati i diritti di tutti, sia migliorata la qualità della vita per tutti, e sia perseguita la realizzazione di una convivenza umana pacifica e giusta.

#### 3.4. Amore di Dio

L'amore attinge la sua forma suprema quando l'uomo, per dono dall'alto, giunge a orientare la propria vita all'amore di Dio. Esso non costituisce una dimensione a parte nel-

la nostra vita; l'amore agli altri è già inscindibilmente amore a Dio; non esiste una separazione fra un mondo sacro, il mondo del culto e del rapporto con Dio, e un mondo profano, che sarebbe quello dell'esistenza quotidiana. Dio è amato in ogni forma di amore autentico, e in ogni istante e circostanza della nostra vita. L'aspetto affettivo dell'amore ha tutta la sua importanza anche nel rapporto con Dio. « Hai fatto il nostro cuore per te, Signore, ed esso resta senza pace fino a che non riposa in te » (Agostino). Esso tuttavia deve diventare amore effettivo, espresso negli atti e nei comportamenti concreti. « Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel Regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli » (Mt 7,21).

L'esempio di Gesù ci insegna che amare Dio significa porsi in atteggiamento filiale, orientare a lui tutta la propria esistenza, preferirlo agli onori e alle ricchezze, vivere in comunione con lui, anzitutto attraverso la preghiera, compiere la sua volontà, in una obbedienza alla propria missione che può giungere sino all'accettazione della croce e al dono della vita. L'amore a Dio si manifesterà poi in modo particolare per il credente nella sua partecipazione alla vita e alla missione della comunità ecclesiale e soprattutto nella partecipazione alla liturgia e al suo culmine, la celebrazione dell'Eucaristia. Esso si realizzerà in una forma caratteristica nella consacrazione religiosa, che deve essere appunto interpretata come una forma suprema di spoliatura e di povertà accettata per potersi dedicare interamente all'amore di Dio e degli altri.

#### 3.5. Educare ad amare

Tutta l'opera di educazione deve essere considerata un'educazione all'amore. L'uomo non nasce infatti già capace di amare. La capacità di amare, sul piano naturale, è il frutto di un processo di graduale maturazione. La persona diventa persona anzitutto in virtù del calore dell'amore ricevuto dagli altri, attraverso i quali si sperimenta in ultima istanza lo stesso amore di Dio. Questa capacità di amare si fonda su una « fiducia originaria », che viene suscitata da un rapporto positivo con il prossimo avuto nella prima infanzia, nel clima di una famiglia unita nel-

l'amore, nella quale il bimbo si apre spontaneamente all'amore degli altri e allo stesso amore dell'Assoluto, la cui misericordiosa presenza è in qualche modo sperimentata nel gratuito amore dei genitori. La capacità di amare matura poi nel corso degli anni nella misura in cui la persona continua a sentirsi accettata e amata. Un ruolo molto importante a questo proposito è anche quello svolto dagli amici, che costituiscono delle persone di riferimento per la nostra vita, sorgente di amore nei nostri confronti e insieme bisogno di essere amate da parte nostra.

Da un amore infantile e immaturo, rivolto agli altri soprattutto nella ricerca del proprio piacere, si passa così gradualmente a forme di amore più personalizzato, capaci di stabilire un rapporto interpersonale, che valorizza le stesse potenze legate alla sessualità ai fini della creazione di una maggiore solidarietà umana e di forme di comunicazione e di comunione, e infine alla realizzazione di quel legame duraturo ed esclusivo che è caratteristico della vita coniugale. La maturazione personale si completa nel passaggio a un amore sempre più capace di donazione e di sacrificio per il servizio e la crescita degli altri, nella libertà e nella gratuità, quale si manifesta nell'autentico amore dei genitori per i figli.

Una mancata o errata educazione all'amore può portare lo stesso a estrinsecarsi in maniere sbagliate, da cui spesso discendono forme di nevrosi, di dipendenza, di perversione. Situazioni familiari abnormi, carenze affettive nella prima infanzia, decisioni errate nel corso della propria esistenza sono alla base di deviazioni della tensione amorosa. Esse possono essere corrette solo se al soggetto viene offerto un ambiente colmo di amore, nel quale insieme alle terapie proposte dalle scienze umane, capaci di aiutare lo sviluppo dei rapporti interpersonali e di togliere gli ostacoli o le eventuali repressioni che possono avere paralizzato un normale sviluppo delle potenzialità di amore, la persona si sente incoraggiata a crescere e a fiorire nell'amore. Questa crescita nell'amore è particolarmente favorita da una vita condotta all'interno della comunità cristiana. Essa offre attraverso i sacramenti, che sono sacramenti dell'amore, l'ascolto della Parola, che annuncia il messaggio dell'amore e lo mostra concretizzato nell'esempio di Gesù, e la vita di comu-

nione e di servizio reciproco che la devono caratterizzare, tutti quei mezzi di grazia che possono sostenere il credente nella sua maturazione verso la pienezza dell'agape. La certezza dell'amore di Dio, Padre e Madre, Amico e Sposo, nei confronti dell'uomo, e del fatto che questo amore si è manifestato nella figura fraterna di Gesù di Nazaret, facendo sì che l'uomo si senta amato, lo porta a riversare a sua volta sopra gli altri una sovrabbondanza di amore, che è chiamata a perfezionarsi sempre di più, e a crescere senza limiti.

### 3.6. L'amore fra l'uomo e la donna

La forma più alta di amore nei rapporti interpersonali infine, come abbiamo visto, è costituita da quell'amore fra l'uomo e la donna che abbiamo definito amore coniugale. Esso dà origine alla comunione più grande possibile che sia realizzabile fra persone umane, capace di coinvolgere tutte le dimensioni della personalità e chiamata a essere al cuore di ogni altra comunione interpersonale. La sua dignità è tale, che l'amore coniugale è stato assunto dalla rivelazione come segno dell'amore di Dio per il suo popolo, in Cristo e nella Chiesa (cf Ef 5,22-32). Una tale comunione di amore, che si attua nel contesto dell'esistenza quotidiana e che è intrinsecamente feconda, è sorgente inesauribile di gioia e di carica vitale, ed è atta a suscitare una immensa dedizione reciproca e una inesauribile capacità di donarsi insieme per il bene degli altri e soprattutto dei figli. Anch'essa tuttavia potrà essere realizzata soltanto come conseguenza di una formazione umana e cristiana capace di far apprezzare la bellezza di questo impegno nel matrimonio e nella famiglia, di preparare a una scelta illuminata del compagno della propria vita e di educare a essere attenti alle esigenze e al mondo interiore dell'altro e fedeli al proprio patto nuziale a costo di qualsiasi sacrificio.

## 4. CONCLUSIONE

Nel cammino verso l'amore non si può mai dire di essere giunti al termine. Tutta l'esistenza terrena può essere letta come un grande apprendistato dell'amore, non solo per i singoli, ma per l'intera umanità. La pienezza dell'amore si raggiungerà comunque solo

escatologicamente. L'amore è infatti l'unica realtà della nostra esperienza terrena che ci accompagnerà, trasfigurata, nel mondo nuovo (1 Cor 13,8.13; GS 39). Qui sulla terra ogni amore resta sempre fragile, provvisorio, incerto. Esso vive l'oscurità della fede, nei rapporti con Dio, e la pesantezza della nostra condizione terrestre, nei rapporti con gli altri. Solo quando ogni persona sarà vista nello splendore che essa possiede di fronte a Dio, solo quando vedremo il Signore « a faccia a faccia » (1 Cor 13,12), esso esploderà in tutta la sua pienezza. Per questo è solo nella morte, che si raggiunge la piena misura dell'agape. Come è stato per Cristo, che proprio nella Pasqua ha svelato pienamente al mondo « l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza, la profondità » del suo amore, « che supera ogni conoscenza » (Ef 3,18-19).

→ accettazione - accoglienza - carità - dialogo 3.3. - direzione spirituale 3.5.2. - eucaristia 2.4. - famiglia 1.5.; 2.1. - grazia 3.1.3. - mondo 4. - pace 6. - relazione educativa 4.3. - secolarizzazione 6. - sessualità 2.3.-2.6.; 3. - sofferenza 1. - spiritualità giovanile 2.2.; 3.; 4. - vocazione 2.3. - Clemente d'Alessandria 3.5.4.

#### Bibliografia

ALBERONI F., *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano 1979; BERNARD CH. A., *Teologia affettiva*, Paoline, Roma 1985; BESCHIN G., *S. Agostino. Il significato dell'amore. Un'introduzione al pensiero agostiniano in un confronto con la filosofia contemporanea*, Città Nuova, Roma 1983; BUSCAGLIA L., *Vivere amarsi capirsi*, Mondadori, Milano 1984; id., *Amore*, Mondadori, Milano 1985; CERETI G., *Amore Amicizia Matrimonio*, Marietti, Genova 1987; CIAN L., *Amare è un cammino*, LDC, Leumann 1986; *De Caritate Ecclesia. Il principio « amore » e la chiesa*, Messaggero, Padova 1987; FROMM E., *L'arte di amare*, Il Saggiatore, Milano 1977; LEWIS C. S., *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, Jaca Book, Milano 1982; NYGREN A., *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1960; PENNA A., *Amore nella Bibbia*, Paideia, Brescia 1972; PIEPER J., *Sull'amore*, La Scuola, Brescia 1972; SIECO C., *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, 3 voll., Gabalda, Paris 1958; WEIL S., *Pensieri disordinati sull'amore di Dio*, La Locusta, Vicenza 1982; WELTE B., *Dialettica dell'amore. Fenomenologia dell'amore e amore cristiano nell'era tecnologica*, Morcelliana, Brescia 1986.

AMOREVOLEZZA → s. Giovanni Bosco 3.5.; 3.8.

## ANIMAZIONE

MARIO POLLO

### 1. Che cosa è l'animazione oggi

- 1.1. *I Cinque filoni dell'animazione*
- 1.2. *Le radici linguistiche della parola animazione*
- 1.3. *Verso una definizione di animazione*

### 2. Il modello formativo dell'animazione culturale

- 2.1. *I fondamenti antropologici dell'animazione culturale*
- 2.2. *Gli obiettivi dell'animazione culturale*
- 2.3. *Il metodo*
  - 2.3.1. L'accoglienza incondizionata dei soggetti educativi e del loro mondo
  - 2.3.2. La relazione educativa interpretata in chiave di comunicazione esistenziale
  - 2.3.3. Il gruppo come luogo privilegiato dell'esperienza educativa dell'animazione culturale
  - 2.3.4. L'uso originale di alcune tecniche e strumenti formativi

### 3. Conclusione

#### 1. COSA È L'ANIMAZIONE OGGI

L'animazione è oggi una delle funzioni educative più diffuse nei settori extrascolastici. Essa rivolge la propria azione nei confronti di tutte le fasce di età, anche se il suo terreno privilegiato è ancora costituito dai giovani, e si è anche affermata come metodo privilegiato di intervento nei confronti di situazioni di disagio sociale.

Forse proprio a causa di questo successo l'animazione è per molti, purtroppo, la funzione educativa più indeterminata e, per molti versi, la più generica. Ciò è anche dovuto al fatto che in molti casi la parola animazione viene utilizzata, essendo di moda, per dare presentabilità ad attività che si vorrebbero educative ma che sono solo desideri di avventura culturale.

Vi è però anche una ragione più seria che rende poco decifrabile il significato della parola animazione ed è l'esistenza di varie tendenze culturali, molto serie peraltro, che propongono concezioni assai differenti dell'animazione.

#### 1.1. I cinque filoni dell'animazione

Queste tendenze con una semplificazione non troppo violenta possono essere raccolte in cinque filoni principali.

### 1.1.1. *L'animazione teatrale o espressiva*

Il primo filone, forse quello più noto negli anni delle origini del movimento dell'animazione, è quello legato all'animazione teatrale, o di tipo espressivo in generale, che conta al proprio interno figure storiche tra cui Rodari, Passatore e Scabia.

Questo tipo di animazione, nato sotto il segno della liberazione della espressività e della fantasia attraverso la festa ed il gioco, è andato progressivamente aprendosi ai problemi della vita quotidiana e del territorio. Si può perciò affermare che l'animazione teatrale è passata da un teatro che libera dalle paure e dalle inibizioni ad un teatro che serve alla vita di ogni giorno.

In questo passaggio l'animazione teatrale è andata evolvendo verso l'animazione socioculturale o, perlomeno, ha favorito lo sviluppo di quest'ultima.

### 1.1.2. *L'animazione socioculturale*

Il secondo è il filone dell'animazione socioculturale. Esso è ben rappresentato dalla rivista « Animazione Sociale ». La caratteristica di questa scuola di animazione è costituita dal suo collegamento con il volontariato e dal fatto che colloca la sua azione come intervento nel territorio, al fine di favorire i processi di crescita della capacità delle persone ed i gruppi di partecipare e gestire la realtà sociale e politica in cui vivono.

È una educazione liberatrice che si avvale, oltre che dell'azione nel territorio, dell'uso dell'azione psicosociale volta a promuovere la capacità espressiva delle persone. È questo un movimento ormai consolidato con alle spalle un consistente retroterra teorico e metodologico che costituisce uno dei maggiori punti di riferimento per chi voglia fare animazione in Italia.

### 1.1.3. *L'animazione culturale*

Il terzo è quello dell'animazione culturale in senso fortemente educativo e fa capo alla rivista « Note di Pastorale Giovanile » del Centro Salesiano di Pastorale Giovanile.

La caratteristica di questo movimento è quella di avere ripensato l'animazione come un vero e proprio modello educativo valido sia in un contesto scolastico che extrascolastico. L'animazione culturale secondo questa concezione è una vera propria teoria educativa, fondata su concezioni filosofico-antropolo-

giche, su un metodo validato e su una strumentazione particolare.

È questo il movimento più diffuso nell'ambito ecclesiale italiano, anche se la sua presenza non è limitata a questa area sociale. Un motivo di questa diffusione nell'ambito ecclesiale è dovuto allo stretto collegamento che questa concezione ha operato con la più moderna concezione della Pastorale Giovanile. In questi ultimi anni ha avuto una forte diffusione anche nei paesi di lingua spagnola. La scelta dell'aggettivo culturale deriva dal privilegio della dimensione della cultura nella costruzione dell'identità individuale e storico sociale dei soggetti dell'animazione.

### 1.1.4. *L'animazione del tempo libero e delle vacanze*

Il quarto, che si deve citare solo per motivi statistici, è quello che raggruppa quelle attività di animazione cresciute all'ombra dei villaggi turistici ma la cui dignità educativa, o semplicemente culturale e sociale, è tutta da dimostrare.

### 1.1.5. *L'animazione come insieme di tecniche e di strumenti per il lavoro di gruppo*

Il quinto filone è quello che si limita ad applicare tecniche e metodi di lavoro desunti dagli studi di dinamica di gruppo e della comunicazione interpersonale a varie attività educative. È questa la dimensione più tecnica e diffusa del fare animazione anche perché tutti gli altri filoni utilizzano abbondantemente queste tecniche all'interno dei loro percorsi formativi.

Tuttavia, da solo, questo insieme tecnico e conoscitivo non costituisce una adeguata concezione dell'animazione socioculturale e culturale. Purtroppo molti animatori pensano che animare sia solo l'applicazione di certe tecniche di lavoro di gruppo.

## 1.2. **Le radici linguistiche della parola animazione**

L'esistenza di questa varietà di modi di aggettivare la parola animazione, che si manifesta in una pluralità di attività differenti, è dovuta al particolare significato che è sedimentato nelle radici più profonde della parola animazione.

### 1.2.1. *L'animazione secondo il Tommaseo*

Secondo quel grande ed irripetibile dizionario che è il Tommaseo animazione è: «1. l'atto di ricevere l'anima; 2. l'atto del dare l'anima, o del mantenere la vita animale; 3. complesso delle facoltà e degli atti della vita animale; 4. moto vivace di persona, passionato o no: è gallicismo». Questa descrizione della parola animazione si arricchisce di molto se si consulta la voce «animare» dello stesso dizionario.

Animare secondo il Tommaseo è: «Coll'anima dar vita al corpo, conservargliela, svolgergliela». Dalla consultazione di questo vecchio dizionario emerge in tutta evidenza che animare è l'azione attraverso cui la vita infonde di sé l'uomo e l'universo e che animazione, quindi, è ogni gesto umano che sia finalizzato a «dare vita» e a «dare anima». Queste definizioni consentono di affermare che la parola animazione odierna ha le sue radici non in un ben definito atto, ma in tutti quegli atti che sono finalizzati a dar vita ed anima. È questo il motivo per cui la parola animazione oggi sopporta con disinvoltura usi assai differenti. L'unico uso che non viene legittimato, in quanto le sue radici sono il «gallicismo», è quello delle attività di tempo libero e delle vacanze prima citate.

### 1.3. Verso una definizione di animazione

La breve incursione alla ricerca delle radici della parola animazione nella lingua italiana fa emergere come l'animazione più che come una attività particolare debba essere considerata una qualità dell'agire umano. Una qualità che può essere ritrovata all'interno di differenti attività umane. Animare appare, quindi, come un modo dell'agire più che una specifica azione. Questa qualità dell'agire, di cui l'animazione è la concretizzazione, può essere riconosciuta all'interno di quei gesti che manifestano un autentico amore alla vita. Infatti il dare la vita, il conservarla e l'accrescerla, a cui la definizione del Tommaseo fa riferimento, sono gli atti concreti del vero amore alla vita.

Si può dire perciò che l'animazione è una azione embricata, nascosta in altre ritenute principali. Essa si presenta, quindi, come una sorta di significato latente, presente in alcuni segni e contesti della vita umana.

### 1.3.1. *L'animazione come amore alla vita*

L'animazione — come significato latente di amore alla vita che è alla base dei gesti umani che favoriscono la nascita, la conservazione e lo sviluppo della vita — pone come estranei al proprio orizzonte quei gesti e quelle azioni che sono segnati dalla alienazione, dalla schiavitù, dall'oppressione dell'uomo sull'uomo o su se stesso e che impediscono alla singola vita umana di svolgersi esprimendo tutta la potenza che in essa è contenuta.

L'orizzonte di senso dell'animazione rimanda alla libertà, alla creatività, alla gioia, all'amore per gli altri giocato sul rispetto di se stessi, alla speranza come senso fondamentale dell'agire umano ed, infine, allo scacco ed al fallimento come tratto umano, origine di vita e non di distruttiva disperazione. Per questo motivo si può affermare che l'animazione è una qualità che compare solamente nelle forme di vita liberanti e liberate, in quello spazio-tempo in cui si declina la crescita e l'emancipazione dell'uomo dalle ferinità che, ancora, nelle profondità arcaiche del suo essere urlano la loro presenza.

### 1.3.2. *L'animazione come scommessa sulla vita e sull'uomo*

Da queste riflessioni emerge con una certa evidenza che l'animazione è, prima di tutto, un modo di vivere e di affrontare la vita. Infatti la funzione che qualifica l'animazione è, come si è visto, l'amore alla vita nella verità e nella libertà, che si esprime in un atteggiamento globale, fallace ed imperfetto per sua natura, ma che rappresenta lo sforzo dell'uomo e del suo pensiero di onorare la vita al di là dello scacco e del fallimento che ogni giorno segnano il suo vivere.

Viviamo in un tempo di crisi culturale drammatica e complessa.

Sappiamo che la persona è al centro di una trama di relazioni politiche, economiche e culturali che spesso la condizionano e la soffocano.

In questo contesto l'animazione intende svolgere, consapevolmente, la sua funzione: rendere l'uomo felice, restituirgli la gioia di vivere. È una piccola cosa questa nella mischia delle sopraffazioni, degli intrighi, degli sfruttamenti e delle violenze; ma è una cosa tanto grande che vale la pena di spendere la vita per perseguirla.

È in questo senso che l'animazione è una

scommessa sulla vita e sull'uomo: scommessa sull'uomo e sulla sua capacità di liberazione storica, pur nella povertà e nella debolezza che contraddistinguono ogni sua azione.

Essa, utilizzando il linguaggio di Paulo Freire, è un «tema generatore» di vita nello stesso momento in cui la vita stessa è minacciata. Un luogo di speranza per il futuro dell'umanità, un luogo in cui tentare di liberare la ricchezza delle nuove generazioni ed in cui continuamente rigenerare l'uomo e la stessa società.

### 1.3.3. *L'animazione come modello formativo*

Dopo aver delineato brevemente il significato della parola animazione, così come esso è radicato nella tradizione culturale italiana, è necessario intersecarlo con quello che si ricava dall'analisi degli usi sociali odierni della parola e che sono stati schematizzati nei cinque filoni prima descritti. Filoni che si riducono a quattro, scartando quello dell'animazione del tempo libero e delle vacanze che, come si è visto, non ha nulla da spartire con il significato autentico della parola animazione come è conservato dalla tradizione culturale. Oltretutto, oltre a essere gallicismo, questa forma di animazione lavora per l'alienazione dell'uomo da se stesso e non per la sua liberazione.

Il denominatore comune che è possibile rintracciare negli altri quattro filoni è costituito dalla funzione formativa.

Tutte queste attività, infatti, aspirano a ottenere una particolare educazione delle persone a cui sono rivolte. Esse mirano, cioè, alla crescita, in queste persone, di alcune capacità necessarie a consentire loro di esprimere più compiutamente se stesse all'interno della vita sociale.

La qualità educativa, non importa se in modi e forme diverse, sembra segnare tutti i quattro filoni dell'animazione.

In molti casi, purtroppo, questa intenzionalità educativa delle attività di animazione è nascosta sotto una coltre di ideologia che rischia di soffocarle o di trasformarle, senza alcuna mediazione, in attività politiche e parapolitiche. Questo pericolo è legato alla particolare storia che ha segnato l'evoluzione dell'animazione in Italia.

### 1.3.4. *L'evoluzione dell'animazione in Italia*

La storia dell'animazione è ancora talmente breve che la sua descrizione sembra più una cronaca che una vera e propria storia.

Tuttavia nel suo sviluppo sono già identificabili tre periodi ben distinti: la nascita, il decollo e la maturità.

Per quanto riguarda il primo periodo è ormai accettato da tutti che l'animazione è nata intorno ai temi della creatività negli anni del decollo nel nostro paese dell'industria culturale e dell'avvento della scuola di massa come risposta, quindi, ai problemi conseguenti a questi fenomeni e, cioè, alla crisi della scuola tradizionale e a quella della trasmissione culturale sociale. In questo periodo l'animazione ha esplorato i territori dell'esplicità nelle sue varie forme artistiche e sociali. In questi anni vede affermarsi di quello che è stato definito il primo filone delle varie concezioni dell'animazione.

Il periodo del decollo è immediatamente successivo al '68. In quegli anni l'animazione, alla ricerca di nuove risposte ai vecchi modelli politici e culturali, spostò la sua attenzione dall'ambito della scuola dell'obbligo a quello del territorio. Il territorio, divenne il luogo privilegiato di varie esperienze, più o meno spontanee finalizzate a risvegliare la presa di coscienza, la partecipazione politica e la liberazione delle persone dai condizionamenti sociali, culturali ed economici che ne impedivano la realizzazione individuale e collettiva.

Questo movimento era un'attività in cui l'animatore attraverso l'educativo perseguiva un obiettivo politico o parapolitico.

Successivamente questo tipo di «tensione» è stato raccolto, parzialmente, dalle attività culturali delle amministrazioni comunali che hanno avviato progetti di animazione socio-culturale rivolte alla scuola dell'obbligo, ai centri sociali di quartiere, alle attività ludiche e sportive, alla gestione delle estati per i ragazzi, per gli adulti e per gli anziani. In questo periodo si afferma il filone socio-culturale e nasce e cresce a ritmi molto intensi quello culturale.

L'ultimo periodo, quello attuale, è meno ricco di tensioni politiche ma assai più consapevole della valenza squisitamente educativa dell'animazione. In questo periodo quasi tutte le correnti teoriche dell'animazione han-

no, infatti, selezionato i loro obiettivi specializzandoli. Nello stesso tempo i movimenti dell'animazione hanno collocato la propria azione all'interno delle agenzie istituzionali di socializzazione, di inculturazione, di educazione e in quelle di gestione e controllo della marginalità e della devianza.

Per questo motivo la fase attuale è quella che può consentire una maggiore convergenza delle varie scuole di animazione verso un'area disciplinare comune.

Questa area disciplinare comune si basa sulla constatazione che, oggi, l'animazione può essere vista come l'amore alla vita che si esprime nella fiducia della possibilità dell'educazione di formare uomini liberati, protagonisti coscienti della propria esistenza. In altre parole questo significa che l'animazione è una attività educativa, e quindi intenzionale e metodica, che mira a offrire alle persone la capacità di rendersi coscienti di fronte ai processi formativi a cui sono soggette nella vita sociale e di metterle in grado di intervenire su di essi, in modo attivo e partecipe, orientandoli verso quegli obiettivi che esse ritengono necessari alla loro evoluzione e crescita umana.

Ora se questo è, molto genericamente, il denominatore comune di tutti i filoni di animazione esso è comunque quello che è alla base in modo specifico del filone dell'animazione culturale e che ha trovato in quest'ultima il suo compimento più coerente.

## **2. IL MODELLO FORMATIVO DELL'ANIMAZIONE CULTURALE**

L'animazione culturale, proprio perché si definisce oltre che come stile di vita anche, e sostanzialmente, come modello formativo, ha elaborato una propria antropologia di base, dei propri obiettivi ed un proprio particolare metodo formativo. Questo processo di elaborazione teorica le ha consentito di presentarsi come un modo affatto particolare di fare educazione aut formazione e, quindi, di superare il ruolo che alcuni le avevano affidato di semplice insieme di strumenti e tecniche utile a potenziare metodi e concezioni educative tradizionali e non.

L'animazione culturale, riprendendo pienamente il significato più profondo della parola animazione, fonda la propria riflessione teorica e la propria prassi sulla scommessa che

anche in un contesto sociale e culturale come l'attuale, che per molti versi sembra segnato più dalla morte che dalla vita ed in cui la speranza sembra essere prigioniera di un presente narcisistico, è possibile proporre alle giovani generazioni un percorso formativo strutturato intorno ad un profondo ed autentico amore alla vita.

Un amore alla vita però non zuccheroso e bonaccione ma, al contrario un amore alla vita che deve scaturire dal duro confronto con la realtà, specialmente laddove questa è intesa dal dolore e dallo scacco del fallimento. Un amore alla vita, quindi, quello della scommessa dell'animazione, che è capace di riconoscere lo scacco ed il fallimento dell'agire dell'uomo nel mondo, che non contrabbanda ciò che è debole per ciò che è forte e ciò che è povero con ciò che è ricco.

Un amore alla vita racchiuso in un progetto d'uomo che si lascia provocare, senza per questo smarrire la speranza, sia dallo scandalo della sofferenza che ancora risuona nel mondo, sia dalla consapevolezza della povertà delle risorse umane atte a combatterla. Questo significa che il progetto d'uomo a cui fa riferimento l'animazione pur accogliendo la debolezza umana come suo dato costitutivo non se ne lascia irretire e vincere, perché cerca di trasformarla solidificandola.

L'amore alla vita dell'animazione culturale è perciò il risultato di un incontro scontro del giovane con la finitudine, intesa come debolezza, povertà e, quindi, come limitazione radicale delle possibilità del dominio della persona su se stessa e sulla realtà del mondo. L'animazione culturale vuole esprimere questa qualità di amore alla vita, reinterpretando nella cultura odierna l'atto del dare, conservare e sviluppare la vita che la definizione arcaica della parola propone. Verso questa qualità tende l'antropologia, tendono gli obiettivi e guida il metodo dell'animazione culturale.

### **2.1. I fondamenti antropologici dell'animazione culturale**

L'antropologia di base dell'animazione è concepita come un sistema aperto di concetti costituito da sette unità portanti. Il termine sistema aperto indica che la definizione di uomo non viene esaurita dalla descrizione che viene fatta in questa parte ma che essa deve

essere integrata con i frammenti di visioni dell'uomo che, inevitabilmente, emergeranno dalla descrizione degli obiettivi e del metodo dell'animazione.

### 2.1.1. *L'uomo come sistema non determinato ed aperto*

L'uomo è quell'essere vivente il cui futuro non è determinato né dal suo patrimonio genetico ereditario, né dai condizionamenti dell'ambiente naturale e sociale in cui ha la ventura di vivere.

Ereditarietà, in maggior misura, e ambiente sono le due costrizioni che determinano, invece, il comportamento delle specie animali. L'uomo nasce con un compito prioritario: quello della propria costruzione.

Una costruzione che nella prima fase della sua vita lo vede protagonista passivo di un progetto elaborato dalla famiglia e dal gruppo sociale in cui vive, ma che man mano che passa il tempo lo vede appropriarsi di un protagonismo sempre più attivo e cosciente.

L'educazione che la famiglia e il gruppo sociale gli offrono è il percorso attraverso cui realizza il passaggio dalla dipendenza all'autonomia. Questa progressiva partecipazione dell'uomo al suo processo di costruzione è ciò che gli consente di non essere né il riflesso dell'educazione che ha ricevuto e della storia personale e sociale che ha vissuto, né il prodotto psichico della particolarità del suo organismo.

Questo gli consente, almeno parzialmente, di progettare e di vivere la propria storia in modo originale.

L'uomo per sopravvivere e realizzare in modo soddisfacente le potenzialità di cui è portatore deve partecipare attivamente alla propria costruzione, attraverso un progetto responsabile e consapevole. La vecchia favola della cicala e della formica illustra questa realtà della condizione umana ai ragazzi. Infatti, l'uomo per le sue caratteristiche strutturali se vuole sopravvivere, sia fisicamente sia psichicamente, deve elaborare dei progetti esistenziali a medio periodo. Per potersi nutrire oggi ha compiuto delle scelte e delle azioni molto tempo fa. Nelle società industriali, dove l'uomo ha scarse possibilità di raccogliere o di cacciare ciò che gli serve per nutrirsi e proteggersi dai disagi dell'ambiente naturale, la sopravvivenza richiede una strategia complessa che ha tempi di realizzazio-

ne quasi mai immediati. Per non parlare della possibilità di realizzazione delle aspirazioni immateriali.

L'uomo non può abbandonarsi all'istinto ed al giorno per giorno per sopravvivere e realizzarsi, ma deve elaborare un preciso progetto di sé e della propria vita.

### 2.1.2. *La progettualità come azione fondamentale della vita umana*

La progettualità, come si è appena visto, può essere considerata la dimensione costitutiva dell'esistenza umana. Con altre parole si può dire che l'uomo per realizzarsi deve impossessarsi del tempo lungo cui scorre la sua vita. Un tempo scandito tra la memoria del passato ed il sogno del futuro, attraverso il concreto agire nel presente. Progettare la propria vita vuol dire per l'uomo costruirsi una storia in cui ogni istante ricava il proprio senso, oltre che da se stesso, dal riverbero del passato e dallo sguardo rivolto al futuro. Tuttavia per realizzare il progetto di se stesso l'uomo, non potendo far riferimento alla ereditarietà biologica, deve necessariamente ricorrere a esperienze, a strumenti e a metodi la cui efficacia sia stata verificata. Nessun essere umano è in grado, da solo, di inventarsi tutto ciò che serve alla sua vita materiale, psichica e spirituale. Al massimo può offrire un suo personale contributo all'arricchimento di questa strumentazione. Questo significa che l'essere umano, per sopravvivere e per realizzarsi, ha bisogno di nascere e di essere educato in un ambiente sociale dotato delle conoscenze e delle tecniche necessarie a garantirgli la possibilità di realizzare un efficace progetto della propria vita e, conseguentemente, una sua efficace realizzazione concreta.

In altre parole, questo significa che l'uomo per poter sopravvivere e costruirsi deve entrare a far parte di quell'intelligenza collettiva a cui viene, oggi, dato il nome di cultura sociale.

### 2.1.3. *La cultura sociale come grammatica del progetto d'uomo*

La cultura sociale può essere considerata come la grammatica che fornisce alla persona umana le regole ed il metodo che le consentono di realizzare la propria vita. Già Freud considerava la cultura come lo strumento fondamentale che l'uomo ha a disposizione

per emanciparsi dalle ferree leggi della natura.

La cultura sociale non deve però essere intesa come una sorta di costrizione deterministica. Come tutte le grammatiche, infatti, essa consente di costruire molteplici discorsi, magari anche contraddittori tra di loro, a partire dalle identiche regole e dall'identico vocabolario. Occorre però dire che come le persone nella vita quotidiana usano la grammatica linguistica per produrre discorsi scontati e banali, così le stesse persone usano la cultura per produrre progetti di vita conformistici e poco realizzanti la loro umanità. In ogni caso, però, resta valida la considerazione che l'uomo può sopravvivere, crescere e svilupparsi solo se è inserito in una cultura, dalla quale possa apprendere a progettare ed a costruire quell'insieme di azioni che gli consentono sia la sopravvivenza che la realizzazione di sé.

Il concetto di cultura rischia di essere troppo generale ed astratto per cui è necessario rileggerlo attraverso la sua manifestazione concreta nella vita sociale quotidiana: la comunicazione.

#### 2.1.4. *La coppia cultura-comunicazione*

Il concetto di comunicazione abbraccia un ambito più vasto di quello che solitamente viene riferito allo scambio di informazioni puro e semplice. Levy-Strauss ha evidenziato l'esistenza di tre tipi di comunicazione in ogni gruppo sociale:

— quella costituita dallo scambio di beni e servizi, ovvero dall'economia;

— quella rappresentata dallo scambio parentale, ovvero le regole matrimoniali e parentali in genere;

— quella dello scambio delle informazioni, ovvero la comunicazione vera e propria.

Tutte le culture sociali si esprimono attraverso questi tre tipi di comunicazione, che nella vita quotidiana si presentano intrecciate in forme complesse.

Cultura e comunicazione formano nella vita sociale umana una coppia inscindibile in quanto nessuna delle due può esistere senza l'altra. Infatti senza comunicazione non si ha cultura e senza cultura non si ha comunicazione.

Questo significa che l'uomo dipendendo dalla cultura per la propria autorealizzazione, dipende concretamente anche dalla comunica-

zione. La comunicazione è quindi per l'uomo non solo uno strumento ma un vero e proprio elemento costitutivo della sua esistenza. Egli è ciò che è solo perché comunica con se stesso, con gli altri e con la natura all'interno di una cultura. L'uomo ha conquistato la libertà dal dominio dell'istintualità solo perché ha potuto accedere alla cultura attraverso la comunicazione.

Quest'ultima è lo strumento concreto che consente all'uomo di elaborare e di realizzare progetti di costruzione di sé al di fuori delle costrizioni dell'ereditarietà biologica.

La constatazione della dipendenza della progettualità esistenziale dalla comunicazione-cultura comporta alcune rilevanti conseguenze.

La prima è quella che l'uomo può realizzarsi e esistere come individuo solo se è inserito all'interno di una cultura e, quindi, di una collettività. Questo significa che senza il collettivo non esiste l'individuale e, quindi, che il Noi precede l'io.

La seconda conseguenza è che qualsiasi progetto di vita che un individuo elabora è sempre, a volte in modo misterioso, interrelato con i progetti elaborati dagli altri individui. Il terreno su cui si svolge questa interrelazione è quello del significato che è veicolato dalla coppia cultura/comunicazione.

La terza conseguenza è il riconoscimento del legame tra progettualità e responsabilità. Ogni persona deve manifestare la propria libertà e la propria autonomia assumendosi sino in fondo la responsabilità, oltre che del proprio progetto personale, anche di quello degli altri attraverso la partecipazione solidale al Noi. Il riconoscimento della funzione del Noi nella progettualità individuale implica necessariamente l'assunzione della responsabilità nei confronti dello stesso Noi.

#### 2.1.5. *L'uomo come produttore di significati*

L'uomo è un produttore ed un consumatore permanente di significati. La cultura, e quindi la comunicazione, è interamente giocata all'interno del mondo dei significati. Nell'uomo la comunicazione non è quasi mai un comando biologico, un comando cioè simile all'impulso che partendo dal telecomando fa cambiare canale al televisore. Al contrario essa agisce attraverso la mediazione del significato. L'uomo quando riceve una comuni-

cazione non reagisce ad un comando ma interpreta un significato.

Il significato è la dimensione costitutiva in quanto è alla base di tutte le altre dimensioni che sono state qui descritte. Progettualità, cultura, comunicazione, responsabilità, soggettività, solidarietà, ecc., sono tutte dimensioni esistenziali radicate all'interno di sistemi di significato.

Il significato ed il suo produttore, il linguaggio simbolico, costituiscono la dimensione senza la quale tutte le caratteristiche tipiche della dimensione umana non potrebbero esistere.

## 2.2. Gli obiettivi dell'animazione culturale

Con uno slogan si potrebbe dire che l'obiettivo generale dell'animazione culturale è quello di *abilitare il giovane a costruire se stesso all'interno dell'avventura di senso che, dall'origine dell'uomo, percorre senza posa il mondo.*

E questo significa per il giovane l'accettare di essere uomo «con» e «per».

*Con* gli altri uomini, con quelli, cioè, che prima di lui hanno vissuto, con quelli che vivranno dopo di lui e con quelli che abitano lo stesso suo spazio-tempo.

*Con* il mondo disegnato dalla natura e dal linguaggio.

*Con* la propria irriducibile solitudine.

*Con* la speranza di ciò che esiste laddove tutto è silenzio.

*Per* l'amore che nel mondo si manifesta nell'amore alla vita.

*Per* la povertà che è ricchezza di senso del quotidiano.

*Per* la storia come dono di salvezza dalla caduta prima della storia.

*Per* tutto ciò che può scaldare il cuore dell'utopia.

Questo obiettivo generale si concretizza attraverso tre obiettivi particolari:

- la costruzione dell'identità personale dentro la storia e la cultura;
- la scoperta del sociale come luogo della solidarietà ed in cui proporre se stessi responsabilmente e senza mistificazioni;
- il riconoscimento dell'invocazione che la realtà lancia ad una speranza totale.

### 2.2.1. La costruzione dell'identità personale dentro la storia e la cultura

L'animazione mira a favorire nel giovane la costruzione di una identità personale con profonde radici nella storia e nella tradizione che costituiscono il fondamento della cultura sociale in cui si trova a vivere. Questo al fine di consentirgli la conquista di una appartenenza alla cultura sociale in cui la sua individualità risulti esaltata, così come la sua partecipazione attiva alla conservazione e alla trasformazione della stessa cultura sociale.

### 2.2.2. La scoperta del sociale come luogo della solidarietà ed in cui proporre se stessi responsabilmente e senza mistificazioni

Il secondo obiettivo dell'animazione è lo sviluppo della capacità del giovane di partecipare alla vita sociale in modo autonomo e critico e, quindi, di immunizzarlo dalle manipolazioni del conformismo di massa e del potere. Questo obiettivo comporta necessariamente che l'agire individuale e sociale del giovane abbia un sistema etico di riferimento invece delle caotiche e frammentarie opportunità che la vita quotidiana gli offre. Da notare poi che l'eticità è la dimensione senza la quale non si realizza la scoperta dell'altro essendo essa, oltre che una difesa dell'individuo dalle manipolazioni della società di massa, anche il motore della socialità. Infatti senza la scoperta dell'altro non si sviluppa una socialità in grado di manifestare nella solidarietà il suo carattere costitutivo. L'eticità e l'altro sono gli elementi costitutivi di quella solidarietà che segna l'esperienza dell'amore nella vita sociale.

### 2.2.3. Il riconoscimento dell'invocazione che la realtà lancia ad una speranza totale

Il terzo obiettivo dell'animazione mira a liberare nella vita dell'uomo il sorriso della trascendenza. Questo obiettivo è fondamentale perché senza l'apertura alla trascendenza la vita dell'uomo si gioca all'interno di una relatività paralizzante che dimora al confine dell'angoscia e della distruttività.

L'uomo non può dare senso al proprio mondo, alla propria cultura ed alla propria vita se non possiede un punto di vista che sia oltre il suo limite personale e quelli della sua cultura e del suo mondo. Solo se comprende se stesso, la cultura ed il mondo attraverso

le vie di una fede o di un pensiero trascendente l'uomo può formulare un giudizio sulla verità e sulla coerenza della propria vita e della cultura che la disegna.

Senza il respiro della trascendenza l'uomo è chiuso in un mondo in cui tutto può essere vero e tutto può essere falso, tutto può essere espresso e tutto può restare inespreso, ma nulla ha valore in sé, nulla ha un significato tale da consentirgli di porsi come riferimento etico per una scelta esistenziale orientata verso un obiettivo che sia oltre la frontiera dell'utilità.

L'animazione senza il grido, l'invocazione alla trascendenza rischia anch'essa di perdersi nel rumore delle cose che non sono, delle mode, o financo della violenza, di una ragione o scienza che in nome del potere distrugge la vita.

Animare, dare la vita, è un dono che realizza se stesso in quanto si pone come dono di una realtà e di un amore che sono prima e dopo l'uomo ed il suo mondo.

Attraverso l'apertura alla trascendenza l'animazione vuole dire al giovane che la speranza non è un'illusione, ma l'unica vera realtà che si svela nella sua pienezza solo dopo che nella fatica del quotidiano si è stati reidenti redimendo il mondo.

### 2.3. Il metodo

Per raggiungere questi obiettivi l'animazione culturale si avvale di un metodo che è centrato su quattro cardini. Essi sono:

- l'accoglienza incondizionata dei soggetti educativi e del loro mondo;
- la relazione educativa interpretata in chiave di comunicazione esistenziale;
- la scelta del gruppo come luogo privilegiato dell'esperienza educativa dell'animazione;
- l'uso originale di alcune tecniche e strumenti formativi.

#### 2.3.1. *L'accoglienza incondizionata dei soggetti educativi e del loro mondo*

La concezione di uomo su cui poggia l'animazione culturale è direttamente responsabile di questo aspetto del metodo. Infatti assumere una concezione dell'uomo significa, di fatto, assumere anche un particolare modo di rapportarsi agli altri, specialmente a livello di relazione educativa.

Una relazione educativa coerente con quanto sinora affermato deve manifestare alcune caratteristiche particolari.

La prima riguarda *l'accoglienza incondizionata di tutte le esperienze esistenziali dei soggetti educativi*. In concreto, questo significa che anche le esperienze più povere, più marginali e, a volte, più devianti contengono dei germi che se coltivati consentiranno la nascita di una più evoluta condizione esistenziale. Ogni situazione, anche la più disperata, è sempre aperta alla speranza, contiene sempre una concreta possibilità di trasformazione in senso evolutivo. Nessuna situazione umana può dirsi irrimediabile od irreversibile.

Questo comporta anche il riconoscimento che l'altro è sempre portatore di una ricchezza unica e non riproducibile che l'educatore deve accogliere come un dono prezioso ed irripetibile.

La conseguenza di questo riconoscimento è che l'educatore non può utilizzare con ogni gruppo di persone lo stesso progetto e gli stessi itinerari formativi, ma che, al contrario, egli deve sempre partire dalle potenzialità particolari di cui è portatore il gruppo e, quindi, di cui sono portatrici le persone che ha di fronte. L'educatore deve, cioè, riuscire a cogliere la realtà esistenziale del gruppo ed individuare in essa le possibili vie di maturazione e di evoluzione.

La seconda caratteristica della relazione educativa, che ne qualifica la sua capacità di essere accogliente, è data dalla sua capacità di *riconoscere la dignità educativa degli interessi di cui sono portatori i soggetti educativi*. In altre parole questo significa che non esistono delle situazioni educative migliori o peggiori a seconda degli interessi delle persone che le formano, ma che in ogni interesse delle persone, in ogni loro vissuto esistenziale, vi è sempre una potenzialità educativa. Un'attività sportiva si presta altrettanto bene di una attività culturale, ad esempio, per innescare l'azione educativa dell'animazione. Accogliere l'interesse di molti giovani per il cosiddetto «look», significa, di fatto, accogliere la loro domanda di identità e porla a confronto con le risposte, deboli e distorti, che offre la società dei consumi.

È chiaro che questa domanda va fatta evolvere verso una risposta più formativa rispetto a quella proposta dalle mode. È però, in ogni caso, da accogliere come domanda real-

mente educativa e non come specchio per catturare, subdolamente, i giovani.

La terza caratteristica riguarda *l'accettazione, da parte dell'animatore, della persona dell'educando come sistema complesso*. Questo significa la capacità di riconoscere che l'uomo non è soggetto ad alcun determinismo e che il futuro della sua vita è anche nelle mani della sua libertà.

La parola « complesso » giustapposta a quella di « sistema » indica in modo particolare che ogni intervento dell'animazione deve investire l'uomo nella sua globalità e, quindi, che anche gli interventi parziali e settoriali hanno degli effetti sull'intera persona umana.

### 2.3.2. *La relazione educativa interpretata in chiave di comunicazione esistenziale*

Si ha una relazione/comunicazione educativa nello stile dell'animazione quando si verificano le seguenti condizioni:

- il riconoscimento dell'asimmetria della comunicazione. Il riconoscimento, cioè, che nella relazione educativa tra adulti e giovani i primi rappresentano la memoria culturale ed i secondi la spinta del desiderio verso il futuro; spinta che però non ha ancora trovato le forme a cui applicarsi;
- la disponibilità reciproca alla comunicazione. Questo implica la conquista di un patto comunicativo tra educatori e giovani in grado di consentire lo scambio di valori oltre che di informazioni;
- la disponibilità al cambiamento sia da parte degli adulti che da parte dei giovani. L'animazione, infatti, si riconosce nell'affermazione di Paulo Freire: « Nessuno educa nessuno; nessuno è educato da nessuno; ci si educa tutti insieme ».

### 2.3.3. *Il gruppo come luogo privilegiato dell'esperienza educativa dell'animazione culturale*

L'animazione svolge la propria attività educativa attraverso il gruppo umano. Essa, infatti, si basa sulla costruzione di una relazione educatore/educando mediata dalla situazione di gruppo. La scelta del ruolo di mediazione educativa del gruppo nasce dalla constatazione che nel gruppo il giovane può sperimentare una relazione autentica e profonda con l'altro e, nello stesso tempo, accedere a una conoscenza ed ad un vissuto cri-

tico del rapporto che egli ha con se stesso e con la cultura nella quale abita. Il gruppo, da questo punto di vista, può essere una sorta di crogiuolo attraverso cui il giovane può raffinare la propria coscienza di sé e sperimentare l'incontro solidale con l'altro all'interno di un rapporto più produttivo con la cultura sociale.

### 2.3.4. *L'uso originale di alcune tecniche e strumenti formativi*

Gli strumenti dell'animazione sono tutto ciò che serve a potenziare la relazione educativa e a orientarla verso il suo compimento. Sia chiaro però che non tutti gli strumenti possono essere utilizzati in quanto nessun strumento è neutrale portando in sé, sempre, una concezione particolare dell'uomo e della vita. Solo gli strumenti che sono coerenti con la concezione di uomo dell'animazione possono essere utilizzati.

In generale gli strumenti dell'animazione possono essere raggruppati in quattro classi:

- quelli derivati dallo studio della dinamica di gruppo e della comunicazione umana;
- quelli che consentono un'analisi scientificamente corretta delle esperienze del quotidiano;
- quelli che consentono l'azione di ricollegamento tra parola e cosa, parola ed esperienza che la cultura sociale ha separato svuotando la comunicazione umana di realtà e di verità;
- quelli inerenti la programmazione educativa.

Concretamente gli strumenti devono consentire alla relazione animatore/gruppo di innescare delle dinamiche volte ad aiutare le persone a:

- maturare la presa di coscienza di sé e degli altri;
- assumere la responsabilità intorno a se stesse ed agli altri;
- analizzare la loro vita quotidiana e quella della società in cui abitano;
- elaborare un linguaggio in cui ci sia un rapporto più fedele tra le parole e la realtà;
- vivere, attraverso il gruppo, un adattamento attivo all'ambiente naturale e a quello sociale;
- vivere con autenticità il processo di maturazione del gruppo;

— ridefinire il loro progetto etico personale. Un'ultima osservazione. Le tecniche e gli strumenti non possono sostituire le capacità personali dell'animatore ma solo potenziarle. Un animatore deve saper raggiungere gli stessi risultati consentiti dall'uso delle tecniche anche utilizzando solo la sua comunicazione personale con il gruppo. Solo se l'animatore ha questa capacità può permettersi l'uso delle tecniche.

### 3. CONCLUSIONE

L'animazione culturale è un modello formativo globale che mira ad una crescita e ad una evoluzione armonica dell'individuo considerato come un'unità indivisibile e non come una somma di parti e di funzioni.

Questa crescita e maturazione passa attraverso la presa di coscienza che l'individuo ed i gruppi sociali vivono in un mondo simbolico, disegnato dalla cultura attraverso il linguaggio, e che, quindi, essi devono prioritariamente sviluppare la loro capacità di utilizzare i sistemi simbolici della cultura.

Questa capacità è indispensabile per consentire alle persone una partecipazione attiva alla ricerca di una cultura in cui la soggettività dell'individuo sia intessuta dalla solidarietà sociale e dotata di senso dall'apertura al trascendente.

→ anno liturgico 5.2. - appartenenza 4.2. - direzione spirituale 3.4.2. - educazione 5.2. - identificazione 4.2. - oratorio 3.4. - pastorale giovanile 2.2.2.-3. - relazione educativa - territorio 1.

#### Bibliografia

BERTOLINI P. (a cura), *L'operatore pedagogico: problemi e prospettive*, Cappelli, Bologna 1984; CAPRETTINI G. P., *Aspetti della semiotica*, Einaudi, Torino 1980; CASSIRER E., *La filosofia delle forme simboliche*, La nuova Italia, Firenze 1964; FREUD S., *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino 1971; GERLEN A., *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983; JELLS M., *Tecniche di animazione. Per la coesione nel gruppo e un'azione sociale non violenta*, LDC, Leumann 1986; LÉVI-STRAUSS C., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966; LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980; POLLO M., *L'animazione culturale: teoria e metodo*, LDC, Leumann 1981; POLLO M., *Quale uomo? La ricerca di modelli*, Piemme, Casale Monferrato 1985; POLLO M., *L'animazione culturale dei giovani. Una proposta educativa*, LDC, Leumann 1986; POLLO M., *Uomo, cultura e comunicazione*, Piemme, Casale Monferrato 1986; POLLO M., *L'animazione sportiva nel*

*progetto associativo*, Centrosport CSI, Milano 1987; POLLO M., *Il gruppo come luogo di comunicazione educativa*, LDC, Leumann 1988; VECCHI J. - MAIDLI E., *L'animatore del gruppo giovanile*, LDC, Leumann 1988; VON BERTALANFFY L., *Teoria generale dei sistemi*, Ili, Milano 1971; WATZLAWICK P. - BEAVEN HELMICK J. - JACKSON D. D., *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.

## ANNO LITURGICO

MANLIO SODI

### 1. Il mistero nel tempo

#### 2. Pasqua: il ritorno alle sorgenti della vita

2.1. *Quaresima*

2.2. *Triduo pasquale*

2.3. *Tempo di pasqua*

#### 3. Natale: la «contemplazione» di un Dio che si fa storia

3.1. *Avvento*

3.2. *Natale - Epifania*

#### 4. Tempo ordinario: verso la domenica senza tramonto

#### 5. Per una metodologia pastorale

5.1. *Un cammino sapienziale*

5.2. *Una pastorale graduale e progressiva*

5.3. *Passaggi obbligati*

5.4. *Per la liturgia della vita*

L'odierno contesto socio-culturale che tenta di dare le coordinate del continente «giovani», e in cui si trova a dover confrontarsi e agire l'operatore pastorale, chiama in causa, problematizzandola — anche la realtà *anno liturgico* visto sia in rapporto alla sua struttura che ai suoi contenuti.

La struttura è la risultante di un processo di ordine teologico-liturgico-spirituale e catechetico-pastorale che si è progressivamente realizzato in un arco di tempo molto vasto, nell'ambito dell'esperienza di fede di molteplici Chiese locali. In quanto tale la struttura non è in sé un assoluto; essa è tuttavia il mezzo per far vivere nel tempo un contenuto: il mistero di Cristo. Questa è la realtà che costituisce l'oggetto primario dell'azione pastorale nelle sue espressioni più diverse, secondo i destinatari.

Per il cristiano il tempo è la categoria entro cui si attua la salvezza. Ecco perché «nel corso dell'anno (la Chiesa) distribuisce tutto il mistero di Cristo, dall'incarnazione... all'at-

tesa della beata speranza del ritorno del Signore. Celebrando così i misteri della redenzione, essa apre ai fedeli le ricchezze delle azioni salvifiche e dei meriti del suo Signore, così che siano resi in qualche modo continuamente presenti e i fedeli possano entrare in contatto con essi ed essere ripieni della grazia della salvezza» (SC 102).

La comunità cristiana esprime questa certezza all'inizio della Veglia pasquale nel rito della preparazione del cero: «Il Cristo ieri e oggi, principio e fine, alfa e omega. A lui appartengono il tempo e i secoli. A lui la gloria e il potere per tutti i secoli in eterno» (*Messale*, p. 163). È una professione di fede in cui l'assemblea riconosce che il tempo non le appartiene, ma lo vive come mezzo per conseguire l'Omega, per comunicare con la pienezza del mistero di Cristo.

Infatti, ciò che dà significato alla dimensione *tempo* non è tanto l'alternarsi dei giorni e delle stagioni, quanto la certezza di vivere l'opera della salvezza all'interno di tale ciclo naturale, dove gli elementi *sole* e *luce* sono assunti come segni di Cristo «sole di giustizia» e «luce che non conosce tramonto».

È nell'ambito di questo dinamismo che si modula l'itinerario di crescita del cristiano. Pertanto, l'accostamento dell'anno liturgico nella sua globalità e nei suoi ritmi costituisce l'approccio ad un «metodo» tutto particolare che la Chiesa usa per aiutare i fedeli a sviluppare la propria vita in Cristo. Un simile metodo chiama in causa l'operatore pastorale in quanto la complessità dell'itinerario (ritmi e contenuti) postula strategie diversificate secondo i tempi, gli stati d'animo, i ritmi di crescita sia nelle stagioni della vita che in quelle della fede.

Nel contesto specifico della *pastorale giovanile* la *metodologia* risulta ancora più problematizzata; si tratta infatti di reimpostare volta per volta le strategie da attuare, secondo il particolare livello situazionale che tanto il singolo quanto soprattutto il gruppo giovanile attraversa. È una metodologia, inoltre, che gioca sui tempi lunghi quali sono appunto quelli dell'anno liturgico che «ogni anno» ritorna sulle stesse realtà: e questa è un'ulteriore difficoltà per chi, come il giovane, vive all'insegna del presentismo e in genere dell'immediatezza. È una metodologia, infine, che partendo dalle situazioni di vita del giovane, cerca di operare un raccordo tra quel-

la complessa problematica e l'esperienza illuminante e densa di significato quale si attua nel confronto con il Dio della vita.

Collocandoci in questa particolare ottica, la presente riflessione è imperniata su due linee: quella propriamente contenutistica, che ricorda, in rapida sintesi, l'essenziale contenuto di fede celebrato e vissuto nel corso dell'anno liturgico (cf 1-4); e quella più strettamente metodologica, che è chiamata a coniugare la vita dei destinatari con il mistero di Cristo sintonizzando sui contenuti ritmati dall'anno liturgico (cf 5).

Nella prima parte non si accenna di proposito alla domenica, «pasqua settimanale», in quanto oggetto di approfondimento a sé oltre che argomento da rapportare al discorso sul tempo libero e sulla festa. Per altro motivo, anche le considerazioni sulla Vergine Maria e sui santi — nella cui commemorazione la Chiesa pellegrina sulla terra proclama la pasqua del suo Signore — sono trattate altrove.

## 1. IL MISTERO NEL TEMPO

Dio ha progettato di salvare l'uomo facendosi Uomo, calandosi nella sua storia. Secondo il *Direttorio Catechistico generale* (= DCG) si tratta di una economia di salvezza che «iniziata nel passato, ha toccato il suo vertice in Cristo e opera nel tempo presente in attesa del compimento» (DCG 44). Questa è la realtà che la parola di Dio annuncia e che si attua nella celebrazione.

L'azione catechetico-pastorale è chiamata a svolgere un compito specifico con il ricordare «l'evento supremo di tutta la storia della salvezza, al quale i fedeli comunicano mediante la fede», e con il disporre «i credenti a riconoscere l'attuale presenza del mistero di salvezza di Cristo... e della Chiesa», in modo da aprire «i cuori alla speranza della vita futura, compimento di tutta la storia della salvezza» (DCG 44). Questo è il contenuto della Scrittura e della Tradizione viva della Chiesa; questa è la realtà celebrata, attuata, partecipata nella liturgia e quindi nella vita cristiana.

La liturgia vista come la continuazione dell'intervento di Dio che salva attraverso segni rituali, prolunga e realizza nel tempo, mediante la celebrazione, le ricchezze salvifiche del Signore. Per questo l'anno liturgico non

è una serie di idee o una successione « illogica » di feste più o meno grandi, ma è una Persona, Gesù Cristo. La salvezza da lui realizzata « specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione » (SC 5), viene offerta e comunicata ai fedeli attraverso le diverse azioni sacramentali che caratterizzano il dinamismo del calendario cristiano. La storia di salvezza che continua nell'oggi della Chiesa costituisce dunque l'elemento portante dell'anno liturgico, e lo rende assolutamente non concorrenziale con altri *anni* come quello scolastico, sociale, catechistico, solare, sportivo, ecc.

Con il *Rinnovamento della Catechesi* (= *RdC*) si può dunque concludere che l'anno liturgico « è celebrazione continuata e progressiva di tutto il piano di salvezza, in una forma che è ad un tempo *evocazione* delle mirabili opere di Dio, *culto* filiale al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito, *istruzione* e *santificazione* della Chiesa: un intreccio che offre la più vasta tematica ad ogni forma di catechesi, soprattutto nei tempi forti dell'avvento e del natale, della quaresima e della pasqua, orientati alla celebrazione della manifestazione del Signore e del suo mistero pasquale » (*RdC* 116).

Sempre in questa linea si comprende tutto il peso dell'affermazione presente nel piano pastorale della Chiesa italiana *Evangelizzazione e Sacramenti* (1973): l'anno liturgico è « l'itinerario catecumenale dell'intera comunità, e adatto a tutte le età della vita umana » (n. 85); e con più forza in un successivo documento *Eucaristia, comunione e comunità* (1983): l'anno liturgico si presenta come « il grande itinerario di fede del popolo di Dio » (n. 89).

## 2. PASQUA: IL RITORNO ALLE SORGENTI DELLA VITA

Centro vitale della storia della salvezza è la passione e la risurrezione di Cristo: « in lui — infatti — vincitore del peccato e della morte, l'universo risorge e si rinnova, e l'uomo ritorna alle sorgenti della vita » (Messale, *Prefazio pasquale IV*, p. 330).

L'annuale celebrazione di questo mistero — « punto focale dei desideri della storia e della civiltà » (GS 45) — fa sì che quell'avvenimento storico, unico e irripetibile, costitui-

sca un evento di salvezza per l'uomo di ogni tempo e luogo. È in questa logica che il Vaticano II afferma: « Per realizzare un'opera così grande, Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche... » (SC 7).

L'efficacia nel tempo del mistero pasquale è paragonabile al sole che irradia senza sosta luce e calore in tutti i continenti, in ogni città e villaggio; e lo fa da milioni di anni senza esaurirsi, senza diminuire il suo splendore. Così è Cristo che con la sua opera salvifica è divenuto come un nuovo sole di salvezza, che risplende e dà vita a coloro che si radunano per la celebrazione liturgica.

Se il ministero della catechesi e della pastorale consiste in « quell'azione ecclesiale che conduce le comunità e i singoli cristiani alla maturità di fede » (DCG 21), è ovvio che esso dovrà attingere a tutte quelle dimensioni del mistero di Cristo che la liturgia rende presenti con quel suo tipico linguaggio poetico e concreto insieme, che parla « alla mente come ai sensi » (*RdC* 113).

### 2.1. Quaresima

I cristiani si preparano a vivere la più grande delle solennità, la Pasqua, attraverso un periodo di preparazione la cui durata cronologica si rifà all'esperienza biblica. Come l'antico Israele e come Cristo, anche la Chiesa pellegrina nel tempo rivive il mistero dell'esodo: lo propone ai *catecumeni* che si preparano ad un nuovo stile di vita secondo il vangelo; lo sperimenta con i *penitenti* che dopo il battesimo sentono il bisogno di riconciliarsi con Dio e con i fratelli; lo rivive con *tutti* coloro che, guardando a Cristo, cercano un rinnovamento personale sempre più profondo, perché « liberi dai fermenti del peccato vivano le vicende di questo mondo sempre orientati verso i beni eterni » (Messale, *Prefazio di quaresima II*, p. 321), e per attingere « ai misteri della redenzione la pienezza della vita nuova in Cristo » (Messale, *Prefazio di quaresima I*, p. 320).

Per raggiungere questo obiettivo l'apporto della catechesi e dell'azione pastorale è decisivo. Esse devono mirare soprattutto alla valorizzazione delle realtà annunciate attraverso il *Lezionario*, pregate dall'eucologia del *Messale* e sviluppate dai segni tipici che coinvolgono i giovani sia nella celebrazione che nella liturgia del quotidiano.

Così, nell'anno A, attraverso una grande catechesi in cinque tappe (cf i vangeli della tentazione, trasfigurazione, samaritana, cieco nato, Lazzaro), i fedeli riscoprono e rivivono la realtà misterica della propria iniziazione cristiana. Nell'anno B l'approfondimento del tema dell'alleanza e della pasqua di Cristo apre il cammino ad una comprensione sempre più profonda di colui che sacrifica se stesso per la salvezza dell'uomo. Le cinque domeniche dell'anno C, infine, completano la tematica quaresimale offrendo un'approfondita catechesi sulla riconciliazione. Nel ripercorrere così le grandi tappe della storia della salvezza la Chiesa riscopre sempre più se stessa come popolo di Dio chiamato a vivere il proprio esodo alla luce di quella Pasqua che sola dà significato a tutta la storia e la ricapitola; e su tale certezza rende grazie al Padre: « Tu riapri alla Chiesa la strada dell'esodo attraverso il deserto quaresimale, perché... prenda coscienza della sua vocazione di popolo dell'alleanza, convocato per la tua lode nell'ascolto della tua parola e nell'esperienza gioiosa dei tuoi prodigi » (Messale, *Prefazio di quaresima V*, p. 324).

## 2.2. Triduo pasquale

La Chiesa celebra ogni anno la pasqua di Cristo in azioni liturgiche successive — distribuite tra la messa nella Cena del Signore e i vesperi della domenica di risurrezione — per coglierne maggiormente il significato e viverlo in modo più pieno.

Così, la sera del *giovedì santo* la Chiesa fa memoria (= memoriale) di ciò che Cristo ha fatto per i suoi anticipando nel segno del convito il mistero della sua passione e morte. Il *venerdì santo* la Chiesa rivive il sacrificio di Cristo che « offrendo il suo corpo sulla croce, diede compimento ai sacrifici antichi, e donandosi per la nostra redenzione, divenne altare vittima e sacerdote » (Messale, *Prefazio pasquale V*, p. 331). Il *sabato santo* è giorno « aliturgico »: la Chiesa veglia in contemplazione presso la tomba del suo Signore; come Cristo che « riposa » nel sepolcro in attesa della risurrezione, anche i fedeli attendono di « entrare nel riposo del Signore » (Eb 4,1). Nella *notte* tra il sabato e la domenica, all'interno della veglia pasquale « madre di tutte le sante veglie » (S. Agostino), la Chiesa completa il memoriale della Pasqua cele-

brando il mistero della risurrezione del Signore, punto di convergenza della storia della salvezza e compimento della nuova creazione. La ricchezza e la unicità delle tematiche e dei segni propri delle celebrazioni di questi giorni spingono alla loro massima valorizzazione soprattutto quei giovani che — soli o in gruppo — hanno vissuto la quaresima con un particolare coinvolgimento personale. Ciò si attua quando, alla verità del segno liturgico, si accompagna la messa in opera di un progetto pastorale che si estende dal mercoledì delle ceneri alla solennità di pentecoste, facendo perno sulla veglia pasquale.

Essa infatti, globalmente considerata, con i gesti, i simboli e testi che la differenziano da qualunque altra celebrazione cristiana, è la più grande catechesi della storia della salvezza all'interno dell'anno liturgico. La sintesi del cammino percorso soprattutto durante la quaresima, è riproposto nella liturgia della Parola di questa veglia che, muovendosi da: « In principio Dio creò il cielo e la terra... », ripercorre le grandi tappe di tale storia per proiettare coloro che rivivono nel mistero la pasqua del Signore, verso quei cieli nuovi e nuova terra dove la pasqua di Cristo raggiungerà il suo compimento; allora tutti saranno finalmente una cosa sola in Cristo e il mistero della « nuova alleanza » avrà toccato la sua pienezza.

## 2.3. Tempo di pasqua

La grandezza del mistero pasquale è tale che la Chiesa ne prolunga con intensità tutta la gravidanza nell'arco dei cinquanta giorni che intercorrono tra pasqua e pentecoste. La liturgia rivive il mistero della risurrezione insieme ai neofiti e ai penitenti riconciliati celebrando il « sacramento » dei cinquanta giorni come un unico grande giorno di festa, il *giorno dell'Alleluia*.

Nelle sette settimane — caratterizzate dalla lettura degli Atti degli Apostoli che costituiscono il paradigma del cammino della Chiesa, e dall'annuncio della presenza di Cristo in mezzo ai suoi e del dono del suo Spirito — per la comunità ecclesiale celebrare l'eucaristia significa riconoscere la presenza del risorto nella propria storia, rendersi strumento di tale presenza e invocare il dono dello Spirito. Solo l'azione del Paraclito infatti può rendere « tutte le nazioni un solo popolo nuo-

vo che ha come fine il... regno (del Padre), come condizione la libertà dei... figli, come statuto il precetto dell'amore» (Messale, *Prefazio comune VII*, p. 374).

I giorni dell'*Alleluia* sono coronati dalla solennità della pentecoste: con la discesa dello Spirito — che realizza in pienezza la pasqua di Cristo — nasce la Chiesa chiamata a collaborare al compimento del progetto di salvezza. In ogni tempo infatti essa « cresce e si edifica con pietre vive e scelte, cementate nella carità con la forza dello Spirito, fino al giorno in cui (il Padre sarà) tutto in tutti e splenderà in eterno nella luce del... Cristo» (Messale, *Prefazio per la dedicazione della chiesa*, p. 766).

In questo periodo l'attività pastorale che ruota attorno al polo parrocchiale è concentrata su particolari « appuntamenti » (cresime, comunioni, matrimoni, pellegrinaggi, giornate particolari...) che non facilitano un impegno costante di approfondimento delle tematiche del Lezionario. Il lavoro all'interno del gruppo, specialmente in ambito giovanile, potrà offrire una coordinata privilegiata per portare a riflettere e a operare in una logica di liberazione pasquale.

### 3. NATALE: LA «CONTEMPLAZIONE» DI UN DIO CHE SI FA STORIA

Dopo l'annuale rievocazione del mistero della pasqua con la sua preparazione e il suo prolungamento, la comunità cristiana non ha nulla di più caro e prezioso della celebrazione del mistero del natale con la sua preparazione (avvento) e un prolungamento (tempo di natale).

È questo il periodo che il popolo cristiano vive in una forma particolare perché, accanto al richiamo di alcuni aspetti essenziali della vita personale e familiare, si aggiunge tutto un contesto socio-economico e ambientale che contribuisce a sottolineare in mille modi il mistero di una « nascita » che ha condizionato la storia dell'umanità.

#### 3.1. Avvento

Le circa quattro settimane che costituiscono il tempo dell'avvento, oltre che segnare l'inizio dell'anno liturgico, sono una preparazione alla solennità del natale e un richiamo

all'attesa della seconda venuta del Cristo alla fine dei tempi.

L'avvento è celebrazione del mistero sempre in atto della venuta del Signore nella vicenda personale di ogni uomo e nelle vicende della storia dell'umanità. I personaggi che si affacciano in successione nella liturgia di questo periodo (Isaia, Giovanni Battista e Maria) si presentano come le guide del cammino per incontrare Cristo e contemporaneamente richiamano gli atteggiamenti da assumere: preghiera, conversione, gioia, disponibilità e accoglienza.

Con un'adeguata sottolineatura di alcuni segni tipici della liturgia e della vita familiare e di gruppo, tipica di questo periodo, la catechesi e la pastorale trovano nel messaggio delle singole celebrazioni un ambiente favorevole per iniziare, riprendere e approfondire ulteriormente il senso dell'attesa di un compimento presente in ogni persona, la sua apertura al trascendente, come pure la disponibilità all'immediato.

Può essere questo, pertanto, il periodo ideale per realizzare — nell'ambito di un progetto organico di pastorale giovanile — i compiti che risultano essere propri della catechesi: « La catechesi è la via specifica per scoprire nella propria vita il progetto di Dio, per cercare il significato ultimo dell'esistenza e della storia..., per conoscere il mistero della Chiesa come comunità di coloro che credono al Vangelo » (DCG 21).

#### 3.2. Natale - Epifania

Celebrando nella fede il natale del Signore anche il giovane è ricondotto all'inizio della propria salvezza: Cristo « generato prima dei secoli, cominciò ad esistere nel tempo per reintegrare l'universo nel tuo disegno, o Padre, e ricondurre a te l'umanità dispersa » (Messale, *Prefazio di natale II*, p. 317).

La liturgia di questo periodo permette di rivivere il mistero dell'incarnazione in tempi successivi, celebrando la nascita e la manifestazione di Cristo, luce del mondo, che viene a illuminare le nostre tenebre.

Di per sé sono molti gli elementi cui l'azione catechetico-pastorale può agganciarsi per un discorso di approfondimento. Essi emergono dalla peculiarità delle stesse celebrazioni (celebrazione vegiliare nella notte di natale; festa della santa Famiglia; rendimento di gra-

zie alla fine dell'anno civile; celebrazione d'inizio d'anno; solennità dell'Epifania, festa del Battesimo di Gesù...) per evidenziare e richiamare altrettanti temi programmatici per la vita cristiana: la nascita di una creatura; i valori della famiglia, il tempo visto come un dono prezioso affidato all'uomo; il dono della pace continuamente da invocare e ricercare; il significato di un «dono»... come i Magi; il richiamo del battesimo in cui, come Cristo, anche il cristiano è stato «consacrato... con unzione sacerdotale, profetica e regale» (Messale, *Battesimo del Signore*, p. 61). Altri segni come il presepe, l'albero di natale, il Lezionario aperto in luogo adatto che ricorda la Parola che si è fatta carne... completeranno a livello ancora più immediato la essenzialità di un discorso di animazione pastorale che, proprio in questo periodo, risulta oltremodo difficile a motivo delle diverse componenti socio-ambientali che interagiscono.

Quasi a conclusione di questo periodo natalizio, il *Messale* per la Chiesa italiana offre un testo di notevole importanza per tracciare le linee di sintesi di quel mistero che il cristiano rivive nell'anno liturgico. Dopo la lettura del vangelo si può dare l'annuncio del giorno di pasqua con queste parole: «Fratelli carissimi, la gloria del Signore si è manifestata e sempre si manifesterà in mezzo a noi fino al suo ritorno. Nei ritmi e nelle vicende del tempo ricordiamo e viviamo i misteri della salvezza. Centro di tutto l'anno liturgico è il Triduo del Signore crocifisso, sepolto e risorto, che culminerà nella domenica di Pasqua... In ogni domenica, Pasqua della settimana, la santa Chiesa rende presente questo grande evento nel quale Cristo ha vinto il peccato e la morte. Dalla Pasqua scaturiscono tutti i giorni santi... Anche nelle feste della santa Madre di Dio, degli apostoli, dei santi e nella commemorazione dei fedeli defunti, la Chiesa pellegrina sulla terra proclama la Pasqua del suo Signore. A Cristo che era, che è e che viene, Signore del tempo e della storia, lode perenne nei secoli dei secoli» (Messale, *Annuncio del giorno della Pasqua*, p. 1047).

#### 4. TEMPO ORDINARIO: VERSO LA DOMENICA SENZA TRAMONTO

Il lungo periodo delle 33/34 settimane — distribuito tra la festa del battesimo del Signo-

re e l'inizio della quaresima, e tra il lunedì dopo la pentecoste e l'inizio del tempo di avvento — è chiamato «tempo ordinario» o «tempo durante l'anno». In esso la Chiesa celebra il mistero di Cristo nella sua globalità, guidata dalla lettura semicontinua dei vangeli sinottici.

L'azione catechetico-pastorale trova nelle letture delle celebrazioni domenicali di questo lungo periodo un criterio ermeneutico per approfondire, anche alla luce dei testi eucologici, quella Parola che, attuandosi nella celebrazione, va prolungata nella vita perché ogni piega dell'animo umano ne resti coinvolta.

Strumenti privilegiati potranno risultare i due libri liturgici necessari per la celebrazione dell'eucaristia: il Lezionario e il Messale (orazionale). Così, mentre il primo presenta l'annuncio sacramentale del mistero di salvezza sui ritmi dell'anno liturgico; il secondo contiene la voce della Chiesa che nella lode, nella supplica, nel rendimento di grazie risponde — nell'oggi della celebrazione e delle situazioni in cui è chiamata a vivere e operare — a Dio che continuamente la chiama a vivere le esigenze dell'alleanza.

In questa linea, un'educazione all'uso del *messalino* festivo e feriale comporterà non solo un più diretto e proficuo accostamento alla parola di Dio e alla voce della Chiesa (= eucologia), ma anche l'acquisizione di una spiritualità radicata in quelle realtà che ne costituiscono la prima ed essenziale sorgente.

#### 5. PER UNA METODOLOGIA PASTORALE

Il cammino percorso ha ricordato i contenuti essenziali della «meravigliosa esperienza dell'anno liturgico» (*RdC* 149), evidenziando così il modo con cui la Chiesa lungo il tempo realizza e «completa la formazione dei fedeli» (*SC* 105). La liturgia, come la Scrittura, non può prescindere dall'indispensabile contributo che sono chiamate a dare sia la catechesi che l'azione pastorale: ministero catechetico-pastorale e azione liturgica si richiamano e si completano in vista di un reciproco arricchimento, nella prospettiva di un cammino di crescita.

##### 5.1. Un cammino sapienziale

Vivere e approfondire i ritmi e le stagioni dell'anno liturgico è realizzare una progressiva

esperienza di vita di fede, fino al « pieno sviluppo della personalità cristiana » (RdC 188). Tutto questo si compie mediante una « *conoscenza della storia della salvezza*, che ha il suo centro in Cristo morto e risorto e la sua perenne attualizzazione nella vita e nella missione della Chiesa; un *progressivo cambiamento di mentalità e di costume* ispirato all'insegnamento di Cristo; *l'accettazione delle prove e dei sacrifici*, che si accompagnano sempre alla vita umana, con la coscienza di partecipare in modo più diretto alla passione di Cristo; *l'iniziazione alla preghiera e alla celebrazione liturgica*, che attualizza la salvezza di Cristo e abilita all'impegno e alla testimonianza » (CEI, *Evangelizzazione e sacramenti* 88).

Si tratta dunque di un articolato itinerario di tipo sapienziale. L'ideale da raggiungere è proposto nel modo che è tipico della liturgia la quale presenta le realtà più profonde della storia della salvezza secondo uno stile *narrativo* che impegna il fedele ad un ascolto attento, per tradurre poi le realtà annunciate in scelte di vita, di fede, di impegno.

Questa forma sapienziale, inoltre, è avvalorata da un altro elemento: quello della *ciclicità*. Il ritmo triennale del Lezionario festivo permette l'ascolto di una parte quanto mai abbondante di parola di Dio, senza con questo ingenerare quella stanchezza per le cose da poco udite, cui può dare adito un ciclo di letture annuale.

## 5.2. Una pastorale graduale e progressiva

Un itinerario di questo genere va sostenuto con un'azione pastorale che sappia commisurare i passi del cammino a tutte le situazioni esistenziali e a tutte le categorie di persone che si presentano. I diversi momenti di ogni celebrazione vanno messi in evidenza nell'itinerario di maturazione alla fede in chiave catechistica e pastorale: la *convocazione*, l'*ascolto*, la *riflessione sul rito*, la *risposta-preghiera*, l'*impegno creativo*.

Visto nella sua globalità salvifica, l'anno liturgico ripropone in continuazione un *cammino graduale e progressivo* che non può arrestarsi. Se di anno in anno si comincia dall'inizio, questo non significa che si riparte da zero; c'è sempre un'esperienza di fede su cui si commisura il cammino successivo.

Scopo, infatti, di questo itinerario celebrativo che attualizza il mistero della salvezza è

l'acquisizione di una fede adulta, che non si riduca ad accettare verità conosciute, ma coinvolga tutte le dimensioni della persona interessando ogni manifestazione della vita; perché si tratta di crescere in una fede continuamente chiamata a diventare esperienza di salvezza.

La gradualità suppone la presenza di tappe diverse e successive, ma l'una profondamente legata all'altra e descrivente il cammino che il fedele compie e vive in seno alla sua comunità. La progressività di questa esperienza di salvezza non può prescindere dal principio teologico che fede e sacramento sono due aspetti complementari dell'unica azione santificatrice della Chiesa. Cioè al cammino e alla maturazione della fede deve poter corrispondere un cammino e una maturazione nel rito, perché la fede si esprime nel rito e il rito rafforza la fede.

L'itinerario ha una sua struttura unitaria e ciclica: registrerà una sua iniziazione nella preparazione alla venuta del Signore e nel tempo della sua incarnazione (periodo di avvento-natale); celebrerà il momento privilegiato di accettazione sempre più cosciente della sua presenza nella vita personale e nella storia di tutta l'umanità (tempo ordinario, feste della Vergine e dei Santi).

Il culmine di questo cammino verso cui tende tutto l'anno liturgico è la partecipazione sempre più piena al mistero pasquale di Cristo a cui si arriva attraverso un'ascesi di purificazione e di illuminazione quaresimale. Il mistero della morte-vita si espanderà nella gioiosa festività del tempo pasquale fino all'effusione dei doni dello Spirito a pentecoste. Riceverà la sua stabilità nelle domeniche del tempo ordinario che sarà il periodo privilegiato per approfondire il rapporto tra liturgia e vita quotidiana.

## 5.3. Passaggi obbligati

Questa visione diacronica della storia della salvezza va vissuta in un momento sincronico, celebrato in ogni liturgia al ritmo di alcuni passaggi che sono propri del raggio di azione sia della catechesi che della pastorale, destinati comunque a facilitare l'accostamento al mistero:

— Il *dialogo*. Cristo è segno di comunione tra Dio e l'uomo; la chiesa è mistero di comunione; il segno più autentico di comunione è il dialogo che mette in relazione profonda.

La liturgia ha una sua struttura dialogica chiamata ad esprimere il rapporto relazionale tra persone: uomo e Dio, uomo e Cristo, uomini fra di loro.

La Parola, i riti e l'assemblea sono gli strumenti di questo dialogo che suppone lo sforzo di uscire dall'anonimato, di accogliersi e conoscersi reciprocamente, di rendersi disponibili l'un verso l'altro, di chiamarsi e sentirsi chiamati per nome...

— La *gradualità*. Ogni celebrazione è come un piccolo passo in avanti che introduce nel mistero della vita cristiana; anche se costituisce una tappa di tutto l'anno liturgico (= diacronia), l'azione liturgica è sempre un momento sintetico perché attualizzato e attualizzante (= sincronia) la presenza salvifica di Cristo.

La fede ci dice che qui-ora e mediante il rito, il mistero di salvezza operato da Dio è presente nell'assemblea convocata a celebrare le meraviglie di Dio. Questa attualizzazione è anche certezza, perché profezia e anticipo di quella salvezza ultima alla quale tende tutta la storia santificata dalla presenza di Cristo. Ogni momento liturgico racchiude sempre misteriosamente ma realmente questa tripla dimensione (passato, presente e futuro) che la catechesi e la pastorale non possono disattendere se vogliono aiutare a vivere in pienezza il mistero che si celebra.

— La *globalità* e l'*integralità*. Come ogni festa o tempo dell'anno liturgico celebra la totalità del mistero di Cristo — anche se ne evidenzia un particolare aspetto, data la nostra umana necessità di andare al tutto considerando di volta in volta una sua parte —, così ogni celebrazione deve coinvolgere tutto l'uomo e non solo una sua parte; e cioè mente, volontà, corpo, affettività, relazione, esperienza. Infatti, chiamato a gestire i movimenti rituali dell'anno liturgico nei tempi e nei luoghi previsti, il cristiano celebra la salvezza con tutto il suo essere.

— Il *linguaggio simbolico*. È un tipo di linguaggio che va oltre l'immediatezza dei segni sensibili e dei riti formali. Per comprendere e vivere la liturgia nella sua espressività, il cristiano deve mentalizzarsi sulla struttura sacramentale della realtà; deve cioè familiarizzare con i diversi segni con cui Dio realizza la salvezza nella storia e deve educarsi ad una corretta interpretazione di questi segni.

— L'importanza della *catechesi liturgica*. La lettura e la comprensione corretta di un rito, di una festa, di una celebrazione costituiscono la prima parte di una catechesi liturgica: mettersi davanti al rito ed entrare in relazione con il segno sacro. Senza questa capacità il rito è vuoto e il segno è muto.

La seconda parte consiste nell'esplorazione del significato veicolato dal rito, per un corretto rapporto di fede. È la fede, infatti, che guida alla comprensione del valore salvifico del rito. Senza fede non si può comprendere il valore salvifico del rito. La terza dimensione consiste nel mettere in relazione il significato salvifico della liturgia con le esigenze di vita cristiana dei singoli fedeli e delle intere comunità.

Per questo i documenti della Chiesa affermano che senza un'adeguata catechesi liturgica, la liturgia e i sacramenti appaiono muti e poveri (cf *RdC* 115, 44-45, e 175). È la domesticità con i segni del mistero che permette di cogliere nella celebrazione liturgica:

- il momento più alto in cui è possibile intuire la vicinanza di un Dio che si rivela comunicandosi agli uomini;
- la contemporaneità di Gesù nella nostra storia umana;
- il valore della mediazione umana;
- la validità dell'accoglienza comunitaria e dello stare insieme;
- la densità della preghiera come professione di fede.

#### 5.4. Per la liturgia della vita

Il servizio della pastorale liturgica è finalizzato a far sì che la celebrazione del mistero sia rispettosa del messaggio di salvezza e della persona che si inoltra nella sua comprensione. La comunità cristiana celebra autenticamente l'eucaristia, i sacramenti, i misteri del Signore quando estende a tutta la vita, a tutta la storia, a tutto il mondo le conseguenze che scaturiscono da questa celebrazione (e che a loro volta ne costituiscono la premessa).

La catechesi e la pastorale liturgica hanno il compito di educare il fedele all'esercizio di questo sacerdozio cosmico, il cui culto è la vita nei suoi momenti comuni e straordinari (nascita, inizio di una professione, matrimonio, morte, evento importante...) e i cui sacramenti-segno sono gli eventi della storia. Quando san Giovanni afferma che Gesù è la prova storica della presenza definitiva di Dio

nella vita umana (cf *Gv* 1,4), non fa altro che ricordare come tutta la storia con le sue vicende e i suoi eventi sia diventata, con Cristo, «storia di salvezza».

Dalla consapevolezza di questa presenza di Dio nella vita e negli avvenimenti nasce lo stupore «religioso» di chi si sente testimone delle meraviglie profuse da Dio a larghe mani nella creazione. Celebrare questi eventi significa riconoscere in essi una presenza salvifica ed esprimere la propria riconoscenza e ringraziamento in atteggiamenti di contemplazione e di lode.

Per questo la Chiesa insegna che la realtà è unitaria a motivo dell'economia di salvezza instaurata da Cristo incarnato: nulla è profano perché il mondo è il «tempio di Dio» e la vita dell'uomo una «storia di salvezza». Se il cosmo è il tempio di Dio, se le vicende umane della storia sono l'altare su cui celebrare la salvezza donata da Dio, il cristiano diventa «il celebrante»; prima ancora che nei segni liturgici egli celebra nei comuni avvenimenti della vita, nei momenti dolorosi come in quelli pieni di speranza, nelle angosce e nei momenti di prova, nel lavoro e nella festa, nell'impegno di collaborare con Dio per il pieno sviluppo della nuova creazione.

La conclusione ultima che emerge è che itinerario di fede, azione liturgica, catechesi e azione pastorale siano intessuti in modo tale da realizzare quella simbiosi che di anno in anno, di pasqua in pasqua porti il fedele a celebrare in pienezza la pasqua eterna, quando i nostri occhi vedranno il volto del Padre e canteremo per sempre la sua lode, in Cristo.

→ celebrazione 2. - festa 2.1.1. - lezionario - Maria - riconciliazione 2. - Santi.

#### Bibliografia

ADAM A., *L'anno liturgico. Celebrazione del mistero di Cristo. Storia, teologia, pastorale*, LDC, Leumann 1984; *L'anno liturgico*, Marietti, Casale M. 1983; BERGAMINI A., *Cristo, festa della Chiesa. Storia, teologia, spiritualità, pastorale dell'anno liturgico*, Paoline, Roma 1982; CASTELLANO CERVERA J., *L'anno liturgico. Memoriale di Cristo e mistagogia della Chiesa, con Maria madre di Gesù*, Centro «Mater Ecclesiae», Roma 1987; CATTABIANI A., *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Rusconi, Milano 1988; DELLA TORRE L., *Catechesi e prassi dell'anno liturgico*, Queriniana, Brescia 1985;

LOPEZ MARTIN J., *L'anno liturgico. Storia e teologia*, Paoline, Cinisello B. 1987; MARTIMORY A. G. (a cura), *La Chiesa in preghiera*, vol. IV: *La liturgia e il tempo*, Queriniana, Brescia 1984; SODI M. - MORANTE G., *Anno liturgico: itinerario di fede e di vita. Orientamenti e proposte catechetico-pastorali*, LDC, Leumann 1988.

**ANNUNCIARE Gesù Cristo** → anno liturgico 1. - celebrazione 7. - educazione/pastorale 4.2.; 4.3. - evangelizzazione 3.7. - Gesù Cristo 2.-3. - lezionario (premessa) - peccato 1.2. - salvezza 1.; 3. - secolarizzazione 7. - speranza 1.3. - teologia pastorale 1.3.

**ANTISTORICITÀ** → storicità 5.

**ANTROPOLOGIA** → fidanzamento 6.; 7.1. - identità 1.1. - incarnazione 4.3. - male 1.2.; 2. - ministeri 1.1. - pastorale giovanile 3.1.2.-3.1.3. - sacramenti 1.1.7. - storia 5.3. - storicità 4.2. - vocazione 1.2.-2.

## APPARTENENZA

FRANCO GARELLI

1. Un termine molto utilizzato e poco approfondito
2. Un termine di supporto ad altri concetti
3. Gruppo di appartenenza, gruppo di riferimento
4. Le dinamiche di appartenenza e di riferimento nell'associazionismo giovanile religioso
  - 4.1. Il gruppo di appartenenza
  - 4.2. Il gruppo di riferimento
  - 4.3. Attenzione alle condizioni organizzative
  - 4.4. L'attenzione alle condizioni umane e gli orientamenti teologici congruenti
  - 4.5. L'importanza del passaggio dall'appartenenza al riferimento

### 1. UN TERMINE MOLTO UTILIZZATO E POCO APPROFONDITO

Quanti si sono applicati al concetto di appartenenza non hanno potuto fare a meno di rilevare sia il largo uso che di esso viene fatto vuoi in linguaggio comune che nelle scienze umane e sociali, sia la carenza di una definizione univoca e consolidata in grado di rappresentare un preciso punto di riferimento per il ricorso a tale termine. È questo l'esito cui va incontro un termine che da un lato si presenta come particolarmente adatto per delineare alcuni aspetti delle condizioni di vita nella società contemporanea, affine alle modalità espressive e di rappresentazione dei

rapporti sociali tipiche del tempo presente; e che dall'altro lato viene utilizzato senza riferimenti a precise tradizioni intellettuali e culturali proprie di ogni disciplina, senza cioè quel bagaglio di accezioni, di rimandi, di connotazioni che caratterizzano un concetto ormai entrato a far parte del « lessico » di una disciplina scientifica.

In questo quadro quello di appartenenza risulta un concetto di portata generale (« non ristretto nell'ambito di una sola disciplina »), non molto precisato, che tende ad essere generalmente assunto nel suo significato intuitivo, elementare, quasi non richiedesse né chiarificazione teorica, né una precisazione in termini operativi. In tutti i casi con il concetto di appartenenza si indica la partecipazione o la dipendenza attiva e riconosciuta di un soggetto (individuo o gruppo) nei confronti di una comunità, l'inclusione (perlopiù attiva e consapevole) di un individuo o di un gruppo in una realtà ritenuta più ampia e complessa, secondo modalità che variano di gran lunga da situazione a situazione.

## 2. UN TERMINE DI SUPPORTO AD ALTRI CONCETTI

Uno dei motivi alla base del mancato approfondimento di questo concetto è che esso — nelle varie discipline — assume perlopiù un ruolo di supporto di altri concetti, per cui non sembra mai essere stato oggetto di una trattazione o di uno sviluppo a sé stante.

In ambito psicologico, ad esempio, il termine « appartenenza » viene utilizzato — tra l'altro — per delineare una condizione essenziale nel processo di socializzazione, inteso come insieme di pratiche sociali grazie alle quali gli individui diventano membri della società o sono messi in grado di assumere o di esercitare i ruoli adulti. Il senso di « appartenenza » degli adolescenti al gruppo dei coetanei viene descritto come funzionale alla maturazione di una condizione di distacco dei soggetti dai modelli parentali e alla loro immissione in una dinamica relazionale assai più ampia di quella che caratterizza, nei primi anni di vita, la formazione della personalità di base. In questo caso comunque il termine appartenenza viene per lo più utilizzato in rapporto ad altri concetti, ritenuti più importanti sia nella prospettiva psicanalitica che in quella psico-sociale, e fatti oggetto

di maggior approfondimento: socializzazione, identità, identificazione, interpretazione di ruolo, affettività, regressione, ecc.

Anche in ambito sociologico risulta assai frequente il ricorso al termine « appartenenza » per evidenziare la sfera di relazioni che caratterizzano un soggetto in rapporto alle posizioni che occupa nella società. Così ci si riferisce al termine « appartenenza » nel trattare dei caratteri di ruolo, di status, di classe o di ceto, di religione, di sesso, di gruppo etnico, di gruppo di interesse, ecc., che contraddistinguono la presenza sociale di ogni individuo. Ma anche in questo caso si registra nella storia della disciplina una maggior attenzione ai concetti relativi ai suddetti caratteri che non al termine « appartenenza » di volta in volta evocato per delineare le varie posizioni occupate dagli individui nella società.

Il non tener conto di queste osservazioni e il voler in tutti i casi attribuire uno statuto definitorio al termine « appartenenza » nell'ambito delle scienze sociali, può dar adito a un'operazione arbitraria e spuria, tipica di chi di fatto ripropone col termine qui considerato tutta una serie di categorie che nella tradizione sociologica sono state espresse secondo altre connotazioni concettuali. Così i classici della sociologia hanno fatto riferimento a concetti quali gruppo, istituzione, partecipazione, comunità, ruolo, relazione sociale, interazione, sistema sociale, collettività, marginalità sociale, ambiente, ecc.: tutti termini che possono indicare — per determinare classi di soggetti — specifiche « appartenenze » sociali, senza però che il concetto di appartenenza sia stato oggetto di particolare trattazione e approfondimento per delineare una relazione o un modo di essere dei soggetti diversi da quelli prefigurati mediante l'utilizzo dei termini prima esposti.

## 3. GRUPPO DI APPARTENENZA, GRUPPO DI RIFERIMENTO

Una delle poche eccezioni a questa osservazione generale è rappresentata dall'utilizzo del termine appartenenza per indicare un particolare tipo di modalità associativa. L'approfondimento in questione si deve al noto esponente del funzionalismo critico R. K. Merton, il quale — tra i molti meriti scientifici — ha offerto un importante contributo

all'arricchimento dei criteri di classificazione dei gruppi.

Nel dibattito sociologico si contano numerosi criteri di classificazione della relazione sociale indicata col termine gruppo. Tra queste si può ricordare la distinzione introdotta da W.G. Sumner (1906) tra gruppo interno e gruppo esterno, in base alla quale col primo termine si intende una realtà sociale che si forma in rapporto a una comune identità (espressa da un sentimento comunitario, dal senso del «noi») e con il secondo le realtà considerate come un gruppo esterno (in rapporto alle quali non si matura cioè un senso di identificazione). Si tratta di una prospettiva che attribuisce grande importanza al gruppo cui si appartiene, considerato come distintivo o contrapposto ad altre realtà associative.

Un'altra importante distinzione riguarda poi la differenza — introdotta da C.H. Cooley (1909) — tra gruppi primari e gruppi secondari, che si determinano in rapporto a particolari obiettivi (sociali, politici, occupazionali, di interesse) che risultano in grado di coinvolgere un insieme di individui.

All'interno di questo quadro definitorio un importante criterio di classificazione dei gruppi è individuabile nella distinzione — operata da Merton nel 1957 — tra gruppi di appartenenza e gruppi di riferimento. Chi appartiene a un gruppo si caratterizza in genere sia per un elevato senso di identificazione e di lealtà sia per l'adesione e la conformità alle norme, ai valori, agli stili di vita, alle visioni del mondo che prevalgono in detta realtà associativa. « In tal modo il gruppo di appartenenza contribuisce a determinare direttamente l'orientamento e l'agire dell'individuo. Tuttavia il comportamento e l'atteggiamento dei singoli vengono influenzati non soltanto dall'appartenenza a un gruppo, ma anche, indirettamente, dal riferimento a collettività o categorie di cui essi non fanno parte, ma che si rivelano di particolare importanza e stimolo per le decisioni che essi devono prendere. Queste collettività sono det-

te genericamente gruppi di riferimento, anche se alcune di esse non sono, in senso stretto, gruppi ».

#### 4. LE DINAMICHE DI APPARTENENZA E DI RIFERIMENTO NELL'ASSOCIAZIONISMO GIOVANILE RELIGIOSO

La distinzione tra gruppi di appartenenza e gruppi di riferimento appare particolarmente utile per illustrare le dinamiche che caratterizzano nel tempo presente l'associazionismo religioso giovanile e per far fronte ad alcuni problemi « aggregativi » che attraversano questo tipo di associazionismo nell'attuale contesto socio-culturale. Nell'applicare questi concetti ai processi associativi qui analizzati si opta per un'accezione terminologica che — pur prendendo lo spunto dalla distinzione operata da Merton — esula da problemi di fedeltà al contributo di detto autore. Si tratta, in altri termini, di operare alcuni aggiustamenti concettuali funzionali a delineare i processi che caratterizzano nel tempo presente l'associazionismo religioso giovanile e a indicare possibili criteri di soluzione alle tensioni o ai problemi riscontrabili in questa importante area di rapporti sociali.

L'ipotesi di partenza è che molti problemi o tensioni riscontrabili nella pastorale giovanile del nostro paese (ma più in generale di tutte le società occidentali) siano imputabili alla mancanza di chiarezza o al fatto di non rendere operante a livello associativo la distinzione tra gruppo di appartenenza e gruppo di riferimento, nella particolare accezione che qui cercheremo di delineare.

##### 4.1. Il gruppo di appartenenza

Il gruppo di appartenenza può essere indicato come una realtà in cui i membri risultano fortemente coinvolti — in termini di tempo, di rapporti, di risorse — nella realtà associativa a cui aderiscono. Il gruppo viene vissuto da essi perlopiù come totalizzante o fortemente impegnativo, in grado di attribuire un senso unitario e fondante all'esperienza personale e sociale dei soggetti. In questa linea il confine tra vita di gruppo e esperienza personale e sociale appare molto esile, a indicare la tendenza da parte degli individui a far coincidere queste due diverse dimensioni e forme espressive della vita quotidiana.

Si ha pertanto a che fare con un gruppo basato su rapporti primari, sull'affettività, sufficientemente omogeneo per quanto riguarda l'età e le problematiche degli appartenenti, che impegna perlopiù i membri a un'assidua compresenza, nella linea di una continuità e di una compartecipazione che identifica l'appartenere al gruppo con lo «stare», l'«esserci», il condividere le dimensioni dello spazio e del tempo, il «farsi compagnia».

Così descritto, il gruppo di appartenenza si presenta come particolarmente adeguato per l'età adolescenziale, per soggetti caratterizzati da un'età della vita in cui si avverte in modo acuto l'esigenza di spazi affettivamente «caldi» in cui maturare una propria identità, in cui ritrovare una risposta alle indifferibili esigenze di socializzazione, di relazioni, di presenza sociale.

Anche la proposta religiosa, l'intento educativo, l'istanza del protagonismo sociale ed ecclesiale... non possono prescindere da questa realtà di base, da queste esigenze aggregative dei giovani. O si offre risposta ad esse — pur nell'intento di orientare all'impegno, di far maturare un'identità sociale e religiosa —, oppure le proposte educative e religiose appariranno ai giovani eccessivamente lontane dallo loro sensibilità, insignificanti per la loro condizione di vita, troppo astratte rispetto all'esigenza di avviare a soluzione i problemi di identificazione, di sicurezza, di stabilità sociale che caratterizzano la formazione della personalità di base di un soggetto. È indubbio che molte realtà dell'associazionismo religioso giovanile del nostro paese rispecchiano le dinamiche del gruppo di appartenenza così come si è tentato di descriverlo. Si tratta di caratteri funzionali alla possibilità stessa che questo tipo di associazionismo abbia ad affermarsi nella società, faccia presa sulle giovani generazioni, rappresenti un nucleo distintivo tra le varie proposte associative che attraversano un contesto socio-culturale differenziato come l'attuale. Senza un forte senso di appartenenza, senza una marcata identificazione nella vita del gruppo, al di fuori di un «ambiente» associativo in grado di rispondere ai bisogni di realizzazione dei giovani, non sembra possibile delineare un'esperienza associativa in grado di coinvolgere i giovani e di mobilitarli attorno a obiettivi di rilievo.

Il rapportarsi al gruppo in termini di «appar-

tenenza» risulta pertanto una «disposizione» necessaria e plausibile per l'età adolescenziale e giovanile, mentre invece può risultare «patologica» nel caso in cui essa abbia a protrarsi oltre il periodo della formazione di base, oltre gli anni forti della socializzazione giovanile. A questo livello occorre infatti prefigurare il gruppo di riferimento.

#### 4.2. Il gruppo di riferimento

Quale l'identikit di un gruppo di riferimento? Si intende in questo caso un gruppo caratterizzato da rapporti di tipo «secondario», nel quale l'adesione si fonda non su aspetti di simpatia o di compresenza e condivisione del tempo e dello spazio, o su rapporti «a faccia a faccia», ma su aspetti, valori, orientamenti culturali, largamente condivisi e interiorizzati dai membri. Si sta così delineando un gruppo di adulti, di «giovani maturi», i quali trovano motivo di appartenenza non nello stare insieme, nell'interazione costante, nella condivisione fortemente coinvolgente della vita quotidiana, nell'«esserci», ma su una comune identità sociale e religiosa, su una sensibilità culturale «affine». La specificità di un gruppo di riferimento non è solo data dalla condivisione di valori e di un'identità, ma anche dall'esigenza del confronto, della revisione comunitaria, dalla riflessione sulla rispondenza delle scelte pratiche al nucleo dei valori in cui ci si riconosce.

Il gruppo di riferimento quindi si distingue da un lato dal «gruppo di appartenenza» in quanto è centrato più su aspetti «secondari» che «primari» (più sulla condivisione dei valori che sull'esigenza affettiva e relazionale), e dall'altro lato dal «gruppo di impegno», in quanto la sua finalità è più di confronto, di verifica, di maturazione dei membri che non di incidenza sociale, politica o religiosa. Qual è il senso attuale di un gruppo di riferimento?

Anzitutto un tale gruppo appare oggi plausibile da un punto di vista sociale, richiesto dalle condizioni socio-culturali in cui si vive. In una realtà complicata come l'attuale, caratterizzata da elevati processi di mutamento, in cui i soggetti hanno sempre più difficoltà a comprendere gli avvenimenti e a ridefinire la propria identità, i gruppi di riferimento si presentano come un indispensabile momento di maturazione e di crescita per

quanti non vogliono essere travolti e frastornati dai mutamenti e dagli avvenimenti sociali.

In secondo luogo, il gruppo di riferimento appare indispensabile anche in rapporto all'identità religiosa. Attualmente molti credenti avvertono la necessità di ridare radici alla propria identità religiosa, considerando la dimensione religiosa come una delle poche risorse oggi disponibili che permettono di far fronte alla crisi dei significati e delle prospettive.

Oltre a ciò il gruppo di riferimento religioso permette di contrastare il pericolo che l'identità religiosa venga vissuta prevalentemente in termini soggettivi, secolarizzati, troppo a misura delle attese e delle pre-comprensioni umane. Inoltre il gruppo di riferimento può rappresentare un'inversione di tendenza rispetto all'orientamento prevalente nel campo ecclesiale di impegnare immediatamente a livello pastorale le risorse umane disponibili. Attraverso di esso, in altri termini, si può contrastare la tendenza al fare, all'efficienza, alla realizzazione, alla « gestione », che caratterizza perlopiù la « domanda » delle strutture religiose di base, per affermare anzitutto l'esigenza della ricerca spirituale, il primato della fede, la centralità dell'istanza religiosa.

Così delineato, un gruppo di riferimento religioso è composto da adulti inseriti in ambienti sociali e professionali diversi, aventi vocazioni differenti, accomunati dall'esigenza di ricomporre la propria identità religiosa in uno spazio comunitario. La comunità come luogo di memoria storica, come deposito dei valori, come insieme delle diverse vocazioni, rappresenta il punto di riferimento ideale, il luogo di verifica dell'identità ultima, lo spazio di rigenerazione delle risorse motivazionali e ideali, il momento in cui si confronta la concretezza della propria storia — fatta di limiti, compromessi, asprezze, cadute, velleità — con lo specifico dell'identità religiosa.

Il gruppo di riferimento pertanto non sostituisce l'impegno dei soggetti nella vita quotidiana (nella famiglia, nel lavoro, nella presenza e partecipazione sociale), anzi, lo richiede; non diventa esso stesso un gruppo di azione, di impegno sociale e politico, anzi si arricchisce della diversità degli interventi e delle presenze sociali dei suoi membri; non

mira a uniformare — come risultato del confronto dell'interazione — il comportamento dei membri nei vari campi della morale e della presenza sociale, ma dà adito a un confronto su questi aspetti — alla luce dei valori condivisi — che lascia spazio per libere e autonome scelte da parte dei membri; non deve essere troppo selettivo nei confronti degli aderenti in modo da permettere una proficua dialettica interna e nello stesso tempo non troppo diversificato per evitare che vengano a mancare elementi di condivisione tra i membri e si determinino eccessivi disturbi nella comunicazione.

In particolare, il gruppo di riferimento dovrebbe essere composto da due tipi di « vocazioni » che appaiono complementari e necessarie nella comunità religiosa: l'area degli animatori (anche adulti) che oltre al loro impegno professionale spendono il tempo libero prevalentemente in termini di servizio educativo nella comunità (ai vari livelli del ciclo educativo), e l'area di quanti invece non hanno rapporti educativi con la comunità e vivono la loro identità religiosa soprattutto nella vita quotidiana e professionale (lavoro, famiglia, impegni sociali e politici, relazioni sociali varie). La ricchezza di un gruppo di riferimento si può misurare dalla compresenza e complementarità di queste due aree al suo interno, che esprimono vocazioni e posizioni sociali e religiose diverse.

L'area degli animatori ricorda, a quanti sono impegnati nel sociale, l'esigenza — per la sopravvivenza della comunità e per la fecondità della fede come valore — di un impegno educativo in favore dei « piccoli », l'importanza di un'azione formativa nei confronti dei « nuovi » adepti, la centralità del lavoro di sensibilizzazione e di formazione (educativo e religioso) di base. In tal modo ogni membro « esterno » viene richiamato alle radici della comunità, all'esigenza della continuità dei valori religiosi nelle generazioni, alla coscienza di una fede comunitaria.

Quanti hanno il loro impegno all'esterno della comunità ricordano in primo luogo alla comunità stessa che lo sbocco dell'azione educativa è il mondo, che la comunità non è fine a se stessa, ma costituisce uno spaziotempo in cui i soggetti si abilitano per poter poi vivere a pieno titolo nella società e nella vita quotidiana l'identità religiosa. In secondo luogo essi ricordano a chi è in « for-

mazione», ai più «piccoli», che è possibile realizzare l'identità religiosa nel sociale e nel politico e nelle dinamiche ordinarie dell'esistenza. In terzo luogo essi riversano sulla comunità educativa le loro tensioni, sensibilità e speranze, contribuendo in tal modo ad arricchire quanti in essa hanno compiti specificatamente educativi, in modo che la loro proposta abbia a tener presente — in termini di contenuti e di metodi — la situazione e le problematiche reali.

### 4.3. Attenzione alle condizioni organizzative

S'è detto in precedenza che una comunità che non sappia differenziare al suo interno il livello associativo, operando una distinzione tra gruppi di appartenenza e gruppi di riferimento, è una realtà che mette in atto formule aggregative non adeguate alle potenzialità, alle condizioni, alle esigenze dei soggetti che ad essa aderiscono. Se ciò si verifica, siamo di fronte a un problema organizzativo non affrontando il quale gli sforzi di affinamento del contenuto o dei metodi educativi appaiono velleitari, non rendono ragione dei problemi realmente in atto.

Ogni qual volta si riscontrano adolescenti inseriti in un gruppo di riferimento o «giovani maturi» o adulti che vivono la realtà dell'appartenenza, abbiamo a che fare con disegni organizzativi «spuri» o «patologici». Infatti gli adolescenti sono costitutivamente estranei a una logica di gruppo di riferimento, in quanto hanno ancora da affrontare quei problemi di socializzazione e di interiorizzazione di motivazioni e di valori religiosi, la cui risoluzione permette loro quell'autonomia di vita propria di chi fa parte di una realtà di riferimento. Così, parallelamente, i «giovani maturi» o gli adulti «costretti» in un gruppo di appartenenza, avvertono la ristrettezza di questo modello di realizzazione rispetto ai settori sociali e alla pluralità di appartenenze a cui li destina la loro maturità. Mentre per essi il gruppo di appartenenza risulta troppo ristretto, eccessivamente costrittivo nelle dinamiche che produce, per gli adolescenti il gruppo di riferimento appare «fuori quota», fuori misura, rispetto alle loro esigenze e condizioni.

Si tratta pertanto di creare le condizioni organizzative perché gli uni e gli altri trovino

a livello ecclesiale gli spazi più connaturali alla sensibilità, condizione e livello di maturazione che li caratterizza.

### 4.4. L'attenzione alle condizioni umane e gli orientamenti teologici congruenti

È ovvio che sulla scelta delle formule organizzative ha largo peso il tasso di conoscenza della psicologia umana presente nella comunità. Infatti, dietro l'esposizione di adolescenti in un contesto di riferimento si avverte la carenza di conoscenza circa la psicologia dell'età giovanile, il non avvertire che gli adolescenti hanno necessità di realtà aggregative fortemente coinvolgenti, in cui le dinamiche della vita quotidiana e quelle del gruppo a cui appartengono si fondano in tutt'uno. Parallelamente, perpetuando anche a livello di «giovani maturi» e di adulti la formula dell'appartenenza, non si tiene conto che il modello di realizzazione personale di questi soggetti passa perlopiù per la molteplicità dei ruoli e delle condizioni di vita e risulta per certi versi refrattario a proposte totalizzanti e univoche.

In tutti i casi dietro la scarsa attenzione al mutamento — nelle coscienze — dei modelli culturali e alla psicologia delle varie età della vita, si cela perlopiù una precisa concezione della realtà e opzione teologica. Alcune esperienze in cui si continua a proporre agli adulti o a «giovani maturi» un'appartenenza totalizzante al gruppo religioso, sono dettate dall'obiettivo di non disperdere i soggetti nel sociale, dal timore della loro diaspora a contatto col mondo, dalla paura che essi nell'autonomia di vita e di appartenenza abbiano a stemperare la loro identità. In questo caso, a una visione della società in termini negativi, corrisponde perlopiù una concezione teologica di gruppo ecclesiale chiuso al suo interno, concluso in se stesso. Il gruppo ecclesiale appare così senza sbocchi, focalizzato sulla riproduzione interna, scarsamente fecondo per la realtà in cui è inserito.

Così, parallelamente, il non favorire gruppi di appartenenza per l'età adolescenziale o immediatamente post-adolescenziale può rispecchiare un orientamento teologico caratterizzato da scarsa attenzione per le condizioni storiche dei soggetti, per le dinamiche, le tensioni e i problemi che essi vivono.

#### 4.5. L'importanza del passaggio dall'appartenenza al riferimento

La difficoltà nell'ambiente religioso-ecclesiale non riguarda soltanto la capacità-possibilità di organizzare tipi di gruppo diversi a seconda delle differenti tappe di maturazione dei soggetti, ma anche a curare il passaggio dei soggetti dal gruppo d'appartenenza a quello di riferimento, a creare cioè le condizioni perché — con il progredire dell'età dei componenti — il gruppo di appartenenza abbia ad esaurire la sua funzione (almeno per quell'insieme di individui) e perché questi abbiano a trasformare il loro legame in una realtà di riferimento.

Nei gruppi ecclesiali infatti è questo un momento di passaggio in cui più si registrano «punti di rottura», situazioni critiche. Una prima difficoltà si riscontra nella pressione di conformità del gruppo d'appartenenza a non permettere che alcun membro abbandoni il gruppo. In certi casi si producono a questo livello vere e proprie fratture e preclusioni nei confronti di soggetti prima compagni di viaggio e poi considerati improvvisamente estranei perché non possono più (o non intendono più) dedicare al gruppo la maggior parte del proprio tempo. In alcuni casi queste preclusioni sono indirette ma ugualmente marcate. Il fatto che qualche membro abbia maturato altri impegni, abbia meno tempo a disposizione, presenti altri orientamenti e appartenenze, fa sì che il gruppo a poco a poco lo estranei dalle decisioni, dalla comunicazione, dalla dinamica dei rapporti, relegandolo in una posizione di effettiva marginalità o insignificanza relazionale.

Una seconda difficoltà è legata all'abitudine all'appartenenza che può aver ormai condizionato l'esperienza dei soggetti. In alcune realtà di appartenenza i rapporti primari mantengono validità in tutti gli stadi della vita di gruppo. Non si verifica, in altri termini, una progressiva diminuzione dell'aspetto affettivo, della sicurezza reciproca, delle relazioni primarie, per lasciar spazio a poco a poco a una relazione fondata prevalentemente sulla condivisione di valori e obiettivi. In tal modo gli individui risultano assuefatti a un particolare modello di realizzazione di gruppo, per cui avvertono come negative le proposte di sbocco in altre realtà associative non caratterizzate da quella forte

integrazione affettiva che era alla base dell'esperienza di «appartenenza». Tutto ciò sta a indicare che il passaggio dall'«appartenenza» al «riferimento» non può avvenire casualmente o improvvisamente, che esso è frutto di pre-condizioni, di un lungo processo di maturazione.

Un terzo problema riguarda la difficoltà di approccio in un gruppo di riferimento già costituito precedentemente, nel quale i soggetti devono a poco a poco — secondo un processo di maturazione personalizzato — confluire. Una vita associativa omogenea e forte alle spalle — nel gruppo di appartenenza — può condizionare i giovani nell'affacciarsi al gruppo di riferimento. In alcuni casi essi possono avvertire un'estraneità di condizione e di problematica rispetto a quanti già compongono il gruppo di riferimento, per cui tendono a non riconoscersi nell'impostazione prevalente e a creare un nuovo gruppo di riferimento sulla misura della sensibilità e dell'orientamento culturali che li caratterizzano. Una quarta difficoltà è rappresentata dal diverso livello di maturazione che si registra tra i membri del gruppo di appartenenza. Si pone qui il problema se il passaggio al gruppo di riferimento debba avvenire contemporaneamente per tutti i giovani del gruppo di appartenenza — a un determinato stadio di maturazione — oppure se siano preferibili distacchi dei singoli che più di altri avvertono tale esigenza. In tutti i casi questi distacchi provocano lacerazioni del gruppo di appartenenza, dal momento che alterano gli equilibri in esso esistenti e producono nuove dinamiche.

→ ambiente — associazionismo — chiesa 1.2.; 3.2.; — classe — comunità — emarginazione — giovani 6.3.1. — identità 1.2.1. — parrocchia 2.2.; 2. — relazione educativa — secolarizzazione 2.3. — sistema.

#### Bibliografia

GALLINO L., *Effetti dissociativi dei processi associativi in una società altamente differenziata*, in «Quaderni di Sociologia», marzo 1979; GARELLI F., *Gruppo*, in Enciclopedia Garzanti di Filosofia, Milano 1981; MERTON R. K., *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna 1978; STRUFFI L. - G. POLLINI, *Appartenenza*, in F. De Marchi, A. Elena, B. Cattarinussi (a cura), *Nuovo dizionario di Sociologia*, Edizioni paoline, Milano 1987.

APPELLO → vocazione.

**APPROCCI SCIENTIFICI** → fede (sguardo di) — giovani 1. — sacramenti 1. — scientificità — teologia pastorale 2.2. — teologia pastorale e altre scienze — uomo 1.

**ARNOLD F. X.** → teologia pastorale (storia) 6.

**ASCETICA** → direzione spirituale 3.5.

**ASCOLTO** → comunicazione — dialogo — eucaristia 2 — preghiera 3.1 — vocazione 3.2.1.

## ASSOCIAZIONISMO

RICCARDO TONELLI

### 1. La funzione sacramentale della Chiesa

1.1. *Mediazione ecclesiale e esperienza di comunione*

1.2. *Condizioni per l'appartenenza ecclesiale*

### 2. La funzione del gruppo per l'appartenenza ecclesiale: modelli a confronto

2.1. *La vita di gruppo come propedeutica alla vita di Chiesa*

2.2. *La funzione strumentale del gruppo*

2.3. *Il gruppo come «chiesa parallela»*

2.4. *Il gruppo come «ecclesiogenesi»*

### 3. La funzione del gruppo per l'appartenenza ecclesiale: una proposta

3.1. *Quale comunità per l'appartenenza?*

3.2. *Differenti «mediazioni» per un'unica Chiesa*

3.3. *Il gruppo ecclesiale come «mediazione privilegiata» di Chiesa*

### 4. Il gruppo come luogo «privilegiato»

### 5. Condizioni: verso nuovi rapporti tra gruppo, persona e istituzioni

5.1. *La persona al centro*

5.2. *Dire la propria fede nel linguaggio della Chiesa*

Con il termine «associazionismo» vengono richiamate diverse esperienze sociali. Hanno come denominatore comune l'aggregazione volontaria di persone per il raggiungimento di fini condivisi e, di conseguenza, il riferimento ai fenomeni che, in positivo e in negativo, sono collegati ai processi di gruppo. Qualche volta il termine indica il fatto aggregativo nel suo complesso. In questo senso si parla dell'associazionismo ecclesiale o di quello politico. Altre volte l'espressione rimanda direttamente ad una forma specifica di aggregazione: l'associazione, quel raggruppamento volontario di persone, con una struttura organizzativa codificata, dotato di

programmi, obiettivi, modalità procedurali precise. Spesso il termine diventa concretamente quasi un sinonimo di gruppo. Per quest'uso differenziato si parla di associazionismo in ambiti e discipline differenti.

In questo contesto studio l'associazionismo in ordine alla pastorale giovanile. Considero perciò il termine come un modo generale di richiamare la funzione del gruppo in ordine alla maturazione della fede dei giovani, nell'attuale situazione ecclesiale.

La prassi pastorale attuale fa largo uso del gruppo. Lo possiamo considerare come uno dei pochi punti di convergenza nel pluralismo attuale dei modelli.

Chi analizza, con attenzione critica, questo dato di fatto, si accorge però che le posizioni, teoriche e pratiche, si differenziano notevolmente. Molte e diverse sono le ragioni. Non pochi equivoci nascono dal modo con cui il termine viene assunto. Spesso infatti si parla di gruppo in modo vago, emotivo, con scarsa sensibilità strutturale. Altre ragioni sono certamente di natura teologica, perché risultano differenti i modelli in cui viene definita la sua funzione in ordine all'esperienza di Chiesa.

Per affrontare in modo corretto il problema è necessario verificare con attenzione i dati che operano come punto di riferimento.

Indico prima di tutto il quadro ecclesologico generale. Ricordo poi i modelli presenti nell'attuale prassi ecclesiale. Suggestivo infine una mia prospettiva e le condizioni che la possono garantire.

## 1. LA FUNZIONE SACRAMENTALE DELLA CHIESA

La Chiesa opera per la salvezza come «sacramento»: manifesta efficacemente la salvezza, in una concentrazione simbolica così intensa da sollecitare ogni persona a decidersi per l'offerta di questa grazia.

Non esercita questo ministero solo in modo strumentale: essa è la salvezza di Dio presente nella storia quotidiana, nel momento in cui la rende visibile e interpellante.

Comunità ecclesiale e processo di salvezza sono perciò due realtà distinte, ma molto interdipendenti, come il sacramento è diverso dall'effetto che produce e, nello stesso tempo, è profondamente ad esso relazionato.

La comunità ecclesiale ha il compito di fa-

vorire, di sostenere il processo di salvezza. Crea le condizioni perché esso possa svolgersi nell'imprevedibile dialogo tra l'amore interpellante di Dio e la libertà e responsabilità dell'uomo, a livello personale e collettivo.

### 1.1. Mediazione ecclesiale e esperienza di comunione

Se consideriamo il « contenuto » della salvezza cristiana, possiamo anche comprendere in che modo la Chiesa esercita la sua funzione sacramentale.

La salvezza è la costruzione nel tempo e la costituzione in definitività della comunione degli uomini con Dio e tra loro.

La funzione sacramentale della Chiesa è perciò legata alla manifestazione e alla esperienza di una ricostruita comunione. La Chiesa può manifestare efficacemente la salvezza, perché « è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio di tutto il genere umano » (LG 1). Essa è però fedele alla sua identità, opera cioè in modo sacramentale per la salvezza, nella misura in cui favorisce l'esperienza di una comunione tanto intensa da sollecitare ogni uomo ad una decisione personale per la ragione, ultima e radicale, di questa comunione.

Portando verso il concreto la comprensione della funzione sacramentale della Chiesa, ci accorgiamo di un dato importante: la capacità della comunità ecclesiale di essere appello e sostegno alla risposta personale è relativa all'esperienza di identificazione che essa sa scatenare.

L'identificazione è infatti quel processo che spinge una persona a far propri valori e progetti in un vissuto affettivo sorto a causa del suo inserimento in una situazione collettiva. Entra così in gioco il senso di appartenenza come condizione pregiudiziale per l'esercizio in situazione della funzione sacramentale della Chiesa.

L'appartenenza è l'esito verificabile del processo che porta un giovane a considerare una determinata istituzione, le persone che la compongono e i valori che in essa circolano, il suo punto di riferimento per le valutazioni e per le operazioni dell'esistenza quotidiana. L'appartenenza è il risultato dell'identificazione.

### 1.2. Condizioni per l'appartenenza ecclesiale

È possibile suggerire in termini concreti le condizioni di identificazione, perché il pro-

cesso è stato a lungo studiato dalla psicologia sociale.

Riorganizzando diversi contributi, ricordo alcune di queste esigenze, in una formulazione che pone già come soggetto di identificazione la comunità ecclesiale.

Si richiede prima di tutto un minimo di interazioni dell'individuo con la comunità ecclesiale a cui si vuole appartenere. Questo minimo va pensato non in termini giuridici, ma secondo le logiche della dinamica di gruppo (condivisione degli obiettivi, percezione del significato funzionale del gruppo, accettazione delle norme e dei ruoli, esperienze di gratificazione...).

Occorre anche la conoscenza e l'accettazione del sistema di valori, credenze e modelli che determinano la proposta oggettiva della comunità, fino a definire progressivamente in essi il personale progetto di vita.

Questo processo comporta l'acquisizione e il consolidamento dei contenuti dell'esperienza cristiana, la partecipazione affettiva ai gesti e ai riti, il riconoscimento di una funzione magisteriale, l'adozione dei modelli proposti per la soluzione dei personali problemi.

Si richiede inoltre la percezione di essere accettato nella comunità. E questo suppone l'inserimento in una trama di rapporti né burocratici né formalizzati, un'ampia distribuzione di informazioni e di ruoli, un gruppo non troppo vasto.

In un tempo di pluralismo, si richiede infine la capacità di armonizzare a livello personale le diverse appartenenze, per elaborare i conflitti che ne scaturiscono, integrando e controllando le differenti proposte attorno ad una appartenenza che funzioni come riferimento totalizzante.

Come si può notare, le diverse condizioni interessano la relazione che lega il soggetto alla istituzione. Non riguardano prima di tutto la natura teologica della Chiesa né l'esistenza di una persona. Investono invece il rapporto tra l'una e l'altra e l'influsso esercitato su questo rapporto dal contesto culturale e sociale.

La misura della funzione sacramentale si sposta così da una definizione della Chiesa in se stessa verso la percezione soggettiva che i giovani hanno delle sue concrete espressioni.

## 2. LA FUNZIONE DEL GRUPPO PER L'APPARTENENZA ECCLESIALE: MODELLI A CONFRONTO

Queste considerazioni sono abbastanza comuni e condivise nella riflessione e nella prassi pastorale attuale. L'esito è proprio quella attenzione al gruppo nella pastorale giovanile che indicavo, in apertura, come un dato generalizzato. Lo si riconosce un luogo esperienziale dove le condizioni di appartenenza sono più facilmente assicurate.

Quando però si tenta di definire più concretamente il senso di queste affermazioni, le posizioni si differenziano notevolmente.

Una lettura rapida e interpretante dell'esistente porta a evidenziare una tipologia di linee di tendenza.

### 2.1. La vita di gruppo come propedeutica alla vita di Chiesa

La prima posizione affida al gruppo una funzione solamente propedeutica rispetto alla comunità ecclesiale. Solo nella grande comunità si può vivere l'appartenenza alla Chiesa; solo essa è soggetto salvifico a pieno titolo. Il gruppo aiuta a maturare; sostiene nel difficile cammino verso la comunità. È destinato però a sparire nell'azione pastorale, appena il soggetto è pronto ad entrare nella comunità. La sua funzione solo propedeutica non permette di collocarlo tra i luoghi di ecclesialità.

### 2.2. La funzione strumentale del gruppo

Una posizione simile a questa può essere rappresentata da coloro che affidano al gruppo solo una funzione strumentale. Si parte dalla constatazione, facile e diffusa, delle molte carenze di cui soffre di fatto la comunità ecclesiale. Si parla, per esempio, di comunione, di intensi rapporti primari, di conoscenza e di condivisione. E poi le comunità sono anonime, massificanti, lontane dal vivo dei problemi quotidiani. Troppe comunità vivono lente, burocratizzate, arroccate, disattente ai soggetti emergenti.

Il gruppo rappresenta quello spazio esistenziale dove il dover-essere della Chiesa inizia a realizzarsi. Esso ha quindi una sua ragione d'essere, non intrinseca, ma funzionale. È strumento prezioso, anche se transitorio, destinato ad annullarsi quando e dove le comunità ecclesiali ufficiali riusciranno a raggiun-

gere quel livello di autenticità che è giustamente esigito.

### 2.3. Il gruppo come «chiesa parallela»

Qualche volta la funzione strumentale del gruppo è portata fino alle ultime e più radicali conseguenze. Il gruppo viene considerato come un'alternativa permanente alla Chiesa ufficiale: una «chiesa parallela» con i suoi ritmi, le sue strutture, il suo linguaggio, le sue pratiche.

In questo caso, il gruppo non cerca più nessun confronto positivo con l'istituzione e soprattutto non prevede nessuno «sbocco» in essa.

### 2.4. Il gruppo come «ecclesiogenesi»

Il termine «ecclesiogenesi» non è evidente al primo sguardo e soprattutto potrebbe tradire la percezione del suo significato. Lo uso perché proviene dalla letteratura che fa da supporto a questa posizione teologica.

Autori e prassi affidano al gruppo la funzione di rigenerare la Chiesa, quasi dalla base. La Chiesa che nasce dal basso è caratterizzata dalle qualità che il gruppo esprime spontaneamente: condivisione totale dei rapporti e delle responsabilità, alto livello comunitario, presenza intensa sul territorio, capacità innovativa.

Il gruppo è quindi il luogo in cui la Chiesa rinnovata sta nascendo. Non è destinato a spegnersi nel tempo, ma rappresenta una alternativa indispensabile per rendere viva e interpellante l'unica Chiesa di Gesù.

## 3. LA FUNZIONE DEL GRUPPO PER L'APPARTENENZA ECCLESIALE: UNA PROPOSTA

I diversi modelli contengono tutti istanze importanti. Nelle loro formulazioni mettono però tra parentesi aspetti che invece considero decisivi per una corretta pastorale giovanile. Questa constatazione mi porta a cercare ancora, in una direzione nuova.

Ecco la mia proposta: il gruppo è Chiesa, mediazione privilegiata della Chiesa. La analizzo, commentando brevemente le dimensioni più significative.

### 3.1. Quale comunità per l'appartenenza?

Ho legato la funzione sacramentale della Chiesa alla costruzione di un reale senso di

appartenenza. Questa constatazione è il punto di partenza della mia ricerca.

Per assicurare l'appartenenza, ci vuole una comunità capace di creare identificazione. Non basta però una qualsiasi comunità. È indispensabile una comunità che sia effettivamente « Chiesa ». Solo quando l'identificazione è realizzata nei confronti di una oggettiva comunità ecclesiale, siamo pienamente in una sacramentalità salvifica. L'essere oggettivamente Chiesa o il non esserlo, dipende da esigenze ecclesologiche costitutive, che ci riportano al progetto di Gesù e alla Tradizione ecclesiale ufficiale.

Dobbiamo perciò verificare dove si realizza il livello normativo di ecclesialità per poter discernere se l'identificazione con una comunità possa essere valutata come appartenenza reale alla Chiesa.

Nei documenti magisteriali ritorna spesso una affermazione: alcune realizzazioni di Chiesa vanno considerate come particolarmente portatrici di ecclesialità. Operano come principio fontale e riferimento indispensabile per ogni senso di appartenenza ecclesiale. Talvolta sembra che l'appartenenza debba misurarsi unicamente su queste realizzazioni.

La Chiesa « locale » o « particolare » è il luogo dove « è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una santa cattolica e apostolica » (*ChD* 11).

Per questo il Concilio dice che le Chiese particolari « sono formate ad immagine della Chiesa universale; è in esse e a partire da esse, che esiste la sola ed unica Chiesa cattolica » (*LG* 23).

La Chiesa locale normalmente si articola in parrocchie. « Poiché nella sua Chiesa il Vescovo non può presiedere personalmente sempre e ovunque l'intero suo gregge, deve costituire gruppi di fedeli, tra cui hanno un posto preminente le parrocchie organizzate localmente e poste sotto la guida di un pastore che fa le veci del Vescovo: esse infatti rappresentano in certo modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra » (*SC* 42).

Per questa sua relazione speciale alla Chiesa particolare, la parrocchia viene considerata la prima e insostituibile forma di comunità ecclesiale.

Il problema sembra egregiamente risolto: l'appartenenza alla Chiesa passa attraverso il riferimento alla Chiesa locale e, più concretamente, alla parrocchia. Per molti edu-

catori le cose restano proprio a questo livello. Molti di noi però si rendono conto che queste solenni dichiarazioni di principio non sono sufficienti per risolvere il problema. Rappresentano un innegabile punto di riferimento. Ma non possiamo chiudere gli occhi sui fatti. E questi sembrano sollecitare verso altre direzioni.

In una ecclesiologia autoritaria ed ecclesio-centrica, la Chiesa si identificava con l'« istituzione » (o con il suo sistema di governo): l'appartenenza alla Chiesa coincideva con l'obbedienza passiva e rassegnata.

Il risveglio ecclesiologico operato dal Vaticano II da una parte e le pressioni contestative dall'altra hanno modificato molto l'immagine di Chiesa. Il suo asse centrale tende a spostarsi dalla gerarchia al popolo di Dio, dalla dipendenza alla responsabilizzazione critica, dalla chiesa-dall'alto alla chiesa-dal basso. Ora siamo in un momento di decantazione e di discernimento. Come in ogni epoca di crisi non mancano le scelte di fronda o le spinte involutive.

Inoltre, le istituzioni ecclesiali ufficiali (parrocchie, chiese locali, organismi tradizionali...) hanno perso oggi molto di significatività, per motivi di credibilità interna e per la crisi generale che ha investito ogni agenzia educativa. Soprattutto riesce difficile vivere reali esperienze comunitarie per l'anonimato e la marginalità di queste strutture.

Tutto questo « minaccia », in qualche modo, l'esercizio di quella funzione sacramentale in cui la Chiesa riconosce la ragione della sua presenza nella storia.

Il problema resta aperto.

### 3.2. Differenti « mediazioni » per un'unica Chiesa

Il grande progetto di Dio per la salvezza di tutti gli uomini è quel « *mysterium ecclesiae* » che il Concilio ha posto al centro dell'ecclesiologia (*LG* 2-4, 5-7). Per operare la salvezza in quella logica sacramentale ricordata, esso deve risultare « vicino » alle persone. Deve quindi incarnarsi in realizzazioni visibili e concrete, che lo rendano appello in situazione.

Le diverse realizzazioni ecclesiali (le istituzioni, le persone che le compongono, gli apparati istituzionali, i differenti organismi) adempiono questa funzione. Non degradano

la potenza salvifica dell'evento, ma, al contrario, la storicizzano, anche se non ne sono un'immagine perfetta.

Queste realizzazioni non assicurano solo un'azione strumentale, esterna rispetto al mistero ecclesiale. Non è un'azione destinata a risolvere solo provvisoriamente un problema di comunicazione.

Esse sono già l'esito del processo salvifico: una realtà nuova in cui quello che si vede è un elemento umano, parte e simbolo dell'esistenza dell'uomo, segnato dai limiti dell'umano, che riempito della potenza di Dio diventa luogo in cui Dio si fa vicino e incontrabile.

Riscoprendo la dimensione sacramentale delle diverse realizzazioni ecclesiali, si sottolinea anche la loro «parzialità» rispetto al mistero e, di conseguenza, si giustificano i modelli analogici di ecclesialità. Queste realizzazioni non sono tutta la Chiesa e neppure l'unica esperienza di Chiesa. Sono però Chiesa a pieno titolo: concretizzazioni storiche di quel grande progetto salvifico che nella fede chiamiamo «la» Chiesa.

Con una formula che esprime in sintesi il rapporto sacramentale, possiamo chiamare le differenti realizzazioni ecclesiali «mediazioni» del «mysterium ecclesiae». Esse infatti distendono nel tempo, come tutti i sacramenti, la grande mediazione che è Gesù di Nazaret e ne riproducono per ogni uomo la grazia. Queste mediazioni sono tutte Chiesa, anche se a titoli diversi.

Alcune però raccolgono meglio di altre le dimensioni normative di ecclesialità. Vanno perciò considerate come principio di riferimento indispensabile.

L'esercizio concreto della sacramentalità ecclesiale richiede un forte ed esigente senso di appartenenza. Le mediazioni si misurano perciò anche in rapporto alla capacità di creare identificazione. È vero che ogni mediazione ecclesiale è Chiesa, anche quella povera e lacerata rispetto al mistero. Alla mediazione si chiede però di diventare trasparente per risultare veramente appello in situazione.

### **3.3. Il gruppo ecclesiale come «mediazione privilegiata» di Chiesa**

Si richiede una struttura «significativa», per essere veramente e soggettivamente luogo di identificazione.

Questa struttura deve risultare intensamente

«comunione», per sostenere l'esperienza di quella salvezza di cui la comunità ecclesiale è sacramento, attraverso la sua anticipazione storica privilegiata.

Questa struttura deve essere infine «ecclesiale»: quella in cui si inverte oggettivamente il progetto di Gesù Cristo, come è espresso nell'autocoscienza attuale della Chiesa, per fare veramente esperienza di Chiesa.

Quale mediazione rappresenta un luogo «significativo», «comunione» ed «ecclesiale» nello stesso tempo, per essere spazio di identificazione e di reale esperienza di Chiesa, nell'attuale situazione giovanile e culturale?

Il gruppo, quando assicura almeno germinalemente le dimensioni normative di ecclesialità, è mediazione dell'evento salvifico della Chiesa. È quindi Chiesa, allo stesso titolo analogico delle altre realizzazioni di Chiesa. Questo è vero; ma non è tutto.

Ogni mediazione ecclesiale è Chiesa, anche quella povera e lacerata rispetto al mistero. Alla mediazione si chiede però di diventare trasparente per risultare veramente appello in situazione.

Il gruppo giovanile rappresenta oggi, per molti giovani, una esperienza capace, più di altre realizzazioni ecclesiali, di creare un senso di appartenenza. Per questo lo definiamo mediazione privilegiata: è Chiesa, ed è esperienza privilegiata di Chiesa. Proprio in quanto mediazione, non esaurisce «la» Chiesa. Per il gruppo, le ragioni di relativizzazione sono notevoli, perché in esso spesso sono strutturalmente assenti alcune di quelle dimensioni normative di ecclesialità che abbiamo precedentemente elencate.

Questa consapevolezza lo spinge a crescere in ecclesialità: fa progressivamente spazio anche a quelle dimensioni di cui è carente e resta in dialogo e in confronto intenso con le altre realizzazioni di Chiesa e soprattutto con quelle che raccolgono in sé più completamente le dimensioni dell'essere Chiesa.

Come si nota, non contrapponiamo alla «grande» Chiesa istituzionale (Chiesa universale, locale e parrocchia) le «piccole» realizzazioni ecclesiali in cui è più immediata l'esperienza di comunione. Mettiamo invece al centro una comunità ecclesiale vicina, concreta, significativa: alcuni credenti, il gruppo, una comunità educativa che celebra la sua fede. Queste esperienze carismatiche permettono e sostengono il cammino di identifica-

zione nei confronti della Chiesa. L'istituzione ecclesiale è ritrovata in esse e a partire da esse, come esito di un processo di progressiva crescita in ecclesialità.

#### **4. IL GRUPPO COME LUOGO «PRIVILEGIATO»**

L'affermazione che il gruppo è «luogo privilegiato» deve essere ripresa e motivata, perché sulla sua pertinenza sta o cade la conclusione ecclesiologica appena suggerita.

Il gruppo è luogo privilegiato per la pastorale giovanile perché rappresenta uno spazio interessante di comunicazione della esperienza cristiana, incidente dal punto di vista del processo linguistico utilizzato e innovativo dal punto di vista teologico.

Il modello comunicativo vissuto nei gruppi ecclesiali riesce infatti a parlare di Dio e della esperienza religiosa adeguando il referente e producendo sistemi simbolici espressivi. Come si sa, il problema investe oggi drammaticamente le comunità ecclesiali, impegnate a rispettare l'ineffabilità dell'evento evangelizzato e l'esigenza irriducibile di dire questo ineffabile con parola d'uomo, per essere parola di salvezza per l'uomo.

Nei gruppi lo strumento linguistico utilizzato è l'esperienza di produzione di vita e di senso che si fa messaggio. Il gruppo rappresenta per i suoi membri, infatti, una urgente esperienza di assicurazione, di nuova qualità di vita, di ricostruzione della personale identità, di proposta di senso. Questa stessa esperienza viene interpretata e ricompresa nelle sue ragioni più intime e sollecitanti. Diventa così un messaggio: una parola su Dio. Si deve aggiungere una constatazione. Questo strumento risuona di una particolare forza comunicativa perché è costituito dalla esperienza viva di testimoni che espongono, nel gruppo e attraverso il gruppo, le esperienze che essi hanno avuto per offrire le ragioni della loro presenza e del loro operare.

Questo modello risulta particolarmente interessante dal punto di vista comunicativo e dal punto di vista teologico.

In questo schema linguistico, l'evangelizzazione ritrova una dimensione costitutiva: non è messaggio trasmesso verbalmente, ma l'esperienza vivente di testimoni che si fa messaggio. La forte risonanza comunitaria si pone come struttura di attendibilità, a livello di linguaggio, di pratiche, di leadership.

I modelli di vita incarnati nelle norme e nei leaders, il controllo sul dissenso fanno così di questi luoghi l'ambito privilegiato per definire, proporre, sperimentare e consolidare una nuova qualità di vita, umana e cristiana. Da una parte i giovani sono assicurati e sostenuti attorno alla domanda etica che nasce spontanea, grazie al contatto con testimoni e con valori. Tutto questo permette di reagire in modo efficace al clima di permissivismo e di soggettivismo che sfalda inesorabilmente ogni decisione etica.

Dall'altra, l'interrogativo «come far parte della Chiesa?» trova nella intensa esperienza di appartenenza una concreta e convincente risposta.

Si sperimenta così la Chiesa come un evento vicino, significativo e affascinante: la Chiesa è il gruppo stesso, gli educatori credenti, le celebrazioni della fede, partecipate responsabilmente. Queste esperienze carismatiche permettono e sostengono il cammino di progressivo riavvicinamento nei confronti della istituzione ecclesiale.

La Chiesa diventa veramente l'esperienza che si fa messaggio e il messaggio di questa esperienza.

#### **5. CONDIZIONI: VERSO NUOVI RAPPORTI TRA GRUPPO, PERSONA E ISTITUZIONI**

Certamente non mancano i rischi. Se si accentua eccessivamente la funzione del gruppo, ne può scapitare o l'oggettività e l'universalità dell'esperienza di fede o la responsabilità e maturità irrinunciabile della persona.

La cosa è evidente. Nessuna proposta, nemmeno la più raffinata, può pretendersi libera da rischi.

Per dire le cose in modo concreto, faccio qualche esempio.

Non mi convince l'automatismo che segna molte esperienze di gruppi e movimenti. A sentire le testimonianze dei loro membri, sembra quasi che l'appartenenza operi una sostituzione meccanica del vecchio cuore di pietra con un cuore di carne.

Mi lascia incerto il clima entusiasta che si respira. Ho paura che, sull'ali di un entusiasmo da continui neofiti, cresca la voglia di abbandonare la mischia del quotidiano o diventi troppo facile mistificare problemi e soluzioni con parole altisonanti.

Preferisco la capacità critica e riflessiva perché la immagino l'unica possibilità di sopravvivenza matura in una società complessa e pluralista.

Non riesco mai a decifrare bene dove termina la pressione di conformità e dove incomincia la radicalità dell'esperienza di fede.

Temo (anche se senza eccessivo disappunto, perché credo nell'Incarnazione) che i due momenti si intersechino e si compenetrino, fino a fare della seconda (la fede) la qualità, risignificante e critica, della prima (la pressione di gruppo). Mi piace però chiamare le cose per nome, evitando le troppo facili schematizzazioni riduttive.

Ho paura che il linguaggio elaborato all'interno del gruppo serva benissimo per comunicare tra i suoi membri; ma rappresenti un ostacolo, quasi insormontabile, per una comunicazione allargata fuori dai confini di gruppo. In questo caso, la fede viene minacciata proprio nella sua qualità ecclesiale.

Questi segni involutivi li conoscono tutti, come sono noti gli altri che non ho ricordato. Qualcuno se ne preoccupa fino al punto da dubitare del diritto alla cittadinanza ecclesiale per questi gruppi e movimenti. Molti avanzano condizioni o pretendono controlli che, in ultima analisi, svuotano la natura di queste esperienze.

Suggerisco una prospettiva diversa: assumere il gruppo in tutta la sua valenza comunicativa e apportare i necessari correttivi sul ritmo delle sue dinamiche.

Non mi soffermo a spiegare le procedure perché il mio discorso andrebbe troppo lontano. Suggerisco invece il loro esito su due livelli.

### 5.1. La persona al centro

Molti testi di dinamica di gruppo mettono in risalto una tendenza diffusa nei gruppi primari. Essi sono portati a creare identificazione al gruppo stesso, sognato e sperimentato come un essere vitale, capace di soddisfare ogni attesa affettiva. Per consolidare questa illusione, i membri sono disposti a sacrificare tutti i desideri e tutti i progetti.

Alcuni gruppi cercano di superare questo modello paradisiaco e si buttano all'azione. Purtroppo, in un tempo difficile come è il nostro, è incombente il rischio di venire risospinti violentemente nel grembo rassicurante dei propri sogni.

Il gruppo si inventa così un nuovo principio di sopravvivenza: le energie, che dovrebbero essere canalizzate nei compiti, sono invece progressivamente impegnate nello sforzo di autoconservazione. Sembra che la vita scorra tranquilla, nonostante le crisi. Si è prodotto invece solo un processo pericoloso di sublimazione: gli ostacoli non sono stati superati, ma solamente rimossi.

Generalmente sono tre gli atteggiamenti che permettono al gruppo di sopravvivere nonostante la crisi diffusa: la dipendenza, l'aggressività, l'utopismo.

L'atteggiamento di dipendenza è legato al tentativo di recuperare sicurezza mediante l'accettazione di dipendere supinamente da qualche leader, interno o esterno al gruppo, oppure dal proprio passato, considerato come particolarmente glorioso e affascinante. Attraverso atteggiamenti di aggressività si cerca di rimuovere lo stato di crisi lanciandosi contro cose e persone da cui ci si sente minacciati oppure assumendo una reazione, dura e continua, verso l'esterno.

La sicurezza può essere anche recuperata proiettandosi continuamente verso un domani radioso, sempre irraggiungibile, e per questo utopico. Qualche volta questo atteggiamento assume anche i toni di un idillio a sfondo sessuale.

Basta uno sguardo sul panorama dell'associazionismo ecclesiale per costatare come questi rischi siano tutt'altro che remoti. Dipendenza, aggressività, utopia risuonano facilmente nell'esistenza cristiana. Sembrano le caratteristiche più raffinate del gruppo ecclesiale impegnato.

Rileggendo le cose in termini attenti e critici, ci si accorge però che tra il modello evangelico e quello evocato da queste considerazioni c'è una profonda insanabile differenza. Nell'esistenza credente siamo sollecitati a riconsegnarci a Chi, fuori di noi, è la fonte gratuita e interpellante della nostra speranza e del nostro impegno. Nel gruppo, catturato da questi atteggiamenti sublimatori, la ragione è invece il gruppo stesso, ripiegato sulla propria storia.

Qui si colloca la pastorale, la sua funzione, lo stile in cui si realizza, i contenuti che fa circolare, i modelli verso cui cerca il consenso.

Nel gruppo, preoccupato da queste minacce involutive, la pastorale risuona come solle-

citazione all'incontro con il Signore della libertà e della responsabilità, sollecitante a giocare l'amore alla vita e l'impegno per la sua promozione, piantando la croce al centro dell'esperienza quotidiana.

Nasce così un modello di gruppo, più aperto e responsabilizzante di quello che ogni giorno constatiamo. Gli atti decisivi sono sempre compiuti da ogni persona nella solitudine della propria responsabilità, perché solo personalmente si può credere, sperare, amare, incontrare Dio, attuare nella propria vita l'evento di tale incontro. Queste azioni sono però vissute nel gruppo come luogo di produzione e di sostegno della vita: la solidarietà del singolo con gli altri risulta così profonda che il suo individuale essere salvo non può venir separato dal suo essere nel gruppo.

## 5.2. Dire la propria fede nel linguaggio della Chiesa

La seconda preoccupazione riguarda il rapporto del gruppo con la grande comunità ecclesiale e con il suo linguaggio.

Nonostante le dichiarazioni contrarie, un gruppo, impegnato e fortemente coeso, è continuamente tentato di costituirsi come « chiesa parallela », « (...) o rifugiandosi in un consolatorio devozionalismo intimistico talora non immune da un certo fanatismo religioso, o tradendo una forma sottile di individualismo aristocratico, oppure praticando un integralismo comunitario, chiuso ad ogni tipo di rapporto che non sia quello imposto da loro. Ciò potrebbe alimentare la presunzione di realizzare attraverso il gruppo il "tutto" della Chiesa e della vita cristiana, o almeno di esserne l'espressione migliore » (A. FAVALE).

A questa tentazione non si può reagire, come purtroppo capita, cercando un rapporto tra gruppo e istituzione solo di tipo funzionalista: il gruppo non ha nulla di specifico e di autonomo; funziona solo come « riserva di caccia » dell'istituzione. Il gruppo è così centrato unicamente sul compito verso l'esterno. La legge dell'efficienza schiaccia ogni ricerca di gratificazione.

Immagino una soluzione alternativa. La descrivo con alcune battute.

Il gruppo, per assolvere i suoi compiti ecclesiali, deve risultare davvero « mondo vitale » per i suoi membri, luogo di intensi rapporti

primari. Solo questo gruppo assicura il luogo fondamentale in cui i giovani vivono l'esperienza di Chiesa in un tempo di crisi e di pluralismo.

Nel gruppo e attraverso il gruppo essi ricostruiscono progressivamente la loro identità cristiana. Nel gruppo elaborano un linguaggio per dire la loro fede, capace di saldare in un'unica parola la loro soggettività e l'oggettività dell'esperienza credente. Nel gruppo essi celebrano la loro vita quotidiana che si fa salvata in Gesù Cristo. Nel gruppo apprendono a riconoscere la Chiesa come progetto donato, da accogliere nella conversione e nella lode.

Attraverso il gruppo, però, i giovani fanno esperienza di un'appartenenza ecclesiale più vasta e diversificata. Per questo, viene ricercato costantemente il confronto con le altre espressioni ecclesiali e con quelle realizzazioni istituzionali di Chiesa, che rappresentano l'evento normativo di ecclesialità. Imparano così a superare le diverse soggettività nell'oggettività del dato ecclesiale, in una storia collettiva, che fa del gruppo un frammento del grande popolo dei credenti in Gesù Cristo. In questo modello, come si nota, l'appartenenza vitale è al gruppo, perché quando i giovani sono sollecitati a scegliere tra una doppia appartenenza al gruppo e all'istituzione ecclesiale, il conflitto si risolve facilmente con l'emarginazione della istanza più debole e meno emotivamente significativa.

Per questo prevale e viene riconosciuto il linguaggio del gruppo per dire e celebrare la fede, anche se risulta parzialmente diverso dalle espressioni ufficiali della comunità ecclesiale. Questa stessa esperienza di fede deve però crescere progressivamente verso l'accoglienza dei contenuti oggettivi dell'esistenza cristiana, come sono documentati nella coscienza attuale della comunità ecclesiale. Il linguaggio di fede del gruppo si apre perciò continuamente verso il linguaggio comunitario della fede.

Nel gruppo e attraverso il gruppo, ogni giovane si immerge così nella più vasta e complessiva appartenenza alla Chiesa.

→ agenzie formative 2. - appartenenza 4. - confraternite - donna-uomo (chiesa) 2.1.; 4.3.3. - esperienza 2.2.2. - giovani 5.3.; 5.4.; 6.3.1. - gruppo 5. - gruppo ecclesiale - istituzioni 3.7. - movimenti - pace 5.-6. - parrocchia 3.2.-3.4. - pastorale in Italia 2. - politica 2.4. - tempo libero (pastorale) 2. - volontariato 1.2. - s. Bartolomea Capitanio 2.4. - Lazzati G. 6.

**Bibliografia**

BOFF L., *Ecclesio-genesi: le comunità di base reinventano la Chiesa*, Borla, Roma 1978; CAMBASCA M. - VITALI M. (edd.), *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Jaca Book, Milano 1981; *Comunità ecclesiali di base: utopia o realtà?*, Cittadella, Assisi 1977; *Esperienza di comunità, esperienza di Chiesa. Corso di formazione religiosa permanente*, LDC, Leumann 1980; FAVALE A. (ed.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, LAS, Roma 1982; GODIN A., *La vita di gruppo nella Chiesa*, Pubblicazioni religiose, Trento 1971; GODIN A., *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà*, Queriniana, Brescia 1983; LUIGI P. A., *Lo stare assieme dei cristiani tra comunità e istituzioni*, Queriniana, Brescia 1979; SANTORO F., *La comunità condizione della fede*, Jaca Book, Milano 1977; TONELLI R., *Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa*, LAS, Roma 1983.

**ATEISMO** → Dio 4.2. - fede 3.2.

**ATTEGGIAMENTI** → catechesi 3.3. - coeducazione 4.4. - dialogo 4.2. - disoccupazione 2. - direzione spirituale 3.1. - Dio 7.3. - donna-uomo (chiesa) 4.3. - educazione 4.1. - famiglia 3.1. - giovani 5. - istituzioni 3. - lavoro 2.3. - pace 5.1.; 5.2. - peccato 1.; 2. - progettazione II 1.1. - speranza 1.2. - territorio 3. - vocazione 2.3. - s. Bartolomea Capitanio 2.4.

**ATTESA** → celebrazione 2. - futuro - liturgia e tempo 3.2.

**ATTITUDINI** → vocazione 3.2.2.2.

**ATTUAZIONE** → teologia pastorale 3.4.3.

**AUTENTICITÀ** → dialogo 3.2. - ideologia 3.2. - salvezza 2.3. - speranza 1.3.

**AUTONOMIA** → dialogo 2.3. - diritti umani 3-5. - educazione 4.1.2. - educazione morale 5. - identità 3.2. - pastorale in Italia 3.3. - politica 2.2. - secolarizzazione 3.-4.; 6.-8. - storia 3.2.

**AUTOREALIZZAZIONE** → grazia 3.1. - modelli antropologici 4.3. - peccato 2.1. - salvezza 2.3. - secolarizzazione 6. - sessualità 2.3.

**AUTOREVOLEZZA** → relazione educ. 6.2.

**AUTORITÀ** → associazionismo - chiesa - gruppo - istituzioni - relazione educ. 1.; 6.2.; 7. - società - s. Carlo Borromeo 3.7.

**AUTOTRASCENDENZA** → vocazione 1.2.1.

**AVERE** → educazione - esperienza 2.1.2. - evangelizzazione 3.4. - famiglia 4.5. - storicità 3.7.

**AVVENTO** → anno liturgico 3.1. - riconciliazione 2.2.

**AZIONE** → preghiera 1.1.

**AZIONE CATTOLICA** → associazionismo - agenzie formative - gruppo ecclesiale - laicità 2.2.3.



# B

## BADEN POWELL

(1857-1977)

GIACOMO GRASSO

### 1. La vita

#### 2. Il metodo

##### 2.1. Premessa

##### 2.2. Gli scritti

##### 2.3. La proposta

Con la sigla B.P. duecentocinquanta milioni di ragazzi hanno indicato il fondatore del più diffuso e interessante movimento giovanile che la storia ricordi: lo scautismo. Duecentocinquanta milioni, in ottant'anni di diffusione del movimento in tutte le parti del mondo. Ragazzi di ogni Paese — non sempre in ogni Paese, perché qui e là, durante questi ottant'anni, regimi poco favorevoli alla libertà di aggregazione hanno soppresso le associazioni scout —, di ogni fede religiosa — non è ammissibile essere scout e areligioso —, hanno giocato e giocano ancora l'avventura scout fedeli alle indicazioni, ai metodi, allo stile di B.P.

Per questo grande seguito B.P. merita di essere conosciuto e ricordato: grande seguito che trova il fondamento in quello che è in sé lo scautismo, avverato dall'accoglienza prima dei ragazzi inglesi di ottant'anni fa, poi dei ragazzi di tutto il mondo, anche assai diversi, per tempi e cultura, da quelli che per primi lessero «*Scautismo per ragazzi*», entusiasmandosene in tal maniera da spingere B.P. ad organizzarli in un «movimento». Come è noto B.P. non solo non era cattolico romano, ma in un certo senso non aveva preoccupazioni «pastorali». Eppure Pao-

lo VI — dopo la celebrazione del Vaticano II — disse che il Concilio aveva «canonizzato il metodo», e Giovanni Paolo II ha parlato più volte di lui sino a collocarlo tra i santi non canonizzati.

Prima di parlare di B.P., per evitare equivoci, e per meglio coglierne le caratteristiche, occorre notare almeno due cose: e cioè che lo scautismo *comunque* consegna una «spiritualità», e che un rilevante ruolo ha giocato e gioca nella nostra Chiesa lo scautismo dei cattolici, anch'esso si può dire da ottant'anni.

### 1. La vita

Robert Stephenson Smyth Baden Powell nacque — dodicesimo di quattordici figli — il 22 febbraio 1857. Suo padre, membro della Società Reale, professore di teologia e di geometria ad Oxford, pastore anglicano, ebbe otto figli dalla prima moglie e sei dalla seconda, Henriette Grace Smyth, madre di Robert e di altri cinque figli. Si era sposata ventiduenne nel 1846. Suo marito ne aveva cinquanta. Sarebbe morto sessantaquattrenne nel 1860 lasciandole il peso di una numerosa famiglia.

Orfano di padre a tre anni, «Ste» (così lo chiamavano in famiglia) ebbe nel nonno materno, l'ammiraglio Smyth, e nella madre, due rilevanti educatori. Nel 1876 terminò gli studi, compiuti, come allora usava, stando lontano da casa. Mantenne, però, una settimanale corrispondenza con la madre, e i collegamenti con i fratelli durante l'estate. Sempre nel 1876 iniziò la carriera militare: in India sino al 1884, poi per circa un anno in Sud Africa. Seguono due anni che lo vedono im-

pegnato in missioni per il suo Paese in Germania, in Russia e in altre nazioni, finché nel 1887 torna in Sud Africa. Altri tre anni (dal 1890 al 1893) nell'*Intelligence Service*. Sono gli anni in cui, da Malta dove risiede, viaggia in diversi Paesi del Mediterraneo, Italia compresa. Altri due anni li passa in Irlanda, per poi essere trasferito in Costa d'Oro per la Campagna contro gli Ashanti. Intanto è divenuto Colonnello e comanda un Reggimento. Il suo stile è sempre quello di puntare molto sulla fiducia e sul senso dell'onore. Riesce a trasformare spedizioni punitive in iniziative pacificatrici. Nuovamente in Inghilterra, riparte per il Sud Africa nel 1899. Siamo alla vigilia della guerra anglo-boera. Si stabilisce, come comandante della frontiera nord-occidentale, a Mafeking. Scoppia in ottobre la guerra, Mafeking è assediata. L'assedio dura più di duecento giorni. Nel territorio assediato Baden-Powell fa stampare moneta, francobolli, e organizza un corpo di Cadetti, ragazzi addetti a servizi di pubblica utilità; notando i buoni risultati comincia a rendersi conto di come possa forgiarli lo *scouting* (lo scoutismo, l'essere impegnati sulla frontiera...).

L'assedio, il 16 maggio 1900, è spezzato. Londra esulta, la Regina Vittoria, che regna da sessantatré anni, nomina B.P. maggior generale, a quarantatré anni!

Seguono ancora alcuni anni in Sud Africa, interrotti da un soggiorno in Patria per malattia, poi alcuni anni di attività come Ispettore Generale della Cavalleria in Gran Bretagna. Nel 1907 è messo quasi in disparte. È proprio però il 1907 l'anno del suo primo esperimento di *scouting* con una ventina di ragazzi nell'isola di Brownsea. Nel 1908 appaiono le dispense di *scoutismo per ragazzi*. Poiché i suoi giovani lettori si entusiasmano e vogliono un movimento, nasce lo scoutismo che a poco avrà anche una sua organizzazione. Nel 1910 lascia definitivamente l'esercito. Il suo movimento è affermato. Re Edoardo VII lo crea Baronetto di Giwell. B.P. comincia ad essere noto a centinaia di migliaia di ragazzi e anche di ragazze: le ragazze-esploratrici, o guide. Nel 1912 sposa Olave St. Claire Soames che gli darà tre figli e assumerà la direzione del movimento femminile. Lady Olave, di trent'anni più giovane, sarà Capo Guida del Mondo fino alla morte, avvenuta nel 1977.

Lo scoppio della guerra, nel 1914, non trova impreparato B.P. che, da buon conoscitore della situazione politico-militare, l'aveva prevista. E ne aveva previsto le tragedie. Militare di carriera B.P. non fu mai un militarista, e svolse una grande opera per la pace: negli anni di guerra svolgendo un'azione educativa tesa ad eliminare ogni forma di odio, subito dopo coordinando gli scouts di tutto il mondo per ricostruire la pace. Così nel 1920 organizza a Olimpia (Londra) il primo Jamboree (incontro) mondiale. Nasce informalmente la Conferenza Mondiale dello Scouting. Da quell'anno, ogni due anni, si riunirà la Conferenza. Fino al 1941, anno della morte di Baden-Powell, si terranno altri quattro Jamboree mondiali e tre Rover-Moot (incontri per giovani: in un primo tempo lo scoutismo era stato pensato per ragazzi dai 12 ai 17-18 anni; ben presto però si aggiunsero i Lupetti, 8-12 anni, e i Rovers, dai 18 anni in su. Attualmente gli archi di età sono un po' mutati, tenendo anche conto delle situazioni dei diversi paesi. Esiste anche, con un collegamento internazionale, il movimento degli Adulti Scouts e Guide).

In Italia il movimento approdò verso il 1911, ebbe una sua consistenza organizzativa dal 1914 (Corpo Nazionale dei Giovani Esploratori). Nel 1916 sorse l'Associazione Scautistica Cattolica Italiana. Soppressa dal fascismo nel 1927 e 1928 le due associazioni risorsero a guerra finita dando origine alla Federazione. Accanto ad esse due associazioni femminili, pure federate. Ora sono entrambe fuse: il CNGEI e l'AGESCI).

## 2. IL METODO

### 2.1. Premessa

Prima di presentare sommariamente i tratti di un'entusiasmante impresa pedagogica come lo scoutismo, davvero adattabile ovunque nel mondo giovanile, si ritorna ancora un momento su quanto accennato a proposito di « spiritualità » dello scoutismo e di scoutismo dei cattolici.

Lo scoutismo come metodo educativo « semina il buon grano di una spiritualità ». Sono parole di B.P., scritte nel 1909, quasi per rispondere ad un'accusa rivolta a *Scoutismo per ragazzi*. Le ha recentemente citate uno dei più profondi studiosi di storia dello scuti-

smo, Mario Sica. Baden-Powell lascia agli educatori le forme concrete di questa spiritualità, comunque individuabile. È il metodo stesso a diventare così, nelle mani di un cristiano, «la parabola scout», e in questo senso si è mossa l'*équipe* dell'AGESCI che ha approntato il *Progetto Unitario di Catechesi*.

Quanto allo scautismo dei cattolici: gruppi scouts di cattolici nacquero subito, già in Inghilterra. Poi nacquero associazioni (tra le più antiche quella italiana, già citata). Negli anni '30 ebbero un grande sviluppo quella francese, quelle belghe, quella olandese. Così, dopo la guerra, e con l'apporto di quella tedesca e austriaca, nonché di tanti altre minori, si organizzò una Conferenza Internazionale dello Scautismo Cattolico, molto attiva anche in America Latina e in Africa. Essa favorì, come la corrispondente delle Guide, non solo i collegamenti e i reciproci scambi, ma anche l'approfondimento del ruolo evangelizzatore dello scautismo. In questo senso la *Carta Internazionale Cattolica dello Scautismo e del Guidismo*, approvata dalla Santa Sede nel 1977. Entrambe le Conferenze fanno parte delle Organizzazioni Internazionali Cattoliche presso il *Pontificium Consilium pro Laicis*. Nei paesi di tradizione anglofona non si hanno associazioni di cattolici, ma comitati di cattolici nell'unica organizzazione nazionale.

## 2.2. Gli scritti

B.P. scrisse diverse opere già prima di lanciare il suo metodo educativo basato sullo *scouting*. Sono scritti che riguardano o sue imprese militari o l'addestramento nell'esercito. In esse si coglie già il suo stile: grande attenzione alla realtà, spirito d'osservazione, valutazione e studio del carattere. Poi iniziò, dal 1908, la pubblicazione di opere scout, a partire dal già citato *Scoutismo per ragazzi*, apparso in molte edizioni e studiato criticamente da centinaia di studiosi di molte parti del mondo. Seguono, si può dire ogni anno, opere di respiro vario. Tra le più riuscite *La via verso il successo* (1922) che riguarda i giovani. Nel 1916 era stato pubblicato *Il manuale dei lupetti*, per i fanciulli, dovuto in qualche modo all'intesa col Kipling de *Il libro della Giungla*. Non vanno, infine, dimenticati i continui articoli redatti per riviste scout, so-

prattutto per Capi educatori (in parte oggi raccolti in antologie curate a livello mondiale da Mario Sica), e la fitta corrispondenza. Stile immediato, di facile lettura, sempre molto concreto. Contenuti intrisi di ottimismo, di speranza, di fiducia anche quando Baden-Powell mostrava chiaramente di non ignorare la drammaticità della situazione storica in cui si trovava a vivere. Anche se comprensibilmente «datate» le sue pagine, sapendo estrapolare da alcune esemplificazioni che appartengono ai «suoi» tempi, propongono indicazioni che senza pretendere l'universalità (si tratta pur sempre di preoccupazioni «pedagogiche» anche se B.P. non avrebbe amato sentirle definire tali), continuano ad essere attuali perché si riferiscono a fanciulli, ragazzi e giovani colti nelle loro esigenze di base, quelle in qualche modo «naturali».

## 2.3. La proposta

Lo scopo che B.P. si è proposto è stato quello di aiutare con un metodo attraente e adeguato fanciulli, adolescenti e giovani nel loro crescere. Una crescita globale, non solo a livello di singoli ma di persone che fanno parte di una nazione dell'intera umanità. Per la crescita del singolo propone «quattro punti»: carattere, salute e forza fisica, abilità manuale, servizio. Questo ultimo si apre decisamente al sociale che si dilata nella «mondialità».

L'originalità di B.P. non sta tanto nelle annotazioni pedagogiche talora assunte dalla tradizione inglese del XVIII secolo, o nell'«impara facendo», né nell'attenzione verso la natura (esistevano molte organizzazioni in Gran Bretagna e in Germania che si occupavano dell'inserimento dei giovani negli ambienti «naturali»). L'originalità la si trova piuttosto nell'aver ben combinato insieme tanti diversi aspetti dando importanza, e responsabilità, ai ragazzi. Ne è un'espressione tipica la *Promessa* e la *Legge*, e l'organizzazione della vita del piccolo gruppo, per gli scouts e guide la «squadriglia». Il tutto senza mai esasperare nessuno dei «quattro punti». Il «carattere» non punta a «superuomini», ma a gente che impara ogni giorno a vivere in pienezza anche i fatti più consueti; la «salute e forza fisica» non esaspera queste doti, ma insiste perché anche chi è portatore di handicap risponda al me-

glio; l'«abilità manuale» non è protagonismo del «fai da te»; il «servizio» parte dal «bel colpo!» (in italiano si dice «buona azione»), quasi uno scherzo quotidiano, col quale però ci si abitua ad aiutare il prossimo.

È così che un generale vittoriano, ormai più che cinquantenne, è stato per altri trentatré anni (B.P. morì a Nyeri in Kenia ove si era ritirato a vivere, l'8 gennaio 1941) un animatore nel mondo giovanile. Uno che ha offerto a ragazzi e ragazze di tutto il mondo un metodo per vivere meglio e a ragazzi e ragazze in ambienti cristiani la possibilità di rendere matura la propria adesione all'evangelo. Lo ha fatto, come scrive lui stesso, incoraggiando «l'individuo a sviluppare da sé la propria personalità». Accusato, in ambienti cattolici, di essere un metodo «naturalista», lo scoutismo di B.P. non ha avuto bisogno di difendersi con contro-polemiche. Quattro anni dopo la morte di B.P., uno scout e jocista francese, Marcel Callo, moriva la sera del 19 marzo 1945 nel campo di sterminio di Mauthausen tra le braccia di un compagno di prigionia, non credente, che acquistò la fede assistendo a quella morte. Nel proclamare Beato Marcel Callo, scout, jocista, martire, il 4 ottobre 1987, Giovanni Paolo II attribuì alla sua formazione scout il merito di aver preparato quel giovane alle decisioni che lo portarono all'estrema testimonianza di fede.

In una «nota», trovata dopo la morte di Baden Powell, ma scritta probabilmente già nel 1929, si legge, a proposito dei capi degli scouts e delle guide: «voi non solo svolgete una grande opera per i figli del vostro prossimo ma contribuite anche in modo pratico a realizzare sulla terra il regno di Dio, basato sulla pace e sulla buona volontà». È un'affermazione che si può attribuire a B.P. che ha contribuito, come educatore, a questa realizzazione.

#### Bibliografia

Le principali opere di Baden-Powell sono editate in italiano dall'Editrice Ancora di Milano nella Collana *Orientamenti dello Scouting* e autorizzate dalla Federazione Italiana dello Scouting.

Per ricerche su Baden-Powell e sullo scoutismo è indispensabile far riferimento, in Italia, all'Archivio e alla Biblioteca del «Centro Studi M. Mazza», via Fassolo, 29 - 16126 Genova.

Sulla vita e le opere di Baden-Powell cf:

BASTEN R., *Lord Baden-Powell of Gilwell, cittadino del mondo*, Centro Librario Italiano, Roma 1955;  
HANSEN W., *Il lupo che non dorme mai*, LDC, Leumann 1988;  
JANOVITZ F., *B.P., una vita per la felicità*, Borea, Roma 1977.

Per le conseguenze pastorali, cf:

AGESCI, *Dalla promessa alla partenza, il Progetto Unitario di Catechesi*, Ancora, Milano 1983, e le riviste per Capi e Assistenti Ecclesiastici Scout, *proposta educativa e Servire*, da richiedere ad AGESCI, p.za P. Paoli, 18 - 00186 Roma.

**BARTH Karl** → teologia pastorale (storia) 5.2.

**BATTESIMO** → iniziazione - liturgia - pastorale giovanile (storia 2) 1.1. - sacramenti.

**BENE** → Dio 2.3.; 3. - fede 2.2.; 4.

## BIBBIA

MARIO CIMOSA

### 1. I giovani e la Bibbia

#### 2. Che cos'è la Bibbia

#### 3. Alcune dimensioni della Bibbia

##### 3.1. Il testo

##### 3.2. Opera letteraria

##### 3.3. Opera religiosa

##### 3.4. Opera storica

##### 3.5. Opera culturale

##### 3.5.1. Il pensiero egiziano

##### 3.5.2. La mentalità mesopotamica

##### 3.5.3. Il pensiero cananeo

##### 3.5.4. La civilizzazione ellenistica

##### 3.5.5. Il paganesimo greco-romano

##### 3.6. Opera stratificata

##### 3.7. Opera unitaria

##### 3.8. Lettura cristiana dell'AT

#### 4. Modelli e metodi di lettura biblica

##### 4.1. Modelli di lettura

##### 4.1.1. Lettura carismatica

##### 4.1.2. Lettura politica

##### 4.1.3. Lettura popolare

##### 4.1.4. Lettura narrativa

##### 4.1.5. Lettura femminista?

##### 4.2. Metodi di lettura

##### 4.2.1. Da una lettura storica a una lettura contemporanea

##### 4.2.2. Dalla Bibbia a me, da me alla Bibbia

##### 4.2.3. Dal testo alla vita pratica

#### 5. Pregare la Bibbia

## 1. I GIOVANI E LA BIBBIA

I giovani italiani di oggi che atteggiamento hanno di fronte a quella raccolta di libri sacri che da sempre i cristiani chiamano Bibbia? Mi pare si possa distinguere una duplice categoria di giovani per valutare il loro atteggiamento nei confronti dei Libri Sacri.

Esiste un grande numero di giovani che li ignora o ne ha letto raramente solo qualche pezzetto. G. Milanese, nella sua inchiesta sulla fede dei giovani di oggi in Italia, per esempio, parla di percentuali che vanno dal 93 al 95% di giovani che «raramente» o «mai» hanno letto la Bibbia.

D'altra parte però ci sono anche molti giovani che gravitano attorno a movimenti o ad organizzazioni ecclesiali e che vivono la loro esperienza di fede cristiana o cercano di approfondirla dando grande spazio al confronto con la parola di Dio contenuta nella Bibbia.

Per quanto riguarda il primo gruppo non si può pensare, come talvolta fanno credere alcuni cristiani non cattolici, che basterebbe diffondere il più possibile il testo sacro e il problema sarebbe risolto, ottenendo così la salvezza dei giovani. L'indifferenza di questi giovani nei confronti della Bibbia è espressione di qualcosa di ancora più profondo: riguarda il contenuto della loro fede in Dio, in Cristo, nella Chiesa e qualche volta lo stesso senso della vita. È necessario affrontare prima di tutto con chiarezza questi problemi per poi far vedere come la religione cristiana, essendo una religione rivelata, ha bisogno di essere conosciuta nelle sue fonti e, prima tra esse, la Bibbia che descrive nella sua triplice articolazione di Antico Testamento, Intertestamento e Nuovo Testamento l'interminabile itinerario della parola di Dio.

Per la seconda categoria di giovani occorre ricordare che è necessario un accostamento non solo quantitativo, come talvolta avviene, ai libri della Bibbia ma un accostamento sempre più approfondito che va dalla conoscenza di quel che la Bibbia in se stessa è, delle sue principali dimensioni culturali, delle diverse articolazioni, di corretti metodi di lettura, di una precisa valorizzazione per la preghiera e per la propria vita spirituale. Sono le linee che verranno tracciate in questo articolo.

## 2. CHE COS'È LA BIBBIA

Il modo migliore per capire che cos'è la Bibbia è leggerla.

I giovani possono accostarsi ad essa senza sforzo. Se per i fanciulli è forse necessaria una Bibbia con brani ben scelti e magari introdotti, in forma antologica, una «Bibbia

per i fanciulli» del tipo «storia sacra», ai giovani è possibile mettere in mano tutta la Bibbia indicandone la lettura magari attraverso un piano organico come suggerisce C. Bisoli in *La Bibbia nella scuola* (Queriniana, Brescia 1982), o come proporrò io stesso nei tre temi corrispondenti alla triplice articolazione: Antico Testamento, Intertestamento, Nuovo Testamento. Occorre un contatto diretto con il Libro Sacro anche se in modo progressivo, articolato e tenendo conto delle particolari esigenze giovanili, e quindi di alcuni punti da privilegiare nel processo di personalizzazione della Bibbia da parte del giovane.

Volendola descrivere in modo globale con frasi lapidarie facilmente afferrabili si potrebbe forse dire: la Bibbia è la «biografia» di Dio; la Bibbia è l'«autobiografia» di Dio, la Bibbia è un «rotolo», la Bibbia è un «seme», la Bibbia è un «cibo».

— La Bibbia è la «biografia» di Dio. È un racconto della «vita» di Dio: egli entra nel mondo attraverso la creazione delle cose e degli uomini, sceglie un popolo, vive con lui per condurlo alla Terra Promessa e per donargli in Cristo la salvezza. Un racconto che si articola in 73 libri, 46 dell'Antico Testamento e 27 del Nuovo Testamento, lungo un arco di tempo di tredici-quattordici secoli, da Mosè (13 sec. a.C.) fino a Giovanni (fine I sec. d.C.).

— La Bibbia è l'«autobiografia» di Dio. Essendo Dio stesso l'autore di questa «storia» in cui egli ispirando gli autori sacri ci descrive i suoi interventi di amore potremmo chiamarla anche l'«autobiografia» di Dio.

— La Bibbia è un «rotolo». Nel senso tecnico della parola, perché i libri sacri erano scritti in rotoli (in latino «volumen») e quindi per leggerli occorreva scioglierli; e in senso contenutistico perché nella Bibbia «si svolgono» gli interventi divini di questa «storia di amore» di cui tutti gli uomini sono non solo spettatori ma protagonisti.

— La Bibbia è un «seme». Deve cadere su un terreno adatto per germogliare. È tutto il tema della «parola di Dio» ad indicarlo. È un messaggio di vita e che fa germogliare la vita in chi la legge con fede. La Bibbia viene arricchita dalla vita del giovane con le sue attese e le sue speranze e la vita del giovane viene arricchita dalla Bibbia.

— La Bibbia è «cibo». In Ezechiele si legge: «Poi il Signore disse: "Ezechiele, mangia questo rotolo. Poi va' e parla al popolo d'Israele". Io aprii la bocca ed egli mi fece mangiare il rotolo.

Aggiunse: "Ezechiele, riempi il tuo stomaco con questa pergamena". La mangiai; era dolce come il miele» (Ez 3,1-3). È un gesto simbolico assai espressivo. Il Vaticano II nella Dei Verbum (= DV) ci ricorda che la «Parola di Dio» come «il Corpo di Cristo» sono il cibo integrale di cui i figli della Chiesa devono nutrirsi.

La Bibbia ci presenta il messaggio di salvezza incarnato in una storia umana. Questa manifestazione progressiva di Dio che vuol salvare l'uomo nella storia ha diverse tappe, la successiva sempre superiore alla precedente, e tutte orientate verso la rivelazione di Cristo, centro della storia della salvezza.

Essa è contenuta nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento.

All'inizio dell'Antico Testamento c'è la *Torah*. Così gli ebrei chiamano i primi libri: Dio e l'uomo dalla creazione del mondo fino all'entrata nella Terra Promessa (*Gn, Es, Lv, Nm, Dt*). Cuore ne è l'Alleanza al Sinai e la *carta degli uomini liberi*, meglio conosciuta con il nome di *Decalogo* o *Dieci comandamenti*. Dopo la grande *opera storica deuteronomistica* (*Gs, Gdc, 1/2 Sam, 1/2 Re*) e *cronistica* (*1/2 Cr, Esd, Ne*) seguono i *Profeti scrittori* (*Is, Ger, Ez, Dan, Os, Gl, Am, Gio, Mic, Ag, Zc, Ml, Ab, Sof, Abd, Na*) e gli *Altri Scritti*, meglio noti presso i cristiani con il nome di *letteratura sapienziale* (*Pr, Gb, Qo, Sal*). Sono chiamati *deuterocanonici* alcuni libri non sempre riconosciuti dalla Chiesa come ispirati (*Tb, Gdt, Est, 1/2 Mac, Sap, Sir, Bar*).

Tra l'ultimo libro dell'AT e il primo del NT corre un secolo particolarmente importante perché rappresenta il contesto nel quale si sviluppa la formazione, la mentalità, la teologia di Gesù. È un periodo in cui fiorisce un'enorme letteratura che, pur non entrando a far parte del canone delle Scritture ispirate, è di grandissimo valore per capire la Bibbia stessa, un periodo che oggi viene chiamato *Intertestamento*, perché è tra i due Testamenti e ne fa da tessuto connettivo. Fanno parte di questo periodo per esempio la *Bibbia* di Giuseppe Flavio, le *Bibbie aramaiche* o *Targum*, la *Bibbia Greca* o *Settanta*, l'*Apocalittica giudaica*...

Seguono poi gli scritti del Nuovo Testamento. Dopo i *Vangeli Sinottici* (*Mt, Mc, Lc*) e l'*Opera Lucana* (*Lc-At*), c'è l'*Opera Giovannina* (*Gv, 1/2/3 Gv, Ap*), l'*Opera Paolina* (*Rm, 1/2 Cor, Gal, Ef, Fil, Col, 1/2 Ts, 1/2 Tm, Tt, Fm*) con la *Lettera agli Ebrei* (*Eb*), e le *Lettere Cattoliche* (*Gc, 1/2 Pt, Gd*).

### 3. ALCUNE DIMENSIONI DELLA BIBBIA

#### 3.1. Il testo

La prima cosa da tener presente quando ci si accosta alla Bibbia è anzitutto il testo. Il testo scritto della Bibbia che noi abbiamo tra mano in italiano è tradotto dalla lingua ebraica, aramaica e greca.

La *critica del testo* è la scienza che servendosi delle più antiche testimonianze in papiro o in pergamena cerca di ricostruire con la maggiore esattezza e certezza possibile un testo il più possibile vicino all'originale. Le recenti scoperte archeologiche, specie quelle di Ugarit e di Qumran, sono state di grandissimo aiuto per questa scienza.

Occorre scegliere poi una buona traduzione dal testo originale, in cui siano attuate le migliori scelte esegetiche e ove sia temperato il linguaggio moderno con quello biblico. In Italia ne esistono di due tipi: quello abbastanza letterale come la *Bibbia Liturgica* della CEI (migliore per titoli, sottotitoli e note è l'edizione *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB) e quello della *Bibbia in lingua corrente* che è preoccupato soprattutto di trasmettere il messaggio divino, *Parola del Signore. La Bibbia in lingua corrente*, LDC/ABU.

È necessario insegnare al giovane a sfogliare la Bibbia nelle sue principali divisioni o tappe e nella individuazione dei singoli libri. Quando poi si è di fronte al testo bisogna saperlo leggere. Il testo è sempre una risposta. Occorre quindi rivolgergli domande pertinenti se si vogliono ricevere risposte giuste. Bisogna imparare a leggere il testo senza lasciarsi distrarre da cose che non riguardano direttamente il testo.

#### 3.2. Opera letteraria

La Bibbia è un'opera letteraria. In quanto tale ha alcune caratteristiche di cui bisogna tener conto. Anzitutto dell'indagine stilistica

con lo studio dei procedimenti stilistici e dei modi di esprimersi propri di ogni autore e del suo ambiente linguistico e culturale. Poi bisogna tener conto degli aspetti poetici e del materiale espressivo di cui sono ricchi molti libri biblici, soprattutto quelli poetici. È necessario inoltre uno studio accurato del vocabolario proprio di ogni autore.

Occorre riconoscere in un libro biblico le unità letterarie preesistenti che in esso sono confluite con il lavoro del redattore finale che molte volte ha modificato le sue fonti, aggiungendovi qualcosa di proprio e collegandolo in modo da dare una sua interpretazione. La Bibbia è poi ricca di simboli molto diversi che occorre conoscere e saper decifrare, dai più semplici ai più complessi. Un'altra caratteristica è la presenza nella Bibbia di diverse forme o schemi o «generi letterari» che, come dice DV 12, consistono in alcuni modi di esprimersi tipici di un'epoca o di un popolo. Ce ne sono alcuni che continuano ad essere presenti nelle nostre letterature e altri che appartengono solo alle letterature orientali. Qualche esempio: l'inno (come alcuni salmi), la parabola (come quelle del Vangelo), la favola, la lettera, ecc.

### 3.3. Opera religiosa

La verità da cercare nella Bibbia non è una verità di tipo scientifico ma religioso, salvifico. La Bibbia vuole farci conoscere il piano di Dio progettato e attuato per la nostra salvezza. Per capire la Bibbia bisogna mettersi da questo punto di vista. È vero che la Bibbia ci fornisce informazioni storiche, geografiche, scientifiche, filosofiche ma il suo punto di vista è comunicarci quelle verità di cui abbiamo bisogno per la nostra salvezza. Per esempio, nei primi capitoli della Genesi l'autore, anche se descrive lo spettacolo dell'universo, non vuole trasmettere nessun insegnamento di carattere scientifico. Il suo universo è come quello che vedevano gli antichi prima di Copernico e di Galileo. Il «concordismo», cioè la teoria che vuol trovare la «concordia» tra la Bibbia e la scienza, è un errore. L'autore, nel primo capitolo della Genesi per esempio, descrive l'universo come lo vede l'uomo del suo tempo. Anche l'astronomo dice al suo bambino che il sole sorge. Da sempre gli uomini hanno cercato di scoprire da dove vengono e perché sono sulla ter-

ra. Per molti secoli in Occidente ci si è rappresentata l'origine dell'uomo secondo le descrizioni della Bibbia. Oggi le scoperte della paleontologia e della preistoria ci portano dati nuovi. Ma la scienza non può rispondere a tutte le grandi domande che pone la nascita dell'uomo. È possibile interrogare di nuovo i testi biblici per vedere in che rapporto stanno con la scienza. Certamente! (cf S. DUGUET, *L'uomo alla ricerca delle sue origini. La risposta della Bibbia e della scienza*, Edizioni Messaggero Padova 1986). Come si pone la Bibbia di fronte ad una concezione evolucionistica dell'universo? La Bibbia fa derivare tutte le cose direttamente da Dio autore della creazione del mondo e dell'uomo. Per esempio, mentre la Bibbia dice che Dio crea il firmamento direttamente, per l'uomo dice che si serve della polvere del suolo, per le piante che nascono dalla fecondità della terra, causa seconda all'ordine del Creatore supremo. Quindi questo non appare in contrasto con quello che dice la scienza la quale ammette nello sviluppo del creato l'esistenza di cause seconde. Per la determinazione di queste cause seconde però la scienza e la Bibbia seguono due binari diversi. Nessun contrasto teologico quindi sembra esserci tra evoluzione e Bibbia.

Non è teologicamente assurda una creazione evolucionistica, anche se la Bibbia insegna una creazione fissista, cioè non per evoluzione della specie. È necessario ammettere che o direttamente o indirettamente la vita viene dal Signore, specialmente quella dell'uomo immagine di Dio. La Bibbia esclude la possibilità di un poligenismo (più coppie originarie provenienti tutte da un unico ceppo)? Il racconto della creazione di Adamo ed Eva, pur presentandosi monogenista (una sola coppia originaria) di per sé non esclude questa possibilità. Anzi una volta ammesso alle origini un «intervento speciale» di Dio, cioè l'infusione di un'anima spirituale, cosa che può essere avvenuta nel momento dell'ominazione, quando cioè il genere umano emerse dall'animalità, secondo qualche autore, l'ipotesi di una coppia originaria come il punto di cristallizzazione di una società composta da più coppie, farebbe immaginare alle origini un'esperienza umana più completa. La prima coppia non sarebbe condannata a un solipsismo poco compatibile con un aspetto importante dell'antropologia rivelata (cf P. GRELOT).

In ogni caso la Bibbia non vuole insegnare la storia, la geografia, la scienza ma manifestare l'amore di Dio che è entrato nella storia dell'uomo.

### 3.4. Opera storica

La Bibbia è il libro di un popolo, un popolo che ha incontrato Dio nella sua storia. Occorre perciò conoscere i molteplici legami tra un testo e l'ambiente storico nel quale fu composto. Non si tratta solo di date, guerre, ecc. ma di tutto ciò che caratterizzò la vita del popolo di Dio in un determinato momento storico. Sono necessarie alcune cartine geografiche e tavole cronologiche, informazioni sufficienti sulle antiche civiltà del Vicino Oriente (specie Babilonia e Egitto per l'AT) e ellenismo e mondo romano (per il NT) che hanno avuto un influsso particolare sulla storia del popolo di Israele, come dirò subito in modo più dettagliato. Tener conto anche che i libri della Bibbia sono stati scritti in epoche diverse. Prima i fatti sono stati tramandati oralmente per periodi molto lunghi; poi i testi sono stati scritti in modo parziale. Gli stessi hanno avuto riletture e revisioni successive. Ogni libro, come dirò più sotto, si presenta oggi a noi come un'opera stratificata.

### 3.5. Opera culturale

Nell'AT Israele appare come un popolo segnato dalla mentalità del Medio Oriente. Abramo viene dalla Mesopotamia e si stabilisce nella terra di Canan al fiorire della civilizzazione ugaritica. I discendenti di Abramo rimasero per un certo tempo in Egitto e i suoi contatti con questo paese continuarono nel corso della loro storia. Israele sarà spesso sotto il colpo degli Assiri e dei Babilonesi e vivrà per mezzo secolo deportato in Babilonia. Verso la fine subirà l'influenza persiana e poi quella greca. Indico qualche breve tratto di questa mentalità.

#### 3.5.1. Il pensiero egiziano

È assai condizionato dalla geografia dell'Egitto. Il popolo egiziano vive in un paese luminoso dove, ogni mattina, ad oriente sorge il sole splendente di vita che toglie l'angoscia notturna prodotta dalla sua scomparsa. Quando tutto è asciutto, il Nilo trasborda ma sempre a periodi fissi portando acqua, fertilità, vita. Così spontaneamente il tempera-

mento egiziano è ottimista di solito e gli dèi che l'egiziano venera sono buoni. Sa che essi vegliano su di lui; egli crede che dopo la morte lo attende una vita nuova splendida. Una bella preghiera certamente composta dal faraone Akhenaton (verso il 1350 a.C.) in onore del dio sole Aton deve aver ispirato l'autore del Salmo 104.

#### 3.5.2. La mentalità mesopotamica

Al contrario sembra fondamentalmente pessimista. Gli abitanti di questa regione vivono in una vallata, quella tra il Tigri e l'Eufrate, dove le piogge provocano dei veri « diluvi » di cui si sono trovate ampie tracce negli scavi archeologici. Dagli altopiani dell'attuale Iran scendono talvolta tribù affamate, mentre nel deserto dell'Arabia sorgono continuamente orde di nomadi avidi. Anche gli dèi mesopotamici sono capricciosi, in continua lotta tra di loro e l'uomo appare come chi deve difendersi dai contraccolpi della loro collera. Il regno dell'oltretomba è triste: le ombre dei morti sono riunite per un destino senza gioia. Potrei citare tanti testi che riprendono leggende e miti a cui si è ispirata anche la Bibbia. Sono le numerose « cosmogonie » (= « origini del mondo »). Ne ho raccolte alcune nel mio volume *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo* (pp. 17-22).

#### 3.5.3. Il pensiero cananeo

È nato dopo la scoperta dell'antica città di Ugarit (l'attuale Ras-Shamra, sulla costa mediterranea della Siria). L'apogeo di questa civilizzazione è da situare verso il 1500 a.C., epoca dei primi discendenti di Abramo. È sufficiente evocare qualche nome di Dio o qualche caratteristica di questa religione per saggiare come il pensiero biblico ne è segnato. Il dio principale è *El*, spesso evocato sotto forma di toro (si pensi al nome biblico di Dio *Elohim*). Viene reso un culto a Baal, suo figlio, e ad Anat (chiamata poi Astarte), sua sorella vergine ed amante, della fecondità. Quando si saranno studiati a fondo i documenti scoperti recentemente da una missione archeologica italiana a Ebla in Siria avremo altri elementi molto preziosi per conoscere l'influsso del pensiero cananeo sulla storia di Israele.

#### 3.5.4. La civilizzazione ellenistica

Ha avuto un grande significato nella storia greco-romana e nella formazione degli scrit-

ti del NT. È qualcosa di più vasto e di più complesso di una formazione letteraria o intellettuale. È un prodotto del genio greco caratterizzata da un gusto grande per le cose dello spirito. Grazie all'ellenismo l'uomo ha preso coscienza di alcuni principi che guidano il suo comportamento nei confronti della divinità. Il cristianesimo primitivo si è incontrato subito con l'ellenismo e solo dopo è divenuto romano. Il genio greco conquistò Roma come aveva conquistato il Medio Oriente. Di questa conquista pacifica siamo ancora oggi i beneficiari come lo fu la Chiesa nella sua prima espansione.

### 3.5.5. *Il paganesimo greco-romano*

Fu il tessuto religioso nel quale si inserì il cristianesimo. Il seme evangelico non cadde in terra vergine. Il mondo antico era penetrato da un forte sentimento religioso: numerosi culti radicati nella vita e nelle abitudini di coloro a cui si indirizzavano i missionari cristiani per annunciare il Signore Gesù. Oltre i culti nazionali tradizionali anche le religioni orientali, i culti «misterici», lo gnosticismo, e il culto imperiale costituirono l'ambiente religioso in cui si diffuse il cristianesimo e furono talvolta un grande ostacolo per la propaganda cristiana, specie il culto imperiale. Per capire il NT bisogna anche rifarsi al giudaismo postbiblico sia ellenistico (quello della Diaspora) che giudaico.

La diffusione del Vangelo di Cristo non rassomigliò all'inserzione di una pietra nell'humus di una cultura, bensì a quella di un seme che si sviluppa, accogliendo, trasformando e reintegrando in sintesi nuova, per forza vitale intrinseca, quanto viene man mano disciolto dalla compagine culturale preesistente. Senza scendere a particolari per cui esistono opere specializzate ad hoc vorrei ricordare come la sociologia richiama la nostra attenzione su quello che i tedeschi chiamano «Sitz im Leben», cioè l'ambiente di vita: noi pensiamo, viviamo, agiamo in questo o in quel modo perché siamo condizionati dalla nostra geografia, dall'epoca in cui viviamo, dalla mentalità, dalla cultura dell'ambiente. Israele ci appare così condizionato dal suo ambiente vitale che è quello del Medio Oriente. Lo stesso il Cristianesimo primitivo. La sua storia generale obbedisce alle leggi generali della storia e anche spesso la sua evoluzione religiosa corrisponde a quella della storia delle

religioni. Ciononostante guardandola da vicino ci accorgiamo che essa presenta talvolta una evoluzione originale all'interno di queste leggi.

### 3.6. *Opera stratificata*

Il lavoro del metodo critico-storico è arrivato alla conclusione che ogni libro si è formato gradualmente, a strati. Oggi è possibile ricostruire la storia della formazione dei singoli libri e come essi si sono successivamente costruiti uno strato dopo l'altro. Due esempi tratti uno dall'AT e uno dal NT possono essere particolarmente illuminanti per comprendere questo fenomeno.

È certo che il libro di Isaia comporta molti strati che si sono depositati uno sull'altro in epoche diverse. Questi tre sono abbastanza sicuri: *Is 1-39* è attribuibile in gran parte all'omonimo profeta dell'VIII sec. a.C. ma contiene forse anche riletture e attualizzazioni di secoli successivi; *Is 40-55* è di un profeta anonimo del tempo dell'esilio babilonese (587-538 a.C.); *Is 56-66* è di un autore dell'immediato postesilio. Tre strati che ora costituiscono l'unico libro che va sotto il nome di Isaia.

Per il NT è il caso dei Vangeli che si sono formati in tre momenti successivi: *la predicazione di Gesù*: quello che Gesù ha detto e ha fatto, la sua esistenza storica. Dai Vangeli attuali possiamo risalire al Gesù storico, che è lo strato originario; *la predicazione della Chiesa primitiva*: la comunità cristiana primitiva ha interpretato e approfondito il messaggio di Gesù e la sua vicenda terrena e l'ha riesposta nel vangelo, è il secondo strato che è possibile ritrovare nei vangeli oggi; *la redazione degli evangelisti*: è lo strato più recente, il lavoro redazionale degli evangelisti che hanno scritto il loro vangelo per una determinata comunità.

Di questi due esempi ho scritto in modo più ampio in *Guida alla Bibbia* (Ed. Paoline, Roma 1982) 696-699.

Sono solo due esempi, ma il discorso vale per tutta la Bibbia.

### 3.7. *Opera unitaria*

Ma nonostante quel che ho detto nei paragrafi precedenti la Bibbia ha un solo autore, Dio. Egli si è servito lungo i secoli di molti scrittori, autori umani, per comporre i diver-

si libri ma resta Lui l'unico protagonista e autore divino che fa della Bibbia un libro unitario. E questo vale sia per l'AT che per il NT. Si tratta di un'unica storia del popolo di Dio « storia kerigmatica, storia di noi stessi, la quale, quando noi riconosciamo la nostra appartenenza di membri alla comunità credente, viene conosciuta come vera storia del popolo a cui apparteniamo. Tutta la storia cristiana è storia della chiesa; tutta la storia biblica, tanto quella dell'AT come quella del NT, è storia della chiesa ».

Occorre che il giovane che si accosta alla Bibbia impari a cogliere le connessioni profonde che esistono tra i vari testi sia dell'AT che del NT. A questo possono aiutare i riferimenti marginali che si trovano in molte Bibbie, l'uso di una concordanza o di un buon dizionario di teologia biblica: il più aggiornato e completo è il *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (Ed. Paoline, Roma 1988). Bisogna ricordare che il centro delle Scritture è Cristo, « è come una chiave musicale all'inizio di una partitura » (N. Lohfink).

### 3.8. Lettura cristiana dell'AT

Che cosa significa oggi lettura cristiana dell'AT? L'AT è il libro della grande promessa, il NT quella della realizzazione. Non si può capire il NT senza conoscere a fondo l'AT. Ma c'è un fatto: anche gli Ebrei sono gli uomini dell'AT. In che modo allora il nostro metodo di leggere la Bibbia, le antiche Scritture, ci differenzia da essi? Noi diciamo: nel fatto che la nostra è una lettura « cristiana » dell'AT. Ma che cosa significa fare lettura « cristiana » dell'AT? Come si pone il cristiano di fronte alla Bibbia ebraica, che egli chiama AT? Questa domanda ha un valore perenne. Marcione rispondeva eliminando la Bibbia ebraica. Agostino ha scritto invece quella espressione che domina ancora l'esegesi cristiana dell'AT: « Il NT è nascosto nell'Antico e l'AT è reso manifesto nel Nuovo ». I criteri ermeneutici con cui il NT ha letto e utilizzato l'AT restano normativi benché le applicazioni concrete siano necessariamente condizionate da un determinato ambiente culturale. Anche nel NT infatti non c'è uniformità: il modo di usare l'AT di Matteo, per esempio, non coincide esattamente con quello di Luca. Però tutti obbediscono a un orientamento fondamentale comune secondo il quale alla luce delle Scritture gli avvenimen-

ti evangelici appaiono nel loro vero significato.

L'ermeneutica patristica poi è ancora differente e differenziata. Oggi non possiamo più accontentarci di riprodurre semplicemente modelli del passato.

Gli autori del NT non sono esegeti dell'AT ma piuttosto testimoni dell'evento-Cristo. Quello che si chiede a un testimone è di narrare quanto conosce dell'evento con i suoi mezzi espressivi e non di riflettere metodologicamente sulla precisione scientifica di questi mezzi.

Certo l'esegesi cristiana dell'AT non potrà mai prescindere dall'interpretazione giudaica dell'AT che è possibile riconoscere in varie fonti rabbiniche ma soprattutto nelle fonti bibliche liturgiche. Il NT si spiega con l'AT ma com'era compreso dagli ebrei dell'epoca degli autori del NT.

Se volessimo definire la lettura « cristiana » dell'AT, potremmo dire: « L'AT contiene la storia della promessa che si adempirà nel NT; promessa e adempimento costituiscono un avvenimento globale che la Bibbia, AT e NT, racconta » (C. WESTERMANN). Mi sono occupato più ampiamente della questione nel lungo capitolo dedicato alla « lettura cristiana » dell'AT in *La spiritualità dell'AT* (EDB 1987), a cura di A. BONORA.

## 4. MODELLI E METODI DI LETTURA BIBLICA

### 4.1. Modelli di lettura biblica

Oggi per realizzare un accostamento valido alla Bibbia, specie in ambiente giovanile, si parla spesso di « letture attuali » della Bibbia (cf l'articolo *Letture attuali della Bibbia* in « Dizionario di Catechetica », LDC, Torino-Leumann 1986). Si tratta di modi diversi di accostarsi alla Bibbia che superando il metodo storico-critico e cogliendo altri aspetti o servendosi di molte scienze umane attuali ne colgono uno spessore che certamente la Bibbia ha, anche se per il passato si era fatto ad esso poca attenzione: lo spessore narrativo, sociologico, psicologico, politico, economico a seconda degli ambienti culturali.

È una via di approccio alla Bibbia che sta avendo uno sviluppo notevole. Forse questi cinque tipi di lettura: quello storico-critico, spirituale, strutturalista, politico e psicanalitico si sono maggiormente affermati. Si può

parlare anche di «lettura femminista» della Bibbia? Oggi si va sempre più imponendo sotto l'impulso di nuove domande che emergono dalla coscienza e dalla dignità e ruolo della donna nel contesto attuale della società e della chiesa una lettura più attenta che nel passato alla donna e alla sua presenza accanto all'uomo. Ma non esistono per il momento, a mia conoscenza, gruppi che realizzano una «lettura femminista» della Bibbia. È ovvia la necessità di una valutazione critica di questi modelli cercando un'armonia per la fede cristiana tra la lettura storico-critica o altri tipi di lettura e quella spirituale in modo da cogliere attraverso la lettera, lo spirito, l'intenzione di Dio per la salvezza degli uomini. Ma questi modelli mostrano la ricchezza della Parola (DV 8) che man mano viene per mezzo di essi svelandosi all'uomo. In modo più dettagliato descrivo quattro di questi modelli fatti da gruppi ecclesiali e seguiti anche da tanti giovani impegnati indicandone luci e ombre: il modello carismatico, quello politico, quello popolare e quello narrativo. Accennerò infine ai criteri ermeneutici per una lettura della Bibbia dal punto di vista della donna.

#### 4.1.1. *Lettura carismatica*

Questo tipo di lettura è fatta da due filoni di gruppi ecclesiali: le comunità cosiddette «neocatecumenali» e le comunità di tipo carismatico-dossologico (il rinnovamento nello spirito, i focolarini, alcuni centri monastici, come la «comunità di Bose»). È una lettura preferita da persone che si sentono spiritualmente povere e quindi desiderano ascoltare la nuda parola di Dio lasciandosi coinvolgere e condurre a una revisione di vita, a una conversione, a una trasformazione della propria vita in preghiera e testimonianza. Certamente spinge a un radicalismo evangelico sorprendente. Infatti dopo l'ascolto segue la celebrazione della parola, la liturgia eucaristica e l'impegno di una intensa fraternità. Il rischio a cui va incontro questo tipo di gruppi è quello del ghettoismo, di uno spiritualismo disincarnato, di una sclerotizzazione della Parola.

#### 4.1.2. *Lettura politica*

È quella che ispirandosi ad alcune filosofie e teologie recenti, attente alla condizione sociale dell'uomo, viene praticata prevalentemente

nelle «comunità di base». Il tono è alquanto diverso tra le comunità dell'America Latina e del Terzo Mondo e le «comunità di base» italiane. Le prime alla luce soprattutto delle due importanti Conferenze dell'Episcopato Latino-Americano, quella di Medellin (1968) e di Puebla (1978) fanno una lettura della Bibbia a partire dalla situazione del credente in una esistenza socio-politica oppressiva che essi vedono come il luogo dove vivere la fede basata sul Dio ebraico-cristiano che si presenta nella Bibbia come liberatore. Essi privilegiano nella Bibbia tutti quei testi che si riferiscono alla situazione di oppressione del popolo ebraico che viene liberato da Dio. È un modo di leggere la Bibbia che è anche il fondamento di quella che viene chiamata la «teologia della liberazione».

Le «comunità di base» italiane si differenziano per un certo atteggiamento polemico e di sfiducia verso la chiesa «istituzionale» o «ufficiale». Uno degli elementi caratteristici è anche per loro l'accostamento alla Bibbia. Una espressione ad essi familiare è la «riappropriazione della Bibbia» da parte del popolo. Essi insistono perciò sulla necessità di una «lettura comunitaria» della Bibbia nel senso che la Bibbia parla solo se viene letta assieme, se se ne discute, ci si lascia interrogare comunitariamente. Per esse è impossibile una lettura neutrale della Bibbia, cioè indipendente dal contesto economico sociale e politico in cui i lettori sono inseriti. Bisogna scegliere e l'unica scelta che permette una comprensione vera del messaggio biblico è la condivisione della condizione dei poveri, degli oppressi e degli sfruttati. Questa sarebbe la lettura profetica fatta dalla primitiva comunità cristiana sulla scia della comunità d'Israele e dei suoi profeti e che deve essere fatta dalle comunità cristiane di oggi.

Al di là degli aspetti positivi che questo tipo di lettura mette in evidenza come sia una lettura che parte dai bisogni globali della vita umana, colga il senso del testo biblico, lo renda provocante oggi per le varie componenti del popolo di Dio sono due gli aspetti critici più evidenti. F. PERRENCHIO nel suo *Bibbia e Comunità di Base in Italia* (LAS, Roma 1980) lo ha ampiamente e in modo corretto ed equilibrato fatto vedere. Sono la mancanza di una considerazione, indispensabile per un ricorso alla Bibbia, del rapporto Bibbia-Tradizione, Bibbia-Chiesa e Bibbia-Magiste-

ro. Non si può dimenticare che Bibbia e Chiesa sono due realtà inseparabili e che la Bibbia è nata nella comunità di fede (il popolo di Dio nell'Antico Testamento e la Chiesa nel Nuovo Testamento), è stata affidata da Cristo alla Chiesa e da essa conservata, approfondita ed interpretata lungo i secoli. E l'altro aspetto, forse il più problematico: la scelta marxista come presupposto di lettura e criterio di autenticità che ha condotto, nell'ambito di questo tipo di lettura, a ritenere legittima anche in una comunità cristiana una «lettura materialista» della Bibbia.

#### 4.1.3. *Lettura popolare*

È un modello di lettura diffuso soprattutto in America Latina ma che si diffonde sempre più anche in Europa. Considera la Bibbia come specchio della vita: la gente del popolo quando apre la Bibbia vuole trovarvi le cose della vita e nella vita vuole trovare le cose della Bibbia. La visione della Bibbia come specchio critico della sua realtà spinge la gente alla ricerca, non tanto per interpretare la Bibbia, quanto piuttosto per interpretare la vita che sta vivendo. In una parola è il *pre-testo*: tutto quello che preesiste al testo, prima ancora di entrare in contatto con esso, nel quale si cerca «un senso per la vita».

A C. Mesters, uno dei fautori di questo metodo, piace spiegare questa caratteristica raccontando un aneddoto: «Un uomo del popolo aveva un difetto nella vista, negli occhi, era miope, ma non lo sapeva. Non aveva occhiali. Pensava che la vista fosse così, come lui vedeva, senza occhiali, fino al giorno in cui conversando con un altro si accorse che l'altro vedeva più cose di lui. Allora disse: devo avere qualcosa nella vista. Allora si chiese: "Cosa devo fare?". Andò dall'oculista. Fece gli esami. E l'oculista gli disse: "Niente di grave basta un po' di collirio tre volte al giorno". "Va bene, rispose quell'uomo, dove lo posso comprare?". "Nella farmacia", rispose l'oculista. Andò a comprare il collirio, un secchio di collirio. Giunto a casa, disse alla moglie: "Vieni qua". Preso un panno, e bagnatolo nel collirio, lo passò sulla faccia della moglie. Ma la sua vista non migliorò per niente. Ma l'oculista aveva detto: "tre volte". Passò il panno una seconda volta, una terza, ma niente! Allora disse: "Ma questo medico mi inganna. Sono andato da lui e ho fatto quello che mi ha detto. Ho

passato tre volte il collirio, ma non è cambiato niente. Vedo come prima!". Il medico gli chiese: "Come l'ha passato il collirio?". Quell'uomo si vergognò un po' ma poi disse: "Prima su mia moglie, sa, sono sposato da 23 anni e volevo vedere meglio la faccia". Il medico disse allora: "Ma, non si deve far passare nelle cose fuori, ma nell'occhio, tre gocce". Passò il collirio sui suoi occhi e vide».

La stessa cosa capita quando leggiamo la Bibbia. Se passiamo il collirio sul testo le cose non cambiano. Ma è sugli occhi che dobbiamo passare il collirio. Se allora ci vediamo meglio, capiamo la vita del popolo e la nostra vita e allora cominciamo a capire meglio anche la Bibbia.

Il nostro libro, scritto per noi: il popolo è il destinatario diretto della Bibbia: la riceve da Dio e dalla Chiesa come suo libro. Esso crede fermamente che Dio gli parla direttamente per mezzo della Bibbia. La fede del popolo nella Bibbia non è la fede in un libro ma in Qualcuno che parla attraverso il libro. È la fede della comunità che riceve e legge la Bibbia, la fede della Chiesa che funziona come *con-testo* nella lettura del testo.

È il «testo» che libera e fa risorgere la vita: ci si pone dinanzi al testo e si cerca di leggerlo con occhi nuovi anche se aiutati dalla scienza esegetica di cui non si può fare a meno trattandosi di libri così lontani da noi.

Sono le tre forze che entrano in gioco quando si spiega la Bibbia al popolo.

Il triangolo di Vita, Fede e Scienza non può essere completo se manca uno degli angoli. Ognuno ha una visione completa di tutto l'interno del triangolo. Il pericolo è quando una delle tre forze vuole avere il sopravvento sulle altre due e allora si rompe l'equilibrio e la tensione feconda che deve esistere tra le tre forze.

#### 4.1.4. *Lettura narrativa*

Per i giovani mi sembra assai valido ed efficace il modello chiamato «narrativo». Nella Bibbia sono molto frequenti gli inviti a narrare:

«Raccontate la sua gloria a tutte le nazioni, a tutti i popoli narrate le sue imprese» (1 Cron 16,24).

«Torna a casa tua e racconta quel che Dio ha fatto per te». Quello se ne andò e raccontò in tutta la città quel che Gesù aveva fatto per lui» (Lc 8,39).

Narrare significa far rivivere un'esperienza che si fa messaggio, far vivere oggi quello di cui si fa memoria, offre sicurezze per il futuro. L'AT si presenta come una grande storia, trasmessa di generazione in generazione, di un popolo amato da Dio. Il NT ci presenta Gesù che evangelizza raccontando. Gli apostoli parlano di lui e raccontano quel che lui ha raccontato. In Lui il racconto dell'amore tra Dio e il suo popolo diventa avvenimento attuale da narrare alle generazioni future. Come diceva S. Agostino tutta la Bibbia «narra Cristo e muove all'amore». Tornare a raccontare è forse il metodo più efficace per presentare la Bibbia ai giovani.

#### 4.1.5. *Letture femminista?*

È un interrogativo. Certamente non è un modello questo seguito da gruppi particolari di cristiani perché nei modelli precedenti l'accostamento alla Bibbia vien fatta dai cristiani prescindendo dal loro sesso. Ma una lettura attenta al contesto culturale e ai «segni dei tempi» spinge giustamente molti oggi ad interrogare la parola di Dio anche sulla donna. Ci sono teologi che privilegiano questo tipo di lettura. Nessuna meraviglia! È un'attenzione prima trascurata e quindi recuperata oggi da alcuni con maggiore insistenza. Inoltre vivendo noi oggi un tempo di trapasso culturale non è escluso che col tempo ci siano gruppi che comincino a fare anche questo tipo di lettura.

Un fatto è certo: la Bibbia è stata scritta da uomini maschi e in una cultura, quella mediorientale antica come quella ellenistica e greco-romana, dominata in modo prevalente da una prospettiva maschilista. La Bibbia come parola di Dio è destinata a tutti gli esseri umani, uomini e donne. Il suo messaggio è rivolto anche a gruppi umani di altre lingue e culture. Si tratta di vedere quali sono i criteri interpretativi dei testi relativi alle donne. Sono indicati dalla DV. Lì vien detto che nel leggere la Bibbia bisogna tener conto della condizione del tempo, della cultura e dei generi letterari in uso quando è stato scritto un libro della Bibbia (DV 12). Però si dice anche che la Bibbia «deve essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (DV 12). Per questo bisogna tener conto del contenuto, dell'unità della Scrittura, della tradizione viva della Chiesa e dell'analogia della fede. Dall'immagine di Dio come appare nell'AT, dal-

l'annuncio del regno di Dio ai poveri fatto da Gesù nel NT, dal dono dello Spirito fatto dal Signore Risorto scaturisce tutto quello che si dice circa il ruolo e la dignità dell'essere umano nella forma maschile e femminile, e della dignità della donna che anche nella sua diversità femminile non consente un puro ricalco del modello maschilista. La parola di Dio va interpretata nell'ambito della tradizione ecclesiale, la quale cresce e progredisce con l'assistenza dello Spirito Santo (cf DV 8). Questo permette anche di riscoprire la dignità e il ruolo della donna nella società e nella chiesa liberando la parola di Dio da tutte le incrostazioni di tipo culturale e storico sia del testo biblico che della sua interpretazione attraverso i secoli. Questo permette una lettura della Bibbia «non femminista» ma globale che aiuta a capire la verità di salvezza voluta da Dio per tutti gli esseri umani, donne e uomini.

Per ulteriori riflessioni rimando agli altri due temi di questo stesso Dizionario su *Donna-Uomo (nella società)* e *Donna-Uomo (nella Chiesa)*. Mi piace invece invitare alla lettura di quello splendido documento pontificio pubblicato in occasione della chiusura del recente anno mariano che è la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e la vocazione della donna. Si tratta di una rivisitazione nel contesto della tradizione viva della chiesa di tutti i testi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento che parlano più specificamente della donna o della coppia umana.

#### 4.2. *Metodi di lettura*

I diversi modelli rapidamente presentati orientano verso l'indicazione di metodi di lettura. Se c'è un punto che preoccupa oggi l'operatore di pastorale giovanile è proprio quello di indicare al giovane un metodo efficace di approccio alla Bibbia che gli permetta di mettersi in un giusto atteggiamento di ascolto di fronte a Dio che gli parla nel libro sacro, e di realizzare un approfondimento e un'attualizzazione della Parola che lo aiuti a vivere. Presenterò tre metodi fondamentalmente simili anche se con leggere varianti, tre metodi flessibili che possono essere usati con grande libertà.

##### 4.2.1. *Da una lettura storica a una lettura contemporanea*

Il fatto che la rivelazione di Dio sia avvenuta nella storia, cioè la storia è il luogo della

rivelazione; che essa ha una storia, cioè il discorso di Dio è disseminato nel tempo; e avviene attraverso la storia, fatta di eventi e di parole, suggerisce il primo modo di leggere la Bibbia:

— fare una «lettura storica»: si tratta di ricostruire di quella pagina della Bibbia che si vuole leggere l'ambiente in cui essa è nata, gli interrogativi a cui intende rispondere, le situazioni che giudica.

Sappiamo che la Bibbia è la registrazione scritta dell'esperienza religiosa di Israele e della sua progressiva maturazione. Ne scaturisce la necessità di fare della Bibbia:

— una «lettura globale»: cogliere nello sviluppo di un tema biblico ciò che è essenziale, la «novità» di Dio, quel che spinge avanti il discorso lasciando da parte quel che viene superato e che è marginale. Tener conto della globalità della storia della salvezza e di quell'unità di AT e NT di cui ho parlato nelle dimensioni della Bibbia.

La lettura della Bibbia deve essere fatta cercando di distinguere due varianti: quello che l'autore sacro voleva dire e quello che vuole dire a me oggi. La crescita del messaggio biblico è sempre avvenuta attraverso una duplice fedeltà: fedeltà all'evento Cristo e fedeltà alla storia. Si tratta anche oggi di fare una «lettura contemporanea» della Bibbia: leggere la Bibbia con la sensibilità dell'uomo di oggi, con i suoi interrogativi e le sue situazioni.

Infine bisogna leggere la Bibbia con «libertà di spirito» sapendo che essa mi giudica, è un giudizio su di me. Parla a me solo se sono disposto a convertirmi. Inoltre la Bibbia va letta da me nella Chiesa che continua l'esperienza di Cristo (registrata nella Bibbia), continua lo Spirito che ispirò la Parola, illumina il Magistero.

Fare infine una lettura «nella Chiesa e a scopo di conversione».

Sono i passi successivi di una lettura della Bibbia che, se sono seguiti tutti, può risultare efficace. È il metodo di lettura proposto di solito da B. Maggioni nelle sue opere di pastorale biblica o di commenti alla Bibbia, pubblicati dalla Cittadella di Assisi.

#### 4.2.2. Dalla Bibbia a me, da me alla Bibbia

Un altro metodo leggermente diverso potrebbe essere quello che suggerisce di leggere un brano biblico percorrendo la seguente scaletta:

— *critica testuale*: con l'aiuto di un buon commento o di una buona Bibbia constatare quali sono le varianti dei diversi codici;

— *traduzione*: servirsi di una buona traduzione, come ho indicato sopra;

— *analisi strutturale*: cogliere l'unità di luogo, di tempo e tutti quegli elementi di struttura letteraria che aiutano a capire il brano;

— *analisi redazionale*: soprattutto se si tratta di un brano evangelico, con l'aiuto di una buona sinossi cogliere il lavoro redazionale compiuto dall'evangelista che aiuta a capire la sua prospettiva;

— *ricerca delle fonti*: cercare di scoprire con gli strumenti adeguati dietro il testo i documenti della tradizione orale;

— *critica storica*: rendersi conto dell'attendibilità dei dati a disposizione;

— *attualizzazione*: cogliere il messaggio del testo cercando di specchiarmi in esso.

Si tratta di una «scaletta esegetica» che permette di realizzare il circolo ermeneutico: da me alla Bibbia, dalla Bibbia a me. È un metodo proposto con questo schema nel prezioso volumetto di F. LAMBIASI, *Breve introduzione alla Bibbia* (PIEMME 1986) benché sia con leggere varianti suggerito anche da altri.

#### 4.2.3. Dal testo alla vita pratica

Un ultimo metodo suggerisce quattro passi successivi che conducono dal testo alla vita pratica di chi si accosta ad esso:

— *Una lettura personale* (che tenga conto dell'analisi filologica e grammaticale) e consiste nel leggere il testo secondo le esigenze del lettore e la sua identificazione con il testo. Si tratta di cogliere l'adattamento di orizzonte tra il testo e il lettore.

— *La lettura della Bibbia deve sempre colpire*, deve essere sempre liberatrice (presuppone in chi guida la lettura o nel commento che si usa l'analisi del significato o del «contenuto»). Qui comincia il processo dell'interpretazione pratica con tre partners: il lettore con il suo mondo e le sue preoccupazioni, la comunità di fede a cui appartiene il lettore, lo specialista, l'esegeta o un buon commento.

— *La lettura deve essere cristiana*. La chiave della nostra lettura deve essere Gesù Cristo con tutte le sue esigenze evangeliche, prima fra tutte la croce.

— *La lettura della Bibbia deve essere «in dialogo continuo»*. La Bibbia ha una forte ten-

denza critica. I profeti, Gesù, Paolo ci insegnano e ci ricordano questo. Solo il dialogo all'interno di un gruppo, o tra gruppi diversi (con linguaggi e cultura propri) permette una piena comprensione delle Scritture. Paolo offre un metodo di lettura quando scrive: «Tu conosci la Sacra Bibbia già da quando eri bambino; essa può darti la saggezza che conduce alla salvezza, per mezzo della fede in Cristo Gesù. Tutto ciò che è scritto nella Bibbia è ispirato da Dio; e quindi utile per insegnare la verità, per convincere, per correggere gli errori ed educare a vivere in modo giusto» (2 Tim 3,15-16). Sono indicazioni di metodo suggerite dal biblista tedesco F. Lentzen-Deis. Penso possa essere anche di grande utilità il riferimento ai Convegni annuali su *L'attualizzazione della Bibbia* tenuti da alcuni anni a Camaldoli dalla rivista «Parola, Spirito e Vita» i cui atti sono pubblicati dalle Edizioni Dehoniane di Bologna (per es. *Attualizzazione della parola di Dio nelle nostre comunità*, EDB 1983).

## 5. PREGARE LA BIBBIA

La DV 25 si esprime così: «... la lettura della Sacra Scrittura dev'essere accompagnata dalla preghiera, affinché possa svolgersi il colloquio tra Dio e l'uomo; poiché "quando preghiamo, parliamo con Lui; Lui ascolta quando leggiamo gli oracoli divini"». Ma non è l'unico testo questo in cui il Concilio e il rinnovamento biblico postconciliare richiamano l'idea che non esiste vita cristiana né preghiera cristiana che non si nutrano quotidianamente della Sacra Scrittura. È quello che un'antica regola monastica esprimeva così: «... bere dalle sacre Scritture la salvezza per suscitare il fervore spirituale».

Ora se si pensa oggi alla crisi della preghiera e al bisogno di cercare forme nuove, come testimoniano clamorosamente il crescente interesse per le diverse forme di meditazione orientale, zen, yoga, ecc. e la riscoperta della spiritualità e dei metodi contemplativi degli antichi padri del deserto si vede come queste parole del Concilio sono quanto mai attuali. Sono soprattutto le giovani generazioni a produrre questa domanda di preghiera autentica, e quindi anche di nuove e più profonde forme di incontro con la Bibbia. Da un convegno di gruppi ecclesiali giovanili C. Bissoli rileva infatti l'emergere di esigenze ur-

genti di lettura critica, situata, concreta, ecclesiale: «È forte il bisogno di approfondire il rapporto Bibbia-preghiera, Bibbia-impegno di liberazione. Si è alla ricerca di criteri, metodi, strumenti».

In un tempo di grande fermento biblico, ma anche di proliferazione incontrollata di istanze, correnti, prospettive diverse di rapporto con la Bibbia (dall'esegesi scientifica alla lettura spirituale, dalla teologia biblica all'attualizzazione pastorale, dalla lettura politica a quella carismatica, dalla presenza della Bibbia nei mass-media alle esperienze monastiche di lectio divina, ecc.), il grande compito che si apre alla Chiesa del duemila è quello di «tentare di rifare l'unità tra Bibbia, spiritualità e vita». Ricercare criteri e metodi, luoghi e momenti, maestri e canali educativi, capaci di generare una nuova incarnazione della Parola in ogni piega del tessuto cristiano ecclesiale, dando così nuova attualità all'eterno messaggio della Bibbia.

Non manca la speranza di veder rifiorire una nuova consonanza dei credenti con i testi biblici, almeno con i più assimilabili, ad esempio i Salmi, come di fatto oggi avviene per le canzonette in voga, una ruminatio e una reminiscenza delle parole ispirate le riporta al cuore e alle labbra nel lavoro e nella vita quotidiana. M. Magrassi riporta un aneddoto dei Padri del deserto. Un monaco sapeva a memoria quattordici libri della Bibbia; ma un giorno recandosi all'oratorio è come folgorato dall'improvvisa illuminazione di una parola. L'impressione è tale che per tutto il tempo dell'Ufficio non riesce a proférer versetto. Sono necessarie oggi scuole di preghiera e di lectio divina, esperienze di incontro e di conoscenza concreta della vita di preghiera di quanti ne hanno la vocazione specifica, nei monasteri e nei centri di contemplazione. Sia che i pastori lo raccomandino, sia che le comunità monastiche sentano la responsabilità di testimonianza e si aprono, si assiste ad una sempre maggiore circolazione di esperienze.

«È il mistero cristiano nella sua unitarietà che garantisce la validità di quel pluralismo di carismi e di doni cui le scuole di spiritualità si richiamano con un'insistenza che sembrano condurre alla frammentazione e sondare, a volte, la relazione vitale con il fondamento unico e inscindibile. La Parola di Dio, come rivela la DV 8, è fondamento irrinunciabile

di quanto la comunità cristiana sa, crede e spera, sperimenta e vive» (B. SECONDIN). Riprendendo quanto dicevo nel primo paragrafo occorre creare delle possibilità di accesso alla Bibbia da parte dei giovani sia di quelli che la ignorano, sia di quelli che la usano normalmente. La prima possibilità può essere data dagli adulti che vivono secondo le indicazioni della Bibbia e ne danno testimonianza mostrando come la Bibbia non sia un libro «da studiare» ma «da vivere». Un ambiente, un contesto di vita, dove si vive da veri uomini capaci di porre alla Bibbia la giusta domanda o le giuste domande che sono domande di «umanità» a cui la Bibbia è in grado di dare le giuste risposte. Un ambiente, un contesto di testimonianza cristiana dove si senta l'esigenza di incontrarsi con le proprie radici, di conoscere quell'alfabeto con cui Dio parla all'uomo di sempre e da cui attende una corrispondenza e una risposta. Solo in una comunità cristiana che vive nel presente la sua vocazione di amore, di salvezza e di vita ma radicata in un passato di interventi salvifici continui di Dio fino a quello definitivo in Gesù Cristo e proiettata verso un futuro di fiducia e di speranza può nascere nei giovani il bisogno di conoscere sempre meglio la storia della propria famiglia in quel libro che la narra in modo tanto affascinante, la Bibbia.

#### Bibliografia

*Attualizzazione della parola di Dio nelle nostre comunità*, EDB, Bologna 1983; ARENHOFEL D., *Così nacque la Bibbia*, EDB, Bologna 1977; BISSOLI C., *La Bibbia nella scuola*, Queriniana, Brescia 1982; CIMOSA M. - MOSETTO F. (a cura), *Parola e Vita*, LDC, Leumann 1983; CIMOSA M., *La Bibbia nella MD di Giovanni Paolo II*, in «La Donna oggi», LDC, Leumann 1989; FASSON A., *Leggere le Scritture*, LDC, Leumann 1982; LOUFINK G., *Ora capisco la Bibbia*, EDB, Bologna 1977; *Il soffio delle Scritture*, LDC, Leumann 1986; LOSS N.M., *Il tema della donna e del matrimonio ordinato nella Lettera Apostolica MD*, in «La Donna oggi», LDC, Leumann 1989.

→ amore 2.1. - anno liturgico - bibbia AT - bibbia intertestamento - bibbia NT - catechesi 3.1. - celebrazione 1.2.; 3.2. - chiesa 3.2.1. - Dio 2.1. - esperienza 2.1.3.; 2.3. - evangelizzazione - Gesù Cristo 1.7.-2. - grazia 1.-2. - incarnazione 2.-3. - lavoro 2.2. - lezionario - libertà 3.1. - liturgia e tempo 2. - male 3. - Maria 2. - ministeri 2.1. - ministeri giovanili 1.2.1. - mondo 2. - parola di Dio 4.-7. - pastorale giovanile (storia 2) 3.1. - peccato 3. - preghiera 6.2 - sacramento - salvezza 2.2. - simbolo 4.-5. - società 4. - soffe-

renza 2.3. - speranza 2.2. - storia 4.; 6.2. - storia e salvezza 1.-4. - tempo libero 1.1. - teologia pastorale 5.3. - teologia pastorale (storia) 1.4.; 2.1.; 5.2. - uomo 3.1. - vita/morte 2. - s. Basilio 3. - s. Girolamo 3.1. - Ruperto di Deutz 2.; 3.1.

## BIBBIA - ANTICO TESTAMENTO

MARIO CIMOSA

### 1. Introduzione

#### 2. Dalla creazione del mondo alle origini del popolo di Israele

2.1. *Le origini (Gn 1-11)*

2.2. *I Patriarchi d'Israele (Gn 12-50)*

2.3. *Il Dio liberatore dell'Esodo e del Sinai (Es, Lv, Nm)*

#### 3. Dai piani di Moab all'esilio babilonese

3.1. *L'Opera Storica Deuteronomistica (Gs, Gdc, 1/2 Sam, 1/2 Re)*

3.1.1. *Da Samuele a Saul (1 Sam 1-15)*

3.1.2. *Saul e Davide (1 Sam 16,1-31,13)*

3.1.3. *Davide re di Israele (2 Sam 1-10)*

3.1.4. *Storia della successione davidica (2 Sam 11-1 Re 2)*

3.1.5. *Dalla divisione del regno all'esilio (1 Re 12,1-2 Re 17,28)*

#### 4. L'opera storica cronistica (1-2 Cronache; Esdra e Neemia)

### 5. I profeti

5.1. *Radicato nel passato*

5.2. *Sa leggere il presente*

5.3. *Rivolto verso il futuro*

5.4. *Isaia*

5.4.1. *Il messaggio del Dio Santo (1-39)*

5.4.2. *La buona novella agli esiliati (40-55)*

5.4.3. *Le parole del profeta per i rimpatriati (56-66)*

5.5. *Geremia*

5.6. *Ezechiele*

5.7. *Daniele*

5.8. *«Profeti minori»*

### 6. Il messaggio sapienziale

### 7. I Deuterocanonici

## 1. INTRODUZIONE

Di solito la Bibbia la si incontra per mezzo di una lettura dei singoli libri, come fa la Chiesa nella Liturgia. È l'ordine «canonico» riconosciuto dagli ebrei e dai cristiani.

Ogni libro però è una raccolta strutturata po-

steriore dove si intrecciano avvenimenti, personaggi, motivi, temi, dove vengono delineati letterariamente i diversi momenti storici dell'incontro di Dio con l'uomo che naturalmente offrono un contenuto di riflessione religiosa che può aiutare l'uomo a vivere.

Conoscere in forma semplice questo intreccio è estremamente utile per un primo approccio alla Bibbia da parte del giovane. Il cogliere inoltre i punti nodali, quei nuclei narrativi e teologici che acquistano maggior rilievo nella pastorale giovanile è altrettanto importante.

È quello che intendo fare in questo articolo: da una parte presentare successivamente i diversi momenti della storia biblica indicando in corsivo e in parentesi le pagine più importanti per una lettura della Bibbia da parte del giovane e dall'altra dare un rilievo particolare a tre momenti che costituiscono tre punti nodali ma anche segnano i tre momenti più importanti dell'Antico Testamento:

- 1) il messaggio delle origini;
- 2) l'identità profetica;
- 3) la sapienza biblica.

## 2. DALLA CREAZIONE DEL MONDO ALLE ORIGINI DEL POPOLO DI ISRAELE

### 2.1. Le origini (Gn 1-11)

All'inizio della Genesi, quasi ouverture a tutta la Bibbia, si legge un *Inno a Dio creatore*, espressione della fede del popolo ebraico nel Signore che crea l'universo e l'uomo, tramandato a noi da una tradizione che gli studiosi chiamano *sacerdotale*: 1,1-2,4a.

L'uomo, creatura di Dio, in comunione con la sua compagna, sarà amico di Dio se sarà fedele all'alleanza, ma purtroppo vien meno e pone l'inizio di una colpa radicale che avrà il suo sviluppo nei capitoli che seguono, paradigma di tutta la storia umana.

È la descrizione della creazione dell'uomo e del suo peccato che è stato trasmesso da una tradizione chiamata *yahvista*: 2,4b-3,24.

L'immagine più bella per una visione d'insieme dei primi undici capitoli della Genesi è quella del trittico. Il trittico è un quadro con tre immagini complementari.

L'immagine centrale descrive il mondo come è uscito dalle mani di Dio e l'uomo nella sua

felicità iniziale. Questa descrizione ce la offre la tradizione sacerdotale nel suo racconto della creazione in Gn 1,1-2,4a.

Un quadro del trittico descrive l'inizio del male, la punizione dell'uomo e la corruzione progressiva dell'umanità. I brani che appartengono a questo quadro sono tutti di tradizione yahvista. Questa tradizione cerca il motivo della presenza del male, del peccato, del dolore, della sofferenza nel mondo e lo trova nella colpa originale e nella corruzione progressiva dell'umanità. È come una grande valanga che si ingrandisce man mano che gli uomini commettono il male.

I due quadri complementari accanto a quello centrale si presentano così:

- 2,4b-3,24: L'uomo e la donna nel giardino; disobbedienza e castigo;
- 4,1-16: Caino e Abele;
- 4,17-24: Lamech;
- 6,1-4: Due frammenti: i «figli di Dio» e i «giganti»;
- 7,1-8,22: Diluvio. In questo racconto la tradizione yahvista si fonde con quella sacerdotale;
- 9,18-27: Peccato di Canaan;
- 11,1-9: Costruzione della Torre di Babele. L'altro quadro presenta la storia dell'amore e della misericordia di Dio fin dalle origini dell'umanità:

- 3,15: Dio va incontro all'uomo peccatore facendogli la grande promessa di un Salvatore;
- 3,21: Riveste la coppia con abiti di pelle;
- 4,13-15: Imprime su Caino un segno;
- 5,1-32: I discendenti di Set si mettono sulla via del bene;
- 8,20-21: Dio risparmia la vita di Noè e dei suoi figli e promette che non manderà più il diluvio sulla terra;
- 9,1-17: Dio fa un patto con Noè. La prima alleanza che ha un carattere universale;
- 10,1-32: Dio vuole che i discendenti dei figli di Noè si distribuiscano in modo ordinato sulla faccia della terra.

Questa una visione globale di Gn 1-11: come si vede si tratta di un affresco veramente stupendo che presenta *Dio e l'uomo alle origini della sua storia*.

Nel quadro centrale la felicità dei primi uomini.

Da un lato il peccato e il progressivo aumento del male: Adamo ed Eva - Caino - Lamech - matrimonio dei figli di Dio - peccato di Cam - Torre di Babele. Di qui la punizione severa di Dio: espulsione dal paradiso - maledizione di Caino - diluvio - dispersione degli uomini.

Dall'altro lato la misericordia di Dio con la prospettiva della futura salvezza.

Oggi noi viviamo grossi problemi che hanno vissuto già gli uomini di cui parlano questi capitoli e che vivono gli uomini di sempre. Confrontarci con la Parola di Dio su questi problemi significa convincerci che le nostre domande o, se si vuole, la nostra domanda, quella che è all'origine di tutte le altre, la domanda sull'esistenza, non avrà risposta se non si compie un'opzione fondamentale o un atto di fede profonda: all'inizio di tutto c'è Dio.

I primi undici capitoli della Genesi posti alla fine quasi come una «postfazione» piuttosto che come prefazione alla Genesi, al Pentateuco, all'AT, alla Bibbia hanno lo scopo di inquadrare la storia d'Israele in una prospettiva universalistica. Il popolo di Israele è solo un rappresentante e un tipo dell'umanità attraverso cui tutti gli uomini si preparano a Cristo Salvatore.

I temi sviluppati in questi capitoli sono fondamentali per la fede del giovane: l'uomo e la Parola, l'uomo e Dio, l'uomo e la donna, l'uomo e il creato, l'uomo e il lavoro, l'uomo e il sabato, l'uomo e il peccato, l'uomo e la promessa.

È possibile avere una visione completa, anche se sintetica, di questi capitoli fondamentali della Bibbia nel mio volumetto: *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo* (Queriniana, Brescia 1984/1 ed.; 1987/2 ed.).

## 2.2. I Patriarchi d'Israele (Gn 12-50)

Col c. 12 entriamo nella storia d'Israele. La vocazione di Abramo e la duplice promessa di una discendenza e di una terra, ripetuta e rinnovata anche ad Isacco, il figlio della promessa, a Giacobbe e a Giuseppe.

Gli elementi presenti in queste varie promesse sono: una discendenza numerosa; una speciale promessa divina; il possesso della terra di Canaan; la completa vittoria sui nemici; la benedizione di tutti i popoli in Abramo e nei suoi discendenti (12,1-9; 15; 18,17-18; 22; 26; 28; 32; 45; 50).

La storia di Giuseppe e i suoi fratelli inserita dal redattore nell'ultima parte del libro della Genesi è di epoca salomonica e mostra l'ideale del saggio che legge l'intervento di Dio negli avvenimenti umani (37,2-47,12; 47,27-48,21). Il c. 49 sulle benedizioni di Giacobbe alla fine della storia patriarcale ci offre una proiezione retrospettiva riguardante la monarchia davidica in cui Giacobbe morente annuncia l'avvenire delle dodici tribù d'Israele.

## 2.3. Il Dio liberatore dell'Esodo e del Sinai (Es, Lv, Nm)

«Cantate al Signore perché ha mirabilmente trionfato: ha gettato in mare cavallo e cavaliere» (Es 15,21).

È l'esperienza fondamentale delle tribù d'Israele, schiave del faraone in Egitto.

Ramses II (1290-1224 a.C.) aveva ridotto in schiavitù, ai lavori forzati, i figli d'Israele (Es 1-2). Dio decide di liberarli per mezzo di Mosè a cui rivela il suo nome: è il Signore (3,13-15), nel senso che egli è il loro liberatore e salvatore. Di qui si avverte come il Signore è un Dio per gli uomini. È quello stesso che Gesù Cristo rivelerà come un Dio d'amore (3,1-17; 4,1-7.27-31). Ma la potenza del male, presente nel faraone, si oppone a questo progetto di Dio il quale inizia allora la lotta di liberazione: è il *libretto dei segni*, meglio noto con il nome di *piaghe d'Egitto*: 7,14-11,8. Il rituale della pasqua e degli azzimi è la storicizzazione del passaggio dalla schiavitù alla liberazione che verrà poi celebrato nel culto: è la Pasqua del Signore! (12,1-13,17). Del passaggio del mare dei giunchi abbiamo due racconti confluiti poi nel c. 14, il passaggio del mare raccontato in prosa. Il *Te Deum* di ringraziamento è il Cantico di Maria registrato nel c. 15. Dal c. 16 al c. 18 è raccontata la traversata nel deserto ripresa poi in Nm 1-10 con tutte le *meraviglie* compiute dal Signore e le infinite prove che il popolo ha dovuto subire nel deserto: la manna (16,1-31); l'acqua di Massa e Meriba (17,1-7; Nm 20,1-13); il serpente di bronzo (Nm 21,4-9).

Al Sinai Mosè e il suo popolo scoprono l'intimità con quel Dio che li aveva salvati dalla schiavitù egiziana e prendono coscienza di questa relazione intima espressa poi con la

categoria dell'alleanza (*berit*) di cui Mosè è mediatore. Alleanza che viene preparata in *Es* 19,1-15, realizzata dalla teofania sul Sinai, in cui Mosè s'incontra con Dio. Il popolo deve rispondere con l'osservanza della *Carta costituzionale* che Dio gli dona (20,1-21) e delle leggi per la vita quotidiana dei cc. 22-23. In due momenti particolarmente significativi (sono i versetti più importanti di tutto l'AT!) Dio ratifica l'Alleanza con il suo popolo (24,3-8; 1-2,9-11).

I cc. 32-34 dell'Esodo ci presentano la triste e drammatica esperienza del vitello d'oro e la splendida e luminosa manifestazione della bontà e della misericordia di Dio. In 34,6-7 Dio offre il suo *biglietto da visita*: è un Dio pieno di bontà e di misericordia.

L'Arca dell'Alleanza (25,1-22), la Tenda del Signore e la Nube (40,1-38) sono l'espressione della presenza di Dio in mezzo al suo popolo incamminato verso la Terra Promessa. Il *Levitico* o il libro dei preti, come lo chiamano i rabbini, contiene tutta la legislazione sui sacrifici, sul sacerdozio, sulla vita di purità e di santità del popolo d'Israele: «siate santi perché io, il vostro Dio, sono santo». Di particolare interesse sono la descrizione del «giorno del perdono (*yom kippur*)»: c. 16, in quanto il sacerdozio è intimamente legato al bisogno che sente Israele, come popolo peccatore, di espiazione; e della *legge di santità* (*Lv* 17-26). Tutte le prescrizioni rituali, culturali e giuridiche si ispirano alla suprema legge della santità del Signore, il quale reclama dal popolo una simile santità: 19,1-4,9-18; 33-37. Però accanto alle prescrizioni rituali e culturali verso Dio si trova qui anche il comandamento dell'amore del prossimo che sarà poi ripreso da Gesù: *Lv* 19,18.

Come si diceva, il libro dei *Numeri* descrive l'organizzazione della comunità dei figli d'Israele al Sinai e la traversata del deserto. Dio è presente in mezzo al suo popolo attraverso i leviti (3,5-13) e i sacerdoti (8) che curano gli interessi della *dimora* del Signore che è al centro dell'accampamento e gli assicurano la sua benedizione (6,22-27). Israele è sotto la benedizione di Dio come mostra il racconto dell'indovino Balaam che invece di maledire il popolo lo benedice per incarico divino (22-24). Indico per una ri-lettura attuale di questi due libri il mio volume: *Levitico, Numeri. Un popolo libero per il servizio di Dio* (Queriniana, Brescia 1981).

### 3. DAI PIANI DI MOAB ALL'ESILIO BABILONESE

Il Libro del *Deuteronomio* che conclude il Pentateuco è al centro della grande Riforma di Giosia (621 a.C.) descritta in *2 Re* 22,3-10 e riporta i discorsi fatti da Mosè prima dell'ingresso nella Terra, nei piani di Moab, discorsi che sono una rilettura della Legge Sinaitica. Lo *shema' Israel* (6,1-25) è il grande atto di fede e di amore di Israele per l'unico Dio. La Terra Promessa è un dono di Dio (8,1-9,6) non dovuto alla fedeltà d'Israele che non esiste più per cui Dio dovrà ripudiarlo (24,1-4). Ma Dio promette un profeta più grande di Mosè. E abbiamo qui la descrizione dell'identità del profeta (18,9-22). Alla fine il racconto dell'elezione di Giosuè come successore di Mosè (31,1-8) e la descrizione della morte di Mosè che può guardare solo di lontano la Terra Promessa (34,1-12).

#### 3.1. L'Opera Storica Deuteronomistica (Gs, Gdc, 1/2 Sam, 1/2 Re)

Viene chiamato così quel blocco di libri storici dell'AT che descrivono sotto l'impressione della caduta di Gerusalemme (587 a.C.) la storia d'Israele come storia d'infedeltà, di disobbedienza del popolo all'alleanza con il Signore che si concluderà con la catastrofe dell'esilio, com'era previsto in *Dt* 28,15-68. Il libro di *Giosuè* narra la conquista e la spartizione della terra. Vi si trova la storia delle vicende della sola tribù di Beniamino. Tutti i luoghi descritti: Gerico, Galgala, Ai, Gabaon appartengono al territorio di Beniamino. La conquista viene presentata come una «guerra santa»: Dio stesso guida l'esercito d'Israele alla battaglia. Dio dà il comando di entrare nella terra (1,1-11). I primi capitoli narrano la conquista violenta con l'aiuto di Rahab, una prostituta (2,1-24), il passaggio del Giordano (3,1-17), la caduta di Gerico (6,1-21), la conquista di Gabaon con il «fermati o sole» di Giosuè (10,1-15). Dal c. 12 in poi c'è la descrizione della spartizione della terra per le varie tribù, un libretto di geografia palestinese all'epoca della conquista. Il libro si conclude con la grande assemblea a Sichem (24) per l'Alleanza e per l'istituzione della Confederazione delle Tribù che precede l'epoca monarchica.

Il libro dei *Giudici* ci offre un prospetto della vita delle tribù in uno dei periodi più oscuri

della storia d'Israele dalla conquista della terra di Canaan all'istituzione della monarchia. I personaggi presentati in questo libro sono chiamati globalmente Giudici, la maggior parte sono capi militari più che giudici nel senso moderno della parola. Tra i più noti c'è una donna, Debora (4), Gedeone (6,1-7,22) e Sansone (13,1-24; 16,1-31).

Ma al di là di questi fatti, il quadro teologico che il libro offre merita particolare attenzione, perché presenta una logica religiosa che è di sempre. Essa si articola in quattro momenti: il peccato porta il castigo, ma il pentimento produce l'invio di un salvatore. Si tratta di una teologia della storia aggiunta in seguito ai racconti e applicata a tutto Israele. Questa prospettiva teologica si trova in modo particolare nel prologo: 2,6-3,6. La tranquilla storia di RUT è ambientata ai tempi di violenza descritti dal libro dei Giudici. Rut è una moabita, sposa di un israelita. Questi muore e Rut mostra una straordinaria fedeltà verso la suocera e una profonda pietà verso il Dio di Israele.

Mentre le storie dei Giudici mostrano le disgrazie di un popolo che si allontana da Dio, il libro di Rut fa vedere la benedizione che viene a uno straniero che si converte al Dio di Israele.

### 3.1.1. *Da Samuele a Saul (1 Sam 1-15)*

L'ultimo *Giudice* di Israele è Samuele, nella seconda metà del sec. XI a.C. Samuele è chiamato alla sua missione profetica prima della nascita (1 Sam 1-2). È per la sua azione profetica che si distingue durante la sua giurisdizione (3,7,15-17). La cattura dell'arca da parte dei Filistei è il segno di un momento drammatico per la storia di Israele (4,1-18). Dio si è allontanato dal suo popolo. Israele è chiamato a riflettere.

Così appare Saul, la figura ponte tra i *Giudici* e il periodo monarchico. Saul è un eroe carismatico di un'epoca di transizione. Viene presentato da due tradizioni opposte. Una *antimonarchica* (8; 10,17-27): Samuele e tutto il popolo vedono nella richiesta degli anziani una grave offesa alla regalità di Dio sul popolo di Israele. Un'altra *filomarchica*, con il racconto dell'unzione privata da parte di Samuele a Rama (9,1-10,1) e dell'acclamazione pubblica dopo la vittoria sugli Ammoniti (11,1-15). Ma l'apparente successo iniziale di Saul si dimostra troppo breve, un paio d'an-

ni, e si trasforma presto in un deterioramento progressivo della monarchia (15,1-35). Non è Saul il re ideale.

### 3.1.2. *Saul e Davide (1 Sam 16,1-31,13)*

Il resto del primo libro di Samuele (16-31) si occupa quasi esclusivamente delle relazioni tra Saul e Davide. Varie tradizioni narrano l'ingresso di Davide a corte: come scudiero di Saul dopo l'elezione a Betlemme (16,1-13,14-23) e come vittorioso sui Filistei con l'uccisione del gigante Golia (17). Saul declina lentamente mentre Davide cresce: seguono le descrizioni della sua amicizia con Giوناتa, figlio di Saul (18,1-5; 19, 1-7; 20,1-23), e del suo amore per Micol (19,8-18).

Ma la gelosia di Saul è grande, e Davide deve fuggire dalla sua presenza (20,24-21,1). Davide si mostra magnanimo con Saul (24). Tutti sono presi da simpatia per Davide: Abigail lo consiglia e lo difende (25), gli stessi Filistei lo proteggono (27,1-7), e Davide fa un doppio gioco (27,8-12).

Saul evoca lo spirito di Samuele (28). È l'ultima carta. Finisce tragicamente la sua tormentata carriera (31,1-13).

### 3.1.3. *Davide re di Israele (2 Sam 1-10)*

Davide re a Gerusalemme (2 Sam 1,1-7,29). Il secondo libro di Samuele ha Davide come protagonista. Egli comincia a regnare a Ebron (2), e viene poi acclamato re a Gerusalemme su tutto Israele (5). Compie un gesto decisivo dalle grandi conseguenze politiche e religiose: il trasporto dell'arca a Gerusalemme (6). Di qui il rilievo dell'alleanza di Dio con Davide (7). È il punto culminante della storia con Davide. Non sarà lui a costruire una casa al Signore ma sarà Dio a dargli un regno eterno.

### 3.1.4. *Storia della successione davidica (2 Sam 11-1 Re 2)*

Con il c. 11 del secondo libro di Samuele inizia la storia della successione davidica. Davide si innamora di Betsabea; nasce Salomone (11-12). La prolungata e complicata lotta per la successione (2 Sam 15; 16; 17; 18; 19; 23) culmina con la morte di Davide e con l'elezione di Salomone a re di Israele (1 Re 2,1-4; 10-12).

Salomone si mostra subito saggio e potente (3,4-13; 5,1-14). Realizza il sogno di Davide

con la costruzione e la consacrazione del tempio (5,15-6,13; 6,37-7,1; 8,1-30.52-66). Ma il re si rende presto colpevole di apostasia religiosa (11,1-43). È la rovina. Il regno si spacca in due.

### 3.1.5. Dalla divisione del regno all'esilio (1 Re 12,1-2 Re 17,28)

Il regno di Salomone dopo la sua morte si divide in due:

quello di Israele e quello di Giuda. La divisione è vaticinata dal profeta Achia (12). Comincia l'opera dei grandi profeti.

Il ciclo di Elia: il profeta contro Acab (16,29-33; 17,1-16); il Signore contro Baal (18,1-46); Elia fugge all'Oreb (19,1-21).

Elia è rapito al cielo su un carro di fuoco e gli succede Eliseo (2 Re 2,1-14). Miracoli di Eliseo: risuscita un ragazzo, moltiplica i pani, guarisce un lebbroso (4,8-37.42-44; 5,1-27).

Si parla poi della fine del regno di Israele, con la caduta di Samaria (17,1-32).

Il regno di Giuda, invece, sopravvive ancora due secoli con alterne vicende. Uno dei re più significativi, Ezechia, purifica il culto del vero Dio da elementi pagani (18,1-8), e vince il re di Assiria Sennacherib con la preghiera esaudita dal Signore. Ad Ezechia succede Manasse, il quale « fa quel che è male agli occhi del Signore » nel suo lungo regno (21,1-18).

Il *canto del cigno* del regno di Giuda è la riforma religiosa di Giosia, con la centralizzazione del culto a Gerusalemme (22,1-23,30). Ma è ormai la fine anche per il regno di Giuda. Lunghi secoli di infedeltà hanno stancato il Signore, che ne ha decretato il castigo: l'esilio.

La caduta di Gerusalemme (587 a.C.) segna anche la fine del regno di Giuda (23,3-25,30). Per gli autori dell'opera storica deuteronomistica il lungo periodo monarchico — caratterizzato, specie dopo la morte di Salomone, da una diuturna infedeltà all'alleanza con il Signore, salvo qualche rara eccezione — ha come conclusione questo castigo di Dio tanto deprecato dai profeti, che consiste nell'esilio a Babilonia.

## 4. L'OPERA STORICA CRONISTICA (1-2 Cronache; Esdra e Neemia)

I libri di *Esdra e Neemia* appartengono a un'altra grande opera storica formatasi intorno al 300 a.C. Di quest'opera fanno par-

te i due libri delle Cronache, che non prendo in considerazione perché sono una rilettura postesilica degli stessi avvenimenti narrati in *1-2 Samuele* e *1-2 Re*.

I libri di Esdra e Neemia narrano la storia di Giuda dopo l'esilio babilonese.

Ciro, re dei Persiani, con il suo editto del 538 a.C. permette il ritorno degli Ebrei nella loro patria (*Esd* 1). Due personaggi di rilievo sono Zorobabele e Giosuè. Sono i due responsabili della comunità rimpatriata, e quelli che iniziano la ricostruzione del tempio con una cerimonia religiosa (3,1-13). Ma gli Ebrei trovano un serio ostacolo nei Samaritani che, godendo di una certa autorità amministrativa su Gerusalemme, si oppongono all'impresa della ricostruzione del tempio; i lavori si bloccano (4,1-5). Poi, dietro i suggerimenti profetici di Aggeo e Zaccaria e con il decreto del nuovo re di Persia Dario I, i lavori riprendono e vengono portati a felice conclusione (5,1-7,28).

Esdra, durante la sua missione di scriba-sacerdote, impone una severa proibizione dei matrimoni misti (9,1-10,17.44).

Neemia si reca a Gerusalemme come governatore nel 445 a.C. e non si lascia intimorire, nel suo grandioso progetto di ricostruzione della città e delle mura, dall'opposizione del governatore di Samaria e di altre persone gelose (*Ne* 1,1-2,20).

La comunità di Gerusalemme affronta i lavori e la tenacia degli Ebrei vince la rivalità degli odiosi vicini (4,1-5,19). Le mura sono ricostruite in meno di due mesi (6,15-18).

Il popolo di Giuda entra in contatto con il Dio del Sinai, rileggendo con impegno la legge di Mosè (8,1-18). La dedicazione delle mura si celebra con una festa solenne (12).

## 5. I PROFETI

Il profeta è l'uomo della Parola che, radicato nel passato, sa leggere il presente, per guardare al futuro.

### 5.1. Radicato nel passato

Il profeta ha di solito radici profonde nell'ambiente circostante. Nell'Antico Oriente e in Israele il profeta è molto legato al re e questo legame con il re e con l'istituzione lo radica nel passato. In forza della tradizione è profondamente legato al passato anche se

lo legge sempre in funzione del presente. Il profeta legge il presente alla luce del passato e si rifà continuamente alle tradizioni del popolo. Basti pensare all'attaccamento di Osea alle tradizioni dell'Esodo e ai grandi affreschi storici di Ez 20 e Ez 23. Mentre il sacerdote è l'uomo del passato (del rito, della ripetizione, della legge), il profeta è l'uomo radicato nel passato.

## 5.2. Sa leggere il presente

Parla infatti agli uomini del suo tempo. Il suo messaggio è spesso accompagnato dalla formula: «Così dice il Signore», oppure: «Il Signore ha parlato». I giudizi che pronuncia da parte di Dio... gli oracoli che comunica... le promesse... gli appelli alla conversione... sono legati agli avvenimenti del suo tempo. Il profeta è una persona chiamata da Dio per trasmettere la sua volontà. Il suo compito è quello di leggere negli avvenimenti del presente l'intervento di Dio. È opportuno quindi accostarsi ai profeti studiando il contesto storico nel quale hanno agito. Sono uomini che sanno leggere il presente ma in funzione di un passato e di un futuro a lungo termine il cui centro è costituito dall'azione di Dio (al contrario degli scribi e dei funzionari che sono preoccupati dell'istante presente e dell'immediato). Essi hanno tutti piena coscienza della loro chiamata. Sono convinti di parlare non a nome proprio, ma a nome di Dio. Più che scrittori, essi sono predicatori. Solo in un secondo momento le loro profezie verranno messe per iscritto.

## 5.3. Rivolto verso il futuro

E questo perché sa leggere il presente in profondità per cui vede la continuità dell'azione di Dio alla luce del passato e della tradizione e crede che Dio è fedele: il futuro del popolo non è chiuso ma aperto all'intervento di Dio e alla salvezza. I «segni» devono aiutare la fede degli ascoltatori a credere nell'azione di Dio in un futuro vicino. La speranza nell'azione di Dio è alla base di questa apertura verso il futuro. Il profeta può apparire in modo straordinario l'uomo del futuro (come il Deuteroisia, Ezechiele, ecc.) ma il luogo della parola profetica resta sempre l'oggi.

Prima di presentare i singoli profeti vorrei ancora dire che nonostante le diverse persona-

lità dei profeti e i tempi storici in cui sono chiamati ad operare essi hanno delle costanti comuni che servono a delineare la loro identità e che riguardano i profeti di tutti i tempi. Il profeta è colui che è *chiamato da Dio* e fa esperienza profonda di Lui, *parla a nome di Dio, ha una profonda umanità, ha una missione precisa, rischia con coraggio, ha una personalità eccezionale*. Il popolo di Dio, la Chiesa, ha oggi questa missione profetica e la esercita attraverso l'impegno missionario dei battezzati. Ogni cristiano nel Battesimo viene scelto, chiamato, unto da Dio per essere suo profeta, e viene mandato nel mondo per annunziare la Parola. Nella vita cristiana il giovane è accompagnato nel suo cammino di fede da questi testimoni eccezionali, quali sono i profeti di tutti i tempi, in particolar modo quelli dell'AT.

Si è soliti, tenendo conto del loro contesto storico dividerli in profeti preesilici, esilici e postesilici. I libri profetici sono nella Bibbia ordinati in modo che i tre grandi profeti Isaia, Geremia e Ezechiele sono seguiti dai dodici profeti minori.

## 5.4. Isaia

### 5.4.1. Il messaggio del Dio Santo (1-39)

Isaia è il primo dei «grandi profeti». Predicò nella capitale del regno di Giuda dal 746 al 701 a.C. Il suo messaggio si radica nell'esperienza della santità di Dio che egli fece nel momento della sua chiamata (6). Alla santità di Dio si oppone il peccato di Israele (1,1-9). E Dio chiamerà *tutti gli uomini* a una pace perpetua a Gerusalemme (2,2-5). Il popolo di Israele, infatti, è una vigna che non dà frutti (5,1-7).

Isaia è il profeta della fede. Acas invece non si fida del Signore e verrà sostituito: non serve a compiere il piano salvifico di Dio. Isaia allora vaticina la nascita provvidenziale dell'Emmanuele (7,1-17). Nasce la speranza: è nato un figlio (8,23-9,6), un nuovo Davide (11,1-9). Il Signore salva (14,1-21), invita tutti a un banchetto escatologico (25,6-10a).

### 5.4.2. La buona novella agli esiliati (40-55)

Il messaggio dei cc. 40-55 nel libro di Isaia è rivolto agli Ebrei esiliati in Babilonia. Appartiene a un profeta anonimo. Le sue parole somigliano a quelle di Isaia, e perciò lo si chiama il Deuteroisia (= il «secondo

Isaia»). Predica negli ultimi tempi dell'esilio a Babilonia. Vede in Ciro, re dei Persiani (558-530 a.C.), il messia Salvatore scelto da Dio per liberare Israele dalla prigionia e ricondurlo a Gerusalemme. È un messaggio di consolazione. Dio stesso interviene per guidare come un buon pastore, nella strada che egli ha aperto nel deserto, il popolo di Israele in patria (40,1-11). Ma Dio è il Signore di tutto il mondo, è lui che lo ha creato (40,12-31).

A questa raccolta appartengono anche i cosiddetti *Canti del Servo di Jahvè*: 42,1-9; 49,1-9a; 50,4-9; 52,13-53,12.

Il mondo giudaico ha visto in questo misterioso personaggio il popolo di Israele sofferente e perseguitato, mentre il cristianesimo vi ha visto una prefigurazione della morte di Gesù per tutti gli uomini.

#### 5.4.3. *Le parole del profeta per i rimpatriati (56-66)*

L'ultima parte del libro di Isaia appartiene all'immediato post-esilio. Fa vedere tutte le difficoltà incontrate dagli Ebrei nella ricostruzione della nuova comunità giudaica. Il sabato e il tempio hanno riacquisito la loro importanza (56,1-8).

Questa parte si conclude con un inno alla nuova Gerusalemme, in una nuova creazione (65,16b-25).

### 5.5. Geremia

Una decina d'anni prima della fine del regno di Giuda, Geremia riceve da Dio l'incarico (1,4-10) di mostrare al popolo quale sarà il suo destino: la sua caduta imminente se non si converte a Dio. Con parole amare il profeta invita Giuda alla conversione (2,1-13) e annuncia l'invasione del nord (4,5-29). Rimprovera la falsa fiducia nel tempio (7,1-26). Influisce sull'esito spirituale della riforma di Giosia e pronunzia gli oracoli della salvezza che costituiscono il *libro della consolazione*: 30,1-31,22; 3,6-13.

Per conoscere il mondo interiore di Geremia, la cosa migliore è leggere il suo *diario spirituale* che va sotto il nome di *Confessioni di Geremia*: 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18.

### 5.6. Ezechiele

Il profeta Ezechiele riceve la chiamata di Dio nei pressi del fiume Chebar che congiunge Babilonia con Uruk (1,1-13). In una visione

fantastica vede la gloria di Dio (1,4-28), e riceve l'incarico di orientare gli esiliati di Babilonia (2,1-3,9).

La sua predicazione ha due tappe. Prima della rovina di Gerusalemme (587 a.C.) ci sono gli oracoli dei cc. 4-24. Ezechiele prevede la sorte di Gerusalemme, città peccatrice e idolatra. Dio l'abbandona al castigo: 9,1-11; 10,18-22; 11,22-25. Il peccato del popolo è descritto come un adulterio: 16,1-34.

Ezechiele esorta alla conversione, vedendo ogni uomo responsabile dei propri peccati: 18,1-32.

Vertice del suo pensiero è il c. 20: i benefici di Dio avrebbero dovuto confermare la fede del popolo. Se Dio ha salvato il suo popolo nonostante i suoi peccati, questo avvenne per l'onore del suo nome. Ma Israele non ne vuol sapere ed è castigato con l'esilio (19). Ma la speranza della salvezza rinasce in alcuni esiliati, ed essi saranno il «resto» se si convertiranno: 6,8-10.

Dopo la caduta di Gerusalemme (587 a.C.), Ezechiele condivide il pessimismo degli esiliati. Ma vede il Signore emigrare dalla Giudea insieme al suo popolo come un pastore, l'unico pastore fedele (34,23-31).

Il c. 36 sviluppa il tema della purificazione interiore operata dallo «spirito» dinamico di Dio. Che il castigo non sia definitivo è indicato dalla visione delle ossa aride, ma vivificate dallo spirito di Dio (37,1-14). La «Gloria» di Dio prende possesso del tempio che non sarà più profanato (43,1-9). Dalle sue fondamenta scaturirà una sorgente che renderà fertile tutta la terra (47,1-12).

### 5.7. Daniele

Il libro di Daniele, anche se nel canone è posto tra i profeti, appartiene a quella letteratura che è chiamata *apocalittica*, e che sorge in Israele nella difficile epoca maccabaica. Certamente la utilizza nei sei racconti su Daniele e i suoi compagni. Nella parte profetica (7-12) mostra come i persecutori passano, ma il regno di Dio e dei suoi *santi* arriverà. Nabucodonosor accetta la sapienza di Daniele, e riconosce il Dio di Israele (1,1-21; 2; 4).

La visione principale in cui abbiamo una vera teologia della storia è quella del c. 7: le quattro bestie e il *Figlio dell'uomo*.

### 5.8. «Profeti minori»

Seguono poi i dodici «*profeti minori*». Il messaggio di alcuni di essi è particolarmente significativo, e perciò ne cito qualche stralcio: *Osea*: è il profeta della tenerezza di Dio. La sua vicenda familiare è il simbolo dei rapporti di Dio con il suo popolo (1,1-2,25). Dio si allontana dal suo popolo finché questo non si converte a Lui (5,15-6,6). La tenerezza e l'amore di Dio sono fonte di perdono (11,1-11). *Gioele*: è del tempo immediatamente posteriore all'esilio babilonese (sec. IV a.C. circa). Annuncia la catastrofe del *giorno del Signore*, e l'effusione dello spirito su ogni carne (1,15-3,5).

Viene ripreso da *Atti 2*, perché vi si vede la realizzazione di questa profezia nel giorno di Pentecoste.

*Amos*: è il profeta della giustizia di Dio. Viene chiamato dal suo mestiere di pecoraio mentre è al pascolo, e inviato nel nord per far sentire a Israele la condanna di Dio per i suoi peccati sociali e morali (3,1-6,14).

Il tema del castigo dà luogo a quello della restaurazione per mezzo di un *resto*. La parte finale del libro mostra la salvezza per mezzo di un discendente di Davide (8,14-9,15).

*Giona*: il libro di Giona è un piccolo *romanzo storico*, che vale la pena leggere tutto perché sviluppa il tema dell'universalismo della salvezza.

*Michea*: contemporaneo di Isaia, presenta una tematica assai simile a quella di Amos. Ma al di là dell'oscura situazione storica, egli intravede una conversione (7,7-10), e la gloria futura della dinastia davidica. Il grandioso oracolo di 5,1-6 celebra la nascita del liberatore a Betlemme, luogo di origine della dinastia di Davide.

*Aggeo*: profeta del postesilio, che incoraggia la ricostruzione del tempio. Il suo nome è un programma di ottimismo per il Giudaismo postesilico: 1,1-15; 2,15-23.

*Zaccaria*: ha predicato, come il suo contemporaneo Aggeo, per la ricostruzione del tempio e della comunità. L'oracolo di 3,6-10 pare un eco dell'alleanza di Dio con Davide. Il profeta descrive l'incoronazione del sommo sacerdote e la riedificazione del tempio (6,9-15). Annuncia per il futuro la venuta di un messia umile (9,9-16) e l'instaurazione del regno da parte di Dio (14,1-21).

*Malachia*: le parole del profeta nel libro di Malachia sono della prima metà del V seco-

lo. Il tempio è ricostruito, ma Esdra e Nemia non hanno ancora cominciato la loro attività. Il profeta presenta sei discorsi in forma di dispute. La sua è una critica rivolta soprattutto agli uomini di poca fede: 1,1-14; 2,10-17; 3,1-12.

La Bibbia lungo tutto l'arco dell'AT ripete in ogni sua pagina queste due idee centrali che comandano tutta l'esperienza religiosa d'Israele e cristiana: il Signore è un Dio creatore e salvatore; nella creazione e nella storia della salvezza risplende la bontà di Dio che è eterna, grazie alla sua fedeltà.

Creazione e salvezza, bontà e fedeltà sono le quattro colonne del pensiero biblico veterotestamentario.

### 6. IL MESSAGGIO SAPIENZIALE

H. Cazelles descrive così la «Sapienza»: essa «è l'arte del buon successo nella vita umana, privata e collettiva; è fatta a base di umanesimo, di riflessione e di osservazioni sul corso delle cose e del comportamento dell'uomo».

Secondo il prologo del libro dei *Proverbi* (1,1-7), la «Sapienza» è l'arte di pensare e di vivere. L'ideale sapienziale conosce, dopo l'esilio, un impulso notevole.

Nel libro dei *Proverbi* sono contenute antiche sentenze che formavano varie collezioni attribuite a «saggi» diversi: 22,17-24,12. La parte più recente è la più ricca di tutte: 1,8-9,19. Il saggio invita a cercare la sapienza come vero dono di Dio. Essa è stata creata da Dio prima di tutti i secoli, e ha collaborato con lui alla creazione del mondo: è il tema del c. 8, punto culminante della rivelazione veterotestamentaria sulla Sapienza.

Uno dei problemi più forti della letteratura sapienziale è questo: perché i buoni soffrono e muoiono, mentre i cattivi trionfano, e godono ricchezze e piaceri?

È la preoccupazione esistenziale del libro di *Giobbe*: 1,1-2,13. *Giobbe* soffre e cerca un perché alla sua sofferenza. Ma non vede nessuna luce (3,1-26). Un amico gli dice che è nella sofferenza perché ha peccato (8,1-20): Dio ha un modo di fare sconcertante: nessuno lo capisce, e *Giobbe* chiede una spiegazione: 9,1-4,11-24; 10,1-7. Egli sa di essere innocente, ma se ha peccato è disposto a pagare con la sofferenza: 31,1-23. Ma una risposta al perché della sofferenza non è pos-

sibile: l'uomo deve capire che Dio governa il mondo con sapienza, e l'uomo non può giudicarlo. È invitato a riconoscere la sua incapacità a darsi il perché di ogni cosa: 38,1-40,2. Allora Giobbe riconosce la sua pochezza (40,3-5) e si affida a Dio (42,2-6).

Un altro libretto sapienziale, l'*Ecclesiaste* (*Qoèlet* in ebraico), soffre questi stessi problemi. È un libro sconcertante. Qoèlet critica la felicità, e dice che su questa terra tutto è vanità: 1,1-2,26. C'è un tempo per ogni cosa: 9,13-18. Ciò che può dare un po' di gioia è solo il pensiero di Dio: 11,7-12,7.

Il Documento di Base per il rinnovamento della Catechesi al n. 30 ricorda che la catechesi «intende portare alla maturità della fede». Per questo la catechesi punta sulla Parola, l'Esperienza, la Testimonianza. Il Messaggio del Sinodo dei Vescovi del 1977 afferma che «perché ogni forma di catechesi si realizzi nella sua integrità è necessario che siano indissolubilmente unite la conoscenza della Parola di Dio; la celebrazione della fede nei Sacramenti; la confessione della fede nella vita quotidiana» (n. 11). I libri sapienziali con il loro messaggio basato soprattutto sull'esperienza trova la migliore collocazione nella catechesi ai giovani. Al centro della riflessione sapienziale c'è l'uomo. I libri sapienziali sono una catechesi sull'uomo in tutte le sue dimensioni. L'attenzione all'esperienza quotidiana e alla creazione (per es. nel libro di Giobbe e dei Proverbi) aiuta a pensare e saper cogliere le grandi lezioni dell'esistenza umana anche dai piccoli fatti quotidiani.

C'è poi un libro che sintetizza tutta l'esperienza religiosa d'Israele e che è lo specchio della spiritualità israelitica: il *Salterio*. È bene studiare i salmi che lo costituiscono secondo il genere letterario che essi rappresentano. Ci sono alcuni salmi sapienziali che esaltano la legge come Parola salvifica di Dio (per esempio il *Sal* 1), e alcuni cantici di lode, come quell'«Inno all'uomo» così bello che è il *Sal* 8. Altri sono di supplica e di lamentazione (per esempio il *Sal* 22); ci sono poi salmi a carattere penitenziale, come il famoso *Sal* 51. E infine quei salmi messianici che cantano la dinastia di Davide e che preparano la venuta del messia, come i *Sal* 2, 110 e 72. Perché la preghiera dei Salmi possa portare frutti nella vita dei giovani è necessario anzitutto *aver fede nei Salmi*. È la «preghiera

del povero» usata da Gesù durante la sua vita terrena, amplificata e arricchita dalla pietà, dall'esperienza dei credenti nel vero Dio, sia giudei che cristiani. È la lode del Padre celebrata dalle labbra della Chiesa. «A Dio si va attraverso Dio». E questo avviene anzitutto nel dominio privilegiato della preghiera.

Gesù ha maturato e nutrito la sua lode e la sua adorazione con la preghiera dei Salmi. Occorre poi *studiare i Salmi*. Cominciare con l'acquistare una conoscenza sufficiente dell'AT per cogliere la portata religiosa e profetica degli avvenimenti cantati dal salmista. Senza di essa è assurdo penetrare e comunicare effettivamente ai sentimenti espressi nel Salterio: entusiasmo, desolazione, indignazione, supplica, ringraziamento. Acquistare un'anima «veterotestamentaria» di chi attende il Salvatore. Com'è necessario convertirsi all'AT e di conseguenza iniziarne uno studio scrupoloso e approfondito!

Intraprendere almeno una volta nella vita e in modo sistematico uno studio esegetico-spirituale dei Salmi, con l'aiuto di una buona traduzione e di una guida competente. Oggi, grazie a Dio, non mancano né l'una né l'altra.

Infine *amare e vivere i Salmi*. Imparare a trarre dai Salmi quelle idee universali inserite nel contesto concreto del mondo orientale antico per introdurle nell'esistenza reale di tutti i giorni. Trasportare nella società di oggi le idee religiose enunciate dal salmista arricchendole delle realtà e del compimento neotestamentario.

Il Salterio è il libro di un popolo spontaneo e sincero davanti al suo Dio e ciascuno di noi, nel corso dei secoli, vi si ritrova espresso con tutta la sua interiore esperienza.

## 7. I DEUTEROCANONICI

Dell'origine divina di alcuni libri dell'AT si è avuto perplessità nei primi secoli della Chiesa. Sono i cosiddetti *Deuterocanonici* (= inseriti nel canone solo in un secondo momento), chiamati invece *Apocrifi* dai protestanti. Appartengono a questo gruppo, tra gli altri, il libro di *Tobia* (è un bel libretto che conviene leggere integralmente: tratta i grandi temi del giusto messo alla prova e della preghiera esaudita), e i due libri dei *Maccabei*.

Del secondo libro dei Maccabei consiglieri di leggere, per la sua densità teologica, il c. 7

(è il racconto del martirio dei sette fratelli). Una riflessione sul passato la offre poi la teologia del *Siracide* con l'elogio della Sapienza (c. 24), che può stare solo accanto a *Pr* 8, e con l'elogio dei padri (44-50), che è una lunga sintesi della storia della salvezza.

All'inizio del I sec. a.C. un ebreo di Alessandria scrive in greco il libro della *Sapienza*, l'ultimo libro dell'AT. È un messaggio di speranza per gli Ebrei di Egitto che vivono in un ambiente di idolatria: il c. 13 presenta l'assurdità dell'idolatria.

Il popolo di Dio ha percorso una lunga storia, e si muove sempre tra un presente pieno di nostalgia per un passato paradigmatico e l'attesa di un futuro salvatore. Lo sguardo è rivolto in avanti.

I due libri deuterocanonici del *Siracide* e della *Sapienza* per noi cristiani appartengono alla letteratura sapienziale.

A mano a mano che la storia biblica avanza, il compimento della speranza salvifica si fa più imminente. I tempi messianici cominciano a compiersi. La *preparazione evangelica* è compiuta. Nella *pienezza dei tempi* giunge Cristo. Siamo nel Nuovo Testamento.

→ bibbia - parola di Dio I.; 4.1.; 4.3. - pastorale giovanile (bibbia 1).

#### Bibliografia

BESSOLI C., *La Bibbia nella scuola*, Queriniana, Brescia 1982; BESSOLI C., *I giovani e la Bibbia*, LDC, Leumann 1974; CHARPENTIER E., *Per leggere l'AT*, Bolla, Roma 1982; CIMOSA M. - MOSETTO F. (a cura), *Un Dio che libera. Studi sull'Antico Testamento*, LDC, Leumann 1982; CIMOSA M., *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1987; CIMOSA M., *Levitico. Numeri. Un popolo libero per il servizio di Dio*, Queriniana, Brescia 1981; CIMOSA M., *Isaia, l'evangelista dell'Emmanuele (Is 1-39)*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1988/2a ediz.; CIMOSA M., *Temi di sapienza biblica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1989.

## BIBBIA - INTERTESTAMENTO

MARIO CIMOSA

### 1. Introduzione

2. La «Bibbia» di Giuseppe Flavio
3. La «Bibbia Aramaica»: i Targum
4. La «Bibbia Greca»: i Settanta
5. La «Bibbia Apocalittica»

## 1. INTRODUZIONE

Tra l'ultimo libro dell'AT scritto verso il 50 a.C., il libro della Sapienza, e il primo libro del NT scritto nel 51 d.C., la Prima Lettera ai Tessalonicesi c'è un secolo di silenzio per quanto riguarda i libri biblici. Nasce però in questo periodo una vasta letteratura che costituisce il contesto storico e spirituale in cui si è formato Gesù e ci sono quindi echi almeno impliciti anche nel NT. Forse non è facile avere accesso a questi libri per le lingue in cui sono scritti e per le poche edizioni in commercio ma si sappia che essi esistono e che gettano molta luce sul NT. Non si tratta certo di scritti canonici, cioè accettati come ispirati dalla Chiesa, ma essi col loro contenuto ci fanno capire il pensiero giudaico in quel particolare momento drammatico della storia in cui si avverte attraverso l'Incarnazione di Dio il passaggio dall'AT al NT. Parlare di «letteratura apocrif», quasi con disprezzo, o a volte anche di «letteratura marginale» non è giusto: questi scritti per la loro produzione letteraria e il loro significato, sociale e politico, ma anche religioso e spirituale meritano di essere maggiormente conosciuti non solo sotto il profilo della diffusione e attualizzazione del testo biblico dell'AT, ma altresì in rapporto alla loro utilizzazione da parte degli autori del NT.

Naturalmente le esigenze di un «Dizionario di Pastorale Giovanile» non permettono di dilungarsi molto sull'argomento ma per una maggiore completezza e per la comprensione di quel che significa la Bibbia anche per la Pastorale Giovanile merita di fermarsi un momento.

## 2. LA «BIBBIA» DI GIUSEPPE FLAVIO

Con questa espressione si intende tutta l'opera di quel giudeo palestinese che scrisse la storia completa del suo popolo contemporanea agli scritti del NT e che possiamo racchiudere in questi quattro libri molto diversi l'uno dall'altro:

*La guerra giudaica*: è la storia della Palestina dall'intervento di Antioco Epifane (175 a.C.) alla caduta di Massada (73 o 74 d.C.). Benché si tratti di una storia profana essa rimane fedele all'ispirazione tradizionale della «storia di salvezza».

*Le Antichità giudaiche*: si tratta di una raccolta di venti libri che ricoprono la storia di Israele dal racconto della Creazione del mondo al tempo in cui governò in Palestina il procuratore romano Gessio Floro (64 d.C.). È questa la «Bibbia di Giuseppe». Si rifà al dato biblico e lo immerge nella cultura a lui contemporanea. La sua redazione è compiuta nello stesso periodo dei quattro Vangeli della Bibbia cristiana: materiali, metodi, concetti sono comuni a Giuseppe e agli evangelisti (c'è, per esempio, tra l'evangelista Luca e Giuseppe una sorprendente parentela letteraria).

*L'autobiografia*: è un'appendice alla seconda edizione delle *Antichità* in cui Giuseppe Flavio risponde ad alcune accuse. Da notare la genealogia con cui ha inizio.

*Contro Apione*: è un trattato in due volumi in cui Giuseppe risponde ai nemici di Israele dimostrando l'antichità della stirpe ebraica e offrendo un quadro dell'antisemitismo del I secolo d.C.

### 3. LA «BIBBIA ARAMAICA»: I TARGUM

È la traduzione di tutta la Bibbia in lingua aramaica prima orale e poi scritta usata nella sinagoga dagli ebrei palestinesi lungo i secoli. Corrisponde alle grandi sezioni della Bibbia: Pentateuco, Profeti e Sapienziali. Ha una lunga storia che meriterebbe di essere conosciuta. È nata dai bisogni liturgici della sinagoga in un'epoca in cui non si conosceva più l'ebraico. Ha avuto un grande influsso sul NT. Fin dall'inizio il cristianesimo ha ereditato Bibbie interpretate, sia in aramaico, quella di cui stiamo parlando, che in greco, i «Settanta». Il NT si è imposto come continuazione dell'AT, ma non un AT asettico bensì arricchito dalle innumerevoli tradizioni orali che sono confluite nelle interpretazioni targumiche, cioè nella «Bibbia aramaica». La Bibbia cristiana non è l'Antico Testamento più il Nuovo: ma il risultato di un lavoro globale di interpretazione. Solo alla fine si sono potuti distinguere due blocchi e riconoscerli come ispirati, Antico e Nuovo Testamento. «Questi targum non nacquero mai da preoccupazioni di tipo accademico, non furono scritti da studiosi e per studiosi, ma piuttosto sorsero da esigenze che potremmo dire «pastorali». Ebbero lo scopo preci-

puo di far comprendere il significato delle sacre Scritture alla massa della gente priva di particolare sensibilità critica, sia storica o letteraria o teologica: infatti sappiamo che durante le riunioni sinagogali di persone colte il Targum era facilmente ommesso perché considerato superfluo» (C. BUZZETTI). Lo scopo pastorale fa sì che alcuni particolari un po' difficili siano parafrasati, altri spiegati e attualizzati.

### 4. LA «BIBBIA GRECA»: I SETTANTA

È la traduzione in lingua greca della Bibbia per gli Ebrei di Alessandria di Egitto. Dal III secolo a.C. in poi gli Ebrei della diaspora alessandrina furono spinti per ragioni culturali e liturgiche a tradurre in greco la Bibbia. La leggenda raccolta nella *Lettera di Aristeo* vuole che la Legge giudaica sia stata tradotta in greco ad Alessandria da settantadue anziani inviati da Gerusalemme. Di qui il nome di «Settanta».

Non si tratta di una traduzione nel senso moderno della parola, essa contiene aggiunte sia «quantitative» come alcuni libri scritti direttamente in greco (per esempio la *Sapienza di Salomone*), i «deuterocanonici» di cui ho già parlato presentando l'Antico Testamento, sia «qualitative» con un significato nuovo attribuito ad alcune parole greche o con aggiunte di tipo interpretativo o tradizioni orali che è possibile fare emergere qua e là dalla traduzione stessa.

Per il NT e per i primi scritti cristiani i «Settanta» costituiscono un legame dinamico, un terreno di incontro e un campo di osmosi tra quello che più tardi verrà chiamato «Antico» e «Nuovo Testamento». Gli studi recenti in campo cattolico hanno messo in evidenza un fatto per il passato un po' trascurato. Per capire gli autori del NT bisogna studiare l'ambiente culturale in cui sono stati composti questi scritti. Le traduzioni antiche, specie quelle aramaiche e greche costituiscono un ponte ermeneutico tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Le persone a cui Gesù parlava conoscevano la Bibbia ebraica attraverso l'interpretazione targumica aramaica e greca. Gli autori del NT hanno approfittato delle felici interpretazioni degli ebrei alessandrini sia perché hanno usato la traduzione greca sia perché si rivolgevano a un pubblico che parlava e pensava in greco.

## 5. LA «BIBBIA APOCALITTICA»

Con questa espressione viene spesso indicata quell'immensa letteratura che si sviluppò tra il II secolo a.C. e la fine del I secolo d.C. e che prende il nome di «apocalittica». È merito del cristianesimo averne conservato il ricordo perché gli ebrei la rigettarono subito considerandola «apocrifia». Molte Bibbie cristiane la conservarono e ne sentirono forte l'influsso. Oggi viene riscoperta dagli studiosi perché rappresenta l'humus in cui è nata e si è sviluppata la Bibbia cristiana e perché rappresenta, specie in un periodo di persecuzione, un messaggio di speranza. È la «rivelazione» della vittoria finale nella storia ma soprattutto al di là della storia del bene sul male.

### Bibliografia

BUZZETTI C., *La Bibbia e le sue trasformazioni*, Queriniana, Brescia 1984; LE DEAUT R., *Introduction à la littérature targumique*, I, PIB, Roma 1966; McNAMARA M., *I Targum e il Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1978; PAUL A., *Che cos'è l'intertestamento*, Gribaudi, Torino 1979.

## BIBBIA - NUOVO TESTAMENTO

MARIO CIMOSA

### 1. Introduzione

- 1.1. *Il Vangelo di Matteo e la sua catechesi*
- 1.2. *La catechesi di Marco su Gesù*
- 1.3. *Il Vangelo di Luca e gli Atti degli Apostoli*
- 1.4. *Il Vangelo di Giovanni*
- 1.5. *Le prime Lettere di Paolo*
- 1.6. *Le lettere dalla prigionia*
- 1.7. *Le lettere pastorali*
- 1.8. *Lettera agli Ebrei*
- 1.9. *Lettere Cattoliche*
- 1.10. *L'Apocalisse*

### 1. INTRODUZIONE

La vita e la fede della comunità primitiva sono da noi conosciute attraverso i diversi scritti del NT. Sono scritti con caratteristiche ben differenziate: c'è il genere narrativo che racconta la vicenda terrena di Gesù (*i Vangeli*), c'è il genere storico-teologico degli *Atti degli Apostoli* che riflette sulla Chiesa delle origini, c'è il genere epistolare di *Paolo* e delle

*Lettere Cattoliche*, c'è il genere apocalittico dell'ultimo libro del NT, l'*Apocalisse*.

Tutti questi scritti hanno come orizzonte comune la fede in Gesù Cristo morto e risorto. La centralità di Gesù Cristo emerge con chiarezza in questi scritti e ne costituisce uno dei punti più rilevanti anche per la Pastorale Giovanile assieme al «progetto di vita» di Gesù Cristo, al «radicalismo evangelico», ossia a quelle scelte radicali che caratterizzano Gesù Cristo e i primi suoi discepoli che mentre si presentano come testimoni del Risorto sono i continuatori del progetto e delle scelte radicali di Gesù, come risulta dagli Atti degli Apostoli e da alcune Lettere di Paolo. Presenterò qui le principali caratteristiche di questi scritti in un piano di lettura da proporre ai giovani convinto che altro si può trovare più ampiamente nelle introduzioni specifiche a questi libri e segnalerò quelli che mi sembrano i punti più rilevanti del NT per la Pastorale Giovanile.

#### 1.1. Il Vangelo di Matteo e la sua catechesi

Il vangelo di Matteo ha compreso e presentato Gesù come colui che porta a compimento la storia e le speranze di Israele: un lungo elenco di antenati (1,1-17; la genealogia) collega Gesù alle grandi figure del passato, fino ad Abramo; le vicende della sua infanzia ricordano quelle di Mosè (1-2); nel discorso della montagna egli appare come il Maestro che insegna le nuove esigenze di Dio (5-7); con la sua attività pubblica inaugura la presenza del regno di Dio (8-25); la sua morte e la sua risurrezione manifestano, definitivamente, la sua identità di Messia Figlio di Dio, annunciato dai profeti (26-28).

In nessun altro vangelo la comunità dei discepoli è così coinvolta nel rapporto Gesù-Israele come nel vangelo secondo Matteo. Nel contrasto tra Gesù e Israele, indicato da Matteo già nei racconti dell'infanzia si scopre fin dall'inizio un invito ad andare oltre frontiera, ad aprirsi ai pagani perché tra loro c'è molta più fede che non in Israele.

Matteo ci offre una catechesi *ecclesiale e dottrinale*, il racconto di un'assemblea di credenti. È un orientamento che si manifesta nello stesso stile, che tende alla chiarezza, evita le trascuratezze dell'improvvisazione e diventa volentieri schematico, uno stile che conviene alla liturgia. Si manifesta ancora più nel-

la presentazione dei fatti: illuminati dalla fede della Chiesa, gli eventi diventano intelligibili. Matteo si interessa meno di Marco ai particolari concreti, ma non perde mai un'occasione per insistere sull'adempimento delle Scritture, sulla prescienza di Gesù, sulla sua autorità; mostra il travimento del popolo d'Israele che segue i suoi capi. Il racconto aiuta alla formazione di un'intelligenza cristiana del mistero per mezzo di una partecipazione alla fede della Chiesa.

## 1.2. La catechesi di Marco su Gesù

Il tono del vangelo di Marco è narrativo, ma non si presenta come una semplice biografia di Gesù. Gli episodi riferiti sono spesso collegati in maniera generica, la distribuzione degli avvenimenti nello spazio e nel tempo è chiaramente schematica; ogni riferimento all'infanzia di Gesù è assente. Gesù vi appare come un personaggio sconcertante: un uomo vero e sensibile, un guaritore, un esorcista straordinario, un predicatore estremamente sicuro del suo messaggio, eppure deciso a non dare troppa pubblicità alle sue parole e alle sue azioni. Chi è costui? Esplicita o implicita, questa domanda percorre tutto il racconto. La risposta è fornita da un insieme paradossale di rivelazione e di mistero, di potenza e di debolezza; il suo insegnamento vuole condurre a un atto di fede in Gesù Messia e Figlio di Dio.

Nei pochi versetti del prologo (Mc 1,1-11) Marco enuncia e sviluppa il suo tema: Gesù è il Messia e il Figlio di Dio. Lo fa come catechista, cioè vuole aiutare la sua comunità a ripensare e a ridire la propria fede in Gesù. Nel seguito del vangelo di Marco ci sono soltanto due atti di fede pronunciati da chi ascolta e vede Gesù: «Tu sei il Cristo» (8,28); «Quest'uomo è davvero il Figlio di Dio» (15,39). Marco sembra dire che soltanto chi ha visto l'umiliante morte di Gesù può arrivare a credere in maniera autentica.

Tutto il racconto è strutturato in modo da coinvolgere il discepolo, chiamato ad approfondire la sua fede e a scoprire la propria vita in quella di Gesù. Il vangelo di Marco può essere così schematizzato:

- 1) Introduzione: 1,1-13;
- 2) 1,14-8,30 Prima parte: Gesù è il Messia;
- 3) 8,31-16,8 Seconda parte: Gesù è il Figlio di Dio.

Marco è il «catechista» degli eventi e del mistero di Gesù. Egli proclama l'evento di Cristo: e ci offre un racconto *kerigmatico*. Espone i fatti nella loro realtà oggettiva, sconcertante. Lo stile di Marco è spesso quello dell'improvvisazione orale, che dà al racconto un tono più vivace.

Il suo è il racconto di un testimone. Marco non ha paura di urtarci. Anzi sembra farlo apposta. Mette in rilievo le opposizioni, sottolinea il paradosso: la croce è scandalosa, ma essa ci rivela il Figlio di Dio. In Marco il mistero della passione si impone a noi e ci impressiona come dal di fuori. L'esito è un atto di fede, la sottomissione al mistero di Gesù (Mc 15,39).

## 1.3. Il Vangelo di Luca e gli Atti degli Apostoli

Quella di Luca è un'unica opera suddivisa in due libri, inscindibilmente uniti (Lc 1,1-4; At 1,1). Se, dopo una prima rapida lettura, si rilegge l'opera lucana, si scopre la presenza in essa di un piano geografico e teologico ben studiato: la salvezza raggiunge tutti gli uomini attraverso l'azione di Gesù che ha come punto di arrivo la città di Gerusalemme e l'azione della Chiesa che ha come punto di partenza la stessa città di Gerusalemme fino agli estremi confini del mondo; verso Gerusalemme - da Gerusalemme - sulle vie del mondo.

Si può pure constatare facilmente come l'autore ha cercato di far vedere che nella vita di Gesù si riflette la vita della Chiesa, mentre negli Atti è la vita di Gesù che si riflette in quella della comunità.

Il motivo di Luca nella stesura di questi due libri è di far capire ai suoi fratelli di fede la validità, la verità, la solidità della dottrina ricevuta.

Questa catechesi su Gesù appare sia dal Vangelo che dagli Atti. Come secondo scopo, c'è quello di portare i suoi lettori a un totale coinvolgimento nel destino di Gesù, cioè a una vera testimonianza. Lo dimostra il fatto che nella sua opera, vita di Gesù e vita della Chiesa sono speculari.

In conclusione, Luca manifesta nel suo lavoro preoccupazioni di storico e di scrittore: lo sviluppo dei fatti è presentato in un racconto ben condotto. Ma non ha la fredda oggettività di un narratore imparziale. Il suo rac-

conto è quello di un discepolo che rivive la storia del suo maestro. Per esempio, per il discepolo il racconto della passione di Gesù in Luca è anche un appello: bisogna seguire Gesù sul cammino della croce. Il racconto è dunque *personale e parentetico*. Suscita o conferma l'impegno di ciascuno alla sequela di Cristo.

#### 1.4. Il Vangelo di Giovanni

È diverso dagli altri tre che risultano tanto simili tra loro da essere chiamati «Sinottici». Giovanni a differenza dai sinottici dà molto spazio all'azione di Gesù in Giudea (1,35-42), presentando almeno tre suoi viaggi a Gerusalemme. Giovanni cita solo sette miracoli che egli chiama «segni» o «opere». Riporta lunghi discorsi solenni (per esempio *i discorsi d'addio* durante l'ultima cena). Particolare è il modo di presentare Gesù. Soltanto nel vangelo di Giovanni leggiamo alcune importanti definizioni di Gesù: Io sono la luce (8,12; 9,5), la porta (10,7-9), il buon pastore (10,11,14), la vera vite (15,1), la risurrezione e la vita (11,25), il pane che dà la vita (6,35,48). Gesù è un uomo reale, ma già prima della risurrezione egli è colmo della «gloria» di Dio.

È un'insistenza tipica quella di Giovanni sull'*aspetto glorioso* della vita e soprattutto del racconto della Passione. Attraverso le sofferenze e le umiliazioni Giovanni vede continuamente manifestarsi la gloria di Gesù. La sua passione è glorificante. Gesù dichiara fin dall'inizio quando Giuda esce dal cenacolo: «Adesso, dice, il Figlio dell'uomo è stato glorificato e Dio è stato glorificato in lui» (Gv 13,31). Poco dopo, la preghiera sacerdotale anticipa l'interpretazione della Passione, situandola in questa luce: «Padre, l'ora è venuta, glorifica il tuo Figlio».

La cristologia giovannea ha elementi di grande interesse per i giovani: Gesù ha per gli uomini una parola che risponde alla loro speranza profonda perché è la Parola eterna di Dio, che rivela il Padre e insieme l'identità nascosta dell'uomo, il Figlio di Dio che dona all'uomo la vita eterna.

La storia di Gesù, testimoniata dai discepoli, va compresa nell'ottica teologica dell'evangelista: i «segni», la passione, la risurrezione dischiudono il mistero di Cristo. Questo è compendiato da Giovanni in brevi formu-

le di fede. Chi accoglie la testimonianza del Padre giunge alla fede cristiana, che è anche dono divino. Ma il rischio del rifiuto è sempre attuale. Al credente si aprono gli abissi della Trinità e la comunione con le tre Persone divine.

La vita cristiana è inaugurata dal dono dello Spirito e si caratterizza per il comandamento nuovo lasciato da Gesù ai suoi. Sono le linee di forza del vangelo di Giovanni messe in evidenza anche nel Catechismo dei giovani della CEI «Non di solo pane».

#### 1.5. Le prime Lettere di Paolo

La prima e la seconda lettera ai Tessalonicesi (1 Ts, 2 Ts), la prima e la seconda lettera ai Corinzi (1 Cor, 2 Cor), la lettera ai Galati (Gal) e la lettera ai Romani (Rm) formano il gruppo degli scritti più antichi di Paolo, anzi del NT. Sono sei lettere che ci riportano a un'epoca vicinissima alla prima origine del cristianesimo. Questi scritti sono un poco trattazioni teologiche, un poco direttive pastorali, un poco corrispondenza personale. Rappresentano il primo sforzo di fare teologia, di scrutare in modo sistematico i contenuti del lieto annuncio della salvezza.

#### 1.6. Le lettere dalla prigionia

Le lettere ai *Colossesi*, agli *Efesini*, a *Filemone* e ai *Filippesi* sono unite dagli studiosi in un unico blocco letterario. In esse ricorrono espliciti riferimenti alla prigionia di Paolo. Colossesi e Efesini contengono profondi insegnamenti su Gesù e sulla Chiesa. Anche Filippesi offre una solida dottrina su Gesù Cristo (2,6-11), mentre per il resto si accosta di più al tono della lettera a Filemone e sono entrambe caratterizzate da un afflato molto personale di Paolo.

Il catechismo dei giovani offre molti spunti alla riflessione giovanile tratti dalle lettere paoline dalla prigionia. L'annuncio del Risorto è l'annuncio di Gesù Cristo Figlio di Dio. Egli è tale già nella situazione di abbassamento e di umiliazione nella morte di croce (Fil 2,6-9); viene riconosciuto e capito ancora più nella sua esaltazione e glorificazione, vittorioso sulla morte, pioniere della vita nuova (Fil 2,6-9). Ma non basta meditare il mistero della risurrezione, i giovani devono acquisire la sapienza della risurrezione, vivere nel tempo, ma da risorti; valutare situa-

zioni e cose e decidere i propri comportamenti con quella capacità di discernimento che proviene dall'evento del Risorto.

Ricco di spinte dinamiche a un'azione religiosa «storicamente situata» il giovane confrontandosi con questi scritti sfugge al falso dilemma del disimpegno nel temporale. Consapevole di essere creatura nuova il giovane che si pone alla sequela del Risorto mette in crisi quei primati su cui la società mostra di svilupparsi: denaro, lavoro, benessere, libertà che reca danni agli altri. Obiettivo del giovane rimane l'equilibrio indicato da Paolo, ricco di esperienza cristiana: «quello che poteva essere un guadagno, lo considero ormai come spazzatura» (Fil 3,7-14). I valori umani vengono relativizzati dinanzi al nuovo sommo valore di «Gesù Cristo Risorto Signore Figlio di Dio».

Il giovane credente sa di fare la storia, illuminato da quanto Paolo dice agli Efesini, proponendo alla società il primato della Parola di Dio sulla parola dell'uomo; il primato dell'amore come lo vuole Dio sull'amore libero sempre più diffuso; il primato della vita sulla morte; il primato dell'uomo collaboratore di Dio; il primato di Dio, Padre di ogni uomo.

### 1.7. Le lettere pastorali

Sono chiamate così le due *Lettere a Timoteo* e quella a *Tito*. Sono destinate a due intimi collaboratori di Paolo, *pastori* della Chiesa di Efeso e di Creta. Trattano problemi molto specifici perché i pastori locali siano orientati a risolverli alla luce del Vangelo. La descrizione della presenza storica di Gesù di Nazaret tra gli uomini trova in 2 *Tm* 1,9-10 un'espressione letteraria massima, vero concentrato di cristologia. Chiamato a vivere nella Chiesa il giovane credente scopre che essa è comunione, in essa norma viva è l'«agape», cioè un amore aperto a Dio e rivolto all'uomo sua immagine. Questa comunione di amore trova concretezza storica nei ministeri perché, come ricordano le Lettere Pastorali di Paolo, una Chiesa di comunione è una Chiesa tutta ministeriale, dove il servizio dei ministri, dai vescovi ai laici impegnati su diversi fronti, compreso il volontariato cristiano di tanti giovani mette le doti umane, culturali e cristiane al servizio del bene degli uomini.

### 1.8. Lettera agli Ebrei

Un'attenzione particolare merita anche la *Lettera agli Ebrei*, che oggi più nessuno ritiene di Paolo; il suo autore, con un'acuta riflessione sulla natura vera del sacerdozio e del sacrificio, giunge a dire che Gesù è sacerdote, anzi l'unico vero sacerdote.

La riscoperta del «sacerdozio comune dei fedeli» fatta dal Vaticano II trova in questa Lettera, come nella Prima Lettera di Pietro, il suo fondamento dottrinale: in Cristo ogni fedele è diventato sacerdote. Nell'offerta-distruzione del corpo di Gesù Cristo attraverso la sua morte c'è stato un rinnovamento di tutta la natura umana. Non esiste più separazione tra vittima e Dio perché l'umanità di Gesù è sommatamente gradita a lui; non tra culto e vita perché Gesù non ha offerto qualcosa di esterno ma se stesso. In lui ha offerto anche noi. Nella nostra comunione con Cristo e nella possibilità di offrire noi stessi a Lui e di riceverne i doni sta il sacerdozio di tutti i cristiani, detto anche comune, o dei fedeli.

### 1.9. Lettere Cattoliche

Esistono poi alcuni scritti del NT, forse meno conosciuti, che meritano tutta la nostra attenzione. Dall'antichità vengono chiamati *Lettere Cattoliche* perché contengono un messaggio cattolico, cioè universale. Sono sette: le due *Lettere di Pietro*, la *Lettera di Giacomo*, le tre *Lettere di Giovanni*, la *Lettera di Giuda*. Sono le ultime «voci» di testimoni diretti del Cristo risorto.

Nelle due Lettere di Pietro ci sono diversi elementi di attualità: la necessità per i cristiani di vivere la speranza e di riformulare la propria fede cristiana in una società indifferente verso i valori religiosi, anzi spesso ostile. Un altro elemento di attualità è la riscoperta del compito del popolo di Dio come popolo sacerdotale, è uno sviluppo ulteriore della dottrina già presente nella Lettera agli Ebrei. «Il sacerdozio ministeriale, con il proprio servizio specifico, fa in modo che tutto il popolo di Dio sia attivo e unito nell'esercizio del sacerdozio comune che si realizza sia nella partecipazione sacramentale, liturgica, come nella vita quotidiana personale e sociale» (R. FABRIS).

Anche per la lettera di Giacomo sono tanti i motivi della sua attualità. Ne ricordo al-

meno due per l'importanza nella PG: il rapporto tra fede e vita e l'impegno per la liberazione di tutto l'uomo o, come si dice, l'impegno per la promozione umana. Oggi il mondo si trova in una situazione in cui la testimonianza cristiana esige di essere portata in mezzo al mondo come fermento delle realtà terrene.

L'impegno per la promozione umana è un problema di impegno cristiano. Esistono una giustizia e una solidarietà cristiana nel mondo e quindi una prassi e una politica economica e sociale tese a realizzare un regno dell'uomo nella giustizia, nella libertà e nella pace. Il valore centrale della Lettera di Giacomo è questo: non c'è la fede senza le opere, né le opere senza la fede. « Dio non ha forse scelto i poveri nel mondo per farli ricchi con la fede ed eredi del regno? » (Gc 2,5).

### 1.10. L'Apocalisse

L'ultimo libro del NT è l'*Apocalisse*, un libro ancora « sigillato » per molti cristiani, che contiene un messaggio di speranza. È una teologia cristiana della storia, un messaggio di speranza rivolto ai cristiani di tutti i tempi. La tensione verso lo sbocco finale della storia della salvezza attraversa e qualifica la vi-

cenda attuale. La storia umana è inscindibilmente profana e religiosa. La Chiesa vive immersa nel mondo, partecipa ai suoi drammi, risente delle sue crisi, soffre le conseguenze dell'idolatria e della violenza che regnano nella società civile.

L'Apocalisse anticipa la visione del mondo nuovo che Dio offre all'umanità: « Ecco, io faccio nuove tutte le cose » (Ap 21,25).

Anche per il NT ho indicato in corsivo i testi che vale la pena leggere per averne una visione globale.

→ bibbia - bibbia intertestamento - parola di Dio 2.; 3.; 4.2.; 4.3. - pastorale giovanile (bibbia 2).

#### Bibliografia

CHIARPENTIER E., *Per leggere il NT*, EDB, Bologna 1982; CIMOSA M. - MOSETTO F., (a cura) *Parola e Vita*, LDC, Leumann 1983.

**BIEMER G.** → teologia pastorale (correnti) 2.1.

**BISOGNI** → adolescenza 4.5.2.; 4.6. - coeducazione 2.2. - corporeità 1.3. - direzione spirituale 3.2.1. - giovani 6.3.3. - gruppo 3. - liturgia 2.1. - relazione educativa 2. - segni dei tempi 2.2. - speranza 1.1. - territorio 4. - volontariato 1.1.

**BOPP L.** → teologia, pastorale (storia) 6.

**BORGHESE** → ideologia 1.1. - lavoro 1.2.

# C

**CAMBIO** → donna-uomo (chiesa) 4.3. - donna-uomo (società) 1.1.; 2.2. - educazione 1.1. - giovani 4.3. - identità 3.2. - modelli antropologici 3.2. - storia 2.3.

**CAMPO pastorale** → mondo 1.3. - teologia pastorale 1.3.2.

**CANTO** → pastorale giovanile (storia 1) 2.2.

**CAOS** → male 2.1.

**CAPPELLANI militari** → pace 4.

**CARISMI** → ministeri 1.2.; 2.1. - segni dei tempi 4.1.

**CARITÀ** → amore - direzione spirituale 2.2.2.; 4.1.1. - famiglia 4.1. - laicità 2.2.3.; 2.3.3. - impegno cristiano - libertà 3.2.2. - pace 3.1. - sessualità 3. - speranza 3.3. - teoria/prassi 4-5; 7.3.; 7.5.4. - uomo 4.2. - vocazione 2.3. - s. Vincenzo de' Paoli 4.

**CASTER Van M.** → teologia pastorale (correnti) 5.1.

**CASTITÀ** → virtù - religiosi/e - sessualità 2.6.; 3.2.

## CATECHESI

EMILIO ALBERICH

### 1. Catechesi e condizione giovanile: alcuni punti problematici

- 1.1. *Predominio della catechesi infantile*
- 1.2. *La separazione fede-vita e fede-cultura*
- 1.3. *Crisi del processo di iniziazione*
- 1.4. *Crisi di credibilità della Chiesa*
- 1.5. *Crisi degli ambienti tradizionali della catechesi giovanile*
- 1.6. *La catechesi giovanile oggi: pregi e rischi*

### 2. Precisioni terminologiche

### 3. Il volto rinnovato della catechesi postconciliare

- 3.1. *Nuova impostazione del contenuto della catechesi*
- 3.2. *Nuova identificazione dei soggetti e obiettivi della catechesi*

- 3.3. *Una nuova prospettiva pedagogica*
- 3.4. *Un nuovo significato nel contesto ecclesiale*

### 4. Urgenze e prospettive

- 4.1. *Ripensare obiettivi mete e contenuti della catechesi giovanile*
- 4.2. *Ripensare il processo globale dell'iniziazione cristiana*
- 4.3. *Impostare una pastorale aperta ai giovani e ai problemi giovanili*
- 4.4. *Giovani in dialogo con gli adulti*
- 4.5. *Catechesi per la vita e catechesi del senso della vita*

## 1. CATECHESI E CONDIZIONE GIOVANILE: ALCUNI PUNTI PROBLEMATICI

Nella sua lunga tradizione, la comunità cristiana ha saputo sviluppare e dare vita a forme molto varie di attività catechistica coi giovani, e anche oggi sono svariate e ricche le esperienze che in questo ambito vengono offerte: cicli di iniziazione sacramentale, insegnamento religioso, iniziative di formazione religiosa, gruppi di riflessione e di impegno, ecc. In modo del tutto particolare, la catechesi giovanile trova come luogo privilegiato il mondo delle associazioni e dei movimenti, nonché l'insieme degli istituti e ordini religiosi dediti all'educazione, strutture e luoghi che in questo settore hanno sempre dimostrato particolare vitalità ed efficacia.

Non è il caso di presentare qui un quadro più o meno completo di queste iniziative ed esperienze, per il quale rimandiamo alla nota bibliografica finale. Interessa invece cogliere in questo vasto panorama quei nodi problematici che creano spesso perplessità e scoraggiamento. Sono in qualche modo i punti deboli

di una realtà che obbliga operatori e responsabili a riflettere e a cercare vie di rinnovamento. Ne evochiamo alcuni tra i più rilevanti.

### 1.1. Predominio della catechesi infantile

Parlando in termini generali, si sa che la catechesi odierna appare ancora rivolta in forma preponderante ai fanciulli (si potrebbe dire nella misura dell'80%), molto di meno ai preadolescenti, e soltanto in proporzione minima ai giovani e adulti. Ne risulta anche, come conseguenza logica, una generale e proverbiale «infantilizzazione» della catechesi, che ha le sue conseguenze anche nell'ambito della catechesi giovanile.

Due fatti in speciale possono far vedere la gravità della situazione. Il primo: per molti ragazzi finisce del tutto ogni attività catechistica alle soglie dell'adolescenza, proprio quando stanno per vivere un momento tanto decisivo per la strutturazione definitiva della loro personalità. Secondo: la successiva attività catechistica post infantile, là dove ha luogo, rischia di venire concepita in chiave di continuazione e mantenimento di quella precedente («catechismo di perseveranza» si chiamava una volta), quando invece la transizione adolescenziale richiede un ripensamento della fede in prospettiva di futuro, polarizzata quindi non dall'infanzia passata ma dalla vita adulta che sta alle porte.

### 1.2. La separazione fede-vita e fede-cultura

Il dualismo esistente tra fede e vita e la separazione tra fede e cultura (il dramma della nostra epoca, in parole di Paolo VI, *EN 20*) sono due nodi problematici e proverbiale banchi di prova per l'esercizio della catechesi. La catechesi tende disperatamente verso l'«integrazione tra fede e vita» (*RdC 52*) e verso il dialogo tra fede e cultura, per fare in modo che, effettivamente, ci sia una correlazione tra la parola di Dio e i problemi dell'uomo, tra le domande che emergono dalla vita e le risposte offerte dalla fede. Purtroppo spesso non è così: troppe volte il mondo della fede è visto distaccato dai problemi reali dell'esistenza, presentato dalla catechesi come una realtà e un messaggio privi di significatività e di rilevanza per la vita.

Troppo spesso la catechesi trasmette delle «verità» che non dicono nulla oppure offre

«risposte» a domande inesistenti o non formulate.

Questa mancanza di significatività diventa veramente mortale nella catechesi dei giovani, che possono aprirsi soltanto a un messaggio che risponda alla ricerca di senso e ai molteplici perché dell'esistenza. Ma anche la separazione tra fede e cultura diventa fatale per la vita di fede dei giovani, soprattutto nell'ambito della morale. Ne è testimone la diffusa distanza giovanile dalle posizioni ufficiali della Chiesa in campo etico, percepite come incompatibili con la cultura di oggi e con alcuni valori giustamente accettati e onorati nel mondo attuale.

### 1.3. Crisi del processo di iniziazione

Partendo dalla convinzione che «cristiani non si nasce, ma si diventa» (*TERTULLIANO*), esiste nella Chiesa tutto un dispositivo, strutturato in tappe sacramentali e catechistiche, per accompagnare le nuove generazioni nel processo di interiorizzazione della fede e dell'incorporazione alla Chiesa. Ora, questo processo, che per molti ragazzi si conclude già alle soglie dell'adolescenza, si presenta gravemente deficitario. Per molti è più un processo di «conclusione» che di «iniziazione», più un dispositivo per «smettere» di essere cristiani che per «diventare» tali. È nota la situazione: in alcuni luoghi la «prima comunione» dovrebbe essere chiamata più propriamente «l'ultima comunione», e tanti dicono che la confermazione dovrebbe essere chiamata «il sacramento dell'addio», «il sacramento del congedo», «l'ultimo sacramento».

Fanno eccezione non poche lodevoli esperienze di catechesi rinnovata, specialmente col rimando della confermazione all'età giovanile e un adeguato ripensamento della catechesi in chiave catecumenale. Ma per tanti giovani le tappe della loro iniziazione cristiana rimangono un fatto legato all'infanzia, privo ormai di significato, e l'età giovanile rappresenta per molti il distacco, spesso definitivo, dal mondo della fede.

### 1.4. Crisi di credibilità della Chiesa

La Chiesa costituisce certamente il luogo per eccellenza e una dimensione essenziale della catechesi.

Ora, di fatto la Chiesa è percepita e giudica-

ta da parte di molti — e specialmente dai giovani — come un *ostacolo*, uno *schermo*, un fattore di controtestimonianza nei confronti del messaggio della fede. Le testimonianze in proposito sono numerose.

La catechesi giovanile trova un grave condizionamento nel fatto che di fronte alla Chiesa, e in particolare alla Chiesa *istituzione*, sono frequenti atteggiamenti di contestazione, di critica, di dissenso, oppure semplicemente di indifferenza, di disaffezione, di mancanza di interesse.

Le accuse sono note: pesantezza istituzionale, clericalismo, dogmatismo, connivenze ambigue, antifemminismo, autoritarismo, ecc. Anche se alcune di queste accuse possono essere inficcate di superficialità e di indebita generalizzazione, resta il fatto che la Chiesa istituzionale appare spesso agli occhi dei giovani come un fattore negativo che toglie credibilità al messaggio proclamato nella catechesi.

### 1.5. Crisi degli ambienti tradizionali della catechesi giovanile

I luoghi tradizionali per la trasmissione della fede ai giovani sono entrati in crisi. Si pensi anzitutto alla *famiglia*, primo nucleo decisivo per l'educazione cristiana delle nuove generazioni, incapace molto spesso di influsso educativo, sia per la sua generale crisi nella società di oggi, sia in particolare per l'invertita ritrosia ad entrare nell'ambito del religioso, in nome di un'abitudine alla « delega » che lascia ad altri il compito della educazione religiosa dei propri figli. Si pensi anche alla *scuola*, sede tradizionale di trasmissione del patrimonio religioso, dove però la presenza della religione, oltre alla situazione ben nota di precarietà, ha preso giustamente connotati più propriamente scolastici e non catechistici, nel quadro delle finalità della scuola. In questo senso, risulta molto problematico e in ogni caso insufficiente l'eventuale contributo della scuola nella catechizzazione dei giovani. E qualcosa di simile vale anche per la *comunità cristiana* come luogo di catechesi giovanile. Per motivi diversi, spesso il mondo giovanile è trascurato o quasi dimenticato nel quadro della vita parrocchiale, anche se non mancano iniziative di gruppi e associazioni che vi provvedono.

A tutto questo si aggiunga la mancanza di appoggio, per ciò che riguarda la crescita nella

fede, dell'*ambiente socio-culturale* generale, non più impregnato come una volta di religiosità e carico di tradizioni significative di tipo religioso cristiano.

### 1.6. La catechesi giovanile oggi: pregi e rischi

Come è già stato notato, questo non significa che non esistano forme svariate di catechesi nel mondo dei giovani, specialmente attraverso gruppi, movimenti e associazioni. Né va dimenticato lo sforzo notevole che, soprattutto dopo il Concilio, la catechesi giovanile ha fatto per rinnovarsi e rispondere adeguatamente alle esigenze particolari della condizione giovanile. Ma anche di fronte a queste innegabili realizzazioni, una valutazione globale trova tanti motivi di perplessità. Spesso, infatti, esperienze giovanili in gruppi e movimenti cadono nel rischio dell'integralismo o in forme diverse di settarismo e di indottrinamento. Non mancano esperienze di per sé gratificanti, ma a prezzo di bloccare la maturazione equilibrata della fede dei giovani. Oppure ci si ferma a attività interessanti e piacevoli, ma inficcate di « giovanilismo », prive perciò di vera aderenza ai problemi reali della vita e sprovviste di futuro.

## 2. PRECISAZIONI TERMINOLOGICHE

Un primo passo importante per una adeguata considerazione del tema della catechesi oggi in rapporto ai giovani consiste in una previa chiarificazione dei termini implicati. Ciò permetterà di cogliere il compito specifico dell'azione catechetica senza però assolutizzarne la portata. La catechesi è certamente un momento centrale dell'azione pastorale della Chiesa, ma non ne esaurisce il contenuto.

Nella coscienza ecclesiale di oggi si intende per catechesi la « ordinata e progressiva educazione della fede unita ad un continuo processo di maturazione della fede medesima » (Messaggio del Sinodo del 1977, n. 1). La catechesi « è quell'azione ecclesiale che conduce le comunità e i singoli cristiani alla maturità della fede » (DCG 21). In altre parole, la catechesi è quella particolare forma del ministero della parola ecclesiale che ha come finalità l'approfondimento e maturazione della fede delle persone e delle comunità.

Così intesa, la catechesi appare come molto affine, anche se non identificabile, col compito di per sé più ampio dell'educazione religiosa in generale o dell'educazione della fede in particolare (che può avvenire attraverso momenti e azioni diverse). Né s'identifica la catechesi, nonostante certi usi recenti del termine, coll'opera dell'*evangelizzazione*, di portata più ampia.

Nella visione oggi dominante, specialmente dopo il Sinodo del 1974 e l'esortazione *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (1975), l'evangelizzazione comprende l'annuncio e testimonianza resi al Vangelo da parte della Chiesa attraverso tutta la sua azione e tutta la sua vita. In questa prospettiva, la catechesi si presenta come un momento o parte, pur molto significativa, del processo globale di evangelizzazione (cf CT 18).

Anche tra catechesi e *pastorale* vige il rapporto tra la parte e il tutto. La pastorale comprende tutti i momenti dell'agire della Chiesa nell'attuazione della sua missione salvifica: annuncio e testimonianza della parola (*martyria*), servizio e impegno di carità (*diakonia*), comunione e comunità (*koinonia*), culto e celebrazione (*liturgia*). La catechesi — in quanto mediazione ecclesiale per l'educazione della fede — si trova, come una delle sue forme caratteristiche, all'interno del compito o missione *profetica* (ministero della parola, *martyria*).

Queste precisazioni sono importanti per non perdere di vista la « specificità » della catechesi, la sua identità all'interno del quadro globale dell'agire pastorale della Chiesa. Questo non vuol dire però che la catechesi possa procedere in forma quasi indipendente e slegata da questo contesto. Anzi, oggi appare urgente non perdere di vista la necessaria *dimensione evangelizzatrice* dell'azione catechetica, che non può più limitarsi a conservare o sviluppare una fede supposta presente, ma deve proporsi decisamente in chiave di annuncio e di proposta credibile, capace cioè di suscitare o risvegliare l'adesione di fede. E lo stesso si dica della apertura alla *dimensione pastorale* nella sua globalità.

La catechesi oggi non può assolutamente camminare per conto proprio, ma va progettata e vissuta come momento o parte di una esperienza cristiana integrale che include in sé anche l'esercizio dell'impegno, della fraternità, della celebrazione, della preghiera, ecc.

### 3. IL VOLTO RINNOVATO DELLA CATECHESI POSTCONCILIARE

Qualsiasi impostazione del problema catechetico oggi suppone anzitutto il prendere atto delle notevoli acquisizioni che, in ordine al suo rinnovamento, la catechesi ha accumulato nell'ultimo secolo e soprattutto nel periodo postconciliare.

Se per molto tempo la catechesi è stata concepita prevalentemente come insegnamento della dottrina cristiana per mezzo del « catechismo », le riflessioni e sforzi del movimento catechistico del nostro secolo, e specialmente l'impulso conciliare di rinnovamento hanno dato alla catechesi un volto nuovo, notevolmente cambiato, caratterizzato da nuove istanze e da profonde innovazioni. In seguito ne offriamo un quadro riassuntivo, alquanto schematico, per sottolinearne la novità nei confronti della catechesi preconciliare, e con una particolare accentuazione di quei punti o istanze che maggiormente incidono sulla catechesi dei giovani.

#### 3.1. Nuova impostazione del contenuto della catechesi

— Dall'« indottrinamento religioso » al *servizio della parola di Dio*. Il primato della Parola di Dio e della S. Scrittura, dopo tanti anni di « esilio » pastorale ed ecclesiale, rappresenta certamente una delle più incisive riforme conciliari. In campo catechetico si traduce l'istanza nella riaffermazione della centralità indiscutibile della Bibbia, « anima e "libro" della catechesi » (*RdC VI/II*). Anche la catechesi giovanile si deve alimentare in forma sostanziale della S. Scrittura e sentirsi in dovere di iniziare alla lettura credente della Bibbia.

— Dalla catechesi come « trasmissione di una dottrina » alla catechesi come *comunicazione di una esperienza*. Alla luce di una concezione rinnovata della rivelazione e della fede, emerge la centralità dell'esperienza religiosa come luogo dell'ascolto della parola e come contenuto primordiale della comunicazione religiosa cristiana. La catechesi, in speciale in ambito giovanile, deve trasmettere, non tanto una dottrina quanto una esperienza, quindi una lettura in profondità della vita e dell'esperienza alla luce della Parola di Dio. In questo senso, l'educatore della fede

deve anzitutto essere qualcuno capace di vivere, interpretare e comunicare esperienze convincenti di fede.

— Dalla catechesi della verità «data» alla catechesi della verità *data e promessa*. In questo modo può essere espressa la necessità che la catechesi rifletta e rispetti il carattere escatologico (la tensione tra il «già» e il «non ancora») della parola rivelata. In questa prospettiva, una catechesi rinnovata non può limitarsi alla trasmissione di certezze di fede, né presentarsi sempre col piglio sicuro dell'insegnamento magistrale, ma deve rimanere anche aperta alla ricerca e all'approfondimento, superare ogni forma di facile trionfalismo e offrirsi, soprattutto ai giovani, quale cammino condiviso di umile ricerca della verità totale. Potrà essere accettata perciò una catechesi che non si presenti come esposizione monolitica e compatta di un patrimonio dottrinale e etico da accettare senza discutere, ma piuttosto come presentazione differenziata e onesta del messaggio cristiano, nel rispetto della differenza tra ciò che è centrale e ciò che è periferico, tra l'essenziale e il secondario, tra il sicuro e il problematico. Sarà così una educazione al discernimento cristiano che, lungi dallo sconcertare, aiuterà i giovani a maturare nella fede.

— Dalla catechesi della «verità» alla catechesi della *significatività*. Si può esprimere così il passaggio da una preoccupazione centrata nella «verità» a un'altra più sensibile al valore della «significatività», vale a dire, alla valenza esistenziale e vitale della verità annunciata e creduta. È il passaggio dalla «catechesi della verità» alla «verità della catechesi». È l'attenzione al principio, espresso in forma insuperabile dal documento di base della catechesi italiana e mai sufficientemente meditato, secondo cui «la Parola di Dio deve apparire ad ognuno "come una apertura ai propri problemi, una risposta alle proprie domande, un allargamento ai propri valori ed insieme, una soddisfazione alle proprie aspirazioni"» (RdC 52).

— Dalla catechesi dell'«ortodossia» alla catechesi della *credibilità*. Non si tratta di diminuire in modo alcuno l'importanza dell'ortodossia nel retto esercizio della catechesi, ma di concentrare l'attenzione su qualcosa che, dal punto di vista pastorale e catechetico, è più importante e decisivo della stessa ortodossia: la credibilità del messaggio trasmesso.

so. Si sa quanto i giovani siano sensibili al valore della credibilità e quanto urgente sia recuperare questo valore in una prassi di annuncio che a molti non appare più credibile. Al di fuori di questa preoccupazione, l'insistenza sulla ortodossia può rappresentare di fatto un alibi o nascondere persino desideri, più o meno consapevoli, di controllo e strumentalizzazione ideologica.

### 3.2. Nuova identificazione dei soggetti e obiettivi della catechesi

— Dalla catechesi dei fanciulli, infantile, alla catechesi degli *adulti e adulta*. Il periodo postconciliare ha visto consolidarsi con forza il primato della catechesi degli adulti. E questo non già, come prima del Concilio, quasi come estensione agli adulti della catechesi fatta ai fanciulli, ma in un senso qualitativamente diverso, proprio come catechesi fatta con gli adulti in modo «adulto», cioè, con la debita attenzione alle caratteristiche ed esigenze degli adulti di oggi.

Questa istanza non soltanto sposta il centro gravitazionale della catechesi, ma illumina anche il significato della catechesi rivolta a fanciulli e giovani, che appare necessariamente relativizzata e condizionata dal riferimento dinamico essenziale alla catechesi della comunità adulta. Senza esperienza di fede adulta rimane senza prospettiva la catechesi giovanile: «può essere oggetto di trasmissione catechistica ai giovani soltanto ciò che è vissuto nella comunità degli adulti» (B. DREHER). È un principio che l'esperienza conferma. E se una volta si era soliti ripetere: «chi ha la gioventù ha il futuro», oggi si rivela molto più incisiva l'affermazione di E. BLOCH: «chi ha il futuro ha la gioventù».

— Dalla catechesi «individualistica» alla catechesi *comunitaria*.

Se per molto tempo la catechesi è stata concepita prevalentemente in termini di rapporto individuale tra un catechista e un catechizzando, oggi viene messa in primo piano la dimensione ecclesiale comunitaria, con l'affermazione che la comunità è condizione, luogo, soggetto, oggetto e meta della catechesi. Più in concreto, si insiste sull'importanza della «piccola» comunità (comunità di base, comunità «a livello umano», ecc.) e del *gruppo* come luoghi e strumenti privilegiati di catechesi. Il *gruppo* infatti, specialmente a livello giovanile e adulto, permette esperienze

significative di partecipazione, coinvolgimento e condivisione della fede, nonché il maturare di processi di identificazione e l'interiorizzazione di valori, cose tutte di fondamentale importanza nel cammino di maturazione della fede.

Certo, bisogna anche riconoscere che questa opzione *comunitaria* e di *gruppo* non è priva di aspetti problematici, sia perché spesso non esiste realmente la comunità cristiana di riferimento, sia perché non poche esperienze di gruppi e comunità offrono tratti preoccupanti di immaturità e di settarismo. Questo però nulla toglie all'urgenza e alla provvidenzialità dell'opzione comunitaria, di grande applicazione nell'ambito della catechesi giovanile.

— Dalla catechesi del «buon cristiano» e del «fedele praticante» alla promozione di *credenti impegnati*. Per molto tempo la catechesi, anzi tutta l'azione pastorale tradizionale, erano orientate alla promozione del «buon cristiano», del «cattolico praticante», vale a dire, del cristiano fedele alle pratiche tradizionali della vita cristiana (sacramenti, messa domenicale, culti e devozioni religiose) e osservante delle norme morali. Nella situazione attuale, tutta una serie di trasformazioni culturali e religiose invita a uno spostamento di accento, verso la promozione di un nuovo tipo di cristiano, che può essere caratterizzato come «credente impegnato»: più «credente» che «praticante», più sensibile alle esigenze dell'impegno trasformatore che alla semplice osservanza delle norme morali individuali. Un cristiano quindi che vive la sua fede più nel mondo che nel tempio, più come impegno responsabile che come pratica devozionale. Ed è questa una prospettiva capace di attirare soprattutto i giovani, che amano porre l'impegno al centro del proprio progetto di vita.

— Dalla catechesi in funzione della «liturgia dei riti» alla catechesi per la *liturgia della vita*. La catechesi tradizionale è stata prevalentemente ordinata, come si sa, alla pratica sacramentale e liturgica, soprattutto nella forma di preparazione ai sacramenti di iniziazione (prima comunione, penitenza, confermazione). Questa catechesi ha mostrato palesemente i suoi limiti, in quanto spesso la celebrazione dei sacramenti costituisce di fatto il punto finale del processo, senza prospettive di futuro. È urgente perciò ricollocare al

centro della vita cristiana la vera liturgia dei cristiani, che è «liturgia della vita», culto spirituale (Rm 12,1), testimonianza di vita vissuta nell'amore e come compimento della volontà di Dio. Senza questo riferimento essenziale alla «liturgia della vita» non ha significato la liturgia delle celebrazioni e delle feste, pur così importanti nel cammino di maturazione della fede. È un'indicazione basilare, da non dimenticare nella catechesi dei giovani, così sensibili al mondo dei simboli celebrativi e al senso della festa.

### 3.3. Una nuova prospettiva pedagogica

— Dall'insegnamento di «conoscenze» all'educazione di *atteggiamenti*. Se una volta la catechesi si autodefiniva soprattutto come istruzione religiosa, come comunicazione di conoscenze e di verità religiose, il rinnovamento catechetico si orienta oggi verso un obiettivo più ambizioso e più impegnativo: l'interiorizzazione e l'approfondimento di atteggiamenti di fede. L'atteggiamento, è risaputo, è più complesso della credenza o della conoscenza, in quanto implica una strutturazione dinamica di tutta la persona in riferimento a un progetto globale di vita, con coinvolgimento delle dimensioni cognitivo-motivazionale, affettivo-emotiva e attivo-comportamentale. La catechesi acquista in questo modo una decisa connotazione pedagogica, e diventa una forma eminente di educazione.

— Dalla catechesi del «catechismo» e del linguaggio verbale alla catechesi dei diversi *linguaggi e mezzi di comunicazione*. La nostra epoca vede il fenomeno della comunicazione in termini essenzialmente diversi del passato, aperta a forme nuove e insospettite di linguaggi e di tecnologie comunicative. La catechesi, in quanto azione ecclesiale di comunicazione dell'esperienza di fede, non rimane al margine di questo fenomeno, ma è chiamata a ripensare la propria prassi in rapporto alle nuove possibilità comunicative, attenta agli aspetti positivi ma anche alle ambiguità di cui sono portatrici. In senso positivo, si aprono qui possibilità inedite per la catechesi giovanile, che può trovare tanti linguaggi espressivi nel suono, nell'immagine, nella rappresentazione, nella «expression corporelle», nel linguaggio simbolico, nell'uso dei mass-media e dei group-media, ecc.

— Dalla catechesi dell'«assimilazione» alla

catechesi della *creatività*. Lo stimolo della creatività appare oggi come un valore educativo dalle grandi possibilità e applicazioni, meritevole anche di venire introdotto, pur con dei limiti richiesti dalla natura teologica della catechesi, nell'esercizio della catechesi stessa. Si deve passare in questo modo da una pedagogia dell'assimilazione, come appropriazione di un patrimonio religioso prestabilito, a una mediazione educativa che, oltre al compito irrinunciabile di trasmissione dei linguaggi costituiti della fede, invita d'altra parte alla produzione di un nuovo linguaggio di fede, vale a dire, allo sforzo per riesprimere e incarnare l'esperienza cristiana nelle concrete coordinate di ogni situazione vissuta.

L'attivazione ordinata della creatività costituisce oggi un valore che, soprattutto nella catechesi giovanile, occorre sviluppare e guidare.

### 3.4. Un nuovo significato nel contesto ecclesiale

— Dalla catechesi «di conservazione» alla catechesi di *trasformazione*. È forte oggi la tentazione di concepire la prassi catechistica in funzione di conservazione o, peggio ancora, di restaurazione, di recupero di una presenza cristiana ed ecclesiale in processo di perdita di potere. È sempre incombente il rischio di fare della catechesi un semplice strumento di socializzazione religiosa, al servizio dell'istituzione, in chiave di perpetuazione dell'esperienza cristiana tradizionale, invece di orientarla decisamente come opera di educazione e di costruzione, in vista della promozione di un nuovo tipo di cristiano e di un progetto rinnovato di Chiesa. In particolare, in rapporto ai giovani, soltanto una catechesi di innovazione, protesa verso un futuro di novità nella fedeltà al Vangelo, potrà attirare l'attenzione e l'interesse delle nuove generazioni.

— Dalla catechesi «devozionale» alla catechesi *liberatrice*. Nelle circostanze del nostro tempo, la catechesi è chiamata a comunicare «un messaggio particolarmente vigoroso nei nostri giorni, sulla liberazione» (EN 29). Come hanno sottolineato in forma particolare i documenti latinoamericani di Medellin e Puebla, la catechesi attuale, come in generale tutto l'insieme dell'agire pastorale dei cri-

stiani, deve porsi decisamente al servizio di un progetto umanizzante e promozionale di liberazione integrale, superando tradizionali concezioni dualistiche e spiritualistiche della salvezza e della vita cristiana. Anche questa istanza della catechesi rinnovata sembra decisiva in ordine a una catechesi capace di venire accettata nel mondo giovanile.

— Dalla catechesi «chiusa e intollerante» alla catechesi *aperta e dialogante*. È la dimensione «ecumenica», in senso largo, della catechesi rinnovata. Se tante volte nel passato la catechesi è stata di fatto un fattore di divisione, di difesa degli steccati divisorii, uno strumento di separazione e perfino di odio religioso, oggi deve diventare un mezzo di comprensione reciproca e di educazione alla convivenza e alla pace. In questo senso, essa può svolgere un compito di grande importanza a servizio della causa ecumenica e per l'avvicinamento tra i popoli. Sono questi valori ai quali i giovani di oggi si mostrano particolarmente sensibili.

— Dalla catechesi della «Cristianità» alla catechesi *evangelizzatrice*. In questo modo può essere espresso e quasi riassunto il significato globale del rinnovamento postconciliare della catechesi. Non è impresa da poco, in quanto suppone, oltre all'accettazione e assimilazione degli orientamenti conciliari, una buona dose di coraggio e di fede. Ma è un'impresa che vale la pena affrontare decisamente e senza rimpianti: ne va di mezzo, probabilmente, il futuro della Chiesa, la credibilità del cristianesimo e sicuramente anche la speranza, da non deludere, di tanti giovani del nostro tempo.

Il quadro qui presentato, pur nella sua schematicità, permette di cogliere nelle sue linee principali i tratti caratteristici di una catechesi che voglia rispondere alle sfide del nostro tempo. E sono state sottolineate alcune istanze che valgono in particolare per il mondo giovanile. È possibile in questo modo delineare, almeno in alcuni suoi nodi risolutivi, l'identità e le dimensioni di una catechesi per i giovani e con i giovani, capace di cogliere e valorizzare i fermenti e i valori emergenti nel mondo giovanile.

## 4. URGENZE E PROSPETTIVE

Se, tenendo presente questo quadro riassuntivo della catechesi rinnovata, guardiamo ora di nuovo al panorama reale del mondo gio-

vanile e ai nodi problematici più sentiti nel lavoro pastorale coi giovani, forse possiamo concludere formulando alcune urgenze e prospettive che in qualche modo si impongono oggi alla riflessione e all'impegno dei responsabili in campo catechistico.

#### **4.1. Ripensare obiettivi mete e contenuti della catechesi giovanile**

Sembra decisivo, oggi, orientare lo sforzo catechistico, soprattutto con i giovani, verso orizzonti stimolanti capaci di entusiasmare e di trascinare, ma senza d'altra parte compromettere la maturazione della fede con proposte infantilizzanti o falsamente securizzanti. Occorre formulare bene il *tipo di cristiano*, il *modello di comunità* e il *progetto di Chiesa* che con coraggio e pazienza si vuole promuovere e perseguire, al di là di chiusure integriste o progetti nostalgici di restaurazione. Bisogna riconoscere che, a questo riguardo, non c'è consenso nella Chiesa di oggi, e che appare importante un'opera coordinata di riflessione e di dialogo per chiarificare obiettivi e proposte.

Il ripensamento degli obiettivi comporta anche una revisione in profondità dei contenuti. Ed è urgente ripensare la proposta cristiana in modo da superare l'attuale crisi di credibilità e di significatività del cristianesimo, attraverso un dialogo coraggioso tra fede e cultura contemporanea.

#### **4.2. Ripensare il processo globale dell'iniziazione cristiana**

È, come sappiamo, uno dei problemi più urgenti della pastorale oggi. Ed è un problema che richiede una considerazione organica, globale, non riconducibile a qualche cambiamento di dettaglio, come l'età di un sacramento o la durata di un ciclo catechistico. Più in concreto, pur ammettendo una pluralità di formule pastorali in ordine all'iniziazione cristiana, non sembra possibile immaginare oggi un processo adeguato di iniziazione alla fede e alla vita cristiana che possa finire prima dell'età giovanile. Questo significa che la catechesi degli adolescenti e dei giovani dovrà concepire la sua funzione in gran parte con finalità evangelizzatrice ed iniziatica, al servizio di un processo organico di interiorizzazione della fede e di inserimento progressivo nella vita della comunità cristia-

na. Vanno ripensati in questo senso, e in forma radicale, la pastorale dei sacramenti di iniziazione e il ruolo della comunità adulta come punto di arrivo del cammino iniziatico. Se si continua coi criteri abituali di oggi, tutto lo sforzo della catechesi servirà soltanto a nascondere momentaneamente il fallimento sostanziale di un processo che in realtà non apre, ma chiude, non «inizia» ma «conclude».

#### **4.3. Impostare una pastorale aperta ai giovani e ai problemi giovanili**

Il lavoro pastorale coi giovani trova ancora sempre delle difficoltà che vanno superate. Va superata anzitutto la paura di tanti pastori verso i giovani, la paura di entrare nel loro mondo e di accogliere con coraggio le loro aspettative. Si è potuto dire che molti giovani si sentono nella Chiesa «senza patria e senza casa» («Heimatlos»: vedi bibliografia), proprio per la difficoltà che essi provano a vedere accettato e preso sul serio il loro mondo di problemi e di promesse. E d'altra parte va anche superato il tono spesso paternalistico con cui nella catechesi e nella pastorale ci si rivolge ai giovani: non si tratta di chinarsi benevolmente verso di loro per fare loro del bene. Non si tratta semplicemente di fare catechesi ai giovani, ma piuttosto di fare catechesi con i giovani. Si tratta in fondo di riconoscersi, come comunità cristiana, in loro e di promuovere con gioia e con fantasia il loro protagonismo e la loro creatività, lasciandosi anche interpellare da loro.

#### **4.4. Giovani in dialogo con gli adulti**

La catechesi giovanile non può svolgersi slegata dal dialogo con gli adulti. Almeno per due motivi:

— Perché il lavoro catechetico con i giovani potrà avere un futuro se lo sbocco naturale è la comunità adulta di fede, verso la quale si orienta tutto il processo della maturazione della fede.

— Perché la catechesi giovanile, come del resto anche quella degli adulti, ha bisogno del dialogo intergenerazionale. Gli adulti hanno bisogno del dialogo coi giovani per non cristallizzarsi in formule e comportamenti legati solamente al passato; e i giovani hanno bisogno degli adulti per non cadere nel «giovanilismo» che manca di realismo e di aderenza ai problemi concreti della vita.

In questa prospettiva, il proclamato primato della catechesi degli adulti non deve recare danno allo sviluppo della catechesi giovanile ma ne costituisce un importante polo di riferimento. Se è giusto che il gruppo giovanile abbia i suoi momenti di vita e di riflessione, a livello giovanile, sarà anche necessario che vengano programmate e realizzate esperienze di dialogo e di interrelazione con gli adulti, pena la superficialità e l'inefficacia degli sforzi realizzati.

#### 4.5. Catechesi per la vita e catechesi del senso della vita

Non si insisterà mai abbastanza sul pericolo sempre incombente di una catechesi di «verità» e di «prescrizioni» slegate dalla vita e dalla problematica esistenziale del mondo giovanile. «Integrazione tra fede e vita», «illuminazione dell'esistenza», «significatività», «correlazione» tra messaggio cristiano e domande esistenziali dell'uomo, catechesi «per la riuscita della vita»: ecco alcune istanze e parole-chiave di uno sforzo catechetico che non deve trovare pace finché i contenuti e le esigenze della fede non vengono percepiti e vissuti nella loro potente capacità interpretativa e trasformatrice dell'esistenza e della storia.

Quando si trovano formule riuscite di integrazione tra fede e vita non c'è da aver paura di una gioventù apparentemente lontana o apatica di fronte al problema religioso: sappiamo infatti che il problema della vita e del senso della vita si trova, magari in forma nascosta, nel cuore di ogni esistenza umana desiderosa di realizzarsi.

→ donna-uomo (chiesa) 3.6. - educazione/pastorale 2.1.; 4.2. - esperienze 2.2.2.; 2.3.; 3. - evangelizzazione 1.1.; 2.2. - famiglia 3. - lavoro 2.-3. - lezione 4. - liturgia 3.3. - ministeri (giovanili) 2.2.1. - oratorio 3.3.; 3.4. - pastorale giovanile (storia 2) 7.4. - pastorale giovanile (storia 3) 1.2. - salvezza 3. - s. Gregorio Magno 4. - s. Francesco di Sales 4.3.

#### Bibliografia

AMATO A. - ZEVINI G. (edd.), *Annunciare Cristo ai giovani*, LAS, Roma 1980; BABIN P., *I giovani e la fede*, Paoline, Roma 1965; Id., *Metodologia*, LDC, Leumann 1967; BRAIDO P. (ed.), *Educare*, vol. III, PAS Verlag, Zürich 1962, cap. IV: Catechesi giovanile; BUCCIARELLI C., *Realtà giovanile e catechesi*, LDC, Leumann 1973; DINGER W. - VOLK R. (edd.), *Heimatlos in der Kirche? Probleme heutiger Jugendpastoral*, Kösel, München 1980; GROM B., *Metodi per*

*l'insegnamento della religione, la pastorale giovanile e la formazione degli adulti*, LDC, Leumann 1981; PRIVETEAU D., *Aprire i giovani alla fede*, LDC, Leumann 1979; SAUVETRE M., *I giovani scoprono la catechesi*, LDC, Leumann 1970; SIX J.-F., *Les jeunes, l'avenir et la foi*, Desclée de Br., Paris 1976; TRENTI Z., *Giovani e proposta cristiana*, LDC, Leumann 1985.

CATTOLICITÀ → chiesa - parrocchia 1.3.

## CELEBRAZIONE

MANLIO SODI

### 1. Uno spazio per il sacro

- 1.1. *All'origine del termine*
- 1.2. *Celebrazione di avvenimenti*

### 2. Celebrare la fede

- 2.1. *Le componenti della celebrazione cristiana*
- 2.2. *La Pasqua, nucleo unificante*

### 3. Dalla celebrazione alla vita come celebrazione

- 3.1. *La proposta della liturgia*
- 3.2. *Condizioni*
- 3.3. *Metodo*

### 4. Conclusione

L'odierno trapasso culturale non permette all'educatore di dare per scontati elementi che in altri tempi potevano apparire come pacificamente acquisiti dalla maggior parte dei fedeli, giovani compresi. Ad esempio, le sfide che il fenomeno della secolarizzazione ha lanciato nel recente passato, hanno interpellato anche la liturgia, coinvolgendo tempi, luoghi, oggetti, istituzioni, e soprattutto il complesso «pianeta giovani».

Il *revival*, inoltre, di una terminologia di matrice cultuale (liturgia, culto, celebrare...) nei più diversi linguaggi della vita odierna è segno non solo di un travaso terminologico da un codice linguistico (qual è quello liturgico) ad altri (sport, politica, ...), ma anche espressione del desiderio di riscoprire valori propri di una terminologia che sembrava avere l'esclusiva solo per l'ambito cultuale.

Qui prendiamo in considerazione la parola *celebrare* sia per la sua frequenza nei diversi linguaggi, e sia perché la riappropriazione dei contenuti che il termine comporta permette di comprendere meglio sia l'insieme dell'azione liturgica, che il rapporto tra liturgia e vita (e viceversa).

## I. UNO SPAZIO PER IL SACRO

Quando si accostano gli elementi che caratterizzano la *festa* si nota che essa appare come « un periodo di intensificazione della vita collettiva e dell'esperienza sociale » fino ad assumere « la fisionomia di un tempo sacro » che, attuandosi in forme drammatiche e spettacolari, « diviene, nella sua relazione con il modulo (mitico), azione rituale ». Tale modulo mitico (= celebrazione di una vicenda di origine dei beni culturali, o di un'impresa di liberazione, o di un fatto primordiale che assicura la continuità dei processi di produzione economica, agricoli, venatori, ecc.) opera « una *destorificazione* della vita del gruppo, il quale viene ricondotto ad una rappresentazione mitica del mondo », con lo scopo di reintegrare il gruppo stesso « nella realtà storica o mondana » e così « liberarlo dalle incertezze e dalle angosce presenti nelle crisi produttive » (A. M. DI NOLA, *Festa*, in « Enciclopedia delle religioni », vol. II, Vallecchi, Firenze 1970, 1585-1587).

Nell'ambito cristiano, porre un'azione denominata *celebrazione*, non implica riferimenti espliciti o impliciti a moduli mitici, a culti misterici, o tanto meno il recupero di situazioni di folklore, ma l'assunzione di « precisi fatti storici che sollevano la storia umana a storia di salvezza e che respingono il linguaggio mitico » (*Ibid.*, 1588). Alla base del fatto celebrativo cristiano si trova pertanto « un solido fondamento antropologico » che affonda le sue radici « non solo nella realtà stessa dell'uomo e del suo mondo, ma specialmente nella natura specifica del rapporto religioso Dio-uomo... È proprio questo fondamento che, mentre da una parte consente alla ritualità cristiana di conservare immutata ogni sua più vera originalità, le consente, dall'altra, anche di rendersi interprete qualificata di ogni ordinata religiosità naturale » (E. RUFFINI, *Celebrazione liturgica*, in « Nuovo Dizionario di Spiritualità », Paoline, Roma 1979, 154-155).

Nella storia religiosa dell'uomo la celebrazione costituisce, pertanto, il veicolo e il contenuto di una particolare esperienza spirituale. E tutto è mediato attraverso quel mondo di simboli (azioni, gesti, cose...) che caratterizzano in modo essenziale il rito religioso. In questo senso « la simbolicità non rientra più nella categoria dell'irreale, del non vero

e del futile, ma diventa un nuovo e più profondo modo di vedere e di sperimentare la realtà e di situare se stessi in un rapporto più costruttivo con le cose, con gli uomini e con Dio » (*Ibid.*, p. 155).

### I.1. All'origine del termine

Il valore di alcune indicazioni filologiche risiede solo nel fatto di evidenziare quei significati originari e derivati che il termine mantiene e sviluppa lungo il tempo, per ritrovare i significati odierni sia quando il termine è usato nel contesto religioso-culturale, sia nel contesto decisamente profano.

Originariamente *celeber* era un aggettivo che indicava un ambiente « frequentato, visitato, popoloso », o che qualificava persone e situazioni con termini come « solenne, magnifico, grandioso, famoso, glorioso, celebre ».

Il corrispondente *celebrare* equivaleva anzitutto a « visitare spesso in folla un luogo »; inoltre a indicare la presenza e la partecipazione di molti che contribuivano a rendere un certo avvenimento ancora più solenne; riferito poi alle persone assumeva il significato di onorare, esaltare, glorificare, circondare di premura e di stima. In senso traslato infine il termine significava: usare, impiegare spesso, esercitare, praticare, ripetere, parlare spesso di qualcosa e quindi « rendere noto, annunziare ». Il significato propriamente religioso si colloca al vertice dell'evoluzione semantica del termine, in quanto riunisce in sé l'idea di folla, di solennità, di culto e di lode.

*Celebratio* assume in sé, sintetizzandoli, tutti questi significati, ed esprime: « affollamento, concorso numeroso, affluenza di persone » - « celebrazione, solennità » - « stima, pregio, favore ».

Nel contesto specificamente cristiano *celebratio* è passato a caratterizzare pressoché esclusivamente un atto liturgico propriamente detto, secondo il senso di « compiere spesso un'azione insieme »; tale uso è sempre in stretto rapporto con la nozione di festa, con un qualcosa cioè che si stacca dal quotidiano.

### I.2. Celebrazione di avvenimenti

Tra i tanti avvenimenti di cui è intessuta la vita di ogni giorno, ce ne sono alcuni che per la loro decisività si staccano dal quotidiano perché toccano o sottolineano aspetti essen-

ziali: ricordano conquiste, attese; coinvolgono vita, morte, amore, gioia; chiamano in causa Dio. Si tratta di situazioni che sono vissute dalla persona e dal gruppo in un modo tutto particolare; e risultano caratterizzate da questi elementi:

— Il movente che sta all'origine di un particolare coinvolgimento è determinato da un *avvenimento passato*: il fatto è ricordato perché la capacità di memoria che esso racchiude ha un'efficacia che supera il tempo e coinvolge con i suoi effetti i presenti.

— Un *gruppo di persone* sono cointeressate e coinvolte nel fare particolare «memoria» di un determinato avvenimento.

— Al centro dell'attenzione è posto un elemento che appartiene al passato: il primo atteggiamento del gruppo è perciò quello di *fare memoria* dell'avvenimento ricordandolo, raccontandolo.

— Ogni memoria coinvolge inevitabilmente l'*oggi*: il fatto è evocato perché in qualche modo si ripercuote efficacemente nella vita del singolo e del gruppo, chiamando in causa valori essenziali e permanenti della vita e della storia.

— Nessuna realtà comunque, anche se caratterizzata dalla più ampia capacità evocativa, è tale da esaurire la perenne attesa dell'*oggi*: ogni memoria comporta sempre una prospettiva di *compimento* che il presente ancora non possiede.

— E tutto questo non è frutto di sforzo psicologico, ma di coinvolgimento della persona nella sua totalità. Ogni persona vive e agisce sempre in un contesto di *ritualità*. Per questo, la memoria di un avvenimento più o meno passato è evocata non solo attraverso la parola, ma anche con gesti e segni che, in forza della loro specifica capacità espressiva, contribuiscono a rendere ancora più efficace e attuale la memoria tanto da renderla un elemento di coagulo per il gruppo stesso.

— C'è infine un *clima* particolare, in genere festoso, che scaturisce dalla compresenza di vari elementi e segni, destinato a coinvolgere l'animo dei presenti; un clima che, se da una parte determina uno stacco dal quotidiano, dall'altra rinvia al quotidiano stesso ma con atteggiamento rinnovato. L'insieme di questi elementi lascia intravedere le più diverse componenti e implicanze che entrano in gioco quando si pone in atto un'*azione* che con termine ormai usuale è detta *celebrazio-*

ne. Un'*azione*, cioè, che parte dalla vita e dalla sua storia per tornare di nuovo alla vita dopo aver operato una certa trasformazione della persona e del gruppo qualora vi si sia lasciati liberamente e consapevolmente coinvolgere.

Il passaggio ulteriore consisterà allora nel verificare lo specifico cristiano della celebrazione.

## 2. CELEBRARE LA FEDE

Liturgia e vita sono chiamate a trovare nell'ambito della celebrazione il punto di convergenza della loro sempre difficile dialettica. Tra le diverse epifanie della realtà ecclesiale (diakonia, kerygma, liturgia, koinonia), la liturgia appare come l'espressione rituale della fede che, proprio da questa ritualità, interpella con maggior forza la vita.

È doveroso dunque domandarsi: cosa è la celebrazione cristiana, quale ne è il senso, come si rapporta con la vita?

### 2.1. Le componenti della celebrazione cristiana

Gli elementi descritti sopra a proposito della «celebrazione» in genere li ritroviamo anche nella celebrazione cristiana, carichi però di una realtà nuova, anzi radicalmente nuova; una novità che chiama in causa soprattutto il contenuto che proviene direttamente dalla storia della salvezza. Infatti:

— Alla base del fatto celebrativo cristiano sta un *avvenimento* che è il nucleo della fede cristiana: *il mistero di Cristo*, prefigurato nella storia di un popolo, realizzato in un determinato segmento di quella storia, e affidato alla Chiesa perché lo prolunghi nel tempo in modo da coinvolgere la vita di ogni persona.

— La struttura della celebrazione (che scaturisce da quella primordiale esperienza celebrativa descritta nei cc. 19-20 e 24 dell'Esodo) mette in evidenza gli *interlocutori*: Dio e il suo popolo; un popolo che è tale non per vincoli di sangue o di cultura, ma perché formato dalla realtà di quell'alleanza nuova stabilita nel sangue di Cristo.

— Il motivo per cui la comunità cristiana si riunisce *per fare memoria* non è determinato da un avvenimento qualunque, ma dallo stesso *avvenimento-Cristo* che costituisce il vertice degli interventi di Dio nella storia dell'umanità.

— La liturgia cristiana fa memoria dell'evento-Cristo perché la capacità evocativa del « fatto » è tale e così reale da incidere nell'oggi della persona e quindi della comunità. Ed è qui che il termine « memoria », rivelandosi incapace di esprimere ciò che di fatto la celebrazione realizza, è sostituito dal biblico « memoriale », la cui forza semantica permette di indicare un'azione che chiama in causa il passato per coinvolgere il presente in vista di un compimento futuro.

— Se il punto di partenza è il passato e l'elemento di costante verifica (oltre che di coinvolgimento) è il presente, il traguardo è tuttavia costituito dalla prospettiva di un *compimento futuro*. La memoria del passato è per l'oggi; ma ogni « oggi » rimanda continuamente verso una pienezza che raggiungerà il suo pieno compimento quando, superato l'oggi delle realtà visibili, l'umanità intera sarà entrata nell'oggi eterno di Dio.

— E tutto questo continua ad essere raccontato e compiuto in un contesto di *ritualità*, nel rispetto cioè delle diverse componenti della persona che comunica mediante le modalità del suo essere relazionale e dialogico. Gestì e segni hanno lo scopo di facilitare il rapporto tra l'oggi e il passato, e viceversa, e di proiettare verso un compimento. Il rito diventa allora il tramite che attualizza e rende operativa la Parola; esso è finalizzato ad un'esperienza oggettiva del mistero salvifico del Cristo, oltre che elemento portante per vivere l'esperienza unica e liberante del Cristo.

— Lo stacco dal quotidiano è determinato dal *clima di festa*: un clima che non è fine a se stesso, ma che fa parte di un atteggiamento legato ad un'azione che si colloca al limite tra l'umano e il divino, e proprio per questo coinvolge tutte le fibre della persona.

## 2.2. La Pasqua, nucleo unificante

L'esperienza della celebrazione cristiana non ha lo scopo di soddisfare inconscie aspirazioni dell'animo umano, ma di far sì che la persona s'incontri con il mistero di Cristo quale termine unificante di ogni aspirazione e attesa dell'uomo di ogni tempo e luogo. La sua Pasqua infatti è il termine ultimo dell'attesa, ma anche il punto di convergenza dello sforzo di costruzione di una personalità pienamente realizzata in quanto opera una progressiva conformazione alla persona di Cristo, immagine del Padre.

Celebrare la fede non è dunque prolungare verso il nulla progetti e aspirazioni irrealizzabili, ma attuare la più profonda aspirazione dell'uomo, tipica del suo essere relazionale con Dio; sentirsi cioè costruttore e artefice del proprio oggi e domani.

## 3. DALLA CELEBRAZIONE ALLA VITA COME CELEBRAZIONE

La novità del culto cristiano consiste nel non essere più legato a Samaria o a Gerusalemme, ma nell'essere radicato nel cuore della persona, un culto cioè « in spirito e verità » (cf *Gv* 4, 20-24). L'offerta gradita a Dio è costituita da quel sacrificio spirituale di se stessi che consiste nel comandamento dell'amore, nella realizzazione della giustizia, nell'offerta e nell'accettazione del perdono..., e che è celebrato nel tempio della vita. « È questo — scrive Paolo ai cristiani di Roma — il vero culto che gli dovete » (*Rm* 12,1).

Ma come è possibile « celebrare » questo contenuto di fede nelle realtà della vita? Come fare della vita una celebrazione? La liturgia ha una proposta da offrire? Vi sono delle condizioni che, unitamente ad un metodo, permettono di raggiungere questo traguardo senza limiti di età?

### 3.1. La proposta della liturgia

Celebrare Gesù Cristo, vita del cristiano, è rendere presente la sua Pasqua secondo un progetto che sia rispettoso dei ritmi di tempo e della vita della persona: un progetto in cui questi stessi ritmi sono progressivamente ricondotti ad unità.

I dinamismi della *sacramentaria* accompagnano la crescita e lo sviluppo della persona; i problemi e le realtà vissute nelle diverse tappe della vita sono progressivamente illuminati dalla prospettiva della Pasqua di Cristo. Riportare tutto questo nella dinamica pasquale è dare o restituire il senso alla vita stessa; è celebrare la vita, è esaltare, evocare, gioire, piangere, attendere, continuamente riprogettare le realtà di ogni giorno alla luce della vita che non tramonta.

La struttura dell'*anno liturgico*, che integra e completa la precedente, è tale da assumere e continuamente riproporre l'intero progetto di vita cristiana. Il contatto vivo e vivificante con la Pasqua di Cristo, infatti, non è

affidato ad un momento puntuale (come per il sacramento), ma ad una serie di appuntamenti la cui struttura metodologica risponde alle leggi di crescita e di sviluppo della persona umana.

Aiutare il giovane a rapportare le diverse situazioni della vita al progetto del Padre è offrirgli la possibilità di operare una progressiva trasformazione interiore che lo orienti a collocare le realtà della vita in un'ottica pasquale. Ciò implica:

— un *itinerario educativo* per conoscere in modo sempre più profondo Cristo e i suoi misteri, per una conformazione sempre più piena al suo progetto di salvezza;

— l'assunzione della *liturgia come metodo di vita*, per ricondurre e situare le più diverse realtà del quotidiano nella logica di quel « mistero della vita » qual è appunto la Pasqua;

— il *superamento di frammentazioni* sia nell'orientamento che nelle scelte della vita, perché tutto possa essere ricondotto a quell'unitarietà che solo un progetto chiaro e globale può offrire e di fatto realizzare.

### 3.2. Condizioni

Il non facile traguardo è condizionato dalla compresenza di obiettivi intermedi e concomitanti che, se da una parte costituiscono la premessa per un particolare cammino, dall'altra offrono pure la garanzia per la continuazione e il compimento del progetto.

Il cammino di educazione, soprattutto in ambito giovanile, dopo un approccio che garantisca un minimo di scelta di vita in prospettiva cristiana, passa attraverso l'acquisizione di elementi che costituiscono altrettante condizioni per situare e continuare il discorso formativo:

— Una *conoscenza del Dio della Bibbia*, anzitutto: è Lui che, dopo essersi rivelato nel tempo fino a farsi storia della nostra storia, interpella con la sua Parola la piccola storia di ogni persona. È la base per ogni tipo di approccio al mistero cristiano e quindi per ogni forma di culto.

— La consapevolezza che Dio continua ad agire nella storia dell'umanità attraverso la *Chiesa, sacramento di salvezza*. L'incontro con il Dio che si è fatto storia è mediato, lungo il tempo, dalla ministerialità della Chiesa chiamata a trasformare la storia umana in storia di salvezza attraverso l'annuncio e l'attuazione sacramentale del regno di Dio.

— Se l'esperienza del mistero passa attraverso il rito, questo media la salvezza dell'uomo nel senso che la comunica, la rivela, ne dà la percezione, la fa sperimentare... Ciò comporta un'educazione al *linguaggio del segno e del rito* in modo che segno e rito costituiscano come un ponte (più facilmente percorribile) che metta in comunicazione il mondo dell'umano con quello del divino.

— Quello del *linguaggio* sembra essere, forse, il problema principale, perché qui il giovane incontra le difficoltà più forti. Da una parte, infatti, si domanda di essere il più possibile radicati nella vita, dall'altra ci troviamo di fronte a testi la cui matrice concettuale e verbale rinvia principalmente al linguaggio biblico.

— Tipico della celebrazione è un particolare *clima di festa* che scaturisce non dal desiderio di alienazione dalla ferialità (realtà frequentissima nel mondo giovanile, e non solo in esso), ma dalla certezza che chi invita a fare festa è quel Cristo « feriale » (deluso dagli apostoli, stanco, incompreso, morto e sepolto...) che si colloca davanti al credente come termine ultimo di ogni sua aspirazione e come reale incarnazione e trasfigurazione della sua speranza.

### 3.3. Metodo

Credo che sfiori l'utopia il poter offrire un metodo preconfezionato che presuma di far raggiungere ai destinatari gli obiettivi di cui sopra. Si dovranno ovviamente tener presenti gli elementi delineati in precedenza, ma il metodo è quasi tutto da riscrivere ogni volta che ci si trova a dover agire.

A questo livello è sufficiente ricordare i parametri essenziali che possono offrire il quadro di riferimento per una metodologia in ambito di pastorale giovanile:

— Accanto ai contenuti da trasmettere si devono considerare i *destinatari*; ma i giovani non si presentano come un destinatario omogeneo: la frammentazione si rileva anche nell'associazionismo, nello sforzo di fare gruppo. Ciò implica, in genere, l'elaborazione di programmi a breve durata o a medio raggio.

— Una simile situazione chiama in causa *itinerari diversificati* e comunque orientati a considerare almeno le condizioni essenziali per un iniziale cammino di formazione, destinato a trovare ulteriori sviluppi nella vita dell'adulto.

— È un dato pacificamente acquisito che l'esperienza del gruppo o della comunità ristretta, è quella che meglio permette al giovane un itinerario formativo sia per la facilità di rapporto interpersonale, sia per un accesso più immediato ad un determinato contenuto da trasformare in esperienza di vita (si pensi all'apertura al linguaggio simbolico, alle forme più semplici di preghiera...).

— L'esperienza della celebrazione liturgica «ideale» va sempre condizionata a *momenti celebrativi intermedi*: quanto è suggerito a proposito delle celebrazioni con i fanciulli va mutuato per i giovani, e tenendo presente che l'eucaristia si pone sempre come il traguardo della partecipazione al mistero.

— In un settore formativo come questo giocano un ruolo fondamentale *celebrazioni liturgiche ben fatte*. La liturgia ha la capacità di educare a se stessa nella misura in cui è vissuta e fatta vivere da coloro che hanno una particolare responsabilità al suo interno; la ministerialità e in genere le diverse forme ed espressioni dell'animazione restano comunque un passaggio obbligato per facilitare la partecipazione attiva dei giovani.

#### 4. CONCLUSIONE

Celebrare la fede equivale dunque a rapportare continuamente la proposta del progetto unificante e totalizzante di Dio con la situazione di disgregazione e di incertezza che il limite della vita evidenzia.

Una certa schizofrenia fra queste due realtà rimarrà sempre, anche se in misura diversa; ma è proprio dell'azione pastorale lo sforzo di trovare i modi e le forme per continuare a superare questa dicotomia che il giovane vive talvolta senza percepirla in modo riflesso. La pastorale liturgica si aggancia ai momenti celebrativi sia della struttura sacramentale come di quella dell'anno liturgico perché le componenti della ritualità e della ciclicità, unitamente ai contenuti che scaturiscono dal Dio della vita, contribuiscono alla realizzazione di quella sintesi totalizzante che di fatto va recepita come proposta per un orizzonte di significato.

La celebrazione diventa così una sintesi che non va contro la storia, ma che anzi rispetta e fa propria la storicità dell'esperienza umana perché è al suo interno che il giovane è chiamato a celebrare la memoria di colui che

ha detto di essere l'alfa e l'omega di questa stessa storia.

→ eucaristia 1.3.2. - festa 4.1. - lezionario (premess) - libro liturgico 2. - liturgia 1.2.; 3.6. - liturgia e tempo 4.3. - sacramenti - santi 3.

#### Bibliografia

ALDABAL J., *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico*, LDC, Leumann 1987; *Celebrare il mistero di Cristo*, Dehoniane, Bologna 1978; *La celebrazione cristiana: dimensioni costitutive dell'azione liturgica*, Marietti, Genova 1986; *Una fede per celebrare. Valore e significato della liturgia*, LDC, Leumann 1984; NOVELLA G., *Celebrare con le cose. 24 modelli di celebrazioni*, LDC, Leumann, 1986; SCORJANEC M., *Vivere, credere, celebrare*, LDC, Leumann 1984; WEIDINGER G. e N., *Gesti, segni e simboli nella liturgia. Guida per la formazione liturgica dei fanciulli e ragazzi, e specialmente dei ministranti*, LDC, Leumann 1985.

CENTRO GIOVANILE → agenzie formative - oratorio.

CERIANI G. → teologia pastorale (correnti) 5.2.

## CHIESA

LUIS A. GALLO

### 1. I problemi

- 1.1. *La Chiesa come soggetto della pastorale giovanile*
- 1.2. *La Chiesa come spazio della pastorale giovanile*
- 1.3. *La Chiesa come obiettivo della pastorale giovanile*

### 2. Alla ricerca di una adeguata ecclesiologia

- 2.1. *Il Vaticano II, un concilio eminentemente ecclesiologico*
- 2.2. *La prima tappa del processo ecclesiologico conciliare*
- 2.3. *La seconda tappa del Vaticano II*
- 2.4. *La terza tappa del Vaticano II*
- 2.5. *Il periodo postconciliare*

### 3. Un modello ecclesiologico per la pastorale giovanile

- 3.1. *Sul soggetto ecclesiale della pastorale giovanile*
- 3.2. *Sulla Chiesa come spazio della pastorale giovanile*
  - 3.2.1. *Nell'ambito della fede*
  - 3.2.2. *Nell'ambito del culto*
  - 3.2.3. *Nell'ambito dell'organizzazione e della conduzione*
- 3.3. *Sull'obiettivo della pastorale giovanile*

## 1. I PROBLEMI

In molteplici modi la pastorale giovanile fa riferimento alla tematica ecclesiologicala, dal momento che la pastorale è in stretto rapporto con l'azione salvifica della Chiesa. Le problematiche principali in questo contesto possono concentrarsi attorno a questi tre gruppi: quelle riguardanti la Chiesa come soggetto di tale pastorale, quelle riguardanti la Chiesa come suo spazio, e quelle riguardanti la Chiesa come suo obiettivo.

### 1.1. La Chiesa come soggetto della pastorale giovanile

Chi può fare pastorale giovanile nella Chiesa? chi deve farla? solo chi ha in essa responsabilità strettamente «pastorali», e cioè i vescovi e i sacerdoti? sono forse gli assistenti e animatori dei diversi movimenti giovanili? magari anche i laici? e di questi, solo gli adulti o anche gli stessi giovani?

È la questione del soggetto ecclesiale di questa attività, che ha strettamente a che vedere in realtà con la stessa concezione di Chiesa con cui consciamente o inconsciamente vi si lavora, come avremo occasione di far vedere più avanti.

Se si dà uno sguardo, sia pur empirico, a ciò che capita nell'ambito della pastorale giovanile, si coglie senza grande sforzo una pluralità di situazioni da questo punto di vista, sia tra i giovani sia tra gli operatori pastorali. Tra i giovani si percepisce in genere una notevole tendenza al protagonismo, frutto indubbiamente di quella diffusa sensibilità culturale contemporanea che sottolinea ampiamente l'aspetto attivo della presenza dell'uomo nel mondo. Essi vogliono essere soggetti responsabili, anche pastoralmente, e non solo oggetto della cura pastorale altrui.

Non mancano però d'altra parte giovani che preferiscono essere guidati dagli adulti, e specialmente da quegli adulti che sembrano dare loro sicurezza in un mondo come l'attuale, nel quale molte cose, anche quelle che riguardano la fede, sembrano aver perso la fermezza e la solidità d'un tempo. L'ingresso di non pochi giovani in movimenti ecclesiali a forte strutturazione verticistica, nei quali vige chiaramente il criterio della sottomissione, sembra avere in ciò una delle sue motivazioni.

Gli operatori di pastorale giovanile presen-

tano pure, da parte loro, una varietà di situazioni. Vi sono di quelli che tendono a monopolizzare il protagonismo pastorale, convertendo così i giovani in semplici destinatari delle loro cure e preoccupazioni.

Non rare volte sono questi coloro che offrono ai giovani suaccennati rifugio e sicurezza. Essi lavorano «per» i giovani, ma non «con» i giovani.

Ve ne sono altri invece che non solo rispettano, ma anche sollecitano il protagonismo giovanile, facendo crescere nei giovani con i quali lavorano il senso di responsabilità ecclesiale. Ciò avviene soprattutto dove il gruppo giovanile, concepito come luogo privilegiato dell'esperienza di fede, si sforza nel coltivare le note di una vera e rinnovata ecclesialità.

Non mancano infine pastori che, con il loro modo di gestire le cose, favoriscono nei giovani ciò che si potrebbe chiamare un protagonismo ad oltranza, ossia una loro totale o quasi totale autonomia nei confronti di coloro che nella Chiesa hanno l'ultima responsabilità.

### 1.2. La Chiesa come spazio della pastorale giovanile

Questa seconda questione interessa l'aspetto dell'appartenenza ecclesiale dei giovani coinvolti o da coinvolgere nella pastorale giovanile. In che senso e in quale misura essi devono stare entro la Chiesa? è proprio indispensabile che stiano nel suo «grembo materno» e abbiano chiara coscienza di tale appartenenza? è conveniente? Il problema si pone con particolare intensità oggi, in un momento di forte calo del senso di appartenenza. Inoltre, supposto che li si deva rendere «ecclesiali», quali sono i criteri di questa loro ecclesialità? come stabilirli?

In altri tempi era chiaro, anche in ragione di certe affermazioni ecclesiologicalhe, che tale appartenenza risultava decisiva. «Fuori della Chiesa non c'è salvezza», si diceva, e quindi un'azione di salvezza, sia rivolta a chiunque, non poteva non puntare a tale appartenenza. Di nuovo, quindi, è qui in gioco il modo di concepire la Chiesa e, più specificamente in questo caso, il suo ruolo nell'ambito salvifico.

Dal punto di vista del senso di appartenenza ecclesiale la pastorale giovanile presenta pu-

re una diversità di situazioni. Tra i giovani in essa coinvolti ce ne sono di quelli nei quali questo senso è molto forte, delle volte perfino con risvolti combattivi. Sono specialmente i giovani appartenenti ad attuali movimenti ecclesiali nei quali si pone l'accento sul bisogno di identità, un'identità spesso concepita a sua volta come contrapposizione ad altre, religiose o sociali. Spesso questa loro appartenenza ha come termine solo la Chiesa universale, mentre resta disattesa l'appartenenza alla Chiesa locale.

Da altri giovani quest'appartenenza alla Chiesa è poco sentita; e anche il suo bisogno. È sufficiente, per le loro aspettative di fede, il piccolo gruppo con il quale si confrontano e nel quale si esprimono come credenti. Una tale disaffezione può avere diverse cause. Tra esse si possono elencare il senso della pesantezza dell'istituzione ecclesiale, la sensazione della sua lontananza dall'autenticità evangelica, la convinzione di una sua sfasatura storico-culturale, ecc.

Altri giovani vivono, da questo punto di vista, il fenomeno oggi non infrequente delle appartenenze deboli perché molteplici. Difficilmente essi si danno con esclusività o con intensità a una sola appartenenza, e preferiscono usufruirne simultaneamente di diverse.

Tra gli operatori di pastorale giovanile vi sono di quelli che considerano l'appartenenza ecclesiale in forma molto ristretta. Tendono a escludere da essa quei giovani che non stanno ai canoni tradizionali per ciò che riguarda soprattutto i contenuti della fede e le espressioni culturali. Insistono sul bisogno di un loro inquadramento all'interno dell'organizzazione istituzionale, poiché considerano che solo così possono stare realmente nella Chiesa e, di conseguenza, assicurarsi anche l'accesso alla salvezza eterna. Non è raro trovarne alcuni, specialmente in certi movimenti ecclesiali, che coltivano nei giovani quel senso di combattività suaccennato.

Altri responsabili nell'ambito della pastorale giovanile si mostrano consapevoli dei condizionamenti che incidono sul senso di appartenenza ecclesiale dei giovani d'oggi. Cercano infatti di coltivare in essi tale senso, ma lo concepiscono e lo propongono in modo più largo, specialmente per ciò che riguarda i contenuti della fede e la vita sacramentale.

### **1.3. La Chiesa come obiettivo della pastorale giovanile**

La questione, nell'ambito di questa terza problematica, si può esprimere così: la finalità della pastorale giovanile deve avere un carattere intraecclesiale o transecclesiale? In parole equivalenti, ma forse più chiare: l'azione pastorale tra i giovani deve mirare ultimamente a «edificare la Chiesa», o a qualcosa di più largo che debordi la Chiesa stessa? gli operatori di pastorale giovanile e — nel caso che siano ritenuti non solo destinatari ma anche soggetti — gli stessi giovani coinvolti nella pastorale giovanile, devono incanalare le loro energie verso obiettivi che hanno a che vedere con l'essere della Chiesa considerata al suo interno, o verso finalità che hanno a che vedere con la realtà del mondo in quanto tale? o con tutti e due?

Una terza volta dobbiamo constatare che, dietro le risposte che si danno a queste domande, c'è un determinato modo di pensare la Chiesa.

Le prese di posizione della pastorale giovanile al riguardo sono diverse. Tra i giovani — e tra i loro rispettivi pastori — vi sono di quelli che orientano prevalentemente le loro attività e i loro impegni in una linea intraecclesiale: maturazione della propria fede, impegno nel servizio catechistico, liturgico, organizzativo, nell'apostolato assistenziale, ecc. È la linea chiaramente predominante in molti movimenti attuali. Anche quando i giovani sono lanciati alla testimonianza in mezzo al mondo, ciò che spesso si propone loro come obiettivo è il diffondervi la fede e il darvi testimonianza di Cristo.

Ci sono anche giovani che si orientano primariamente a impegni di tipo strettamente umani, sia nell'ambito assistenziale sia in quello sociale e oggi, ma meno che alcuni anni fa, persino politico. Tra essi alcuni lo fanno con mentalità competitiva, nel senso di voler mostrare la superiorità della fede cristiana nei confronti di altre proposte religiose o semplicemente sociali e politiche; altri invece agiscono con mentalità di neocristianità, quasi volendo ricuperare il mondo alla fede e alla Chiesa.

Non mancano giovani — e anche operatori di pastorale giovanile — che, fortemente consapevoli dell'autonomia delle realtà create, s'impegnano nell'umano rispettando pienamente tale autonomia. Spesso un impegno di

questa natura crea in essi dei problemi riguardanti il senso di appartenenza ecclesiale. Non è raro il caso in cui cominciano strettamente agganciati alla Chiesa e finiscono staccandosi completamente.

## 2. ALLA RICERCA DI UNA ADEGUATA ECCLESIOLOGIA

Le problematiche or ora accennate rivelano, come si è potuto certamente intravedere, l'esistenza di un certo pluralismo di ecclesiologie. Dietro le diverse prese di posizione elencate nell'ambito del soggetto, dello spazio e dell'obiettivo della pastorale giovanile, sono in gioco diverse concezioni di Chiesa. Ciò solleva alcune domande: sono esse tutte ugualmente valide? si possono continuare a mantenere tutte indifferentemente quali matrici delle impostazioni pastorali? esistono criteri oggettivi che portino a farne, se ne è il caso, una cernita?

Una prima risposta globale, che cercheremo di fondare e di esplicitare in seguito, è la seguente: salve le intenzioni soggettive, da rispettare sempre, bisogna riconoscere che non tutte le ecclesiologie oggi in vigore sono oggettivamente dello stesso valore, soprattutto se si tiene conto di quanto in questo ambito è accaduto dal Vaticano II in poi, e di quanto ciò sia decisivo dal punto di vista teologico e pastorale.

### 2.1. Il Vaticano II, un concilio eminentemente ecclesiologico

Un primo dato va tenuto presente: il Vaticano II, dopo i suoi primi momenti di sconcerto e di quasi smarrimento, trovò il suo filo conduttore nella tematica ecclesiologica. Infatti, l'impulso carismatico con il quale papa Giovanni XXIII aveva dato avvio al Concilio, trovò presto i suoi primi ostacoli quando si trattò di dare unità alla vasta mole di documenti preparata nel periodo preconciliare. L'intervento, verso la fine del primo periodo del Concilio, di due autorevoli Padri conciliari (i card. Suenens e Montini) contribuì a trovare l'orientamento desiderato. Tutti e due insistettero sul bisogno di fare del tema della Chiesa l'asse portante delle riflessioni conciliari. Dopo duemila anni di storia, la Chiesa radunata in concilio si propose di tornare ad autodefinirsi nella sua natura e

nella sua missione (Paolo VI). E portò a compimento con tenacia e coraggio questo suo proposito. L'esito è così evidente, che tutti i sedici documenti approvati dal Concilio possono articolarsi logicamente attorno alle sue due costituzioni ecclesiologiche, la costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*.

Ma, insieme a questo primo dato, ne va tenuto presente un secondo, di non minore importanza: la riflessione ecclesiologica svolta dal Concilio costituì un autentico processo di trasformazione dell'autocoscienza della Chiesa, una vera metamorfosi dalla quale essa uscì profondamente modificata, pur mantenendosi sostanzialmente identica a se stessa. E, come ogni processo, anche questo implicò delle tappe successive. Il Concilio non va preso quindi piattamente, come se tutti i suoi documenti avessero esattamente lo stesso valore. Va inteso invece evolutivamente, come un cammino nel quale ogni tappa supera la precedente, e nel quale la meta si raggiunge solo alla fine. Di più ancora: per il fatto stesso di trattarsi di una dinamica evolutiva, il suo risultato finale va preso come provvisorio e aperto a nuovi passi verso ulteriori formulazioni.

La legittimità di questo processo di trasformazione nella concezione della Chiesa è data dal principio dell'inculturazione, fortemente sottolineato in questi ultimi anni nella riflessione ecclesiale (cf *EN*). Tale principio esige che i contenuti della fede vengano proposti ai propri referenti o destinatari secondo le esigenze delle loro sensibilità culturali, in modo tale che non ci sia posto per una «rottura tra Vangelo e cultura» (*EN* 20c). In realtà, detto principio è stato sempre in vigore nella Chiesa, consciamente o inconsciamente, eccetto in quei casi in cui, davanti a nuove situazioni culturali, invece di tentare nuovi modi di evangelizzazione, si è preferito ripetere semplicemente quanto era stato elaborato in precedenza. Non c'è quindi da stupirsi se, durante la celebrazione del Vaticano II, il modo di concepire la Chiesa abbia subito successive modifiche. Lo esigevano le circostanze culturali contemporanee, profondamente cambiate (cf *GS* 4-5). Concretizzando questo secondo dato e analizzando il processo conciliare, vi si possono scorgere tre tappe abbastanza chiaramente riconoscibili: una prima, segnata dall'abbandono

no ufficiale di una determinata concezione della Chiesa; una seconda, consistente nella proposta di una sua nuova concezione, espressa soprattutto nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium*; una terza, costituita dalla successiva proposta di un'altra concezione ecclesiologicala, contenuta almeno germinale nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*.

Se le cose stanno in questo modo, come cercheremo di far vedere nel prosieguo dell'esposizione, si deve riconoscere subito che, contrariamente a quanto spesso si è soliti dire, l'ecclesiologia del Vaticano II non è solo né principalmente quella della *Lumen Gentium*; anzi, bisognerebbe concludere che la concezione ecclesiologicala conciliare più caratteristica e più — relativamente — matura, è quella della *Gaudium et Spes*. Ma su questo torneremo più avanti, data l'importanza che ha per la sua incidenza sulla pastorale.

## 2.2. La prima tappa del processo ecclesiologicalo conciliare

Diversi fattori di ordine interno alla Chiesa erano andati creando, nei decenni che precedettero il Vaticano II, un'esigenza di cambiamento profondo. Tra essi si iscrivono specialmente i diversi movimenti sorti a partire dalle ultime decadi del secolo scorso. In concreto, il movimento di ritorno alle fonti bibliche e patristiche, che risvegliò tra i cattolici l'attenzione nei confronti di tematiche di notevole portata ecclesiologicala quali quelle della Chiesa Corpo di Cristo, Sposa di Cristo, Popolo di Dio, ecc.; il movimento ecumenico, che aiutò a riscoprire i valori e le ricchezze ecclesiali presenti nelle altre confessioni cristiane; il movimento liturgico, che contribuì tra l'altro a superare la tendenza individualista anche e soprattutto nell'ambito culturale, mediante la sua insistenza sulla dimensione comunitaria delle celebrazioni liturgiche; il movimento missionario, che nel contatto con i popoli non ancora evangelizzati aiutò a cogliere i valori propri di certe espressioni religiose, e a mettere in questione una concezione ristretta della salvezza; e il movimento laicale, che spinse tra l'altro a rivedere il modo di concepire i rapporti tra i diversi membri della Chiesa.

Ma c'erano anche dei fattori d'ordine semplicemente umano-sociale che, incidendo sui

membri della Chiesa in quanto uomini di questo mondo, urgevano un cambiamento. Tra questi, soprattutto i due più grossi fenomeni culturali del processo di personalizzazione, che mise al centro dell'attenzione l'uomo in quanto essere personale e interpersonale, e il processo di socializzazione, caratterizzato dalla crescita della coscienza sociale e dal moltiplicarsi dei rapporti ad ogni livello, non escluso quello planetario.

Sensibili in maggior o minor misura a queste esigenze, molti Padri conciliari arrivarono al Concilio con il proposito di «aggiornare» la Chiesa (Giovanni XXIII). Tale aggiornamento significò, anzitutto e come prima tappa del processo, l'abbandono ufficiale di un modo di concepirla che aveva attraversato i secoli senza sostanziali modifiche e che, specialmente dopo il Concilio di Trento e il Vaticano I, aveva acquistato ancora maggior consistenza e caratteristiche peculiari. Si tratta di quello che è stato chiamato il modello ecclesiologicalo istituzionale (cf DULLES, *Modelos* 35-47; FRIES, *Mutamenti* 283-330).

Le radici storiche di tale modello si possono ritrovare nel lontano secolo IV, quando Costantino decise di rendere lecita l'esistenza del cristianesimo nell'Impero Romano, un'esistenza prima considerata illecita e addirittura pericolosa per l'Impero stesso. Da allora la Chiesa iniziò un processo di vasta trasformazione, mediante il quale andò sempre più affermandosi la tendenza ad accentuare prevalentemente i suoi aspetti istituzionali, societari e organizzativi. Senza tradire la sua sostanziale natura evangelica, andò assimilando molti aspetti della società civile o politica, modellandosi in diversi aspetti su di essa. La difesa contro pericolosi attacchi alla sua identità, come quelli che coartavano la sua libertà di azione al tempo di Gregorio VII, o quelli che intaccavano aspetti essenziali della sua organizzazione al tempo della Riforma protestante o del Vaticano I, ebbe come effetto un'ulteriore accentuazione in questa linea. Il vertice in tale processo è costituito, già vicino a noi nel tempo, dalla dottrina della Chiesa quale «società (giuridicamente) perfetta» contrapposta, quale società spirituale, all'altra, quella temporale dello stato.

Tale accentuazione istituzionale o societaria costituisce il tratto più saliente di questo modello ecclesiologicalo. Ma oltre a questo trat-

to fondamentale, alcuni altri da esso derivati o con esso connessi contribuiscono a disegnare il volto della Chiesa in tale modello. Si tratta di una serie di accentuazioni presenti nell'ambito di quei rapporti che costituiscono come la spina dorsale di ogni ecclesiologia. Li prendiamo ora in considerazione molto succintamente e schematicamente, consci del rischio di impoverimento e di deformazione della realtà che comporta ogni schematizzazione. Tanto più trattandosi di secoli di storia. Ci interessa però far apparire le linee caratterizzanti che, al di là dei dettagli, tratteggiano questo modello ecclesiologico e lo differenziano da altri. Avvertiamo, a scanso di equivoci, che la descrizione che faremo non intende essere un giudizio di valore, ma solo una constatazione, certamente poco sfumata, delle linee di tendenza presenti nel lungo arco di secoli in cui questo modello stette in vigore.

1) Nell'ambito del rapporto tra Chiesa e Cristo viene sottolineata, in questo modello, la continuità tra essa e il suo Fondatore, focalizzandola soprattutto nella linea del potere. La Chiesa è l'istituzione che, nei suoi capi (papa, vescovi, sacerdoti), ha ricevuto i poteri sacri che Cristo stesso aveva ricevuto a sua volta da Dio per la salvezza degli uomini. In concreto, i poteri di insegnare, santificare e governare (cf *Mt* 28,18-20).

2) Nell'ambito del rapporto tra Chiesa e salvezza vi è la tendenza ad accentuare l'idea dell'esclusività salvifica ecclesiale. Il famoso assioma enunciato da san Cipriano al secolo III servi, benché interpretato in una chiave diversa da quella in cui la scrisse il suo autore, ad esprimere tale idea: «Fuori dalla Chiesa non c'è salvezza». A poco a poco si andò affermando la tendenza a pensare la possibilità di salvezza come circoscritta all'ambito dell'istituzione ecclesiale. Diciamo «quasi» perché, in realtà, uno spiraglio rimase sempre aperto. Per esempio, mediante la dottrina del battesimo di desiderio per coloro che non arrivavano a conoscere esplicitamente il Vangelo. L'incidenza di questo modo di capire il rapporto Chiesa-salvezza su altri aspetti della dogmatica e della pastorale, per esempio sulla concezione e la prassi battesimali, è stata notevole.

3) Nell'ambito del rapporto tra Chiesa e Regno di Dio prevale la tendenza ad affermare la coincidenza o identificazione tra i due: la

Chiesa è il Regno di Dio e di Cristo sulla terra. E se ne traggono le logiche conseguenze per ciò che riguarda la santità e la verità. Si tende perciò a sottolineare il loro possesso da parte della Chiesa, in contrapposizione alla corruzione, al peccato, all'errore e alla menzogna esistenti al di fuori di essa. Dopo il Concilio di Trento, per via della lotta contro la Riforma protestante, tale tendenza acquista notevoli proporzioni e si manifesta anche in diverse espressioni artistiche, nelle quali trova espressione un certo palese trionfalismo.

4) Nell'ambito del rapporto tra i membri della Chiesa ha una forte incidenza l'impostazione strutturale che questa Chiesa si è andata dando nel tempo, impostazione di tipo accentuatamente piramidale. È il riflesso del modo in cui era organizzata la società civile, sia quella imperiale inizialmente, sia quella feudale o quella dei regni o degli stati autonomi poi. Tale struttura comporta una gerarchia di potere e di dignità, nella quale vi è un vertice che concentra in sé tutta la potestà sacra e tutta la dignità, potestà e dignità che vanno poi diminuendo gradatamente fino ad arrivare alle basi che ne sono prive. Conseguenza di una tale strutturazione è la separazione tra chierici e laici. Questi ultimi costituiscono la base della piramide e si rapportano ai primi prevalentemente in chiave di ubbidienza e sottomissione.

5) Nell'ambito del rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari prevale una visione tendenzialmente monolitica e uniforme, nella quale le Chiese particolari appaiono come parti dell'unica grande Chiesa, affidate all'amministrazione di responsabili di gradi inferiori, e nelle quali tutto si realizza fondamentalmente allo stesso modo. Nel periodo posttridentino quest'impostazione venne rafforzata, in Occidente, come mezzo per arginare il rischio di disgregazione e sgretolamento creato dalla Riforma protestante.

6) Nell'ambito del rapporto tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane vige prevalentemente, in questo modello istituzionale, il principio dell'integrismo, secondo il quale o una Chiesa ha tutto ciò che si richiede per essere tale e allora è veramente la Chiesa di Cristo, o manca di qualche componente e allora non può venir considerata tale. L'applicazione di tale principio porta a concludere che solo la Chiesa cattolico-romana possie-

de tutto ciò che Cristo ha voluto dal punto di vista dell'ecclesialità, e che quindi solo essa è l'unica vera Chiesa di Cristo. Uno dei punti discriminanti al riguardo, specialmente a partire dalla definizione dogmatica del Vaticano I (Costituzione *Pastor Aeternus*), è il Primato di giurisdizione del papa quale vescovo di Roma. Le confessioni cristiane che non l'accettano, anche quelle più vicine al cattolicesimo, non vengono riconosciute come Chiese. Una lunga storia di conflitti sorti tanto in Oriente quanto in Occidente è espressione di tale convinzione.

7) Nell'ambito del rapporto Chiesa e mondo si riscontrano due situazioni diverse, rispondenti a loro volta a due diverse accezioni del termine « mondo ».

Se per esso s'intende tutto ciò che si oppone a Dio e al Vangelo, quindi tutto ciò che è al di fuori della Chiesa stessa, allora l'atteggiamento predominante è quello del rifiuto e della condanna. La Chiesa gli si oppone come il Regno di Dio si oppone a quello del diavolo, la verità alla menzogna, il peccato alla grazia, la salvezza alla perdizione. Perciò si sente il bisogno o di fuggire da esso (monachismo, vita religiosa) o di andare a convertirlo (missioni).

Se invece per mondo s'intende invece semplicemente le realtà terrene, temporali, allora l'atteggiamento prevalente è spesso quello del loro recupero: le si considera quali mezzi da utilizzare in ordine al fine spirituale ed eterno della Chiesa. Esempi concreti in questo contesto sono quello della politica, nel cui ambito più di una volta il potere temporale viene considerato come una concessione della Chiesa ai governanti, oppure viene esercitato sacramentalmente dagli stessi ministri ecclesiali; e quello della scienza, nel cui ambito fatti più recenti quali quello di Galileo rivelano una concezione sacrale del sapere umano.

È questo — naturalmente semplificato al massimo — il modello di Chiesa che venne abbandonato ufficialmente, non senza travaglio e difficoltà, dal Vaticano II. Tali difficoltà sono facilmente spiegabili soprattutto se si tiene conto dell'inerzia che i secoli in cui esso stette in vigore produceva negli stessi membri della Chiesa.

### 2.3. La seconda tappa del Vaticano II

Abbandonando il modello di Chiesa-istituzione il Concilio non creò un vuoto ecclesiolo-

gico; ne propose un altro, ritenuto più adeguato alla nuova sensibilità del momento (cf ACERBI, *Da una ecclesiologia*). Ripensò cioè tutta la Chiesa a partire da un'altra prospettiva che, senza trascurare gli aspetti organizzativi e istituzionali sensibilmente accentuati nel modello precedente, li incorpora in un modo nuovo di concepire l'intera realtà ecclesiale. Tale ripensamento ebbe luogo soprattutto durante l'elaborazione della costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, che a sua volta esercitò un ampio influsso sui restanti documenti conciliari.

Si potrebbe sintetizzare il senso di questo tentativo dicendo che la nuova prospettiva assunta dal Concilio fu caratterizzata da un guardare la Chiesa non più prevalentemente dal di fuori ma, viceversa, dal di dentro. E mediante questo rinnovato sguardo, l'assise ecumenica mise al centro della sua attenzione « il mistero della Chiesa » (cf *LG* cap. I), un mistero percepito ed espresso in chiave di comunione: comunione con Dio e comunione tra gli uomini.

Si fece avanti, quindi, la proposta di un modello ecclesiale comunione, frutto dell'influsso esercitato sui partecipanti al Concilio dal fenomeno della personalizzazione in corso nel mondo contemporaneo. In questa nuova impostazione, perché ci sia Chiesa non ci vuole anzitutto che esistano delle organizzazioni e delle strutture, ma che ci sia comunione con Dio e tra le persone e i gruppi da loro costituiti, ad ogni livello. Una comunione, si capisce, fondata sulla fede in Gesù Cristo e nutrita e guidata da essa. Di tale comunione la Chiesa è chiamata ad essere, in Cristo, « sacramento, ossia segno e strumento » (*LG* I).

Come già nel modello precedente, anche in questo una serie di accentuazioni vengono a delineare più specificatamente il volto della Chiesa. Si tratta di accentuazioni presenti negli stessi ambiti sopra esaminati, e che ora descriveremo in maniera ugualmente molto schematica. Esse contrastano con le accentuazioni fatte nel modello istituzionale e, a volte, si contrappongono ad esse, facendo così risaltare più palesemente le diversità esistenti tra i due modelli.

1) Nell'ambito del rapporto tra Chiesa e Cristo viene anche qui sottolineata la continuità, ma non già nella linea dei poteri, bensì in quella della sacramentalità comunione. Così come Gesù Cristo è stato il grande sa-

cramento della comunione con Dio e tra gli uomini, così deve cercar di esserlo anche la Chiesa. La «sacra potestà» (cf LG 18a) è al servizio di tale comunione, e ha senso solo in tale luce. Insegnare, santificare, governare sono i modi concreti con cui si serve la crescita dell'intero Corpo di Cristo.

2) Nell'ambito del rapporto tra Chiesa e salvezza si accentua la dimensione universale di quest'ultima, facendo quindi della Chiesa non già il luogo esclusivo del suo conseguimento, ma piuttosto il suo «sacramento» in mezzo al mondo. Siccome poi la stessa salvezza è pensata come comunione con Dio e tra gli uomini (cf LG 1), si ritiene che là dove c'è — esplicitamente o implicitamente — tale comunione, ci sia anche salvezza. È per questa ragione che si arriva ad affermare la possibilità di salvezza per coloro che, pur non essendo pervenuti — senza propria colpa — ad accettare Dio, si sforzano di condurre una vita giusta (cf LG 16). Così, senza negare la portata salvifica della Chiesa (cf LG 14), si sostiene allo stesso tempo la presenza di tale salvezza anche oltre i suoi limiti visibili.

3) Nell'ambito del rapporto tra Chiesa e Regno di Dio si evidenzia la loro non totale coincidenza attuale. La Chiesa viene pensata quale «germe» di tale Regno sulla terra (cf LG 5c), e per di più quale germe segnato dalla provvisorietà e dall'imperfezione (cf LG 48c), e persino dal peccato (cf LG 8c). Il Regno, infatti, è ritenuto come più grande della Chiesa e come la ragion d'essere di questa. Da tali asserzioni si traggono delle conclusioni sia per ciò che riguarda la santità, sia per ciò che riguarda la verità: da una parte, la Chiesa non ne ha il monopolio, e, dall'altra, non tutto ciò che è al di fuori di essa è peccato, corruzione, menzogna ed errore. Non ci sono quindi motivi che giustifichino atteggiamenti trionfalistici.

4) Nell'ambito dei rapporti tra i membri della Chiesa le accentuazioni sono di speciale rilievo e pregnanza pratica in questo nuovo modello. È forse l'aspetto in cui più nitidamente si coglie la sua diversità nei confronti del modello istituzionale.

Il dato fondamentale è che in questa prospettiva ecclesiologicala vengono posti in prima linea i rapporti di uguaglianza fraterna e di servizio vicendevole tra tutti i membri della Chiesa (cf LG 18a.32., ecc.). Ciò dipende dal fatto che, già nel capitolo secondo della Co-

stituzione dogmatica, viene affermata, come fatto primo e basilare, la realtà della Chiesa come Popolo di Dio, un Popolo nel quale tutti sono fundamentalmente uguali in ragione del battesimo che li rende figli di Dio e fratelli di Gesù Cristo. Solo dopo, e senza intaccare minimamente questa radicale uguaglianza fraterna, viene affermato il fatto secondo, consistente nella diversità dei servizi all'interno della comunità ecclesiale.

Questo dato fondamentale comporta delle grosse conseguenze. Anzitutto, per l'organizzazione strutturale della Chiesa. Essa non è più pensata come piramidale, ma come comunione: nessuno al di sopra di nessuno, nessuno più degno di nessuno, ma tutti in comunione fraterna a cerchi sempre più larghi, che arrivano sino ad abbracciare l'intera comunione universale.

Poi, e con logica coerenza, per il superamento della divisione tra chierici e laici. Quella tendenza del modello ecclesiale istituzionale che aveva portato praticamente a fare dei cristiani non-chierici (e non-religiosi) dei cristiani «di seconda categoria», viene ora superata radicalmente: tra gli uni e gli altri non c'è separazione né, molto meno, asimmetria sostanziale, ma solo diversità carismatica basata sul tipo di servizio assegnato ad ognuno dallo Spirito e riconosciuto dalla comunità. Più concretamente, nella Chiesa-comunione non ci sono cristiani-soggetti da una parte, e cristiani-oggetto dall'altra; non c'è una Chiesa-solo-docente (*Ecclesia docens*) e una Chiesa-solo-discente (*Ecclesia discens*), ma una sola comunità in cui tutti sono soggetti, benché in modi diversi, e una Chiesa tutta docente e tutta discente benché, anche qui, in modi diversi.

Infine, e in collegamento con quanto è stato appena detto, c'è in questa ecclesiologia una rivalutazione del «sacerdozio comune o dei fedeli» (cf LG 10-12.34). Una delle conseguenze dell'accentuazione del modello ecclesiologicalo precedente era stata appunto la quasi totale perdita della coscienza di ciò, tanto nella teologia quanto nella pastorale. Lutero aveva lottato per risvegliarla e le aveva riservato un posto rilevante nella sua contestazione, ma proprio per questo la Chiesa post- Tridentina sentì il bisogno di controbattere con la forte sottolineatura del sacerdozio ministeriale. Si finì in questo modo con il circoscrivere la dimensione sacerdotale della Chiesa all'ambito di quest'ultimo. Ora, in-

vece, si torna a ribadire la realtà universale del sacerdozio di tutta la Chiesa, senza per questo escludere l'esistenza di un sacerdozio ministeriale, quello appunto dei ministri ordinati: essi esistono nella comunità ecclesiale al servizio del sacerdozio di tutti, che è un sacerdozio fondamentalmente « spirituale » (cf *LG* 34b).

5) Nell'ambito del rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari si registra pure una grossa novità nei confronti della situazione anteriore. Questa ecclesiologia di comunione riconosce alle Chiese particolari una reale consistenza ecclesiale grazie alla quale, anziché essere ritenute quali semplici suddivisioni della Chiesa universale, vengono considerate delle autentiche Chiese nel vero senso della parola. Chiese che, senza rinnegare la loro propria originalità e diversità, sono in comunione con tutte le altre Chiese sorelle del mondo e con il loro centro di comunione universale costituito dalla Chiesa di Roma e, in essa, dal suo Vescovo (cf *LG* 13c.; 26a). Ciò consente loro di mantenere un'adeguata attenzione, da una parte, alla peculiarità propria della loro realtà e, dall'altra, alle problematiche che investono la Chiesa intera.

6) Nell'ambito del rapporto tra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane viene sostituito il principio dell'integralismo con quello della gradualità nella comunione (cf *UR* 3a). In forza di questo principio viene riconosciuta, anzitutto, l'esistenza di vere ricchezze e di autentici valori ecclesiali nelle confessioni cristiane non cattoliche e, poi, viene proposto, quale atteggiamento fondamentale nei rapporti con esse, quello della fratellanza che tende a creare una sempre più piena comunione in tutti i sensi. È in base a queste prese di posizione che nel Concilio vennero caratterizzate con il titolo di « Chiese » almeno alcune delle principali confessioni cristiane.

7) L'ambito del rapporto con il mondo è quello che resta più disatteso in quest'impostazione ecclesiologica. Ed è ciò che costituisce precisamente il suo punto debole. È vero, il mondo non è più visto qui in forma prevalentemente negativa come prima, ed è pure riconosciuto ormai nella sua autonomia propria e non quindi considerato come un semplice mezzo da utilizzare in ordine ai fini ecclesiali (cf *LG* 13; 36b.c); ma la sensibilità

di fondo che trapela da questa ecclesiologia è che il mondo e il rapporto della Chiesa con esso costituiscono come un'appendice secondaria, una aggiunta estrinseca ad essa. Questa Chiesa comunione non ha in realtà bisogno del mondo per autodefinirsi, lo può fare a prescindere da esso. Tutt'al più il mondo, nella sua consistenza, è il luogo dove essa, soprattutto attraverso i suoi membri laici (cf *LG* 30.31b.36), esercita in maniera del tutto speciale la funzione regale comunicata da Cristo. Si tratta ancora, per dirlo in breve, di una visione accentuatamente ecclesio-centrica.

#### 2.4. La terza tappa del Vaticano II

Già dai primi momenti della celebrazione del Concilio si era manifestata una certa inquietudine da parte di alcuni dei suoi membri, per via della prevalente linea eccessivamente ecclesio-centrica dei documenti preparati per la discussione. Nessuno di essi, in effetti, era dedicato espressamente ai grandi problemi che affliggono l'umanità attuale. Fu questa inquietudine che portò all'elaborazione del messaggio dei Padri conciliari al mondo, un testo che conteneva già in sé, come in un germe, un nuovo orientamento ecclesiologico. Mentre la linea comunione continuava a svilupparsi apertamente e a produrre dei ricchi frutti, a poco a poco si fece sentire anche il bisogno di rivolgere l'attenzione conciliare verso le realtà del mondo attuale in quanto tale. Ne venne fuori un nuovo documento, non previsto, che dopo non poche né facili vicende, finì coll'essere la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. Soprattutto nella sua prima parte, la più caratteristica, essa si fa portatrice di una nuova impostazione ecclesiologica che, non rinnegando né ignorando bensì riprendendo tutte le ricchezze apportate dalla linea comunione, è segnata fondamentalmente dalla nota di trans-ecclesialità. Il giorno stesso della sua approvazione, vigilia della conclusione del Concilio (7.12.1965), Paolo VI ne condensò la sostanza nella programmatica espressione: « La Chiesa si dichiara serva dell'umanità ».

Il nuovo modello di Chiesa proposto dal Vaticano II nel momento più alto della sua maturazione è, quindi, un modello di Chiesa-al-servizio-dell'umanità. Ciò significa diverse cose.

Anzitutto, significa che essa considera se stessa non quale fine, ma quale mezzo. Il suo fine è il mondo degli uomini, questa umanità-storia in cammino verso il suo futuro, piena di speranze e conquiste ma anche di timori e sconfitte (cf *GS* 1-2); questo mondo che, secondo il progetto di Dio, è chiamato alla salvezza mediante la sua trasformazione in Regno di Dio. La Chiesa, comunità dei discepoli di Gesù Cristo (cf *GS* 1), esiste in mezzo ad esso — non contro di esso, non al di sopra di esso, o accanto ad esso — per collaborare alla sua crescita, con tutti i mezzi che il suo iniziatore Gesù Cristo le ha lasciato. È, quindi, una Chiesa che ha bisogno del mondo per autodefinirsi. Detto in altre parole, il mondo entra nella definizione stessa della Chiesa, come un suo costitutivo intrinseco.

Chiesa-al servizio-dell'uomo significa, inoltre, che il suo atteggiamento fondamentale nei confronti di questo mondo non è quello del dominio, ma quello del servizio, un servizio che si concretizza, tra l'altro, in una volontà costante di dialogo con esso (cf *GS* 3b). Significa anche, infine, che l'attenzione della Chiesa non deve essere rivolta prioritariamente ai problemi intraecclesiali, pur importanti e da non disattendere, ma verso quelli transecclesiali, quelli cioè che riguardano gli uomini in quanto tali.

Come si vede, questa nuova impostazione modifica quella precedente nel suo orientamento di fondo: non più ecclesiocentrismo, ma antropocentrismo; non più una comunione ripiegata su se stessa, ma una comunione finalizzata espressamente al servizio dell'umanità. Le conseguenze di un tale cambiamento sono profonde ed estese. Il Concilio non ebbe tempo di considerarle, e affidò al postconcilio il compito di farlo (cf *GS* 91a,b). Volendo ora specificare i principali tratti che delineano il volto di questa Chiesa-servant-dell'umanità, si deve tener presente anzitutto che, come si è già anticipato, essa accoglie e fa sue tutte le sottolineature dell'ecclesiologia di comunione negli ambiti dei diversi rapporti esaminati (Chiesa-Cristo, Chiesa-salvezza, Chiesa-Regno, ecc.), ma ripensandoli all'interno di una Chiesa decentrata verso il mondo. E, inoltre, ne aggiunge alcune sue.

Tra queste spiccano l'accentuazione del carattere di compito e responsabilità della sal-

vezza — pur senza negare quello di dono —, e della dimensione profetica dell'intera Chiesa e dei suoi membri. In quest'ultimo contesto il fondamento viene riposto nel fatto che, avendo a che fare con un mondo-storia (cf *GS* 4-5), la capacità di discernimento dei veri segni della presenza o del progetto di salvezza di Dio negli avvenimenti, nelle aspirazioni e nelle richieste degli uomini contemporanei (cf *GS* 4.11a) gioca un ruolo di prima importanza. Questa attività profetica conferisce poi la sua tonalità anche a quella culturale e a quella regale che, secondo lo schema tripartito utilizzato dal Concilio per parlare sia di Cristo sia della Chiesa (cf *LG* 10-13; 24-28; 32-36), costituiscono le dimensioni essenziali dell'essere ecclesiale. Tutto nella Chiesa diventa, in questo senso, profetico.

## 2.5. Il periodo postconciliare

Gli anni che seguirono il Vaticano II sono stati anni ecclesialmente ed ecclesiologicamente molto movimentati e a volte conflittuali. Ciò va attribuito alle difficoltà di ricezione dei suoi orientamenti.

C'è stato chi, tenacemente ancorato al modello ecclesiologico preconciliare, si è mostrato più o meno restio ad accogliere le innovazioni conciliari a livello teorico. Ciò è abbastanza spiegabile se si pensa che quel modello, come abbiamo fatto notare, si era mantenuto sostanzialmente immutato per quasi sedici secoli. Un così lungo periodo di consolidamento portò alcuni ad identificare quel determinato modo di concepire la Chiesa con «la» Chiesa. E, una volta fatta tale identificazione, risulta difficile non pensare il passaggio verso un altro modello ecclesiale come un tradimento della fede.

Oltre a questo rifiuto teorico ci sono state anche delle difficoltà pratiche. Non si può non tener presente che, anche nei confronti di chi per coerenza di fede accolse con generosa accettazione i nuovi orientamenti ecclesiologici sanciti ufficialmente dal Concilio, si doveva fare i conti con l'inerzia di secoli. Un certo modo di pensare e vivere la Chiesa, segnato profondamente per esempio da una struttura piramidale e clericale, non venne facilmente rimosso. Sia da parte di chi in questa piramide occupava posti di superiorità sia da parte di chi, senza occuparli, ne aveva assimilato la logica.

Tra coloro che decisero di accogliere fino in

fondo gli orientamenti conciliari, non pochi si sono fermati alla proposta della *Lumen Gentium*. Non è raro trovare ancora oggi cristiani che, senza tener conto del carattere evolutivo del Concilio, ritengono che quella comunione, con le sue forti istanze innovative, sia «la» ecclesiologia del Vaticano II. All'insegna di questa convinzione in diversi posti si è andati avanti cercando di realizzare, negli ambiti dei rapporti sopra analizzati, le menzionate istanze. Ne sono scaturite grosse novità ecclesiali, visibili specialmente nell'accentuazione della comunionalità dei rapporti tra i membri delle comunità ecclesiali, nell'intensificazione della dimensione comunitaria della liturgia e dell'organizzazione comunitaria della vita delle Chiese (Conferenze episcopali, consigli di diversi tipi), nell'esercizio dell'autorità al suo interno, nella crescita della coscienza delle Chiese particolari, nel modo di rapportarsi con i cristiani di altre confessioni, ecc.

Chi invece, consapevole della dinamica evolutiva del Concilio, ha ritenuto che delle proposte ecclesologiche conciliari quella comunione era solo un primo passo, importante certamente ma non l'ultimo, ha cercato di attuare la proposta della *Gaudium et Spes*. Ciò si è verificato soprattutto tra le Chiese dei paesi poveri del cosiddetto Terzo Mondo, dove però il modello della Costituzione pastorale subì una variante di rilievo.

Tale variante ebbe la sua genesi nella presa di coscienza, da parte di numerosi cristiani di quei popoli, della conflittualità strutturale presente e operante, a livello mondiale, nell'umanità che il Concilio aveva deciso di mettere al centro della sua attenzione quale destinataria del suo servizio. La *Gaudium et Spes*, segnata ancora da una certa tendenza eccessivamente ottimista, non aveva rilevato con sufficiente chiarezza questa situazione ed era rimasta, di conseguenza, ad un livello ancora alquanto astratto. Fu merito della *Populorum Progressio* di Paolo VI l'aver orientato l'ecclesiologia verso un maggiore realismo e senso di concretezza.

Sotto il suo impulso, la costatazione della cruda realtà della povertà massiccia e inumana portò la Chiesa Latino-americana in un primo momento (Medellin, Puebla), ma poi anche altre Chiese dell'Asia e dell'Africa ad aprire gli occhi di fronte a tale situazione. Esse decisero, di conseguenza, di essere Chiese al-servizio, ma non dell'umanità bensì della

«non-umanità»: di essere una «Chiesa dei poveri». Quest'ultima espressione, utilizzata già qualche volta durante il Concilio, acquistò per esse dei contenuti molto precisi: vollero essere comunità di discepoli di Cristo decisamente orientate, sul suo esempio, al servizio preferenziale dei poveri reali, degli emarginati da questo mondo del progresso sfrenato, degli ultimi delle proprie società e della società mondiale. E affinché il loro servizio non restasse a livelli solo assistenziali, vollero impegnarsi a collaborare anche nella ricerca di nuove forme di società, più consone con la dignità dei poveri stessi, facendo propria la loro causa (cf *Puebla*). Le opzioni di queste Chiese ebbero risonanze, più o meno estese e sentite, anche tra cristiani del mondo ricco e benestante: li sollecitarono a ripensare le proprie posizioni ecclesologiche. La recente Enciclica *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II ribadì tale opzione per l'intera Chiesa.

Il panorama finora descritto, certamente con tratti molto elementari, spiega il pluralismo e perfino la conflittualità ecclesiale attualmente esistenti. Sono infatti attivamente presenti simultaneamente in questo momento almeno tre progetti globali di Chiesa. Ad essi si ispirano pure progetti pastorali che, per logica coerenza, divergono notevolmente tra di loro. Non è quindi da stupirsi che ci siano tensioni a diversi livelli nel seno della Chiesa universale. Bisogna però rilevare che, benché le intenzioni soggettive vadano sempre rispettate, non si può ignorare l'esistenza di parametri oggettivi che rendono alcune di queste prese di posizione meno valide e altre più valide. Se l'analisi dell'ecclesiologia sopra fatta è giusta, come lo crediamo, dobbiamo concludere che i progetti ecclesologici e pastorali vanno confrontati con i suoi risultati. Non tutti questi progetti, quindi, hanno lo stesso valore.

### 3. UN MODELLO ECCLESIOLOGICO PER LA PASTORALE GIOVANILE

Ci eravamo proposti inizialmente di focalizzare, per ricavarne degli orientamenti operativi nell'ambito della pastorale giovanile, tre gruppi principali di problematiche ecclesologiche: quelli riguardanti il soggetto, quelli riguardanti lo spazio e quelli riguardanti l'obiettivo. L'analisi realizzata ci offre ormai sufficienti elementi per il raggiungimento dei nostri scopi.

### 3.1. Sul soggetto ecclesiale della pastorale giovanile

Come si è visto, nel modello preconconciliare il protagonismo ecclesiale era chiaramente delimitato. Nella Chiesa c'era infatti chi, in forza della costituzione gerarchica di essa, apparteneva al gruppo portatore della «sacra potestà», e chi invece non vi apparteneva. L'appartenenza a tale gruppo comportava, tra l'altro, la partecipazione al potere decisionale nell'ambito del culto, della verità e dell'organizzazione e conduzione della comunità. Una partecipazione segnata concretamente, d'altronde, da una certa gradazione che faceva del papa, anzitutto, e poi anche dei vescovi, i veri «pastori» della Chiesa in senso forte. Solo secondariamente anche i presbiteri, specialmente quelli a cui veniva direttamente affidata la «cura delle anime», erano ritenuti tali. Tutti i restanti membri della Chiesa costituivano il «gregge», le «pecore» da pascolare con zelo e premura.

Così la società ecclesiale risultava divisa in due parti, e in concreto asimmetrica dal punto di vista del protagonismo in genere e di quello pastorale in specie: da un lato, i soggetti dell'azione pastorale, dall'altro, coloro che costituivano l'oggetto della loro cura; ai primi corrispondeva il diritto e la responsabilità del comando, ai secondi l'obbligo dell'obbedienza e della sottomissione. Questo schema, già in vigore per la pastorale generale, acquistava una ancora maggior ragionevolezza quando si trattava della pastorale giovanile, per il fatto di essere un'azione svolta nei confronti non di adulti, ma di giovani. Questi, infatti, non potevano esibire nessun titolo di protagonismo né dal punto di vista dell'ordinazione sacramentale, come tutti gli altri non-pastori, né dal punto di vista dell'età.

Le linee ecclesologiche tracciate dal Vaticano II richiedono un cambiamento in questo modo di vedere le cose. In questo senso, le prese di posizione della *Lumen Gentium* fanno testo. Si può dire senza paura di sbagliare che, dichiarando nel suo secondo capitolo la Chiesa quale Popolo di Dio antecedentemente a qualunque diversificazione ulteriore, questa Costituzione ha proclamato il protagonismo universale dei membri della Chiesa. Nella comunità convocata da Gesù Cristo nessuno è quindi meramente oggetto dell'attività di altri; tutti invece sono chiamati

e, ancora di più, sollecitati ad essere soggetti attivi e responsabili. Da questo punto di vista si può anche dire che nella Chiesa non ci sono «pastori» e «pecore». Nessuno in essa ha il monopolio del protagonismo, neanche nei confronti dei poteri decisionali riguardanti il culto, la verità e l'organizzazione e conduzione della comunità. La Chiesa è, in tale senso, una comunità orizzontale perché, secondo gli orientamenti evangelici, è una comunità di «fratelli» (cf *Mt* 23,8-12).

Se le cose stanno così, allora neanche i giovani coinvolti nella pastorale giovanile sono dei semplici destinatari dell'azione pastorale di altri, mero oggetto delle loro cure. Ne sono invece protagonisti, insieme con gli altri membri della comunità ecclesiale. E questo è un primo dato da tener fermamente presente. Tanto più in un momento storico come il nostro, nel quale la sensibilità verso il protagonismo è fortemente cresciuta a tutti i livelli.

Insieme a questo primo dato, fornito dalla nuova impostazione ecclesologica del Vaticano II, occorre tenerne presente anche un secondo, ribadito dallo stesso Concilio: nella comunità fraterna della Chiesa ha posto la diversità. Il che vuol dire in concreto che il protagonismo si realizza in modi diversi. Non è questo un modo di recuperare, quasi di nascosto, quanto il Concilio ha voluto abbandonare apertamente, cioè la piramidalità ecclesiale che concentra in mani di solo alcuni pochi il potere decisionale; è al contrario un modo di ripensare in maniera nuova il fatto secondo, quello della diversità all'interno della comunione. E tale novità è data dal fatto che la diversità viene pensata non in chiave di dignità o di potere, ma in chiave di servizio.

In questa prospettiva si deve dire, ancora una volta, che la Chiesa non è una società bipolare e asimmetrica, ma una comunità nella quale esiste una pluralità di servizi fraterni, tra i quali si annovera anche quello della presidenza della comunità stessa. Una presidenza che comporta determinate responsabilità sia nell'ambito della santificazione, sia in quello della profezia, sia in quello dell'organizzazione e conduzione (cf *LG* 25-29). Una di queste responsabilità consiste, precisamente, nel sollecitare e coordinare la corresponsabilità di tutti i membri della Chiesa, ognuno secondo i doni o carismi ricevuti dallo Spirito per la costruzione dell'intera comunità (cf *LG* 12b).

Quanto è stato detto va tenuto presente per ciò che riguarda la pastorale giovanile. E crea delle esigenze sia in chi ne ha l'ultima responsabilità nella Chiesa universale e in quella particolare, sia in chi ha una responsabilità più immediata, sia negli stessi giovani.

1) In chi ha l'ultima responsabilità (papa, vescovi) l'esigenza fondamentale è quella di dare vita, ai rispettivi livelli, ad una vera pastorale giovanile che concretizzi l'azione pastorale generale nell'ambito dei giovani, con quelle caratteristiche che esso richiede. Specialmente quelle che derivano da una reale inculturazione del progetto pastorale nella sensibilità dei giovani d'oggi. Ma, anche, quella di sollecitare e presiedere il coinvolgimento in questa azione di tutti quei cristiani che siano capacitati a realizzarla con profitto: presbiteri, religiosi e religiose, laici e laiche adulti. Non basta, però: essi dovrebbero inoltre fare in modo che il protagonismo degli stessi giovani sia non solo non annullato, bensì costantemente sollecitato. Il loro stesso modo di gestire da «pastori» le responsabilità ecclesiali dovrebbe costituire un esempio in proposito.

2) Probabilmente in tutto ciò coloro che hanno la responsabilità più diretta (presbiteri, religiosi e religiose, laici e laiche adulti) sono anche più direttamente coinvolti. Il servizio del papa e dei vescovi, infatti, diventa ordinariamente concreto per i giovani attraverso il servizio di queste persone. Ad esse spetta, più da vicino, il compito di fare realtà quanto è stato sopra detto. È da essi che i giovani possono imparare a vivere l'autentico protagonismo ecclesiale. Più che dagli ultimi responsabili, essi attingono da questi responsabili più immediati l'immagine della Chiesa.

3) Ma anche per gli stessi giovani derivano delle esigenze da quest'impostazione. Essi non devono solo lasciarsi «curare pastoralmente» da coloro che nella Chiesa sono costituiti in autorità, o dai loro immediati animatori. Devono invece diventare sempre più attori del progetto pastorale, impegnandosi in prima persona in esso. È la strada per la quale possono maturare ecclesialmente.

### 3.2. Sulla Chiesa come spazio della pastorale giovanile

Quanto è stato detto nel punto precedente si ricollega, naturalmente, con il problema dell'appartenenza ecclesiale dei giovani. Nella

concezione ecclesiale preconciliare le cose erano abbastanza chiare al riguardo. Appartenere alla Chiesa significava accettare ciò che essa, attraverso i suoi dirigenti, insegnava, ciò che essa celebrava, e ciò che essa comandava di praticare nella vita, e accettarlo pienamente. Scostarsi da qualunque di queste cose significava staccarsi dalla Chiesa stessa e diventare scismatici o addirittura eretici, con le conseguenze che da ciò derivavano per la propria salvezza eterna.

Vigeva, quindi, in questo ambito il criterio del «o tutto o niente». Perciò, tra appartenenza e non-appartenenza non c'era un termine medio. Venivano contemplati, è vero, dei casi speciali, come quello dei catecumeni adulti i quali, appunto perché si trovavano in fase di preparazione al battesimo che li avrebbe poi incorporati alla Chiesa, erano ritenuti in qualche modo già parzialmente appartenenti ad essa. Ma questi casi costituivano delle eccezioni che confermavano la regola. Il fatto che il Vaticano II abbia ripensato l'essere interno della Chiesa in chiave di comunione, mette in crisi una simile concezione. Resta sempre vero che l'appartenenza alla Chiesa comporta una comunione nella fede, nel culto e nel servizio vicendevole, e che una piena appartenenza ad essa implica una totale comunione in questi aspetti. Ma, in una certa analogia con quanto è avvenuto nel contesto dell'ecumenismo, si può dire che anche qui, all'interno della stessa Chiesa, è valido il criterio della gradualità nella comunione.

#### 3.2.1. Nell'ambito della fede

Ciò riguarda, anzitutto, la comunione nella fede. Intendiamo qui la fede come insieme di contenuti (*fides quae*). Che ci sia bisogno di un assenso veramente personale ai diversi contenuti della fede da parte di chi ne ha la capacità, lo diamo per scontato. Non sarebbe infatti degno di un essere umano né della fede stessa un'adesione che ne fosse priva. Il problema si pone in altri termini: quale assenso di fede richiedere dai giovani? E, prima ancora, in questi altri: come va fatta loro la proposta dei contenuti di fede?

La problematica attorno a questo secondo aspetto del problema si esprime globalmente, da qualche anno in qua, con la categoria «inculturazione». La constatazione fatta da Paolo VI nell'*Evangelii Nuntiandi* (cf 20c), continua ad essere in gran parte vera ancora

oggi: c'è ancora una drammatica rottura tra Vangelo (annunciato) e cultura. Non rare volte i contenuti della fede sono proposti ai giovani in un linguaggio che non è il loro. E dicendo «linguaggio», come chiariva la stessa Esortazione apostolica, non intendiamo riferirci solo a quello semantico e letterario, quanto anche e soprattutto a quello antropologico e culturale (cf *EN* 63b). L'esperienza attesta che più di una volta la fede viene annunciata in una lunghezza d'onda che non è quella dei giovani d'oggi.

In questo contesto si affaccia subito una difficoltà, di non poco rilievo. È quella che comporta l'approccio alla Bibbia, con la quale i giovani devono necessariamente mettersi a contatto sia nelle celebrazioni sia in altri momenti della loro attività ecclesiale. L'approccio biblico non può certamente mancare, dal momento che è nella Scrittura dove troviamo la prima e fondamentale proposta dei contenuti della fede; ma esso deve venir accompagnato da un'adeguata ricompressione del testo scritturistico che lo liberi da ogni forma di fondamentalismo. Siccome su questo si è parlato spesso, non occorre soffermarsi ulteriormente. Ci sarebbe però da chiedersi se un certo tipo di «biblismo ad oltranza» non corra il rischio di ostacolare l'assenso di fede anziché favorirlo.

Ma, oltre alla Bibbia e in dipendenza da essa, c'è tutto il resto del linguaggio ecclesiale: gli articoli del Credo, i dogmi della Chiesa, gli insegnamenti straordinari e ordinari del Magistero, ecc. È stato mediante queste diverse formulazioni che la fede in Gesù Cristo e nel suo Vangelo venne tramandata attraverso i secoli. Esse si sono andate accumulando lungo la storia, e costituiscono quel «deposito della fede» che la Chiesa intende custodire e consegnare — almeno in certa misura — a chiunque entra in essa. Come gestirlo nei confronti dei giovani?

C'è chi pensa che, dato che la fede implica l'appartenenza ad una comunità già esistente, i suoi membri devono venir sollecitati a far proprio questo «deposito» nel linguaggio in cui esso si esprime. È una comunità di iniziati, e come tale ha un suo linguaggio proprio che essi devono capire e parlare. Ciò è in parte vero. Il credente non inventa di sana pianta la comunità alla quale entra, né il messaggio che si esprime attraverso il suo linguaggio. Essi lo precedono, appunto perché

sono retaggio di una comunità che si costituisce attorno alla proposta fatta da Gesù Cristo. C'è quindi una lunga catena di «staffette» che riallacciano le persone che oggi accolgono la fede con il Cristo, una lunga catena attraverso la quale arriva ad essi il messaggio originale.

Ciò però è solo una parte della verità. L'altra parte è data dal fatto che questi anelli della catena sono costituiti da esseri umani contrassegnati da un carattere di storicità. E storicità significa per gli uomini evolversi nel tempo, cambiando il modo di percepire, di sentire, di vivere e di esprimere la realtà in cui si è immersi. È questo il «linguaggio antropologico e culturale» a cui si riferisce l'*Evangelii Nuntiandi*.

I dogmi cristiani, anche i più «sacrosanti», come quello della Trinità di Dio, sono relativi al linguaggio culturale dell'epoca in cui sono stati formulati. Non poteva essere altrimenti.

Da alcuni questo criterio di storicizzazione culturale è ritenuto valido solo per ciò che riguarda il passato; quando si tratta del presente, sentono riluttanza ad applicarlo. Occorre invece essere coerenti e portare le cose fino in fondo. Soprattutto in un momento storico come il nostro, in cui il cambio culturale è così profondo e incalzante da far dire al Concilio che ci troviamo in una nuova era dell'umanità (cf *GS* 4-5). Quindi, se da una parte bisogna riconoscere che le persone che oggi aderiscono alla fede — nel nostro caso i giovani — non inventano né la Chiesa né la fede, e perciò devono per coerenza accettare un linguaggio «tradizionale», dall'altra bisogna pure riconoscere che essi sollecitano la fede ecclesiale ad un'operazione di metamorfosi, mediante la quale si arrivi a dire quel messaggio di sempre nel modo in cui essi attualmente pensano, sentono, vivono ed esprimono la realtà. Non si può quindi costringerli, col pretesto che la fede è un linguaggio da iniziati, a spogliarsi del loro essere culturale per diventare cristiani, e ad entrare così in una specie di ghetto ermetico. Sarebbe condannarli ad una sorta di schizofrenia.

Quest'operazione di trasformazione non va fatta unilateralmente. È solo il dialogo sincero e profondo con la sensibilità culturale dei giovani che può permettere di realizzarla. Un dialogo nel quale le legittime doman-

de dei giovani e le adeguate risposte, anche implicite e sommesse, alle medesime, costituiscono altrettante strade per la ricerca di una nuova formulazione dei contenuti.

Diciamo legittime domande e adeguate risposte per scansare un pericoloso equivoco, quello cioè di confondere dialogo con semplice accomodamento. Nella società attuale, infatti, convivono simultaneamente diverse culture o modi di pensare, di sentire e di vivere la realtà. Alcune di esse sono contrassegnate da aspetti inconciliabili con la fede del Vangelo come, ad esempio, la valutazione della realizzazione umana mediante il criterio della ricchezza, del dominio sugli altri, del prestigio, delle solidarietà chiuse della famiglia, della razza, del partito, della nazione, ecc. Tali culture tendono ad essere dominanti in un doppio senso della parola: nel senso di essere così diffuse da occupare quasi l'intero spazio culturale, e nel senso di imporsi stadiatamente sulle altre culture cercando di sostituirsi ad esse. Ora, i giovani che vivono all'interno di questo mondo in cui esistono tali conflitti culturali e che ne risentono fortemente l'impatto, si portano dentro, insieme a domande legittime, anche richieste che provengono dalle culture dominanti. Davanti a questo fatto la formazione alla fede evangelica non potrà non svolgere la funzione di «educatrice della domanda». Una fede che li confermasse semplicemente nelle loro richieste sarebbe in questo caso doppiamente infedele: al Vangelo di Cristo e agli stessi giovani.

Sembra indispensabile aggiungere al riguardo ancora due osservazioni. Prima, che l'educazione della domanda va fatta anche in dialogo, e non unilateralmente o, meno ancora, impositivamente: i giovani stessi dovrebbero arrivare a prendere coscienza dell'incoerenza di certe loro richieste con il progetto del Vangelo, e a modificarle. Agire diversamente sarebbe mettersi al di fuori dell'ispirazione evangelica che orienta al «non imporre, ma proporre». Seconda, che questa coscienza del bisogno di educare la domanda non dovrebbe servire da scusa per sospettare di qualunque richiesta nuova o diversa da quelle a cui si è abituati a rispondere. Tante volte le richieste nuove e diverse sono quelle più consone con la proposta evangelica che, come si sa, comporta una forte carica «sovertitrice».

Detto questo sulla proposta, ritorna la questione dell'assenso da sollecitare dai giovani ai contenuti della fede. Ciò pone più concretamente due questioni: in primo luogo, se debba venir loro richiesto un assenso a tutti i contenuti e, in secondo luogo, se debba venir richiesto subito, tutto insieme.

Per rispondere alla prima domanda si dovrebbe tener presente che, benché l'appartenenza alla Chiesa richieda una comunione nella fede anche come insieme di contenuti, tuttavia anche in questo contesto può valere il criterio-guida enunciato dal Concilio per i rapporti ecumenici tra le diverse confessioni cristiane, allargandone la comprensione. Come si è già detto, al posto del criterio integralista del «o tutto o niente», che aveva regolato i rapporti interconfessionali per secoli, il Vaticano II propose la gradualità nella comunione. Se è vero che tra i contenuti della fede c'è una diversità, dal momento che vi si trova un nucleo centrale e una serie di altri contenuti di disuguale importanza (cf *EN 25*), pare ovvio che anche la sollecitazione dell'assenso deva tenerlo presente. Non ha esattamente la stessa urgenza, per esempio, chiedere l'assenso di fede alla risurrezione di Cristo e chiederlo all'esistenza dell'inferno, per far riferimento solo a un enunciato, tra tanti, nei confronti del quale i giovani d'oggi possono trovare difficoltà.

D'altronde, la questione dell'assenso integrale è in parte collegata con quella dell'inculturazione della fede di cui si è parlato sopra. È infatti specialmente nei confronti degli elementi secondari della fede che tale questione principalmente si pone. Forse perché diversi di quegli enunciati sono andati a finire, per via delle polemiche suscitate dalle eresie, nelle formulazioni dogmatiche che hanno acquistato, all'interno di una certa concezione ecclesiologica ormai superata, un alone di sacralità e intoccabilità. Una adeguata ricomprendimento dei medesimi può certamente facilitarne l'accettazione da parte dei giovani, appunto perché questi possono così coglierne il vero senso. La seconda questione è strettamente collegata con ciò che è stato appena accennato. Un certo modo di concepire le cose nella teologia della fede del passato, aveva portato a dimenticare quasi completamente la componente «esistenziale» dell'assenso. Come se esso si producesse all'insegna della sola intelligenza, e per di più

di un'intelligenza esistente in sé, fuori da ogni influsso che non appartenesse a quell'ordine. Più realista si mostra in questo contesto san Tommaso, il quale fa capire, in diversi suoi scritti, che la ragione umana ultima per la quale qualcuno si decide a dare il suo assenso alla fede, è il fatto di trovare in essa una soddisfazione dell'«appetito di felicità». «Oggetto della fede sono le cose che riguardano la felicità dell'uomo», sostiene l'Aquinate. Questa osservazione aiuta a capire che solo se il giovane scopre — magari solo intuitivamente — il collegamento che c'è tra gli enunciati della fede e il suo desiderio di pienezza di vita, può dare il suo consenso. Aiutarlo a dare il suo assenso alla fede comune consisterà, quindi, concretamente in questo: nel collaborare a fargli cogliere tale collegamento, a farglielo balenare, per così dire, davanti agli occhi. E ciò non si fa ordinariamente da un momento all'altro, ma richiede tempo e pazienza. E richiede, inoltre, che venga rispettato il ritmo proprio di ogni persona. Probabilmente, date le condizioni di pluralismo e frammentarietà della sensibilità attuale, alcuni giovani non arriveranno mai a un assenso totale e definitivo a tutti i contenuti secondari della fede. Non sembra si debbano per questo ripristinare i tempi dell'Inquisizione. Tanto più se, al di là di questa non-piena-ortodossia contenutistica o veritativa, questi giovani danno segni di vivere una sostanziale ortoprassi evangelica.

### 3.2.2. *Nell'ambito del culto*

La questione dell'appartenenza ecclesiale riguarda anche, in secondo luogo, l'aspetto culturale. La Chiesa lo vive in diversi modi nella liturgia, soprattutto in quella sacramentale. Non è difficile constatare che ancora oggi non pochi cristiani riducono quasi interamente la loro appartenenza ecclesiale alla partecipazione a determinate espressioni in questo ambito. Ancora di più, la Chiesa stessa ha stabilito in passato ufficialmente certi criteri al riguardo, in modo tale che chi per esempio non partecipava almeno una volta all'anno ai sacramenti della penitenza e dell'eucaristia veniva considerato un non-praticante, uno che si collocava volontariamente se non fuori, almeno ai bordi della comunità. Viceversa, una certa assiduità nella pratica soprattutto di questi due sacramenti è spesso ancora oggi ritenuta segno certo di

appartenenza. Importanza speciale acquistano, in questo contesto, i «sacramenti dell'iniziazione cristiana» — battesimo, prima comunione, cresima —, che sono appunto quelli mediante i quali si produce l'incorporazione iniziale alla Chiesa.

Nell'ambito della pastorale giovanile sono soprattutto quattro i sacramenti che risultano più interessati in questa problematica: la cresima, l'eucaristia, la penitenza e, per i giovani più adulti, il matrimonio, al quale spesso si preparano o già da loro celebrato. Tutti e quattro fanno problema attualmente, benché in maniera e in misura diversa.

Sembra che la cosa più importante e più urgente da fare in questo contesto sia quella di aiutare i giovani a scoprire il senso genuino del culto cristiano e, perciò stesso, il rapporto esistente tra il culto nella vita e il culto rituale o liturgico.

Si dovrebbe cercare di aiutarli, anzitutto, a capire la novità tipica del culto cristiano nei confronti di altri culti, novità che consiste nel fatto di essere «spirituale» (cf *Rom* 12,1-2; *LG* 34b). Un culto cioè che si realizza nell'ampio fronte dell'intera esistenza umana, là dove qualcuno dà gloria a Dio «riempiendo di vita gli uomini» (cf sant'Ireneo). Che non ha bisogno, quindi, né di luoghi né di tempi né di cose né di persone né di azioni speciali o sacre, ma si svolge all'insegna del superamento della dicotomia tra sacro e profano.

È precisamente alla luce di questa concezione che i giovani potranno anche scoprire il senso di quel sacerdozio comune o dei fedeli di cui ha parlato, con accenti rinnovati, la costituzione *Lumen Gentium* (cf 10-11; 34). Inteso il culto cristiano in questo modo, potrà risultare più facile anche il ridimensionamento del loro modo di intendere il culto rituale o liturgico, e perciò anche la loro partecipazione ad esso. Tale culto verrà loro presentato, secondo l'impostazione che scaturisce dal Vaticano II (cf *LG* 34b) che riecheggia a sua volta quella neotestamentaria, come «celebrazione» del culto spirituale nella vita. Ossia come un realizzare in modo festivo, e pertanto comunitario e in qualche misura anche rituale, ciò che viene fatto in forma ordinaria nella vita quotidiana. Un festeggiare, cioè, il culto reso a Dio nella vita. La Chiesa, come si sa, ha cominciato dagli inizi a realizzare questo tipo di celebrazioni (cf *Art*) e, a un certo momento della sua storia, ha

concentrato attorno ai suoi sette gesti rituali maggiori — i sacramenti — tutta la sua attività celebrativa. L'Eucaristia o Cena del Signore vi ha occupato sempre un posto centrale. Essa è la celebrazione ecclesiale per antonomasia, una celebrazione che ha per oggetto specifico l'amore fraterno vissuto tra i credenti. Così, essa diventa punto di arrivo di tutto lo sforzo precedente fatto in questo senso, e allo stesso tempo punto di partenza per nuove realizzazioni. In questa prospettiva l'Eucaristia è veramente, come disse il Vaticano II, « vertice e fonte » di tutto il dinamismo ecclesiale (cf *Sacrosanctum Concilium*).

Ma anche la cresima, la penitenza e il matrimonio vanno visti e presentati ai giovani in questa luce, ognuno con la peculiarità che lo caratterizza: la cresima, come celebrazione per eccellenza del dono dello Spirito; la penitenza o riconciliazione, quale celebrazione dello sforzo di conversione realizzato dai credenti nella vita; il matrimonio, come celebrazione dell'amore vicendevole e definitivo tra un uomo e una donna credenti.

### 3.2.3. *Nell'ambito dell'organizzazione e della conduzione*

Oltre alla fede e al culto, l'appartenenza ecclesiale interessa anche l'organizzazione e il funzionamento della Chiesa. Da questo punto di vista le difficoltà provengono dal fatto che, come si è già visto sopra, spesso molti cristiani identificano ancora la Chiesa con coloro che in essa esercitano la « sacra potestà », ossia il papa, i vescovi, i sacerdoti.

Il senso di appartenenza è molto legato, in questo contesto, allo spazio riconosciuto al protagonismo dei diversi membri della comunità ecclesiale, per ciò che riguarda la sua articolazione e il suo funzionamento. Se coloro che sono costituiti in autorità monopolizzano tale protagonismo, o se gli altri lo delegano ad essi, certamente il loro senso di appartenenza ecclesiale resta molto affievolito. Nel contesto della pastorale giovanile la problematica si riallaccia a quella svolta, precedentemente accennata, che concerne il soggetto della medesima. Presenta però dei risvolti propri. Si pone qui, infatti, un problema concreto che si può esprimere nei seguenti termini: fino a che punto esigere dai giovani, quale espressione della loro appartenenza ecclesiale, un impegno in servizi che riguar-

dano la vita della stessa comunità ecclesiale, quali la catechesi, la liturgia, la collaborazione più stretta con coloro che nella comunità svolgono ruoli direttivi? Sembra che la linea da seguire in questo ambito sia quella di un discernimento attento delle disposizioni dei giovani stessi. Ci sono certamente tra di loro alcuni che si sentono più portati a tali servizi. Saranno essi soprattutto a venir convogliati nell'assunzione di tali compiti. Ciò però non dovrebbe portare a giudicare gli altri come meno ecclesialmente appartenenti. Mentre si cercherà di far crescere in questi ultimi il senso di questo aspetto dell'appartenenza ecclesiale, si dovrà vigilare sui primi affinché il loro impegno intraecclesiale non li porti ad avere un senso di superiorità nei confronti degli altri e, tanto meno, a dimenticare il basilare orientamento transecclesiale della loro vita di fede.

### 3.3. *Sull'obiettivo della pastorale giovanile*

Come in genere avveniva per gli altri ambiti dell'azione pastorale ispirata al modello ecclesiologicalo preconciliare, anche in quella giovanile l'obiettivo ultimo accusava una notevole tendenza intraecclesiale. Si trattava di portare i giovani ad essere dei veri cristiani, seriamente immedesimati con le finalità stesse della Chiesa. Il modo di concepire il rapporto Chiesa-mondo, del quale si è parlato precedentemente, aveva un notevole influsso in proposito. I cristiani erano sollecitati generalmente ad atteggiamenti fortemente ecclesio-centrici. Anche chi si impegnava nelle realtà temporali (apostolato nel mondo) lo doveva fare per « ecclesializzarle », in modo tale che entrassero a far parte del regno di Dio e di Cristo. Essere apostolo nel mondo significava entrarvi per collaborare ad estendere tale regno. I giovani dovevano farlo soprattutto nell'ambito delle loro competenze giovanili: famiglia, scuola, tempo libero, ecc. La profonda svolta ecclesiologicala conciliare, sopra ricordata, significò un decisivo cambiamento nella concezione di questo rapporto. Non più un orientamento prevalentemente intraecclesiale, ma viceversa, prevalentemente transecclesiale. Il che significa che al centro dell'attenzione della Chiesa ci deve essere, come si è detto, l'umanità degli uomini. Formare dei buoni cristiani vuol dire, allora, formare degli uomini e delle donne che, ispirati al Vangelo di Gesù Cristo e guidati da esso, si impegnino intensamente a servizio della

crescita in umanità del mondo, con tutto ciò che tale crescita comporta. Essi dovrebbero essere, come Gesù e seguendone le orme, degli appassionati per la vita concreta degli uomini.

Un rilievo va fatto in proposito, rilievo che è carico di conseguenza per le finalità perseguite dalla Chiesa e dai suoi membri: nella ricerca della vita più abbondante degli uomini, Gesù di Nazaret, ha fatto un'opzione in favore di coloro che di tale vita sono più privi e più spogliati, di coloro cioè che «non contano», degli «ultimi». La Chiesa, che vuol essere la comunità dei suoi seguaci, non può agire diversamente. Di fatto, la CEI si è fatta eco, in questi ultimi anni, di questa istanza, proponendo una azione pastorale che sia contrassegnata da essa: «a partire dagli ultimi» (cf *La Chiesa e i problemi del paese*). Se si vuole che i giovani coinvolti nella pastorale giovanile diventino dei veri protagonisti dell'azione pastorale, si dovrà aiutarli a crescere in questo impegno. Lavorare per la vita più piena degli uomini, specialmente di coloro che ne sono più privi, implica diversi livelli: quello interpersonale, anzitutto, dove tante forme di povertà ed emarginazione si fanno sentire; quello assistenziale poi, nel quale molte forme attuali di volontariato giovanile esprimono il loro impegno; ma anche quello riguardante le strutture che generano l'emarginazione e l'ultimità umana a livello addirittura planetario (cf *Sollicitudo rei socialis*), e nel quale i giovani possono impegnarsi portando il loro contributo ai movimenti pacifisti, ecologici, femministi, ecc. Un problema che sorge in questo contesto, e che ha a che vedere con quanto si disse nel punto precedente, è quello del modo di aiutare questi giovani a nutrire il senso di appartenenza alla comunità ecclesiale. Succede non raramente che, specialmente quelli che iniziano una strada di impegno nella società a partire dal loro inserimento nella Chiesa, attraverso gruppi o movimenti giovanili, finiscono poi per disaffezionarsene e perfino per abbandonarla. Ciò è probabilmente dovuto, più di una volta, all'andamento della dinamica ecclesiale, troppo ripiegata su se stessa. Se si vuole aiutare i giovani ad avere una genuina appartenenza ecclesiale, si dovrà quindi far vedere loro con chiarezza l'orientamento transeclesiale di tutto il suo essere e di tutto il suo agire.

Collegato con il problema appena accennato ce n'è un altro, più specifico, quello che si riferisce al modo di aiutare i giovani a coniugare la loro appartenenza ecclesiale con i compiti nel mondo. È vero, la Chiesa e tutti i suoi membri sono per l'umanità; ma lo sono appunto come credenti in Gesù Cristo. Ciò conferisce al servizio transeclesiale delle caratteristiche proprie. La sua ispirazione e il suo nutrimento gli vengono da quella matrice credente che è la comunità di fede. I giovani dovrebbero essere portati a scoprire questo rapporto in ordine al loro giusto modo di coniugare il loro impegno nel realizzare il Vangelo nel mondo e il loro appartenere alla Chiesa. Ciò però suppone che il progetto ecclesologico che incontrano nella Chiesa sia veramente quello proposto dal Concilio.

→ agenzie formative - associazionismo - catechesi 1.4. - chiesa domestica - chiesa locale - chiesa universale - donna-uomo (chiesa) - esperienza 2.3.2. - evangelizzazione 1.1. - famiglia 4. - Gesù Cristo 2.2. - grazia - gruppo ecclesiale - incarnazione 3.2. - istituzioni 2.; 3.2.; 3.6. - laicità - liturgia - ministeri - operatori pastorali - parrocchia 1.2. - pastorale giovanile (storia 1) 1. - pastorale in Italia 1.3. - pastori - politica 3. - religione 6.3. - religiosi/e - sacramento 1.1.4. - santi - segni dei tempi 4.1. - società 1.; 2.; 5.-7. - sofferenza 2.3.3. - speranza 1.1. - Spirito santo 3.4.; 4.3. - teologia pastorale 1.; 2. - teologia pastorale (correnti) 3.1.; 4.2. - teologia pastorale (storia) 3.; 5.3.; 6.-8. - territorio 2.2.; 3.-5. - vocazione 1.1.1. - s. Basilio 5. - Guardini R. 4.

#### Bibliografia

ACERBI A., *Da una ecclesiologia giuridica ad una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*, Ed. Dehoniane, Milano-Bologna 1974; ALBERGO G. (a cura), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamiche e prospettive*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981; BARAUNA G. (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*, Vallecchi, Firenze 1967; ID., *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla costituzione pastorale «Gaudium et Spes»*, Vallecchi, Firenze 1966; BÜHELMANN W., *Anno 2001. Modelli per una Chiesa universale*, ed. Dehoniane, Napoli 1986; Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Vaticano II; Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Vaticano II; DIANICH S., *La Chiesa come mistero di comunione*, Marietti, Torino 1977; ID., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Ed. Paoline, Cinisello 1985; FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE-MILANO (a cura), *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973; FORTE B., *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniiana, Brescia 1984; FRIIS H., *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione*

*storico-dogmatica*, in FEINER J. - LÖHERER (a cura), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia 1972, IV/1 267-346; GALLO L., *Una Chiesa al servizio degli uomini. Contributi per una ecclesiologia nella linea conciliare*, LDC, Leumann 1982; KÜNG H., *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969; MONDIN B., *Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1980.

**CHIESA domestica** → famiglia - laicità 2.2.1.; 2.3.1.

**CHIESA locale** → chiesa 2. - festa 3.2. - fidanzamento 7.1. - parrocchia 2.2. - pastorale in Italia 2.; 2. - territorio 2.2.

**CHIESA universale** → chiesa 2.

**CLASSE** → giovani 2.6. - ideologia 1.2.2.; 1.4. - ministeri 1.3. - relazione educativa 2.1. - storia 2.2.; 5.2.

**CLASSISMO** → pastorale in Italia 3.3.

## CLEMENTE DI ALESSANDRIA (150-215)

FERDINANDO BERGAMELLI

### 1. Vita

#### 2. Opere

2.1. *Il Protrettico*

2.2. *Il Pedagogo*

2.3. *Gli stromati*

#### 3. Il pensiero pedagogico-pastorale

3.1. *Paideia umano-cristiana*

3.2. *La pedagogia di Clemente*

3.2.1. Definizione di pedagogia

3.3. *Il Cristo Pedagogo*

3.4. *I fanciulli*

3.5. *Linee di metodologia pedagogico-pastorale*

3.5.1. Unità armonica dell'uomo

3.5.2. Ragione

3.5.3. Libertà

3.5.4. Amore

#### 4. Conclusione

Clemente di Alessandria è certamente uno dei personaggi più straordinari e suggestivi del cristianesimo antico. Egli è il primo scrittore cristiano che, portando a compimento tentativi parziali precedenti, ebbe la capacità e il genio di progettare un'impresa di ampio respiro, quella cioè di delineare un programma organico e coerente di formazione integrale del cristiano articolata in vari trattati, una sorta di enciclopedia della formazione pedagogico-catechetica. In tale opera egli ha

cercato di attingere a tutto il patrimonio filosofico-culturale della paideia greca, portando così il cristianesimo e l'ellenismo a una nuova sintesi armonica e feconda. Egli inoltre ha concepito la storia della salvezza come una pedagogia divina con la quale Dio nella sua provvidenza educa l'uomo portandolo fino alla divinizzazione. In tal modo Clemente può definirsi il primo pedagogista e umanista nella storia della paideia cristiana.

### 1. VITA

Tito Flavio Clemente nacque verso il 150, probabilmente ad Atene, da genitori pagani. I dati biografici della sua vita sono assai scarsi e incerti. Egli dovette avere una formazione accurata nella cultura del suo tempo. Essa infatti traspare di continuo nelle sue opere nelle quali si dimostra uno scrittore raffinato che sa rivestire il suo pensiero con una massa di citazioni classiche veramente impressionante. Sappiamo che intraprese lunghi viaggi alla ricerca della verità. Dalla Grecia si recò nell'Italia meridionale, in Asia Minore, nella Siria, nella Palestina e in Egitto. Egli fu sempre un uomo assetato di verità e la trovò convertendosi al Cristo-Logos. Ad Alessandria, nel vivace contesto culturale di questa città, scoprì l'ambiente più congeniale all'impegno della sua ricerca.

Alessandria era divenuta in quel tempo la metropoli cosmopolita e intellettuale del mondo antico, punto d'incontro della cultura proveniente dall'Oriente e dall'Occidente. Clemente porta appunto l'appellativo di « Alessandrino » non perché sia nativo di Alessandria, ma perché questa fu la sua città di adozione. Non è possibile infatti capire la sua ricerca di intellettuale impegnato se si prescinde da questo ambiente caratteristico in cui il cristianesimo aveva sentito la necessità di andare oltre i dati elementari della fede per venire incontro anche alle esigenze più raffinate dei cristiani colti che erano alla ricerca della vera « gnosi », in opposizione a quella falsa dello gnosticismo allora imperante in Alessandria. È qui che Clemente si stabilì e divenne maestro spirituale nel *Didaskaleion* (190-202) e qui compose le sue opere più importanti.

Non consta con certezza che egli fosse presbitero. Al sopraggiungere della persecuzione di Settimio Severo (202-203) Clemente do-

vette abbandonare la sua città, forse anche per dissensi sopravvenuti con Demetrio, l'accentratore vescovo di Alessandria. Si rifugiò in Cappadocia presso il discepolo ed amico Alessandro che poi fu fatto vescovo di Gerusalemme. La morte dovette avvenire alcuni anni dopo, verso il 215.

## 2. OPERE

Riferimenti più o meno ampi a temi pedagogico-pastorali sono reperibili un po' in tutta la produzione di Clemente. Ma le opere più specifiche da questo punto di vista sono le seguenti.

### 2.1. Il Protrettico

È la prima opera composta da Clemente. Come dice il titolo stesso, si tratta di un discorso esortatorio che consta di 12 capitoli, con il quale egli si rivolge alle persone colte del paganesimo per distoglierle dalla «consuetudine» del politeismo e invitarle a convertirsi al Cristo-Logos e al «canto nuovo» dei misteri cristiani.

### 2.2. Il Pedagogo

Consta di tre libri e si potrebbe definire come il primo manuale di formazione pedagogico-pastorale nella catechesi dell'iniziazione cristiana. Il primo libro, comprendente 13 capitoli, si stacca sugli altri due perché ne costituisce la parte più sistematica in cui Clemente, a mo' d'introduzione, pone i principi fondamentali della sua metodologia pedagogica. Nell'impossibilità di entrare nei particolari, accenniamo solo ad alcune tematiche da lui predilette.

Anzitutto la scelta del campo, cioè «i fanciulli» (cap. 5-6) e poi i caratteri distintivi del *Pedagogo* (cap. 7) e della metodologia con la quale egli educa l'umanità, fondata essenzialmente sull'amore e il timore (cap. 8-12). Gli altri due libri, comprendenti 12 capitoli ciascuno, trattano cumulativamente della «vita del cristiano». Dai principi essi passano alla vita concreta di tutti i giorni. Li potremmo definire come il primo *galateo* del cristiano. In essi infatti Clemente si sofferma a descrivere con pennellate ricche di colore la giornata del cristiano, a cominciare dalla levata del mattino con i consigli sull'abbigliamento, fino al sonno della notte e le norme dei rapporti matrimoniali. Chiude l'opera il

celebre inno al Pedagogo ove l'Alessandrino, in un susseguirsi di immagini poetiche, innalza il «cantico dello spirito d'infanzia».

### 2.3. Gli Stromati

Sono l'opera più ampia dell'Alessandrino giunta a noi e anche la più difficile e sconcertante, tanto che ancora oggi essa resiste a ogni tentativo di definizione e rimane un enigma, soprattutto circa il ruolo che essa avrebbe nella questione disputata della trilogia. Come indica il titolo fantasioso (*Stromati* = Tappezzerie), si tratta di una miscellanea aperta in cui Clemente svolge varie trattazioni in ordine sparso, dai rapporti della filosofia con la verità cristiana, alla fede, alla «gnosi», al martirio, alle scienze umane propedeutiche alla fede, fino al ritratto del vero gnostico. Queste «note gnostiche secondo la vera filosofia» — come recita programmaticamente il titolo completo dell'opera — sono certamente da ricondurre all'attività didattica di Clemente. In essa l'Alessandrino, in polemica con lo gnosticismo ma anche con gli strati più retrivi del cristianesimo del suo tempo, vuole coniugare insieme fede e ragione, rivelazione e filosofia, nel tentativo arduo di una loro sintesi superiore. In uno stile volutamente oscuro e intricato, Clemente vuole avvincere e tormentare il lettore che abbia il coraggio e la pazienza di seguirlo nei meandri del suo pensiero.

Ricordiamo infine una breve omelia nella quale Clemente si rivolge ai cristiani di più alto rango sostenendo che la vera povertà sta nel distacco dalle radici del possesso che conduce poi alla libertà interiore e all'uso delle ricchezze a servizio dei più poveri (*Quale ricco può salvarsi*).

Anche da questi accenni rapidi e sommari si intravede che le opere di Clemente non sono di facile lettura, nemmeno *Il Pedagogo*. Esso pertanto va letto con estrema attenzione cercando soprattutto di entrare in sintonia con lo stile caratteristico dell'Alessandrino. Un fine conoscitore di quest'opera — il Marrou — usa un'immagine suggestiva che lasciamo come chiave di lettura a chi volesse misurarsi personalmente col testo clementino. Il pensiero di Clemente «evoca un volo di luciole». Infatti si tratta di intuizioni brevi, simili a barlumi luccicanti e fugaci che si illuminano e si spengono lasciando negli occhi stupiti sprazzi di luce abbagliante.

### 3. IL PENSIERO PEDAGOGICO-PASTORALE

Condensare in poche pagine il pensiero pedagogico-pastorale di Clemente così poliedrico e cangiante, è un'impresa ardua, per non dire impossibile. Tuttavia, pur col rischio di una schematizzazione riduttiva, tentiamo di evidenziare alcune direttrici che ci sembrano più originali e caratteristiche del suo pensiero, soprattutto nel *Pedagogo*.

#### 3.1. Paideia umano-cristiana

Anzitutto bisogna subito chiarire un equivoco che ha contribuito non poco in passato a creare attorno alla figura di Clemente un'ombra di sospetto che non è dissipata del tutto nemmeno oggi. Si è pensato da parte di alcuni studiosi antichi e moderni a un Clemente filosofo pagano convertito al cristianesimo solo per metà. In tal modo egli si sarebbe limitato a dare una vernice cristiana a un patrimonio rimasto essenzialmente pagano. Ciò non risponde a verità. Gli studi più seri e aggiornati di questi ultimi decenni hanno dimostrato che Clemente è un autentico cristiano e contemporaneamente anche un vero greco che dopo la conversione non ha inteso rinunciare al proprio patrimonio culturale, ma lo ha ridefinito e orientato alla luce del Cristo-Logos.

«L'animale ragionevole, dico l'uomo, che altro deve fare, diciamo noi, se non contemplare il divino? Ma bisogna anche contemplare la natura umana, dico io...» (*Pedagogo* 1,12; 100,3 [1,150]). Testo emblematico, come quello che segue, in cui Clemente vede la continuità fra Dio e l'uomo. «In breve, tutto ciò che appartiene alla natura dell'uomo, non bisogna eliminarlo, basta solo imporgli una misura e un tempo conveniente» (*ivi*, 11,5; 46,1 [1,185]).

#### 3.2 La pedagogia di Clemente

Clemente è il primo Padre della Chiesa a concepire la vita cristiana come un autentico atto pedagogico. In lui la nozione di pedagogia non è una semplice immagine o un termine di passaggio, ma è l'intuizione centrale che è il filo conduttore di tutta l'opera del *Pedagogo*. Basti pensare anche solo al fatto esteriore e statistico che *pedagogia* (e derivati) vi compare ben 163 volte.

#### 3.2.1. Definizione di pedagogia

Nel primo libro del *Pedagogo* Clemente riporta la sua definizione di pedagogia: «Anche noi certamente onoriamo i beni più belli e più perfetti che possediamo in questa vita con un termine che deriva da fanciullo (*país*) e li abbiamo chiamati *paideia* e *pedagogia*. Affermiamo che la *pedagogia* è una buona formazione che guida dall'infanzia alla virtù» (*ivi*, 1,5; 16,1 [1,99]). Definizione che si iscrive nella tradizione più pura dell'ideale greco della *paideia* in cui l'Alessandrino proclama classicamente l'educazione come il bene più prezioso della vita.

#### 3.3. Il Cristo Pedagogo

Tutto l'universo clementino ruota attorno a un asse centrale che è il *Cristo-Logos*. Clemente non si stanca di ripeterlo nella sua opera. «Il nostro Pedagogo... si chiama Gesù» (*ivi*, 1,7; 53,1 [1,121]). «Il nostro Pedagogo è il santo Dio Gesù, il Logos, guida di tutta l'umanità» (*ivi*, 1,7; 55,2 [1,122]). Il cristocentrismo della pedagogia di Clemente è il solido fondamento sul quale egli costruisce il suo umanesimo autenticamente cristiano teso a recuperare in una sintesi superiore il patrimonio classico della *paideia* greca.

#### 3.4. I fanciulli

Se il Cristo-Logos è il Pedagogo, ne consegue che i destinatari della sua azione pedagogica sono i fanciulli (*paides*). Clemente indugia su questo termine chiave della sua opera; lo studia, lo rincorre con passione ed entusiasmo e ne moltiplica i sinonimi. In questo senso la pedagogia clementina è tipicamente paidocentrica, perché mette al centro dell'educazione i «fanciulli». L'Alessandrino è uno dei primi autori antichi a dare importanza allo sviluppo del fanciullo considerato in sé stesso. Infatti il mondo classico non mostrava alcuna sensibilità per l'età infantile, ritenendola semplicemente uno stadio transitorio in funzione della formazione dell'adulto.

Contro questa mentalità e in polemica con lo gnosticismo del suo tempo che disprezzava i piccoli, Clemente scrive uno dei testi più suggestivi in difesa dei fanciulli. «Noi abbiamo il petto turgido dell'età giovanile, cioè questa nostra giovinezza senza vecchiezza, nella quale siamo sempre nel pieno vigore delle

forze per crescere nell'intelligenza, sempre giovani, sempre teneri, sempre nuovi... Per noi la designazione dell'età dei fanciulli è la primavera di tutta la vita» (*ivi*, I,5; 20,3-4 [I,102]). I giovani sono per Clemente la primavera della vita. Per lui la giovinezza è più una qualità dello spirito che una stagione della vita, per cui tutti coloro che si mantengono nell'infanzia evangelica (Mt 18,3-4) fanno parte di questa eterna primavera dello spirito.

### 3.5. Linee di metodologia pedagogico-pastorale

Anche qui ci limiteremo a evidenziare soltanto alcune linee di fondo che ci sembrano più originali.

#### 3.5.1. Unità armonica dell'uomo

Per Clemente è tutto l'uomo, nella sua unità globale di anima, di corpo e di sensi, che è il soggetto dell'azione educativa del Pedagogo. Pertanto la pedagogia clementina, pur ispirata a un certo rigorismo, ha di mira tutto il composto umano e non può dirsi dualistica. È soprattutto il mistero dell'Incarnazione che ha portato Clemente a una visione positiva del corpo dell'uomo, visto appunto come immagine del corpo di Cristo. «Il sangue dell'uomo è partecipe del Logos e comunica alla grazia per mezzo dello Spirito» (*ivi*, III, 3; 25,2 [I,251]). Espressione ardita con cui Clemente sottolinea che tutto l'uomo, persino il suo sangue, entra a far parte del Cristo. «Il comportamento del cristiano è l'attività di un'anima conforme al Logos... per mezzo del corpo che è il suo naturale compagno di lotta (*sinagonista*)» (*ivi*, I,13; 102,3 [I,151]). Il corpo è visto come alleato naturale dell'anima e non come suo antagonista.

Così, sullo sfondo pessimistico del dualismo gnostico contemporaneo, risalta ancor più luminosa la visione positiva di Clemente sul corpo umano. Non esiste quindi discontinuità essenziale fra corpo e anima, fra azioni materiali e spirituali, bensì mutua compenetrazione e affinamento. «Ora tutte le azioni, guidate dall'educazione, risplendono di santità, come il cammino, il riposo, il cibo, il sonno, il letto, il regime di vita e tutta la *paideia*. Infatti la formazione del Logos è tale che mira non all'eccesso, ma all'armonia» (*ivi*, I,12; 99,2 [I,149]).

#### 3.5.2. Ragione

Per Clemente non c'è nemmeno eterogeneità essenziale fra la Ragione divina e la ragione umana, perché questa è immagine e partecipazione di quella. In tutte le opere di Clemente, ma soprattutto nel *Pedagogo*, c'è una caratteristica ambivalenza semantica del termine *Logos*, per cui il traduttore moderno si trova in difficoltà, non sapendo in molti casi quale scegliere, se la Ragione divina o quella umana, tanto le due sono inestricabilmente compenstrate in una sovrapposizione di significati intraducibile.

In questa visione platonico-stoica l'educazione si sviluppa tramite un continuo appello alla ragione. In effetti la pedagogia secondo Clemente è essenzialmente un'educazione «razionale» e il vero educatore-pastore è colui che sa penetrare nel mondo interiore del fanciullo aiutandolo a sviluppare le sue capacità innate in una progressiva imitazione e assimilazione alla ragione, con il conseguente allontanamento da ogni «irrazionalità» che è ad un tempo errore della mente e peccato. «E infatti la virtù è una disposizione dell'anima in armonia col Logos per tutta la vita... di conseguenza ogni disarmonia provocata dalla discordanza col Logos prende il nome giustamente di errore» (*ivi*, I,13; 101,2 [I,150-151]).

Da notare la caratteristica ambivalenza del termine *Logos* già rilevata più sopra e che appare anche nel testo seguente. «La vita dei cristiani, alla quale ora siamo educati, è un complesso di azioni *razionali*, cioè la pratica costante di ciò che è insegnato dal Logos e che noi chiamiamo fede» (*ivi*, I,13; 102,4 [I,151]). Si noterà anche che il Logos clementino non sfocia mai in un naturalismo orizzontale e intellettualistico, perché in esso, come si vede, c'è sempre il riferimento al Cristo-Logos trascendente e alla vita.

#### 3.5.3. Libertà

Essendo l'educazione per Clemente fondata sulla ragione, ne consegue che essa si sviluppa solo in un clima di libertà e di persuasione. L'Alessandrino ritorna sovente su questo tema, anche in polemica con lo gnosticismo che negava la libertà di scelta dell'uomo. «Il Logos ha il compito di farci da guida con la persuasione e l'educazione. Da lui noi impariamo la semplicità, la modestia e tutto l'amore per la libertà, per l'uomo e per

il bello... Dalla pedagogia di Cristo nasce una nobile disposizione dell'animo corrispondente ad una libera scelta amante del bene» (*ivi*, I,12; 99,1-2 [I,149]). Dunque la pedagogia di Cristo oltre che grazia è simultaneamente anche il risultato di una scelta libera. «Salvare chi non vuole è atto di chi fa violenza, mentre salvare chi lo sceglie liberamente è atto di chi fa grazia» (*Quale ricco si salverà*, 21,2 [III,173]).

In un testo audace Clemente arriva ad affermare: «Ma (Dio) vuole che noi ci salviamo da noi stessi» (*Stromati*, VI,12; 96,2 [II,480]). Nel contesto il senso è chiaro. Egli vuol dire che la salvezza non è un qualcosa di aggiunto estrinsecamente, ma è un dono di grazia che si iscrive interiormente al processo educativo che persino Dio rispetta senza fargli violenza. «Così il Signore di tutti, dei greci e dei barbari, persuade quelli che lo vogliono. Egli infatti non fa violenza a chi è in grado di accogliere da lui la salvezza per libera scelta» (*Stromati*, VII,2; 6,3 [III,6]).

### 3.5.4. Amore

L'azione educativa del Cristo-Logos che si fa pedagogo dell'uomo è la manifestazione più concreta dell'amore di Dio per «la più bella delle sue creature, capace di amare Dio». Clemente continua affermando: «Dunque Dio ha cura e si preoccupa dell'uomo e questo lo dimostra di fatto educandolo mediante il Logos che è il sincero collaboratore (*sinagônista*) dell'amore di Dio per l'uomo» (*Pedagogo*, 1,8; 63,1-3 [I,127]). A questa scuola di pedagogia divina, anche il vero educatore-pastore umano è solo colui che sa farsi compagno accanto al giovane col suo amore educante.

## 4. CONCLUSIONE

Anche con questi cenni sommari speriamo di essere riusciti a far balenare al lettore alcuni sprazzi di luce del pensiero pedagogico-pastorale di Clemente. Egli è stato un grande maestro di spirito e pedagogista che, raccogliendo l'eredità precedente, ha messo per primo i presupposti della scienza dell'educazione cristiana. L'opera e la persona di Clemente, dopo un primo periodo di grande stima in tutta la Chiesa, andarono soggette purtroppo a un graduale oblio. Ciò avvenne in seguito a una congiura di circostanze stori-

che negative, come il decreto Gelasiano (sec. VI), la condanna sommaria di Fozio (sec. IX) e l'esclusione dal calendario dei santi (ove era venerato il 4 dicembre) a opera di Benedetto XIV (1748).

Forse la sua opera è stata giudicata troppo audace dalla miope intransigenza di certo cristianesimo antico e moderno. Clemente di Alessandria attende ancora che gli venga resa giustizia e che sia dissipata quell'ombra di sospetto che ha gravato per secoli sulla sua figura. Essa rimane tra le più luminose del cristianesimo antico.

### Bibliografia

I - Edizioni e traduzioni in italiano: L'edizione fondamentale delle opere di Clemente Alessandrino è quella critica di STAEBLIN O., *Clemens Alexandrinus*. [= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte] vol. I: *Protreptico e Pedagogo*, J. C. Hinrichs, Lipsia 1936<sup>2</sup>; vol. II: *Stromati I-VI*, J. C. Hinrichs, Berlino 1960<sup>2</sup> (a cura di FRUCHTEL L.); vol. III: *Stromati VII-VIII, le altre opere e i frammenti*, J. C. Hinrichs, Berlino 1970<sup>2</sup> (a cura di FRUCHTEL L. e TREU U.). NB. Nelle citazioni dei testi di Clemente nel profilo, i numeri racchiusi nelle parentesi quadre alla fine, si riferiscono a questa edizione critica.

In italiano: *Il Pedagogo, testo, introduzione, traduzione e note a cura di BOATTI A.* [= Corona Patrum Salesiana, serie greca, vol. II] SEI, Torino 1953; *Protreptico ai Greci, testo, introduzione, traduzione, commento a cura di CATAUDELLA Q.* [Corona Patrum Salesiana, serie greca, vol. III] SEI, Torino 1940; *Il Protreptico. Il Pedagogo di Clemente Alessandrino*, a cura di BIANCO M. G., Un. Tip. ed. Torinese, Torino 1971; *Stromati. Note di vera filosofia. Introduzione, traduzione e note di PISI G.* [= Lettere cristiane delle origini/Testi, 20] ed. Paoline, Milano 1985.

II - Studi: GALLINARI L., *La problematica educativa di Clemente Alessandrino*, Studium, Cassino 1976; GALLONI M., *Cultura, evangelizzazione e fede nel «Protreptico» di Clemente Alessandrino* [= Verba seniorum N.S. 10] Studium, Roma 1986; KNAUBER A., *Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 23 (1972) 311-334; ID., *Der Didaskalos des Clemens von Alexandrien*, in «Studia patristica XVI» (Texte und Untersuchungen 129), Berlin 1985, II, 175-185; LICHTENSTEIN E., *Logos Paidagogos*, in «Pädagogik» 32 (1956) 20-39; MARROU H. I., *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I. Introduction et notes* [Sources Chrétiennes, 70] Éd. du Cerf, Paris 1960. [Importante la lunga e penetrante introduzione del Marrou (pp. 7-97). Il testo di questo studioso citato nel profilo si trova a p. 41]; ID., *Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue*, in «Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique» [= Collection de l'Ecole Française de Rome, 35] Ro-

me 1978, 337-354; MESSANA V., *Comunità ecclesiale e vita cristiana in Clemente Alessandrino*, in AA.VV. *La Parrocchia. Relazioni del Seminario per la formazione permanente del Clero nell'anno 1982-83*, Caltanissetta 1983, 23-46; PASQUATO O., *Crescita del cristiano in Clemente Alessandrino. Tra ellenismo e cristianesimo: interpretazione storiografica di Marrou H. I.*, in FELICI S. (ed.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri* (Età Pretridentina) LAS, Roma 1988, 57-72; WYTZES J., *Paideia and Pronoia in the works of Clemens Alexandrinus*, in «*Vigiliae Christianae*» 9 (1955) 148-158.

**CLERICALISMO** → chiesa - laicità - parrocchia 1.4. - pastorale in Italia 2.; 3.1. - pastori - politica 1.3.

**CLERO** → pastori.

**CODIFICAZIONE** → comunicazione.

## COEDUCAZIONE

LORENZO MACARIO

### 1. La pedagogia di fronte alla promiscuità dei giovani

#### 2. Alcuni principi da cui non si può prescindere

2.1. *La visione cristiana dell'uomo*

2.2. *Un'educazione adeguata alle personali esigenze*

2.3. *La centralità della persona*

2.4. *Una persona sessuata*

2.5. *La natura evolutiva della sessualità*

### 3. Le direzioni dell'impegno educativo e pastorale

#### 4. Dalla consapevolezza maschile-femminile alla interiorizzazione del valore uomo-donna

4.1. *Le convinzioni del soggetto*

4.2. *La presenza dell'educatore*

4.3. *I tempi del processo*

4.4. *Motivazioni e comportamenti*

### 5. Le originarie motivazioni della coeducazione

## 1. LA PEDAGOGIA DI FRONTE ALLA PROMISCUITÀ DEI GIOVANI

È forse opportuno iniziare con l'evidenziare gli equivoci e i danni educativi, derivati da una riduttiva concezione della coeducazione. Limitando la coeducazione alla promiscuità, ai suoi aspetti fisiologici, psicologici e sociali, l'educazione conseguente diventa iniziazione alla reciproca conoscenza e incontro, all'esperienza dei vari aspetti di questo incontro.

Per quanto si riferisce alla coeducazione, inoltre, non è possibile trovare accordi e con-

sensi unanimi: sono forti e numerosi sia i sostenitori, che gli avversari. Gli uni e gli altri portano ragioni che ritengono più che valide. I sostenitori adducono ragioni che tengono conto del ripensamento e dell'evoluzione di questi ultimi tempi. Favoriti in questo dalla riflessione scientifica e dai progressi nel settore educativo. Gli avversari per sostenere la loro tesi ricorrono a motivi psicosociologici ben noti: la disparità dei ritmi evolutivi giovanili e le incidenze che essi hanno sullo sviluppo; la dissomiglianza della personalità psicosociale maschile e femminile, per cui il ragazzo deve sviluppare ed esaltare la mascolinità, l'espressione delle sue capacità, l'ardore del suo spirito, mentre la ragazza deve formarsi alla missione di generatrice e di educatrice dei figli (N. GALLI, 1982, pp. 227-229). Mentre gli adulti discutono, i giovani stanno vivendo le loro scelte: convivono a scuola, nelle associazioni, nel tempo libero in modo sempre più evidente. Per quanto si possa correre, si giungerà sempre in ritardo per dare a molti giovani l'aiuto necessario; è necessario ridurre l'effetto negativo sulla crescita umana prodotto dalla promiscuità. Si assiste al fatto che ogni singolo ragazzo rimane arbitro del suo comportamento per quanto riguarda emozioni, sentimenti, preferenze del tutto individuali; vengono incrementati nuovi modelli, come rapporti sessuali anticipati, matrimoni precoci, contraccezione giovanile, aborto. Si tratta di una situazione i cui plurimi fattori e condizionamenti vanno compresi nell'ordine di una disposizione gerarchica che culmina nella maggiore importanza di ciò che soddisfa, procura immediato piacere, favorisce una propria autorealizzazione. È chiaro quindi che quando la cultura risulta riduttiva delle risorse e attese umane, ogni valutazione della vita personale subirà l'incidenza di quel giudizio limitativo e, di conseguenza, verranno attribuiti alle varie istituzioni educative compiti sbagliati e inadeguati. È necessario proporre una disposizione gerarchica che metta al primo posto ciò che è specificamente umano: la mente, la volontà, il cuore. Una strada è vincere le promiscuità con la coeducazione la quale implica sempre un progresso qualitativo nei rapporti fra i giovani e nell'immagine che maschi e femmine hanno di sé.

Mediante la coeducazione, scrive Galli (1982, p. 230), i soggetti di ambo i sessi in tutte le

età sono esortati a rispettarci, a tendere di proposito al dominio delle pulsioni causate dalla mutua vicinanza, a cogliere le diversità attitudinali come complementari, a placare conflitti insorgenti e a evitare di porre in crisi la colleganza amichevole tra i membri, ad assicurare successo all'interazione, a fornire alla propria persona occasioni di arricchimento con la presenza stimolante degli altri. La coeducazione così concepita, conclude Galli, è un metodo assai più severo della separazione sia per gli educandi sia per gli educatori: li vincola infatti a un continuo autotrascendimento, a una purificazione delle intenzioni, a una progressiva maturazione.

In questa prospettiva incontri giusti e adeguati tra ragazzi e ragazze possono risultare positivi, anche quando avvengono fuori da un contesto pedagogico specifico. Sono momenti di relativa autonomia, libertà, o se si vuole di autoeducazione: trovarsi insieme, conoscersi, trascorrere insieme parte del tempo libero, trattare problemi di comune interesse, sono tutte occasioni in cui si è aiutati a combattere una naturale retrazione di fronte all'altro sesso, stati di timidezza, di goffaggine, di insicurezza.

La coeducazione contempla anche momenti in cui l'adulto interviene con metodi e sensibilità, scrive Galli, appropriati per agire sui soggetti e sull'ambiente. Questi momenti potrebbero servire:

- 1) Per presentare le componenti complementari della mascolinità e della femminilità.
- 2) Per illustrare ai soggetti di ambo i sessi l'esistenza di vaste zone di attività umana, esenti dalla tematica erotica.
- 3) Per prospettare la possibilità concreta della convivenza dei sessi. Gli adolescenti vivono in un mondo pervaso di erotismo, che disturba la loro persona non completamente matura dal punto di vista psicologico e umano.
- 4) Per istituire ambienti idonei a risvegliare le migliori attitudini giovanili.

## 2. ALCUNI PRINCIPI DA CUI NON SI PUÒ PRESCINDERE

Il 1 novembre 1983 la Congregazione dell'Educazione Cattolica pubblicava il documento «Orientamenti educativi sull'amore umano». Esso contiene affermazioni che hanno forza di principi da cui muovere per un discorso pedagogico sulla coeducazione.

### 2.1. La visione cristiana dell'uomo

È anzitutto necessario partire «dalla visione cristiana dell'uomo» (n. 20). Infatti «ogni educazione si ispira a una specifica concezione dell'uomo. L'educazione cristiana tende a favorire la realizzazione dell'uomo attraverso lo sviluppo di tutto il suo essere, spirito incarnato, e dei doni di natura e di grazia di cui è arricchito da Dio» (n. 21). Un discorso pedagogico sulla coeducazione si muove nell'ambito di una visione dell'uomo integrale dal momento che non si può fare nessun progetto educativo sulla coeducazione, serio e scientificamente fondato, che non implichi una metafisica dell'uomo. Non è possibile un serio e positivo servizio al giovane in crescita senza che siano tenuti in considerazione la sua natura, le sue condizioni esistenziali storiche, la sua vocazione al trascendente, e senza l'aiuto delle scienze positive, della saggezza intuitiva ed esperienziale.

### 2.2. Un'educazione adeguata alle personali esigenze

Il giovane ha inoltre diritto «a ricevere un'educazione adeguata alle personali esigenze» (n. 14). L'educazione deve quindi essere assunta e portata avanti in un quadro articolato di valori in vista della promozione di virtù umane e soprannaturali (nn. 18, 24, 32). Con questo si vuole affermare il superamento sia dell'istruzione e della cultura della sessualità, sia della formazione alla continenza e alla castità, pur di fondamentale necessità, per dare posto a una impostazione ricca di impegni e di valori, in riferimento a uno stile di vita che trova la sua realizzazione nel progetto matrimonio: «l'uomo e la donna costituiscono due modi di realizzare, da parte della creatura umana, una determinata partecipazione dell'essere divino: sono creati ad immagine e somiglianza di Dio e attuano compiutamente tale vocazione non solo come persone singole, ma anche come coppia, quale comunità d'amore» (n. 26).

### 2.3. La centralità della persona

Un terzo principio è la centralità della persona nella coeducazione. Tutto il progetto è attorno alla persona che è sessuata e destinata a vivere e collaborare con un'altra persona anch'essa sessuata. «La sessualità è una componente fondamentale della personalità,

un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano (n. 4).

La sessualità quindi caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione. Il termine coeducazione non può mai essere assunto indipendentemente dalla realtà dell'uomo, analizzato e studiato come avulso dagli aspetti fisici, relazionali, spirituali. Ogni riduttivismo è contrario alla sua complessità. « Di fronte a una cultura che banalizza in larga parte la sessualità umana, perché la interpreta e la vive in modo riduttivo e impoverito, collegandola unicamente al corpo e al piacere egoistico, il servizio educativo dei genitori deve puntare fermamente su una cultura sessuale che sia veramente e pienamente personale: la sessualità infatti è una ricchezza di tutta la persona — corpo, sentimenti e anima — e manifesta il suo intimo significato per portare la persona al dono di sé nell'amore » (n. 16).

#### 2.4. Una persona sessuata

La persona si presenta quindi come sessuata, la qual cosa suppone nell'uomo e nella donna una realtà comune e un'altra differenziante. L'intervento educativo nella coeducazione non può prescindere da questa realtà. « La distinzione sessuale, che appare come una determinazione dell'essere umano, è diversità, ma nella parità di natura e di dignità » (n. 25).

È naturale quindi una ricerca e attrazione mutua, originanti l'intuizione che l'individuo da solo non riesce ad attingere in modo completo la perfezione della specie. Qui c'è possibilità di educazione. Dalla relazione e dall'incontro con l'altro scaturisce un arricchimento di carattere non solo biologico ma anche psicologico e spirituale. La sessualità è sempre richiamo all'altro, nella sua entità fisica e spirituale. Quante possibilità educative nella coeducazione.

#### 2.5. La natura evolutiva della sessualità

La coeducazione, infine, deve tener presente la natura evolutiva della sessualità, che « si esprime con caratteristiche particolari nelle diverse fasi della vita. Essa evidentemente comporta ricchezze e notevoli difficoltà ad ogni tappa della sua maturazione » (n. 41).

### 3. Le direzioni dell'impegno educativo e pastorale

La proposta educativa della coeducazione muove dalla convinzione che il soggetto sia sufficientemente capace di disporre di sé e di autodeterminarsi di fronte al dover essere della sessualità propositogli e motivatogli dall'educatore. Le direzioni di impegno che la coeducazione deve indicare ai giovani possono essere così espresse. La coeducazione è chiamata a esprimere valori diversi a cui corrispondono specifiche esigenze morali.

Orienta verso il dialogo interpersonale, favorisce la maturazione globale dell'essere, aprendolo al dono di sé nell'amore. E allora la coeducazione deve promuovere quella maturità che comporta non solo l'accettazione del valore sessuale integrato nell'insieme dei valori, ma anche la potenzialità oblativa, cioè la capacità di donazione, di amore altruistico. Quando questa capacità si realizza in misura adeguata, la persona diviene idonea a stabilire contatti spontanei, a dominarsi emozionalmente e a impegnarsi seriamente.

Il giovane, attraverso la coeducazione, deve essere aiutato ad assumere il compito della accettazione della propria e altrui sessualità; a orientarsi all'amore, ad accettare la responsabile tensione alla fecondità interpersonale, a coltivare la disponibilità generosa alla donazione creativa, al vincolo della fedeltà. L'adesione anzitutto totale e gioiosa al proprio sesso, alle attribuzioni e funzionalità che gli sono proprie. Integrare la sessualità nel mondo conoscitivo, affettivo e volitivo è un preciso diritto e dovere etico.

Nella coeducazione assume una grande importanza il corpo. Nella visione cristiana dell'uomo, si riconosce al corpo una particolare funzione, perché esso contribuisce a rivelare il senso della vita e della vocazione umana. La corporeità, si legge negli « Orientamenti educativi sull'amore umano » (nn. 22,24) è il modo specifico di esistere e di operare proprio dello spirito umano. Il corpo, in quanto sessuato, esprime la vocazione dell'uomo alla reciprocità, cioè all'amore e al mutuo dono di sé. Il corpo, inoltre, richiama l'uomo e la donna alla loro costitutiva vocazione alla fecondità, come a uno dei significati fondamentali del loro essere sessuato.

L'armonico sviluppo della personalità giovanile attraverso la coeducazione esige quindi la risposta all'amore, che si concreta in una

comunione con un'altra persona, alla quale ci si dedica e ci si dona, attraverso un lungo esercizio di progressiva purificazione del proprio affetto e della propria vita: dal bisogno dell'altro, dall'essere con l'altro, alla capacità di essere per l'altro. Amare è uno stile di vita; ha quindi aspetti, caratteristiche e tratti singolari, originali perché molto personale. In ogni soggetto è presente la potenzialità ad amare, anche se a livelli e con caratteristiche molto diversi. Ad amare ci si educa; ad amare ci si addestra.

#### **4. DALLA CONSAPEVOLEZZA MASCHILE-FEMMINILE ALLA INTERIORIZZAZIONE DEL VALORE UOMO-DONNA**

La pedagogia oggi, sia nel momento di analisi dei modelli che si riferiscono alla coeducazione, sia nel momento di una sua progettazione deve confrontarsi con le scienze sessuologiche, oltre che con quelle teologiche, filosofiche e psicologiche. Al concetto di «sviluppo psicossessuale» si preferisce sostituire quello di «differenziazione psicossessuale o differenziazione della identità di genere», intendendo con questa espressione il senso di se stesso, l'unità e la persistenza della propria individualità maschile e femminile, particolarmente come esperienza di percezione sessuata di se stessi e del proprio comportamento. Ne derivano alcuni principi importanti ai fini della coeducazione.

##### **4.1. Le convinzioni del soggetto**

Il pensiero e le convinzioni del soggetto hanno un ruolo attivo, di fondamentale importanza nell'organizzazione delle sue esperienze, delle sue percezioni, di ciò che viene a cogliere e a sapere sul suo ruolo, sulle sue idee e opinioni circa il suo corpo, la sua funzione, la propria sessualità. Si tratta di una organizzazione concettuale, che può cambiare con l'età, in quanto è associata alla maturità intellettuale, morale e sociale. In questo processo di organizzazione gli atteggiamenti dei genitori, dei primi educatori, delle persone che risultano importanti e significative stimolano o ritardano o disorientano lo sviluppo di molti atteggiamenti o disposizioni di fondo nei confronti della propria e altrui sessualità, del proprio e altrui ruolo, più che il lo-

ro insegnamento diretto con parole o per mezzo di ricompense o punizioni. Gli atteggiamenti sessuali del ragazzo e della ragazza non vanno considerati esclusivamente come riflesso diretto, immediato di modelli culturali o di strutture innate. Sono frutto anche di una sua organizzazione mentale e cognitiva della sua percezione, della sua esperienza. Il bambino, il ragazzo utilizza continuamente l'esperienza del proprio corpo e del proprio ambiente per costruire opinioni e valori sessuali di fondo, come continuamente le esperienze ambientali stimolano la ristrutturazione di questi concetti e valori. Nella vita del ragazzo i valori sono delle rappresentazioni concettuali, che implicano contenuti di bontà, di bellezza, di utilità e di vantaggio. L'identità sessuale si sviluppa e consolida grazie a una accettazione motivata della realtà psicofisica e sociale e alla necessità di conservare una immagine di se stesso stabile e positiva, che ha cioè valore.

##### **4.2. La presenza dell'educatore**

La presenza dell'educatore è di fondamentale importanza in questo processo: offre contenuti, fa proposte, sollecita impegno e presa di posizione, esige decisioni responsabili per favorire elaborazioni e organizzazioni cognitive di esperienze attraverso le quali costruire gradualmente la propria identità sessuale. Classificato in modo stabile se stesso come uomo o come donna, incomincia anche a valutare positivamente quei comportamenti e quegli obiettivi e ideali che sono coerenti con la sua idea di uomo e di donna. Non tutti però sono d'accordo sull'importanza di avere acquisito questa identità di genere per lo sviluppo e la maturazione affettiva e sessuale. Alcuni, sono i teorici dell'apprendimento sociale, sostengono che gli atteggiamenti e la condotta sessuale tipizzati si acquisiscono o attraverso ricompense che seguono le risposte sessualmente appropriate manifestate dal soggetto, o attraverso l'influsso di un modello rilevante, significativo. Per costoro il soggetto fa questo ragionamento: desidero stare bene, desidero gratificazioni; sto bene, provo piacere, sono gratificato quando mi comporto come «questo» uomo; voglio perciò essere «questo» uomo.

I teorici dell'approccio cognitivista, invece, sostengono che prima c'è l'organizzazione

concettuale della percezione, dell'esperienza «essere uomo» o «essere donna»; non: mi procura piacere, quindi è buono, ma, è buono, quindi desidero fare il bene. In altre parole, il soggetto ragionerebbe in questo modo: sono uomo/donna; per questo desidero comportarmi come uomo e donna; perciò l'opportunità di comportarmi come uomo/donna (e ottenere approvazione, accettazione perché mi comporto così) è gratificante.

### 4.3. I tempi del processo

Quando inizia il processo di costruzione della propria identità di genere? Quando il soggetto sente, percepisce e apprende il significato degli attributi «bambino», «bambina», «maschile», «femminile». Ciò avviene molto presto. Una qualificazione corretta di se stesso, tuttavia, non implica solo una corretta autoidentificazione in una categoria fisica generale. L'attributo «bambino», «femminile» può essere recepito semplicemente come un nome che serve per qualificare anche tanti altri esseri umani: non è però un criterio fondamentale per determinare cosa è un bambino o una bambina.

Tutti i bambini giungono presto a rendersi conto delle differenze corporali e a coglierne gradualmente il significato; notano una classificazione di base secondo il sesso e percepiscono alcune differenze evidenti tra i modelli maschile e femminile all'interno e fuori del nucleo e dell'ambiente familiare e scolastico. È evidente che in tutto questo processo di organizzazione cognitiva il clima affettivo, emotivo, spirituale dell'ambiente assume un ruolo importante nella stimolazione e nel ritardo dello sviluppo degli atteggiamenti sessuali. Si può pensare che un clima di calore, fiducia, rispetto, sicurezza, tenerezza ed espressività, di integrazione di conflitti e di possibilità di partecipazione sociale, faciliterà lo sviluppo della identità sessuale e della maturazione affettiva; d'altra parte un clima di freddezza, ostilità, ansietà e conflittualità potrà ritardarlo. Nel primo ambiente ricco di proposte di impegno e di calore è permessa — senza troppo pagare — la ricerca, il confronto, l'esplorazione e l'integrazione del nuovo e del problematico: al centro c'è la persona, il tipo di persona che si è/o si desidera essere. Nel secondo invece tutto ciò costa troppo, fino a scoraggiare perché fa paura, è minaccioso.

### 4.4. Motivazioni e comportamenti

Questo anche perché il sistema dei valori del soggetto influisce sul comportamento per motivazioni intrinseche o estrinseche; il soggetto si può motivare all'azione o per non perdere l'approvazione dei genitori, degli educatori, dei coetanei, e per non perdere certi vantaggi, oppure per rimanere fedele e essere coerente ai beni che ha interiorizzato. La coeducazione mentre nell'infanzia e nella fanciullezza non può fare a meno di imporre certe norme e regole di condotta conformi al proprio essere sessuato, nell'adolescenza deve mirare alla loro promozione, a favorire motivazioni di «attitudine a», di «autostima», di «effettività e efficienza», che sono per lo sviluppo di atteggiamenti sessuali adeguati e appropriati. Non basta. È necessario che questi atteggiamenti siano anche espressione di interiorità, responsabilità, e quindi personali. Non ogni coeducazione può favorire questa maturità. Il giovane, come si può facilmente costatare, è abbastanza attento alle regole culturali e alle classificazioni di bene e di male, di giusto e di sbagliato in campo di condotta sessuale. In generale però le interpreta o in base alle conseguenze fisiche edonistiche dell'azione (punizione, ricompensa, scambio di favori) o in base al potere fisico e morale di chi annuncia le regole. Sono le conseguenze dell'azione, per lo più, a determinare la bontà o la malizia dell'azione stessa, senza che il giovane non solo non ponga l'attenzione al significato umano o al valore di queste conseguenze, ma ignorando soprattutto di vedere se lui è buono o cattivo. Certa educazione insiste troppo sul bene e sul male di un'azione, in base alla approvazione o disapprovazione di tale azione. Ciò va bene ed è sufficiente solamente per dire al giovane se è opportuno o no fare una determinata azione. Ma chi fa un'azione non approvabile non è necessariamente cattivo. L'educazione punta più sul buono e cattivo, che sul bene e male, giusto o sbagliato. Un certo tipo di pedagogia sessuale fa temere la punizione, sfuggire la vergogna, evitare il discredito, e desiderare la ricompensa e la promozione; è un tipo di pedagogia in cui la paura genera i suoi valori. È una pedagogia della rincorsa, non della crescita.

Il giovane, invece, può essere portato ad apprendere che è buona un'azione e una condotta se soddisfa in modo adeguato i suoi va-

lori e bisogni anzitutto, e occasionalmente i bisogni degli altri. Ci si trova qui di fronte a una organizzazione cognitiva e a una convinzione più positiva di ciò che è buono, di ciò che corrisponde alla propria identità sessuale. La vera motivazione, tuttavia, è l'edonismo, la ricerca del piacere e delle conseguenze piacevoli all'azione, sia pure in un contesto di reciproca e di cordiale accettazione: fa questo perché la ricompensa sarà grande; è bello e buono, purché piaccia a te. È una pedagogia sessuale, ancora assai diffusa e accettata, non adeguatamente respinta per la sua insidiosa perversità.

La giusta strada all'identità sessuale deve contenere una tendenza verso la responsabilità e l'autonomia, verso una coscienza sessuale in cui vengono definiti valori e principi e a prescindere dall'identificazione del singolo soggetto con questi gruppi.

## 5. LE ORIGINARIE MOTIVAZIONI DELLA COEDUCAZIONE

La coeducazione vuole rivolgersi alla persona del giovane, per fargli capire il suo dover essere, il significato della sua esistenza sessuale, la risposta personalizzata che deve dare al proprio impulso sessuale, per fargli raggiungere un obiettivo specifico: quello della maturazione affettiva, della padronanza di sé e del retto comportamento nelle relazioni sociali. Il giovane e la giovane apprendono che la sessualità non è solo una componente della loro personalità da conoscere, amare, ma è anche un compito da assolvere per poter essere pienamente uomini e donne. Ecco perché la coeducazione implica ben più delle singole nozioni biofisiologiche, o organizzazione di incontri. Richiede anzitutto l'interiorizzazione di determinati concetti, una condotta in armonia con essi, un vivere positivamente il contesto della vita relazionale. È il giovane nella sua unità fisica e spirituale, al quale si attribuiscono il corpo e le sue parti, le attitudini sessuali, intellettive e spirituali e le loro operazioni e espressioni che è oggetto di coeducazione, e non il sesso, il genitale, la modalità dell'incontro uomo-donna, dell'esercizio della sessualità.

Questa visione unitaria del giovane aiuta a eliminare sin dall'inizio ogni forma di intervento educativo riduttiva, tendente a privilegiare o sopravvalutare uno sviluppo che fa-

vorisce soprattutto i dinamismi e gli aspetti biofisiologici o quelli psicosociali o quelli spirituali.

Da questa visione inoltre riceve grande importanza la funzione e l'uso della ragione nel processo di organizzazione di percezioni e di esperienze per la formazione del concetto di uomo, donna. L'uso della ragione esige anzitutto che il linguaggio dell'educatore sia schietto, realistico, preciso, rispettoso della complessa realtà. Linguaggio privo di qualsiasi intenzione di inganno o di riduttività nel presentare la diversità e la complementarità dei due sessi, la diversità dei ruoli richiesti. Il ruolo della ragione esige ancora che il linguaggio abbia la caratteristica della adeguatezza oltre che della progressività o gradualità: far conoscere e far sperimentare non tutto e subito, ma quanto serve e interessa man mano che il giovane costruisce la propria identità. In questa costruzione ragazzo e ragazza procedono con diversità di percorsi, non solo perché diversi ma anche perché muovono da un contesto di cultura e di costume che ancora li differenzia in modo notevole. Il cammino verso la coscienza di sé come sessuato era fatto dall'uomo in modo più sicuro, tranquillo, rispetto a quello della donna, sostenuto da un insieme di cose a servizio delle sue esigenze (fisiche, spirituali, affettive, sociali, di prestigio). Il cammino che il ragazzo oggi deve fare, spinto a interrogarsi sulla propria mascolinità, passa necessariamente per un confronto con il femminile, data la maggiore possibilità di incontro, di collaborazione.

Le novità maggiori, però, sono per il cammino della donna: è l'elemento della nuova libertà, accanto a quello di pari dignità e di promozione, che le mutate convinzioni e condizioni socioculturali hanno introdotto nelle sue scelte. Dal modo di vestire alle scelte scolastiche, lavorative e professionali, alle amicizie, all'impiego del tempo libero, la ragazza ha davanti una prospettiva di notevole non dipendenza, senza un preciso quadro di riferimento. Il fatto è del tutto nuovo nell'esperienza femminile e costituisce una situazione disagiata e pesante nella misura in cui ci si rende conto della responsabilità che ne deriva. L'adeguatezza nell'intervento è di estrema importanza perché ragazzi e ragazze spesso vivono con un certo timore di non essere all'altezza, cedendo alla tentazione di rinunciare a una propria autonomia, soprattutto

interiore. Ma ragazzi e ragazze possono trovarsi anche nel rischio opposto: quello di intendere e vivere la nuova situazione di maggiore permissivismo, oltre che di maggiori opportunità e libertà, con orgoglio, con distorsione mentale, fino a tradire il compito essenziale di crescere nella propria mascolinità e femminilità, ignorare il valore fondamentale del servizio, della donazione di sé nell'amore, sottovalutare la specificità delle caratteristiche proprie e altrui in nome di una malintesa eguaglianza, andando così verso un livellamento che appiattisce la persona mortificandola.

La coeducazione favorisce la maturazione affettivo-sessuale perché sviluppa la capacità del dominio di sé che esige virtù come il pudore, la temperanza, il rispetto di sé e degli altri, l'apertura al prossimo. Tutto ciò con il rispetto delle differenti costituzioni individuali, dei rispettivi stili di vita con cui viene vissuta in modo personale la vocazione umana. Una coeducazione che non tenesse conto di questa enorme diversità di esistenza e andasse avanti nella convinzione che la maturazione morale è uguale per tutti, offrirebbe ai giovani pesi insopportabili e opererebbe delle grosse ingiustizie, creando difficoltà, insicurezze, delusioni, favorendo esperienze di fallimenti disperati e inutili stanchezze. Ecco perché l'educazione richiede saggezza, misura, intuizione delle potenzialità di ognuno, in modo da aiutare ciascuno a trarre da sé gli elementi di autentica vita di cui è capace.

→ donna-uomo (società) - donna-uomo (chiesa).

**Bibliografia**

CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, Roma 1 novembre 1983; GALLI N., *Pedagogia della coeducazione*, La Scuola, Brescia 1977, pp. 512 (molto ricco di bibliografia); ID., *Coeducazione*, in Giuseppe Flores d'Arcais (a cura) «Nuovo Dizionario di Pedagogia» Paoline, Roma 1982, pp. 225-233; MACARIO L., *La sessualità valore e compito di tutta la persona creata maschio e femmina*, in «Seminarium», Anno XXIV, n. 1-2, Januario-Junio 1984, pp. 117-128.

**COLLABORAZIONE** → chiesa - comunione - eucaristia 2.3. - laicità - operatori pastorali - pastorale giovanile (storia 1) 4.3. - pastorale giovanile (storia 2) 7.6.1. - pastori - partecipazione - solidarietà - storicità 4.3.

**COLPA** → male 1.3.; 3.1.; 4. - peccato.

**COMPAGNIA** → comunione - direzione spirituale 2.2.3. - storicità 6.6. - territorio 2.2.

**COMPETENZA** → relazione educativa 7.

**COMPRESIONE** → dialogo 3.4.; 4.1.; 4.2.

**COMUNICAZIONE**

EMIL SANTOS

**1. La comunicazione in ambito pastorale**

1.1. *Precisazioni di linguaggio*

1.2. *Ambito di ricerca*

1.3. *Compiti della riflessione teologico-pastorale*

**2. Rilettura in chiave comunicativa della prassi pastorale della Chiesa**

2.1. *Attuale riflessione esplicita circa la comunicazione pastorale*

2.2. *Prassi comunicativa nel cristianesimo delle origini*

2.3. *Prassi comunicativa nel cristianesimo successivo*

2.4. *Uso dei mezzi di comunicazione nella storia del cristianesimo*

**3. Riflessione del magistero e della teologia**

3.1. *L'interesse del magistero per i mezzi di comunicazione prima del Vaticano II*

3.2. *L'orientamento della teologia alla vigilia del Vaticano II*

3.3. *Orientamenti del Vaticano II*

3.3.1. Il decreto «Inter mirifica»

3.3.2. Prospettiva comunicativa di altri documenti

3.4. *Orientamenti del magistero postconciliare*

3.5. *Indicazioni delle altre Chiese cristiane*

3.6. *Orientamento della riflessione teologica*

**4. Nuovi modelli di comunicazione pastorale**

4.1. *I mass-media*

4.2. *Verso nuovi modelli di comunicazione in ambito pastorale*

4.2.1. Tre modelli di comunicazione pastorale

4.2.2. Tipi emergenti di comunicazione pastorale

**5. Verso una teologia della comunicazione pastorale: proposta di metodo**

**1. LA COMUNICAZIONE IN AMBITO PASTORALE**

Affrontare un tema così denso di significato e così vasto d'orizzonti in poche pagine è impresa pressoché impossibile se non lo si colloca entro una visuale precisa e determinata. Dizionari e opere monografiche hanno reso palese il carattere complesso, multidiscipli-

plinare e interdisciplinare di questa tematica. In effetti l'hanno affrontata con differenti approcci: ad es., sociologico, psicologico, pedagogico, filosofico, semiotico, teologico, ecc.

Alcune voci di dizionario si sono limitate a privilegiare l'aspetto tecnico, toccando le diverse prospettive e i vari problemi connessi con i mezzi di comunicazione sociale. Senza dire poi che in alcuni dizionari ed enciclopedie, anche di argomento religioso o filosofico, la voce « comunicazione » non compare neppure; per trovare spunti attinenti la comunicazione occorre cercarli in temi paralleli, quali linguaggio, simbolismo, dialogo, comunione, evangelizzazione, audiovisivi, Chiesa, ecc.

### 1.1. Precisazioni di linguaggio

Dovendosi configurare nel quadro di un dizionario di pastorale giovanile e per evitare un discorso equivoco, questo articolo intende affrontare la tematica della comunicazione da un'angolazione precisa, quella teologico-pastorale. Parte dalla premessa che gli argomenti in esso proposti hanno uno stretto legame con la pastorale giovanile.

L'attuale crescente ricerca volta a rilevare gli aspetti di comunicazione nella teologia e, viceversa, la dimensione teologica in temi di comunicazione, ha aperto nuove prospettive circa la comunicazione nell'ambito della teologia fondamentale e della dogmatica. Questo studio vuole andare oltre: esso si interessa della comunicazione in senso ampio, ma a partire da una prospettiva teologico-pastorale.

Anche il termine « pastorale » sottende differenti significati. Per ora basti precisare che con « pastorale » si vuole indicare la prassi religiosa cristiana ed ecclesiale e, inoltre, il tipo di riflessione teologica che si produce su di essa.

Tale riflessione concentra l'attenzione sulla prassi pastorale, ponendo l'accento sulla sua dimensione comunicativa, sui mezzi di comunicazione e sui processi comunicativi all'interno e all'esterno della Chiesa.

Tale riflessione è pure animata da un atteggiamento dialogico; fa una lettura valutativa e teologica del fenomeno delle comunicazioni di massa, prospetta delle mete e segna una strategia adeguata per raggiungerle.

### 1.2. Ambito di ricerca

Se la teologia pastorale prende in esame tutte le attività della Chiesa, sia *ad intra* che *ad extra*, e cioè tutte quelle interazioni in cui sono coinvolti Chiesa e cristiani per edificare il regno di Dio in una determinata congiuntura storica e per dialogare ed impegnarsi nel mondo, allora un discorso sulla comunicazione pastorale non può fare a meno oggi di affrontare seriamente e tempestivamente i mezzi della comunicazione sociale nell'ambito dell'evangelizzazione e della promozione umana in cui la Chiesa, per natura sua, è protagonista.

Si sa che la riflessione del magistero come della teologia ha costantemente privilegiato appunto gli strumenti della comunicazione sociale. Oggi però il discorso si è allargato alla comunicazione in quanto tale: essa dovrebbe caratterizzare tanto i rapporti umani, quanto le relazioni intra ed extraecclesiali e, quindi, l'intera sua azione pastorale. Di conseguenza, la teologia pastorale contemporanea presta particolare attenzione alla centralità della comunicazione nella prassi cristiana ed ecclesiale, alla dimensione comunicativa dell'azione pastorale e al come la metodologia antropologica della comunicazione possa aiutare e favorire nella comunità cristiana una maggiore capacità comunicativa ed evangelizzatrice.

Infine, questa disciplina si applica metodicamente all'analisi dello stato e della qualità dei processi comunicativi all'interno della Chiesa, e progetta, come sua caratteristica ottimale, processi indicati con il trinomio comunione-partecipazione-comunicazione.

Come tesi di partenza, perciò, questo saggio rifiuta una visione della comunicazione intesa in senso puramente tecnico o strumentale. Cerca piuttosto di evidenziare un asserto fondamentale, cioè che una riflessione teologico-pastorale sulla comunicazione abbraccia una pluralità di contenuti, aspetti, atteggiamenti, metodi e modalità attinenti la comunicazione pastorale. La riflessione pastorale esprime pure un atteggiamento di apertura e dialogo da parte della Chiesa nei confronti del mondo attuale, dei mass media, della cultura massicciamente mediata da reti di comunicazione su vasta scala. Di fronte poi ai problemi scottanti riguardanti la comunicazione all'interno della società, ne fa una lettura ed interpretazione in prospettiva teologica.

### 1.3. Compiti della riflessione teologico-pastorale

Compiti urgenti della teologia pastorale oggi sono: affrontare la cultura attuale mediata dai mass-media; proporre linguaggi e modi adeguati per comunicare la fede ai giovani d'oggi; chiamare in causa i processi comunicativi intraecclesiali e, con l'aiuto delle scienze della comunicazione, esaminare la dimensione comunicativa dell'azione pastorale all'interno e all'esterno della Chiesa.

Essa fa tale analisi critica della prassi o situazione comunicativa vigente in base a criteri teologico-pastorali e, in vista di migliorare la situazione vagliata, progetta obiettivi e una strategia capace di pilotare tale cammino di miglioramento.

Parlando di comunicazione, si possono invocare, anche in ambito pastorale, numerosi punti di riferimento e non pochi modelli: ad es. la comunicazione riferita al linguaggio, all'arte, alla cultura, al dialogo, alla trasmissione e all'informazione; la comunicazione intesa come processo, come interazione soggettiva o come contenuto. Essendo connessi con la prassi pastorale, tutti questi aspetti entrano in gioco nella comunicazione pastorale e nella relativa riflessione.

Questo articolo si prefigge appunto di offrire una lettura sintetica della prassi ecclesiale in chiave comunicativa; inoltre di proporre una sintesi di quanto il magistero e il pensiero teologico hanno elaborato nell'ambito della riflessione teologico-pastorale sulla comunicazione; infine di indicare i modelli significativi della comunicazione pastorale oggi. Affronta questa tematica seguendo lo sviluppo storico di questo tipo di riflessione.

## 2. RILETTURA IN CHIAVE COMUNICATIVA DELLA PRASSI PASTORALE DELLA CHIESA

### 2.1. Attuale riflessione esplicita circa la comunicazione pastorale

Nella Chiesa la prassi generalmente ha sempre preceduto la dottrina o la riflessione. Fino a questi ultimi decenni, la comunicazione non è mai stata oggetto di una riflessione teologica esplicita e sistematica. Oggi, invece, l'azione pastorale (catechesi, predica-

ne, attività missionaria, liturgia, azione caritativa, ecumenismo) della Chiesa viene definita in termini di «prassi comunicativa», di «comunicazione pastorale» o di «comunicazione religiosa popolare». In essa l'aspetto o la dimensione comunicativa viene esplicitata e in modo paritario con la pastoralità. Per dimostrare l'emergente centralità della comunicazione, parecchi autori contemporanei rileggono la storia della Chiesa in chiave comunicativa e sostengono la teoria, secondo cui la scelta e la modalità di determinati modi, stili, mezzi e strategie di comunicazione pastorale del passato contenevano una teologia almeno implicita della comunicazione pastorale.

In ogni caso, se in passato il riferimento a visuali di tipo comunicativo era scarso o inesistente, oggi risulta palese e consistente.

### 2.2. Prassi comunicativa nel cristianesimo delle origini

Senza dubbio il cristianesimo è una religione di tipo comunicativo: si fonda sull'autocomunicazione di Dio all'umanità, avvenuta nell'evento dell'incarnazione di Gesù di Nazaret. I primi cristiani erano vivamente coscienti dell'urgenza del mandato ricevuto da Cristo di annunciare il vangelo a tutto il mondo.

Dopo la pentecoste, la Chiesa si diffuse nutrendosi della parola scritta e della tradizione tramandata: così si formarono comunità ecclesiali in base alla condivisione dei valori evangelici tramite la loro comunicazione tra i membri.

Sullo sfondo di una comunicazione diretta e indiretta, i fedeli della Chiesa primitiva propagarono la buona novella del regno sotto forma di testimonianza (marturia), di annuncio (kérigma), di culto (leiturgia), di amore fraterno (koinonia) e di impegno sociale (diakonia).

### 2.3. Prassi comunicativa nel cristianesimo successivo

Nella sua storia, la Chiesa ha messo in risalto la sua vitalità attraverso lo sforzo compiuto per adattare testimonianza e annuncio evangelico alle forme culturali e ai mezzi di comunicazione offerti da determinate congiunture storiche. Dato che la sua maggiore preoccupazione era quella di comunicare il vangelo, il passaggio da una lingua all'altra,

l'uso di certi mezzi di comunicazione e l'assunzione di diverse forme culturali non le ponevano gravi difficoltà. Per comunicare le verità della fede, i missionari viaggiarono su cocchi, in nave e in cammello, scrissero lettere e libri su papiri e pergamene, si servirono dei mezzi visivi dell'arte figurativa (pitture e ikone ad es. nelle case e nelle catacombe), della scultura e architettura (ad es. nelle chiese e nelle basiliche), inventarono lingue (ad es. quella slava) e scritture. Si pensi agli scritti dei grandi Padri della Chiesa di indole apologetica: da un lato difendevano la nuova religione e dall'altra spiegavano la fede in linguaggi e simboli comprensibili ai credenti e ai non-credenti.

Quando si presentarono problemi all'interno e all'esterno della comunità cristiana, i loro vescovi e capi si riunirono in concili o sinodi o assemblee (comunicazione *ad intra*) e vi diedero una risposta, denunciando errori che turbavano la comunicazione intraecclesiale (ad es. le eresie) e formulando le verità della fede in simboli ricavati dalla cultura ebraico-ellenista (comunicazione *ad extra*). Sovente la comunicazione religiosa si esprime nelle forme proprie della retorica: basti ricordare i trattati e le omelie di sant'Agostino e di san Gregorio Nazianzeno.

Il teatro non godette stima nell'antichità cristiana né trovò posto nell'azione pastorale dei Padri della Chiesa. Nel medioevo invece le devozioni e le rappresentazioni sacre divennero una forma efficace di istruzione religiosa e morale.

La fondazione di grandi ordini religiosi come i Francescani e i Domenicani risvegliò il senso religioso di intere popolazioni e promosse l'istruzione tra gli ignoranti. La Chiesa divenne prestigioso centro di elaborazione e diffusione culturale: le opere classiche vennero copiate a mano dagli amanuensi nelle sedi arcivescovili e nelle abbazie; le università e i centri di studi fondati dalla Chiesa esercitarono un significativo influsso sulla cultura del tempo.

Il Rinascimento vide meravigliose opere di noti artisti: la pittura, gli affreschi e i mosaici delle cattedrali mantennero vivo l'impegno comunicativo di tipo religioso. Nel secolo XV ebbe inizio l'era di Gutenberg che rivoluzionò i metodi e i prodotti della comunicazione. La Chiesa seppe servirsi della stampa e la utilizzò con maggior efficacia. La riforma

di Lutero mise certamente in crisi la comunicazione religiosa, ma provocò pure una controriforma carica di efficaci strategie di comunicazione.

Basti accennare prima di tutto alla comunicazione interna realizzata con il concilio di Trento, e poi alla fondazione dei Gesuiti, alla testimonianza di grandi santi della Chiesa, alle spedizioni missionarie in Africa, America ed Asia. Chiave di volta della comunicazione missionaria fu l'impegno di comunicare la fede, esplorando possibili aree di contatto con le culture locali e cercando di riformularla in simboli autoctoni.

#### 2.4. Uso dei mezzi di comunicazione nella storia del cristianesimo

Dalla *pace di Costantino* (310) alla prima metà del secolo XIX la Chiesa esercitò un ruolo determinante nelle forme culturali e nei mezzi di comunicazione, che divennero così parte integrante della stessa cultura e spiritualità cattolica. La lettura dei libri di ispirazione cristiana, per es., provocò delle conversioni (sant'Ignazio di Loyola). Si può dire in generale che la Chiesa è stata maestra nell'inventare e utilizzare diversi modi, stili, forme, strategie e mezzi di comunicazione pastorale. In tale situazione, non si sentì il bisogno di sviluppare una riflessione teologica sistematica sulla comunicazione.

In un periodo in cui la Chiesa perdeva mano mano il suo influsso, insidiata da forze politiche ed ideologie contrarie, nacquero i mezzi di comunicazione di massa: i giornali negli anni 1830, poi il cinema, la radio e la televisione. Di fronte a questi mezzi l'autorità ecclesiastica assunse un atteggiamento di sfiducia, di rigetto e, a volte, ambivalente. Mentre in precedenza le forme culturali e i mezzi di comunicazione popolare erano sotto la sua influenza, ora i mass-media sorti e sviluppatisi fuori dalla sua sfera, sfuggivano al suo controllo. Come strategia di comunicazione al suo interno e al suo esterno essa invocò allora l'ideologia della «società perfetta» e diede origine a una propria cultura destinata a fronteggiare una società «corrotta» e ostile alle sue istituzioni. Così la Chiesa creò le sue scuole «cattoliche», i suoi giornali, i suoi sindacati e movimenti.

Dalla seconda metà dell'800 fino alla seconda guerra mondiale le missioni popolari nelle parrocchie registrarono un successo pastorale-comunicativo. Parallelamente a

questi interventi, i papi si sono lanciati a fondare e favorire reti radiofoniche come la Radio Vaticano e la Radio Veritas a Manila e a riunire le forze in associazioni mondiali, quali l'UCIP (Union catholique internationale de presse), l'UNDA (organizzazione cattolica internazionale per la radio e la televisione) e l'OCIC (Organization catholique internationale de cinema).

Considerando la sua domestichezza con i mezzi di comunicazione fino all'arrivo delle comunicazioni di massa, la Chiesa da alcuni decenni a questa parte si sta interrogando sul come potrebbe servirsi dei mezzi elettronici al fine di utilizzarne al massimo l'efficacia per la causa del Vangelo. Con il recente avvento poi delle « scienze della comunicazione » ci si sta pure avviando a elaborare una cosiddetta « Teologia della Comunicazione » riguardante sia il sapere teologico in generale sia quello pastorale in particolare.

### 3. RIFLESSIONE DEL MAGISTERO E DELLA TEOLOGIA

#### 3.1. L'interesse del magistero per i mezzi di comunicazione prima del Vaticano II

Gli interventi del magistero circa la comunicazione nel lungo periodo pre-conciliare sembrano limitarsi generalmente ai mezzi di comunicazione. Papi, concili, sinodi e singoli vescovi si pronunciarono su determinati argomenti attinenti l'uso di strumenti o forme di comunicazione, per es. i libri, le traduzioni della Bibbia, gli spettacoli, le arti figurative, il teatro.

Molti di questi interventi hanno, secondo i casi, un carattere cautelativo e condannatorio nei confronti di determinati utilizzi di questi mezzi e prendono posizione su problemi di fede e morale da essi sollevati. Mentre se ne condanna un uso dannoso per la vita cristiana, se ne rilevano pure i vantaggi pastorali e comunicativi. Ad es. contro gli iconoclasti il concilio di Nicea II (787) diede questo orientamento pastorale-comunicativo sulle immagini: « Difendiamo con ogni diligenza e cura le venerande e sante immagini che rappresentano la croce veneranda e salutare con tessere di mosaico (...). In tal modo, guardando queste immagini dipinte, ognuno che le contempi sia indotto a ricordare e a imitare i prototipi, a prestare loro il saluto

e la dovuta venerazione ». In tali interventi normativi prevalsero quindi motivi pastorali, morali e istituzionali. Ciò sta a indicare che il magistero si interessò poco o nulla della comunicazione come tale; ciò che gli premetteva l'aspetto strumentale o tecnico di essa. I pronunciamenti del magistero riguardanti le comunicazioni sociali o i mass-media cominciarono con l'enciclica *Mirari Vos* (1832) di Gregorio XVI. In essa il papa condannò la libertà di stampa. Questo documento inaugurò una posizione ambivalente (per non dire prevalentemente negativa e moralistica) del magistero di fronte agli strumenti della comunicazione sociale; tale posizione si svilupperà poi nel magistero di Pio IX, Leone XIII, Pio X, Pio XI e Pio XII.

L'enciclica *Vigilanti Cura* (1936) di Pio XI è il primo documento pontificio interamente dedicato al cinema; in esso prevale l'orientamento indicato dal titolo, ma vi è anche espresso un giudizio positivo sul cinema definito « dono di Dio ». Un orizzonte più aperto e conciliante e un'analisi più esaustiva si registra nell'enciclica *Miranda Prorsus* (1957) di Pio XII, in cui, per la prima volta, il magistero pontificio tratta del cinema, della radio e della televisione presi nel loro insieme e offre i primi spunti teologici. « Dio, essendo sommo bene, elargisce incessantemente i suoi doni, alcuni sono per le anime, altri sono in uso per questa vita terrena; e, manifestamente, questi ultimi sono subordinati ai primi, come il corpo deve essere subordinato all'anima, alla quale, prima di comunicarsi nella visione beatifica, Dio si unisce mediante la fede e la carità (...). Inoltre, desideroso di ritrovare nell'uomo il riflesso della propria perfezione, Dio ha voluto farlo partecipe di questa divina liberalità e lo ha associato alla propria opera facendolo messaggero, largitore e dispensatore di tutti questi beni ai suoi fratelli e a tutta l'umanità (...). Tutti, quindi, gli strumenti di comunicazione umana (...) devono essere indirizzati all'eccelso fine di rendere l'uomo, anche in questo campo, quasi dispensatore di Dio » (ivi 24-25). Oltre gli strumenti di comunicazione, l'enciclica tratta pure dell'opinione pubblica.

Prima ancora dell'apertura del Concilio Vaticano II, Giovanni XXIII con l'enciclica *Mater et Magistra* (1961) formulò giudizi positivi nei confronti della socializzazione, che è l'orizzonte più vasto in cui vanno collocati i mass-media.

### 3.2. L'orientamento della teologia alla vigilia del Vaticano II

Se, nel periodo esaminato, il magistero dimostrò una visione piuttosto strumentale o mediale della comunicazione, il pensiero teologico, negli anni che precedettero immediatamente il Vaticano II, apersero prospettive più ampie di riflessione teologica. Non limitò il suo interesse ai mezzi di comunicazione, ma allargò il suo discorso alla comunicazione in generale e studiò settori (come il cinema, l'informazione, i mass-media, la stampa) o aspetti (come l'immagine, il simbolismo, gli audiovisivi, il linguaggio) della comunicazione dal punto di vista morale, dogmatico e pastorale.

Vari autori presero in considerazione le attività pastorali come la catechesi, la predicazione, la liturgia, l'attività missionaria, proponendo spunti pastorali circa l'uso dei mass-media o la dimensione comunicativa inerente ad essi.

### 3.3. Orientamenti del Vaticano II

Una lettura in chiave comunicativa del Vaticano II dimostra che papa Giovanni XXIII convocandolo, volle rilanciare una Chiesa rinnovata nella sua azione pastorale e nella sua capacità comunicativa. Spiegando «il carattere prevalentemente pastorale» del concilio, il papa fece questa precisazione: «È necessario anzitutto che la Chiesa non si discosti dal sacro deposito della verità, ricevuto dai Padri; e al tempo stesso deve anche guardare al presente, alle nuove condizioni e forme di vita, introdotte nel mondo moderno, le quali hanno aperto nuove strade all'apostolato cattolico (...). Il nostro servizio pastorale (...) non ha altro fine e altro desiderio che la conoscenza e la penetrazione del Vangelo di Cristo nel nostro tempo».

Ci sono autori che qualificano il Vaticano II come il concilio della comunicazione, per due motivi principali:

- 1) perché per la prima volta un concilio ecumenico dedica un documento ufficiale (*Inter Mirifica*) agli strumenti della comunicazione sociale;
- 2) perché i suoi documenti principali (la *Lumen Gentium* sulla Chiesa, la *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa) si presentano come catalizza-

tori del cambiamento di modelli di comunicazione pastorale sia *ad intra* che *ad extra* della Chiesa.

#### 3.3.1. Il decreto «*Inter Mirifica*»

Con il decreto sugli strumenti della comunicazione sociale (*Inter Mirifica*) promulgato nel 1963, il concilio riconosce i profondi mutamenti socio-culturali provocati dalla cultura mediata dai mass-media e rivendica il dovere e il diritto della Chiesa di utilizzare questi mezzi di grande portata nell'opera evangelizzatrice e nella promozione dell'uomo. «Istituita da Cristo Signore per arrecare la salute a tutti gli uomini e mossa dalla necessità di diffondere il messaggio evangelico, la Chiesa Cattolica giudica suo dovere predicare l'annuncio della salvezza anche mediante gli strumenti di comunicazione sociale, nonché indirizzare gli uomini al retto uso degli stessi» (IM 3). Con questa apertura la Chiesa istituzionalizza e accetta le comunicazioni sociali nella sua agenda quotidiana. Discusso e approvato nella seconda sessione del concilio, il decreto propone principi dottrinali e morali da cui ricava norme e orientamenti di tipo pratico-pastorale.

L'*Inter Mirifica* ha suscitato polemiche e riserve; alcune di esse ne denunciarono l'orientamento moralistico e ristretto che rivelerebbe una mentalità ancora preconciare, ed inoltre il suo vuoto teologico inteso come carenza di un contenuto teologico-dogmatico. Ad ogni modo, uno dei meriti notevoli del decreto è quello di aver proposto un'istruzione pastorale che avrebbe coinvolto nel suo insieme il magistero del concilio.

Preparata per sopperire a tali lacune, l'istruzione pastorale *Communio et Progressio* (1971) amplifica l'orizzonte dell'*Inter Mirifica* e offre nuovi orientamenti circa il contenuto (tratta della comunicazione interna della Chiesa e dell'opinione pubblica) e le prospettive in cui vedere la comunicazione: in tutto ciò approfondisce dal punto di vista dottrinale il magistero conciliare. La sua tesi di fondo arricchisce la visione cristiana dei mass-media, stabilendo la comunione e la promozione integrale dell'uomo quale frutto e criterio della comunicazione umana e dei suoi mezzi. In prospettiva teologica, essa presenta la comunione trinitaria, l'incarnazione e la vita di Cristo, perfetto comunicatore, come modelli di ogni comunicazione umana.

### 3.3.2. Prospettiva comunicativa di altri documenti

Per quanto riguarda una maggiore apertura sia alla moderna tecnologia delle comunicazioni e alla cultura pluralistica, sia al cambio di modelli di comunicazione pastorale, non sono tanto l'*Inter Mirifica* o la *Communio et Progressio* i documenti che hanno dato un'impronta catalizzatrice, quanto piuttosto altri testi fondamentali del Concilio come la *Lumen Gentium*, la *Sacrosanctum Concilium*, la dichiarazione *Dignitatis Humanae* e la *Gaudium et Spes*.

Considerata in un'ottica pastorale, l'ecceologia conciliare di comunione e partecipazione, il dialogo col mondo e con la cultura pluralista, i modelli di ministero, i nuovi metodi di fare teologia inaugurati dal Concilio, l'ecumenismo, ecc. hanno cambiato profondamente l'atteggiamento della Chiesa nei confronti dei mass-media; hanno riorientato la prassi pastorale comunicativa e gettato semi fecondi per l'elaborazione di una teologia della comunicazione pastorale.

### 3.4. Orientamenti del magistero postconciliare

Il magistero postconciliare ha seguito il cammino tracciato dal concilio: gli strumenti della comunicazione sono entrati in quasi tutti i suoi documenti di carattere pastorale. Basti ricordare le dichiarazioni della Conferenza episcopale latinoamericana a *Medellin* (1968), i numerosi discorsi di Paolo VI in occasione della Giornata Mondiale per la comunicazione sociale, la sua lettera *Octogesima Adveniens* (1971), il *Direttorio Generale Catechistico* (1971), l'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975); inoltre il documento di *Puebla* (1979) e tanti altri interventi durante il pontificato di Giovanni Paolo II. In tutti questi documenti la riflessione pastorale evidenzia la rilevanza e l'urgenza di adoperare le comunicazioni sociali nell'evangelizzazione e nella promozione umana. Non manca, però, una sensibilità critica nei confronti del gioco di potere, della manipolazione e spersonalizzazione dei mass-media.

Il discorso sui mezzi di comunicazione sociale è assai chiaro e impegnativo, mentre la comunicazione pastorale in generale viene sottolineata nei discorsi sull'inculturazione, il dialogo, la catechesi, il simbolismo, ecc. An-

che se il punto centrale di parecchi interventi concerne la problematica dei mass-media o dei group-media, per quanto riguarda la pastorale la preoccupazione principale è l'autenticità dei processi comunicativi alla luce dei valori cristiani. Basti ricordare l'intervento del DECOS/CELAM al Sinodo del 1974 che metteva in crisi i mass-media e proponeva l'opzione pastorale dei group media nel contesto ecclesiale dell'America Latina. Le loro obiezioni erano le seguenti:

1) il modo di comunicare dei mass-media è unidirezionale, vale a dire non permette il dialogo;

2) i mass-media si rivolgono a masse eterogenee ed impongono un loro ritmo, mentre un'autentica evangelizzazione deve partire da situazioni concrete e personali dell'evangelizzando e ne deve rispettare i ritmi di risposta;

3) i mass-media si rivolgono a persone isolate e non ne realizzano una con-presenza, mentre nell'evangelizzazione è preferibile la comunicazione-esperienza comunitaria del gruppo ecclesiale;

4) i mass-media non convertono, ma tendono piuttosto a conservare lo *status quo* del pubblico, il quale oggi è quello che è: agnostico, se non a-cristiano; e le attuali strutture socio-economiche che maneggiano i mass-media sono tutt'altro che evangeliche;

5) infine, i fatti hanno vanificato il miraggio di chi ha visto nei mass-media la soluzione moderna del problema dell'evangelizzazione; infatti non si conosce alcun esperimento di evangelizzazione efficace compiuto con i soli media.

Enrico Baragli rispose dettagliatamente a queste obiezioni. A livello di magistero è sufficiente citare l'esortazione apostolica di Paolo VI, l'*Evangelii Nuntiandi* del 1975, che offre una risposta equilibrata. Dichiarò che «la Chiesa si sentirebbe colpevole di fronte al suo Signore se non adoperasse questi potenti mezzi (...); servendosi di essi la Chiesa "predica sui tetti" il messaggio (...); in loro essa trova una versione moderna ed efficace del pulpito. Grazie ad essi riesce a parlare alle moltitudini (...); il messaggio evangelico dovrebbe, per loro tramite, giungere a folle di uomini, ma con la capacità di penetrare nella coscienza di ciascuno, come se questi fosse l'unico, con tutto ciò che ha di più singolare e personale, e ottenere a proprio favore un'adesione, un impegno del tutto personale». (EN 45).

### 3.5. Indicazioni delle altre Chiese cristiane

In questi ultimi decenni è rilevabile un intervento decisivo e profetico specialmente da parte delle Chiese uscite dalla riforma protestante, innanzi tutto rispetto ai mass-media e in secondo luogo nei confronti dei processi comunicativi nella pastorale e nella vita della Chiesa.

Il Consiglio Ecumenico delle Chiese, dopo un lungo itinerario di riflessione, si è pronunciato decisamente ad Uppsala nel 1968 e di nuovo a Vancouver nel 1983, ponendo delle enfasi interessanti, ad es. sull'esigenza di professionalità da parte delle Chiese nell'uso dei mass-media (Uppsala), sull'evangelicità e la trasparenza nei processi comunicativi intraecclesiali e extraecclesiali (Vancouver). Quasi tutti questi pronunciamenti, anche nell'affrontare attuali problemi scottanti come il nuovo ordine di informazione e comunicazione, la tutela delle culture indigene di fronte all'ondata del cosiddetto neo-colonialismo culturale, si prefiggono di promuovere l'umanizzazione dei processi comunicativi in tutti gli aspetti della vita e, in modo particolare, la comunicazione a doppio senso, la partecipazione nella dialettica comunicativa e nella democratizzazione delle strutture organizzative. Se negli anni '60 e '70 gli interventi delle Chiese erano caratterizzati dall'entusiasta accoglienza dei mass-media in vista dell'annuncio cristiano e della promozione umana, in questi ultimi anni si è verificato uno spostamento di accento verso una critica costruttiva dei poteri in gioco evidenziati dai mass-media e ormai si punta chiaramente ad un nuovo umanesimo sia nei mass-media, sia nei processi comunicativi.

### 3.6. Orientamento della riflessione teologica

Dal punto di vista della riflessione teologica, il tema della comunicazione si è incamminato in modo costante e crescente in una direzione pastorale, morale ed ecclesiologica. A differenza della *Communio et Progressio* che apre il discorso partendo dalla *communicatio divina* considerata modello e fondamento della comunicazione umana e dell'uso dei mass-media, ricavando in questo modo le basi dogmatiche dalla Scrittura, l'attuale riflessione teologica sulla comunicazione parte dalla consapevolezza dei problemi comunicativi attuali del vissuto cristiano ed

ecclesiale e dalla loro analisi. Valori evangelici riguardanti la comunicazione sono invocati ma per valutare e riorientare tali processi oggi vigenti in ambito pastorale.

Ormai la problematica della «comunicazione» (più ampia di quella dei soli mezzi) diventa una preoccupazione primaria e non è più considerata «soltanto come periferia strumentale» della convivenza sociale ed ecclesiale. Di fronte alla sfida quanto mai urgente della secolarizzazione, ci si chiede: «come comunicare la fede oggi» all'uomo o ai giovani? Come stabilire rapporti ottimali per essere «Chiesa»? In che modo le scienze della comunicazione potrebbero dare degli apporti concreti e duraturi? Scrive Joos: «Quando si parla dunque di "gestire comunicativamente la Chiesa" non si parla o non si intende sviluppare al massimo i soli mezzi comunicativi dentro la Chiesa a favore della Chiesa, o partendo dalla Chiesa (...). Invece, si tratta precisamente di guardare quale aiuto la metodologia di comunicazione può dare per rendere effettiva l'offerta di salvezza, e la risposta da parte dell'uomo». Robert White elenca vari problemi che andrebbero approfonditi negli attuali dibattiti di carattere teologico-pastorale riguardanti l'ambito della comunicazione pastorale. Eccone un elenco.

— 1. I disaccordi attualmente esistenti circa gli approcci o le modalità nell'uso dei mezzi e di altre forme di comunicazione per l'annuncio cristiano ritenuti conformi o meno ai valori cristiani: ci si riferisce palesemente alla «Chiesa elettronica» dell'America del Nord e ai group-media dell'America Latina.

— 2. Il bisogno urgente di adattare le espressioni teologiche alla cultura contemporanea, ai modelli di pensiero dell'uomo moderno, ai linguaggi dei mass-media.

— 3. La discussione sul come integrare la comunicazione nella formazione dei futuri sacerdoti ed operatori pastorali. Su questo tema ci sono due livelli di approfondimento: il primo concerne il perché e il come formare i candidati ad usare i mass-media e le nuove forme di comunicazione con finalità pastorali; il secondo riguarda il come inserire un'adeguata formazione mass-mediale in tutto l'itinerario formativo-teologico.

— 4. I problemi di ermeneutica e quelli etico-morali. Chiunque cerchi di mettere a tema e di dare risposte a questi problemi fa un approccio di tipo teologico-pastorale alla comunicazione in ambito pastorale.

#### 4. NUOVI MODELLI DI COMUNICAZIONE PASTORALE

Come frutto della svolta promossa dal Vaticano II, dell'influsso di una cultura pluralista nonché dello sviluppo delle scienze umane, si possono ora indicare e valutare i modelli emergenti di comunicazione pastorale, che del resto sono oggetto di studio da parte della teologia pastorale attinente il vasto campo della prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale, cioè dell'azione pastorale della Chiesa. In un primo momento si concentrerà il discorso sull'uso dei mezzi moderni di comunicazione sociale da parte della Chiesa in vista dell'evangelizzazione e della promozione umana. Successivamente, si passerà dall'uso dei mezzi alla mediazione basilare con la quale la cultura attuale, mediata dai mass-media, condiziona modalità e linguaggi della comunicazione religiosa.

##### 4.1. I mass-media

Per quanto riguarda il primo momento, sembra che le paure e la sfiducia del passato di fronte ai mass-media siano ormai superate e quasi si dia per scontato che, per adempiere il mandato di Cristo, la Chiesa non possa fare a meno oggi dal servirsi in pieno dei moderni mezzi di comunicazione sociale. Bisogna sottolineare, però, che assieme a questo atteggiamento di accettazione, le Chiese e il pensiero teologico non hanno trascurato il loro dovere profetico di denunciare e criticare i giochi di potere, la manipolazione spersonalizzante di certe reti di comunicazione di grande portata, in quanto contrastano i valori evangelici che in ambito cristiano si cerca di trasmettere. Inoltre hanno proposto processi comunicativi più rispondenti al Vangelo.

A questo riguardo, la riflessione teologico-pastorale ha sottolineato la comunicazione interpersonale portando avanti la scelta decisiva dei group-media in America Latina e dei cosiddetti «radio popular» quale strategia di comunicazione pastorale. Essa mette oggi in evidenza le caratteristiche dell'uomo nuovo dell'era elettronica, cioè, il nuovo cristiano nato e vissuto in questa cultura delle immagini, che resiste a concetti astratti e lineari, e che preferisce l'immaginazione emotiva e simbolica all'astrattismo ideologico. Gli rimane da approfondire lo studio dei nuovi linguaggi e dei nuovi simbolismi con cui

la fede può e deve essere comunicata negli attuali contesti socio-culturali e religioso-ecclesiali. Superando atteggiamenti apocalittici di un lungo passato della Chiesa, l'attuale riflessione teologico-pastorale ha fatto un passo in avanti, proponendo che la poesia contemporanea, l'arte, i romanzi, il teatro o le arti popolari dei films e della televisione siano una fonte per la creatività religiosa e una sorgente di ispirazione per la fede nei nostri giorni.

##### 4.2. Verso nuovi modelli di comunicazione in ambito pastorale

Anche se storicamente è stato collegato al fenomeno pluralistico e diversificato dei mass-media, oggi un discorso teologico-pastorale sulla comunicazione dovrebbe concentrarsi sulla prassi pastorale, in modo da evidenziare le caratteristiche dei modelli, stili, forme e strategie di comunicazione in essa presenti o emergenti, ed esaminarli criticamente in prospettiva teologico-pastorale. Tali modelli e la connessa riflessione vanno confrontati con l'ecclesiologia di comunione e partecipazione, con la nuova teologia della cultura, con le visioni teologiche e i tipi di ministero, realtà tutte proposte da una parte dal Vaticano II e, dall'altra, dalla cultura mediata dai mass-media e dalle moderne scienze dell'uomo.

Per quanto riguarda la strategia da adottare in fatto di comunicazione pastorale, a differenza del rapporto di distanza, che portò la Chiesa del secolo XIX e dell'inizio del secolo XX alla creazione di una cultura cattolica, la rinnovata teologia della cultura, proposta dalla *Gaudium et Spes* e dall'*Apostolicam actuositatem*, ha incoraggiato il dialogo con la società contemporanea e stimolato l'impegno pieno dei cristiani per il progresso umano e sociale al fine di rinnovare l'umanità dal di dentro.

Accettando la realtà di una società pluralista, la Chiesa conciliare ha superato un'immagine di sé settaria e trionfalistica, e ha partecipato attivamente al dibattito pubblico, pronunciandosi chiaramente nei confronti della promozione integrale dell'uomo (giustizia, pace, disarmo, economia). È evidente che l'attuazione coerente di questi orientamenti operativi ha comportato e comporta un cambio radicale di modelli comunicativi della Chiesa nei confronti del mondo e della cultura contemporanea.

#### 4.2.1. *Tre modelli di comunicazione pastorale*

Secondo Avery Dulles, dal Vaticano II si possono ricavare almeno tre distinte visioni teologiche, ognuna delle quali prospetta un differente modello di comunicazione pastorale. Al centro della sintesi teologica neoscolastica c'era un modello di Chiesa maestra autorevole, istituita da Cristo per comunicare le verità divine affidate fin dai tempi apostolici. In tale modello il flusso comunicativo dei contenuti rivelati va, evidentemente, dall'alto al basso, cioè da Cristo ai fedeli per tramite del papa e dei vescovi. La realtà divina è conosciuta mediante parole e concetti intelligibili e non invece attraverso l'esperienza emotiva dell'immaginazione. Tali proposizioni, chiare e ben precise, riassunte nelle formule scritte e concise della Bibbia e del dogma, sono considerate al di sopra dei contesti culturali, e cioè, vanno applicate universalmente. Dulles osserva che questa teologia neoscolastica della rivelazione era una base solida per un insegnamento efficace della parola di Dio, specialmente per il fatto che si avvaleva del modello retorico di comunicare la fede, ad es. con la predicazione e l'uso di vari mezzi di comunicazione, ecc.

L'abbandono delle teologie neoscolastiche, provocato da studi biblici e storici, ha dato vita a recenti teologie della rivelazione le quali indicano che l'espressione più caratteristica e appropriata dell'esperienza religiosa è il linguaggio simbolico. Questo movimento ha naturalmente conseguenze chiare per la comunicazione religiosa in modo particolare per quanto riguarda il linguaggio teologico e religioso. Lo stesso Vaticano II ha fatto proprio un linguaggio molto simbolico e biblico. Robert White osserva che nel periodo postconciliare l'omiletica e la catechesi sono passate gradualmente dall'istruzione ed esortazione basate su formule dottrinali e moralistiche dell'insegnamento della Chiesa alla riflessione sul significato dei brani biblici per la vita quotidiana dei fedeli. L'insistenza sulla dimensione simbolica, biblica e immaginativa nel discorso religioso ha arricchito il culto liturgico, l'arte religiosa e la musica sacra. In un terzo modello divenuto ormai d'uso corrente, molti simboli dell'immaginazione religiosa sono ricavati dalla poesia contemporanea, dai romanzi, dai films e dalle attuali arti popolari, come la televisione. E appare

ormai pacifico che l'azione pastorale e la connessa riflessione teologico-pastorale deve lasciare oggi ampio spazio e un ruolo prioritario a linguaggi religiosi capaci di comunicare il messaggio evangelico in forme, criticamente vagliate, della cultura contemporanea.

#### 4.2.2. *Tipi emergenti di comunicazione pastorale*

In riferimento ai modelli proposti dal Vaticano II e dalla cultura contemporanea, si possono rilevare nuove forme di comunicazione religiosa popolare emergenti oggi nella prassi ecclesiale e che manifestano palesi caratteristiche di tipo comunicativo.

Nel corso della sua storia la Chiesa ha privilegiato vari tipi di comunicazione religiosa, come i ritiri predicati, i pellegrinaggi, la predicazione tipica delle missioni popolari. Oggi invece la nuova forma di comunicazione in piccoli gruppi è spesso la base del rinnovamento religioso. Ormai le comunità ecclesiali di base, intese come attuale modo di essere Chiesa, e la proliferazione di gruppi di preghiera come i *Cursillos de Cristiandad*, i movimenti carismatici, i gruppi biblici, i gruppi giovanili e familiari, gli incontri di sposi, le varie forme di associazionismo giovanile, di volontariato e di movimenti ecclesiali, hanno prodotto nuovi modelli di comunicazione, generalmente con risultati apprezzabili.

In queste forme associative si possono identificare elementi comuni attinenti la comunicazione: la condivisione sentita e aperta di esperienza religiosa personale e di preghiera affettiva; la vicendevole accettazione; la ricerca comune di risposte capaci di rinsaldare e risanare i vincoli che uniscono i membri del gruppo; uno stile di guida del gruppo caratterizzato dalla presenza di un animatore visto come primo fra pari; la partecipazione attiva ed espressiva al dialogo collettivo; l'uso di varie dinamiche di gruppo; una celebrazione paraliturgica o sacramentale meno formale volta a far «celebrare» veramente il senso di comunione del gruppo e diretta a favorire il collegamento tra espressione di fede e riflessione biblica, da una parte, e impegno di servizio nella comunità o nella famiglia, dall'altra.

Molte forme tradizionali di comunicazione pastorale sono state influenzate da questo stile più partecipato, esplorativo, dialogico ed

espressivo. I classici ritiri predicati hanno lasciato il posto a ritiri fatti individualmente sotto una guida e a ritiri caratterizzati dal dialogo di gruppo. Anche nuove esperienze di catechesi utilizzano ampiamente metodi di discussione di gruppo e impiegano, al posto dei metodi tradizionali, nuovi mezzi di comunicazione come base di riflessione.

## 5. VERSO UNA TEOLOGIA DELLA COMUNICAZIONE PASTORALE: PROPOSTA DI METODO

Il vasto campo ricoperto dall'azione pastorale è affrontato oggi con approcci multidisciplinari e interdisciplinari. L'antropologia, la psicologia, la sociologia, la semiotica e la cibernetica hanno esaminato vari aspetti dell'azione pastorale e della vita ecclesiale apportando elementi significativi. Avanzando una proposta, vorrei suggerire una metodologia con cui si potrebbe avviare una riflessione teologico-pastorale sulla comunicazione in ambito pastorale.

Un segno tangibile dello sviluppo di una riflessione intesa in tale senso è riscontrabile in recenti tentativi di tipo epistemologico, che propongono vari metodi per tematizzare un aggiornato approccio teologico-pastorale.

Enrico Baragli propone una «Teologia dei mass-media» in cui gli strumenti della comunicazione sociale, nel senso inteso dal magistero, dall'*Inter Mirifica* in poi, sono l'unico oggetto di una riflessione teologica comprendente tutte le sue prospettive: dogmatica, morale, pastorale, e attenta soprattutto ai modelli di ordine dogmatico proposti dalla *Communio et Progressio*.

Robert White propone di distinguere due prospettive che si intrecciano e si informano a vicenda, rispettivamente l'incidenza della comunicazione nel fare teologia e l'apporto di quest'ultima alla comunicazione. Egli identifica i contenuti della comunicazione di cui tale teologia dovrebbe interessarsi.

Avery Dulles e Paul Soukup fanno un discorso ampio e prospettano una teologia della comunicazione quale frutto del confronto sistematico e dell'interdipendenza tra l'ecclesiologia, i tipi di rapporto Chiesa-mondo, le visioni teologiche e i connessi modelli di comunicazione. Secondo loro, una teologia della comunicazione, centrata sia sui mass-media in ambito pastorale che sui processi di comu-

nicazione intraecclesiali o extraecclesiali, dovrebbe partire da presupposti ricavati da tali modelli, perché sono detti presupposti quelli che giustificano, guidano e orientano sia la riflessione che la prassi comunicativa. L'approccio praticato da Soukup si preoccupa principalmente dei criteri teologico-pastorali o dei *theologumena* tratti dall'ecclesiologia e lascia in ombra il momento della riflessione che è ugualmente significativo. Mario Midali nel definire l'itinerario metodologico della teologia pastorale o pratica ne individua tre fasi principali: la fase kairologica, la fase progettuale e la fase strategica. La *fase kairologica*, nei suoi vari momenti, si prefigge di descrivere e interpretare o valutare una determinata situazione o prassi (in questo caso quella attinente la comunicazione pastorale) con l'ausilio sia delle scienze umane e sia della fede, al fine di cogliere le indicazioni che lo Spirito Santo offre alla comunità credente in una determinata congiuntura storica. Per il presente argomento sono di grande interesse tre punti chiave: 1) la prassi o la situazione riguardante i mezzi di comunicazione; 2) una situazione o prassi che privilegia la dimensione comunicativa; 3) il fatto che i modelli di comunicazione implicati vengono esaminati con una criteriologia teologica riconducibile ai presupposti ecclesiologici, a norme morali e a imperativi del ministero... Punto culminante di questa fase è proprio il momento kairologico in cui, in base ai criteri teologici, la riflessione mira a cogliere valori da conservare o da riattualizzare, aspetti da abbandonare, attese e aspirazioni a cui rispondere, problemi da risolvere, nuovi valori o espressioni culturali da recepire, fenomeni o eventi da denunciare, criticare, rigettare, secondo i casi. Nella seconda fase, *progettuale*, la riflessione focalizza il disagio che si sperimenta nell'uso o nella mancanza dei mezzi di comunicazione o rispetto ai vigenti processi comunicativi sia nell'azione pastorale che nella vita interna della Chiesa; essa inoltre aiuta a identificare gli obiettivi o le mete da raggiungere per ottenere una prassi rinnovata o riorientata, avvalendosi in tutto questo di criteri razionali e teologici. La terza fase, *strategica*, scende alla concretezza e prospetta una programmazione pastorale che faciliti il passaggio dalla situazione comunicativa vagliata a quella desiderata. Essa prende in esame i vari elementi

implicati nella prassi comunicativa: gli operatori, i referenti, i metodi, gli itinerari, i tempi di attuazione, i mezzi necessari, la periodica verifica e rettifica. Tra tutti i metodi di teologia pastorale che ho potuto considerare, questo mi pare quello più completo e soddisfacente, perché più aderente alla realtà strutturale e dinamica della prassi comunicativa in ambito pastorale e più chiaramente configurato dal punto di vista teologico-pastorale.

→ adolescenza 4.4. - animazione 2.1.4.; 2.3.2. - catechesi 3.1. - corporeità 3.4. - fede 8. - cultura 3.2. - dialogo - direzione spirituale 3.3. - gioco 3.1. - incarnazione 3.1. - mondo 3.-4. - parola 1. - pastorale giovanile 3.2.2. - relazione educativa 1.-7. - sessualità 2.6. - teologia pastorale 1.3.2.; 4.2. - teologia pastorale (correnti) 7.3. - teoria/prassi 7.5.3.

**Bibliografia**

BARAGLI E., *Strumenti di Comunicazione Sociale*, in Dianich S. (a cura), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma 1977, 1583-1596; BONICELLI G., *Comunicazione e comunione nella comunità ecclesiale*, in *Orientamenti Pastorali* 12 (Dicembre 1986) 3-28; DECOS/CELAM, *Perspectiva del Comunicador Social (1974)*, in SPOLETINI B., *Comunicación e Iglesia Latinoamericana*, Ed. Paulinas, Buenos Aires 1985, 128-136; DULLES A., *Il Vaticano II e Le Comunicazioni*, in Latourelle R. (a cura), *Vaticano II - Bilancio e Prospettive: venticinque anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, 1507-1523; JOSS A., *Documents Ecclésiaux sur les Communications*, in *Seminarium* 26 (4/1986) 829-900; ID., *La Tradizione Ecclesiale di fronte alla Dinamica della Comunicazione*, in *Via Verità e Vita* 33 (gennaio-febbraio 1984) 55-80; JØRGENSEN L., *Church Statements on Communication: Their Place in a Process*, in *Media Development*, 31 (1/1984) 30-32; MIDALI M., *Il Modello di Teologia Pastorale*, in *Salesianum*, 49 (4/1987) 773-808; ID., *La Teologia Pastorale o Pratica: Cammino di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 1985; SOUKUP P., *Interweaving Theology and Communication*, in *Media Development*, 32 (1/1985) 30-35; WHITE R., *I mass-media e la Cultura nel Cattolicesimo Contemporaneo*, in LATOURELLE R. (a cura), *Vaticano II - Bilancio e Prospettive, 1551-1577*; ID., *The New Communications Emerging in the Church*, in *The Way Supplement* 56 (Autumn 1986) 4-25.

**COMUNICAZIONE pastorale** → comunicazione.

**COMUNIONE** → associazionismo 1.1. - catechesi 3.2. - chiesa 2.; 3.1.; 3.2. - famiglia 1.-2. - grazia 1.2.1.; 2.2.4.2. - laicità 1.1. - parrocchia 1.5.; 2.2. - pastorale in Italia 2. - preghiera 3.3. - peccato 2.1.

- salvezza 2.3. - storia 4.3. - storicità 4.3.; 6.6. - teologia pastorale 1.3.

**COMUNIONE E LIBERAZIONE** → movimenti ecclesiali - pastorale in Italia 1.1.

**COMUNITÀ** → comunità ecclesiale - comunità ecclesiale di base - comunità educativa - fede 2.1. - parrocchia - pastorale in Italia - relazione educativa 3. - storia 2.3. - territorio.

**COMUNITÀ ecclesiale** → amore 2.2.2.; 3.5. - celebrazione - domenica - libro liturgico - comunità educativa - donna-uomo (chiesa) 4.3.3. - esperienza 2.2.2. - famiglia 4. - Gesù Cristo 3.2. - gruppo 4. - lavoro 3. - liturgia 1.-3. - parrocchia 1.-5. - pastorale giovanile 1. - pastorale in Italia 2. - peccato 2.2.2.; 3. - teologia pastorale 1.; 3.4.3. - teologia pastorale (storia) 2.2.2.; 2.3.; 7.; 8. - politica 3. - vocazione 3.2.3.; 4.3. - san Giovanni Crisostomo 3.2.3.

**COMUNITÀ ecclesiale di base** → gruppo ecclesiale 1. - laicità - liturgia.

**COMUNITÀ educativa** → agenzie formative 3.2. - appartenenza 4.2.; 4.3. - associazionismo 3.1. - catechesi 1.5. - direzione spirituale 3.3.4. - educazione 3.3. - gruppo 4. - identificazione 4.2. - peccato 2.2.2.

**CONCETTO** → simbolo 1.; 3.2.

**CONCRETEZZA** → realismo.

**CONFERMAZIONE** → pastorale giovanile (storia 2) 1.2.

**CONFENSIONALISMO** → politica 1.3.

**CONFESIONE** → riconciliazione - direzione spirituale 2.1.2. - fede 7.

**CONFESIONI cristiane** → chiesa 2.

**CONFLITTUALITÀ** → appartenenza 4.5. - identità 4.2. - cultura - guerra - lotta - peccato 1. - società - storia.

**CONFRATERNITE** → associazionismo - pastorale giovanile (storia 3) 2.1.4. - san Carlo Borromeo 3.5.

**CONSERVAZIONE** → catechesi 3.4. - storicità 6.1.

**CONSULENZA pastorale** → teologia pastorale 1.3.2. - teologia pastorale (correnti) 6. - teoria/prassi 7.2.

**CONSUMO/CONSUMISMO** → cultura - società - tempo libero 1.6.

**CONTEMPLAZIONE** → identità 3.2. - preghiera 3.2. - segni dei tempi 2.2.

**CONTESTAZIONE** → educazione 5.1. - società 7.

**CONTESTO** → ambiente - chiesa - cultura - istituzioni - giovani - mondo - religione - società - territorio.

**CONVERSIONE** → anno liturgico 2.1. - evangelizzazione 3.5.; 3.8. - identità 3.2. - peccato 3. - riconciliazione - sacramenti 2. - territorio 2.3. - san Vincenzo de Paoli 2.

**COPPIA** → amore 1.2.; 2.2.6.; 3.6. - famiglia - fidanzamento.

# CORPOREITÀ

GUIDO GATTI

## 1. Il corporeismo

- 1.1. *Una riscoperta del corpo?*
- 1.2. *Il corporeismo come reazione a una cultura nemica del corpo*
- 1.3. *Un'etica a partire dai bisogni e dai piaceri del corpo*

## 2. Una valutazione in prospettiva pastorale

- 2.1. *Aspetti positivi*
- 2.2. *Limiti del corporeismo*

## 3. Il significato della corporeità in una antropologia ispirata alla fede

- 3.1. *L'uomo e il suo corpo*
- 3.2. *Il corpo e le sue esigenze*
- 3.3. *Il corpo e le sue gioie*
- 3.4. *La funzione comunicativa del corpo*

## 4. Responsabilità etiche nei confronti del corpo

- 4.1. *Inviolabilità della vita fisica*
- 4.2. *La promozione della vita*
- 4.3. *Comunicazione corporea e verità*

## 5. Per una progettazione educativa e pastorale

## 6. Conclusione

# 1. IL CORPOREISMO

## 1.1. Una riscoperta del corpo?

Oggi si parla sempre più volentieri di una *riscoperta della corporeità* nella nostra cultura dopo secoli di occultamento e di oppressione del corpo. Effettivamente, si direbbe che la dimensione corporea dell'esistenza umana goda oggi di molta più attenzione che nel passato. Questa riscoperta sfocia, almeno implicitamente, in una ridisegnazione dell'immagine dell'uomo, che vorrebbe superare il preteso tradizionale dualismo tra corpo e spirito, con la subordinazione del primo al secondo.

Ma essa trova espressione anche nell'attenzione nuova rivolta a certi fenomeni di cultura popolare, come la danza, lo sport, la moda.

A questa nuova temperie culturale, oggi largamente diffusa, qualcuno ha voluto dare il nome di *corporeismo*.

Il corporeismo porta a una certa enfaticizzazione dei bisogni e degli istinti del corpo, cui riconosce una certa saggezza provvidenziale in ordine alla felicità umana.

Esso fonda la sua fiducia nella affidabilità

dei bisogni del corpo su un consapevole ottimismo nei confronti della originaria bontà dell'uomo in quanto « essere della natura »: l'uomo-organismo sarebbe un essere sano, naturalmente autoregolato, istintivamente aperto al sociale.

## 1.2. Il corporeismo come reazione a una cultura nemica del corpo

Diciamo subito che per una prima valutazione di questa, come di altre mode culturali, è necessario demistificare la *retorica del finalmente* che tanto facilmente le accompagna.

Dietro a questo « finalmente » c'è il mito illuminista del carattere progressivo e lineare della cultura e della storia, un mito che sembra resistere a tutte le smentite della realtà. La storia della cultura è vista come un accumulo progressivo di verità e come il dissiparsi irreversibile dell'errore e del pregiudizio.

In realtà l'avventura della ricerca della verità e della saggezza conosce anche involuzioni e sconfitte. Più che un andamento lineare essa sembra spesso presentare un moto pendolare, oscillante da un'unilateralità all'altra, magari per reattività emotiva: a una sopravvalutazione della razionalità succede una riscoperta unilaterale del ruolo dell'emotività e degli istinti; a un oblio del corpo una sua esaltazione unilaterale.

Ma questo non significa che la retorica del finalmente sia sempre del tutto ingiustificata: dietro la retorica c'è un'anima di verità. Il corpo è davvero oggetto, nella nostra cultura, di una considerazione positiva nuova e per tanti aspetti accettabile, soprattutto se raffrontata con una certa svalutazione unilaterale, propria del nostro passato culturale. Non si può certo affermare, come a volte si fa, che tale svalutazione, per il fatto di essersi attuata all'interno di una cultura di « cristianità », appartenga al cristianesimo come qualcosa di specifico e di essenziale, e che la rivalutazione del corpo sia invece un epifenomeno della scristianizzazione della nostra cultura.

Tale svalutazione è infatti troppo in contraddizione con l'antropologia rigorosamente unitaria dell'ebraismo, riflessa nella Bibbia, e con la stessa concezione, tipicamente cristiana, di una creazione originariamente « tutta buona » e di una redenzione universale che ha coinvolto, riscattandola ed elevandola, tutta quanta la realtà creata.

Resta però vero che un certo modo di intendere la dimensione pasquale della redenzione (la vita attraverso la morte) e la dimensione escatologica della salvezza (come attuantesi in un eone «totalmente altro» rispetto alla storia e in un mondo in qualche modo non più terrestre) unite all'influsso di forme di pensiero dualistico, come il manicheismo e il neoplatonismo, hanno di fatto favorito, nella tradizione cristiana, una certa unilaterale diffidenza nei confronti del corpo, visto come un carcere da cui evadere o uno schiavo renitente da padroneggiare. Non manca oggi chi sottolinea il legame occulto che unisce sotterraneamente la repressione del corpo ad altre forme di oppressione sociale e allo stesso atteggiamento predatorio nei confronti della natura che sembra caratterizzare la cultura occidentale: «L'oppressione sociale nella cultura occidentale è strettamente connessa con quella mentalità che ha partorito l'alienazione corporea e lo sfruttamento della natura» (R. RUETHER, 28).

Un legame particolarmente stretto sembra esistere tra repressione del corpo ed oppressione e subordinazione della donna.

Al contrario, secondo i suoi fautori, il corporeismo si salderebbe con altri movimenti contemporanei di emancipazione come il femminismo, l'ecologismo, la liberazione del lavoro e dal lavoro. In particolare ci sembra degna di nota la rivendicazione di una connessione tra la rivalutazione del corpo e l'ecologismo (magari nella sua forma più ingenua, di nostalgia del passato remoto dell'umanità, tesa a un impossibile ritorno alla «natura pura»). Un altro collegamento significativo intercorre tra corporeismo e pacifismo: la pace è vista nella linea di una specie di riconciliazione con l'elemento corporeo e femminile della natura.

### 1.3. Un'etica a partire dai bisogni e dai piaceri del corpo

Naturalmente il corporeismo ha anche una sua etica, elaborata a partire dai bisogni naturali e spontanei del corpo e dal piacere che accompagna l'appagamento di questi bisogni. Si tratta quindi di una forma di edonismo, riposante sulla fiducia nella naturale saggezza e nel carattere costruttivo e in un certo senso provvidenziale di questi bisogni e di questi desideri.

Il movimento corporeista si riconosce in «un progetto comune di strappare il corpo alla presa alienante dei codici sociali, per restituirlo alla sua natura fondamentale di sorgente di piacere» (D. PICARD, 136). «Il piacere è la legge profonda dell'organismo vivente (...). L'ideologia corporeista si appoggia dunque su un nuovo edonismo. Un uomo liberato è un uomo che ascolta il corpo, che ne segue i desideri» (*Ibidem*, 141). Naturalmente il campo privilegiato dove una simile legge del piacere corporeo gioca il suo ruolo di criterio del bene e del male e di guida del comportamento è quello dell'etica sessuale. La sessualità è così liberata da ogni finalità procreativa o di coesione sociale; le inibizioni etiche sono ridotte al minimo assolutamente imposto dalle esigenze di sopravvivenza del singolo e della società ed escludono dal suo esercizio solo la violenza in senso stretto. Essa resta affidata unicamente alla spontaneità immediata dei bisogni primari e alla sua capacità di produrre piacere.

## 2. UNA VALUTAZIONE IN PROSPETTIVA PASTORALE

Naturalmente la pastorale, e la pastorale giovanile in particolare (dato che il corporeismo è molto radicato, almeno a livello di convinzione diffusa e atematica, nella cultura giovanile), deve sentirsi provocata da un fenomeno culturale così rilevante per la visione di fede e per la vita morale.

Esso chiama la pastorale giovanile a una riflessione articolata su almeno tre livelli:

- una valutazione etica dei valori e dei disvalori del corporeismo;
- un ripensamento del ruolo e del significato della corporeità nell'ambito di una antropologia ispirata alla fede;
- l'elaborazione di un progetto di intervento educativo orientato a una assunzione costruttiva della corporeità nell'ambito dell'educazione della fede.

### 2.1. Aspetti positivi

Gli aspetti accettabili di questo modo di pensare e di vivere il corpo sono legati al suo essere una reazione, entro certi limiti salutare, a quelle forme di dualismo e di disprezzo della corporeità che come si è visto caratterizzavano certi aspetti della cultura tradiziona-

le: «Il movimento corporeista appare come una reazione contro una società fondata sul principio del rendimento, che tende a trasformare il corpo in macchina, contro una civiltà schizoide che favorisce in ciascuno la frattura fra carne e intelletto, tra interiore ed esteriore, tra intimo e sociale» (D. PICARD, 163). Ma il corporeismo ha anche il pregio di valorizzare un aspetto importante della realtà dell'uomo: la funzione comunicativa del corpo, la sua capacità di esprimere significati attinenti alla stessa verità profonda dell'uomo. È proprio la mediazione della corporeità a rendere possibile ogni altra forma di comunicazione e di linguaggio e di comunicazione tra gli uomini. Gli stessi desideri e le tendenze spontanee del corpo portano verso l'altro e traducono, sia pure in maniera molto ambigua, il bisogno e la vocazione a forme di comunicazione non pragmatiche, non utilitaristiche, fondate sulla gratuità e sulla reciprocità dell'affetto.

## 2.2. Limiti del corporeismo

Ma il corporeismo ha anche i suoi limiti e le sue ambiguità, legate, come del resto i suoi aspetti positivi al suo carattere di reazione. Come molte altre forme di reazione, esso è almeno altrettanto unilaterale delle istanze contro cui reagisce.

La sua visione delle concezioni dualistiche del passato sono spesso segnate dal risentimento e non rendono giustizia a quello che il passato è stato in realtà.

La concezione corporeista, se non evita sempre e del tutto il dualismo gerarchico del passato (invertendo naturalmente le posizioni rispettive del corpo e dello spirito) diventa molto spesso una forma di monismo antropologico, un materialismo da cultura di massa. La sfiducia nella razionalità, che avrebbe senso come reazione contro la fredda razionalità funzionale, cui si ispira la cultura della tecnica, rischia di diventare il «sonno della ragione che genera i mostri».

L'edonismo etico in cui sfocia, a parte le difficoltà teoretiche di indole più generale che supponiamo dimostrate, finisce molto spesso per neutralizzare del tutto l'intuizione della funzione comunicativa ed espressiva del corpo, che si riduce così a una affermazione retorica, priva di sbocchi pratici.

Un'etica edonistica scade quasi inevitabil-

mente ad egocentrismo infantile; la capacità di comunicare resta subordinata al bisogno del piacere e alla schiavitù del desiderio immediato. «Il corpo non chiede permessi», dice il corporeismo nelle sue versioni più banalizzate, distruggendo così la possibilità stessa dell'etica. Ma anche nelle sue forme meno brutali, il mito dello spontaneismo, la fobia di ogni repressione, l'ossessione di una autenticità, ridotta all'assenza di ogni forma di autodominio, contribuiscono indubbiamente a creare quella «cultura della non-responsabilità» di cui giustamente ci si lamenta.

Tutte queste ambiguità, ci invitano a un ripensamento globale del significato del corpo in relazione alla elaborazione di un'antropologia ispirata alla fede.

## 3. IL SIGNIFICATO DELLA CORPOREITÀ IN UNA ANTROPOLOGIA ISPIRATA ALLA FEDE

### 3.1. L'uomo e il suo corpo

Il rapporto dell'uomo al suo corpo è un rapporto insieme intimo e complesso.

Indubbiamente il corpo non va più visto (se mai lo è stato) come «altro» rispetto all'uomo, magari come un carcere per lo spirito o uno schiavo riluttante da assoggettare. Il rapporto dell'uomo al suo corpo non è né strumentale né possessivo: come diceva G. MARCEL: «l'uomo non ha un corpo; è il suo corpo» (*Journal Metaphysique*, Paris, Gallimard 1935, 236).

Ma l'uomo è anche di più del suo corpo; vivendolo lo trascende. Questa trascendenza non comporta, almeno nella classica visione tomista dell'uomo, alcun dualismo di anima e di corpo. L'essere dell'uomo è caratterizzato da una specifica «unitotalità». Pur sperimentando spesso una certa tensione tra queste due dimensioni del suo esistere, egli è sempre e insuperabilmente unità di spirito e di corpo, in ognuna delle sue decisioni e delle attività con cui realizza se stesso, agisce nel mondo e comunica con gli altri. Lungi dal rappresentare una minaccia per la sua spiritualità, il corpo è pienamente partecipe della dignità della persona.

Riallacciandosi alla antropologia unitaria di san Tommaso, la Chiesa ha riaffermato nel

Vaticano II, la dignità del corpo umano, intendendo togliere ogni ulteriore legittimazione alla svalutazione del corpo in nome dello spirito all'interno della spiritualità cristiana: «Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporea, gli elementi del mondo materiale così che questi, attraverso di lui, toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore» (GS 14). Il concilio sembra vedere nel corpo umano quasi una specie di sacerdote del cosmo, che fa della materia una celebrazione cosciente della gloria di Dio. «Allora — prosegue il concilio — non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli è anzi tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno» (GS 14).

È nota l'insistenza di Giovanni Paolo II su un certo tipo di discorso, che può essere giustamente considerato come una «teologia del corpo» e che vede nel corpo il segno della vocazione umana all'amore e alla comunione, un sacramento della natura essenzialmente sponsale dell'uomo e quindi un elemento integrante della sua somiglianza col Dio-amore.

### 3.2. Il corpo e le sue esigenze

Ma la dignità e il significato del corpo, all'interno dell'unitotalità umana, e in particolare della realtà sessuale, possono autorizzare la elaborazione di una morale a partire dal corpo, cioè dai bisogni e dai piaceri del corpo?

È troppo evidente che un'etica realistica, che tenga conto della complessità dell'esistenza umana, non potrà ignorare del tutto le indicazioni che le vengono dai bisogni, dalle tendenze e soprattutto dai significati del corpo. Ma è altrettanto chiaro che il corpo, né in quanto luogo di specifici bisogni, né in quanto organo di particolari piaceri, può aspirare ad essere criterio ultimo di valutazione etica. Per poterlo fare esso dovrebbe poter rappresentare per l'uomo quel senso ultimo che fonda tutta quanta l'esperienza morale; e questo, in un'antropologia che voglia restare compatibile con la fede è certamente impensabile.

Le nuove forme di schiavitù, di cui certa retorica del corpo finisce per farsi oggettivamente complice (si pensi ad esempio alla coltivazione dei bisogni artificiali, alla stru-

mentalizzazione pubblicitaria del corpo, alla mercificazione del sesso) ci appaiono come indizi di questa impossibilità. Si possono denunciare queste schiavitù soltanto appellandosi ad un criterio che discrimini i bisogni del corpo, e li qualifichi come costruttivi o distruttivi di umanità, indipendentemente dal loro essere bisogni del corpo.

### 3.3. Il corpo e le sue gioie

Se non si può fondare un'etica a partire dai bisogni del corpo, meno ancora si può farlo a partire dai suoi piaceri.

Il piacere è la forza dell'istinto biologico. Negli animali è guida infallibile all'autoconservazione dell'individuo e della specie.

Nell'uomo mantiene una funzione propulsiva insostituibile, ma ha bisogno della guida della ragione, per non mutarsi, come troppo spesso avviene, in una forza cieca e distruttiva non solo dei valori propriamente umani dell'uomo, ma anche dello stesso inestimabile patrimonio biologico che la natura consegna a ogni uomo.

Ma anche privo della infallibile efficacia che esso ha negli animali, il meccanismo piacere-dolore mantiene la funzione di protesta del corpo per le manomissioni irresponsabili di una libertà, che è padrona del corpo, solo nel riconoscimento degli insopprimibili condizionamenti che ad esso la legano.

È proprio questo condizionamento a fare della responsabilità verso il corpo, difesa anche dal piacere, una più generale responsabilità verso l'unitotalità dell'uomo e verso lo stesso destino dell'umanità: i nostri corpi costituiscono collettivamente il campo in cui si semina l'umanità di domani.

Le gioie del corpo mantengono comunque un carattere profondamente ambiguo: esiste nell'uomo decaduto, anche se redento in Cristo, una *delectatio sensus contraria rationi*, capace di oscurare la sensibilità morale e di impedire la *aestimatio prudentiae*, anche se la stessa cosa si deve dire pure delle gioie più sottili, ma ugualmente ambigue, dello spirito. Vigilare contro le potenzialità autodistruttive del desiderio corporeo, in nome della vocazione alla felicità e all'autorealizzazione è il compito di una ascesi non necessariamente ostile al corpo, ma consapevole della necessità di trascenderne l'immediatezza e la spontaneità.

Molta parte della denunciata diffidenza nei

confronti del corpo da parte della tradizione cristiana muoveva da questa consapevolezza, sia pure superandone a volte la misura e il senso di ragionevolezza.

### 3.4. La funzione comunicativa del corpo

Questa necessità di cercare nel corpo un significato etico che stia al di là dei piaceri e dei bisogni del corpo conduce a una considerazione non secondaria della corporeità nell'elaborazione di un'antropologia ispirata alla fede. Ma tale considerazione non si fonda tanto sui bisogni o sui piaceri del corpo, quanto sulla sua funzione comunicativa. Alla unitotalità spirituale e corporea dell'uomo è legata infatti, come si è visto, una delle caratteristiche più specifiche dell'uomo: l'uomo vivendo il suo corpo ed esprimendosi in esso carica di significati spirituali tutta la sua realtà corporea: il corpo diventa, ancor più che uno strumento di comunicazione, il linguaggio originario e fondamentale dell'uomo, in cui si radicano tutte le altre forme derivate di linguaggio. Attraverso il corpo la persona umana interviene sul mondo materiale producendovi dei risultati; attraverso il corpo l'uomo comunica con gli altri uomini ed esprime se stesso, creando dei significati e realizzando nel contempo quella verità del suo essere che egli esprime. Esprimendosi realizza la sua concreta fisionomia morale.

Le azioni umane non producono soltanto dei risultati, esprimono dei significati che dicono o tradiscono la verità dell'uomo. Questo è particolarmente vero nel campo della sessualità: essa è indubbiamente una realtà del corpo, ma proprio in forza della unitotalità dell'uomo, ne investe anche la dimensione spirituale, partecipa della sua natura di spirito incarnato, assumendo significati nuovi e trascendenti radicalmente il biologico, anche se ultimamente radicati in esso.

La sessualità umana non è soltanto una realtà strumentale, al servizio di determinati obiettivi, come la trasmissione della vita. È una forma di linguaggio che permette all'uomo di comunicare e, mettendolo in rapporto con l'altro, diverso e complementare, lo esprime e lo realizza.

## 4. RESPONSABILITÀ ETICHE NEI CONFRONTI DEL CORPO

La preoccupazione etica che ispira (sia pure non in modo primario o esclusivo) tutta

quanta la pastorale domanda una riflessione, almeno sommaria, sulle responsabilità morali legate alla dimensione corporea dell'esistenza umana e ai valori che essa esprime.

### 4.1. Inviolabilità della vita fisica

La prima di queste responsabilità riguarda il corpo in quanto dotato di vita e in quanto condizione-base per la vita spirituale dell'uomo. La vita fisica umana è un valore che domanda rispetto, sollecitudine e impegno di fruttificazione.

L'imperativo di non trattare mai la persona umana, in sé e negli altri, come un mezzo, è ritenuta da Kant come una specie di postulato euclideo su cui fondare tutta la normativa etica, come la formulazione più intuitiva e convincente dell'imperativo categorico e come la testimonianza più evidente del carattere incondizionato dell'istanza etica.

Ora l'inviolabilità e l'assoluta non strumentalizzabilità della persona umana si riflettono direttamente sulla vita fisica e ne sanzionano il valore, la rendono sacra della sacralità stessa della persona.

La vita umana, già nella sua dimensione corporea è infatti la condizione di tutto ciò che è umano, quindi della vita spirituale, della storia e dell'esistenza concreta della persona umana.

Rispettarla in sé e negli altri è rispettare in radice ogni valore di umanità. Non rispetto nulla dell'uomo, se non ne rispetto la vita fisica per cui esiste.

Il credente poi, può cogliere la sacralità della vita, con molta più evidenza di chi non sa vederla nella luce di Dio. La vita vale quanto vale l'uomo; ma per nessuno l'uomo vale come per colui che ci vede un'immagine di Dio. Dio è il padrone della vita nel senso che ne è l'origine personale. La vita cioè non nasce dal gioco impersonale del caso, ma dalla volontà di una persona. E questo vale non solo per la vita in genere, ma per ogni vita, nella sua irripetibile individualità. Dio la vuole con una volontà piena di amore, così come ne vuole la felicità e tutto il pieno sviluppo, per essa concretamente possibile.

La vita è il talento che egli affida alla nostra libertà e di cui desidera la più ampia fruttificazione, non per riscuoterne gli interessi, ma perché ne ama la riuscita. L'incarnazione poi dà alla vita una sacralità nuova, direttamente teologica. Ogni uomo, per quanto piccolo

e povero di potenzialità culturali e biologiche è, in Cristo, figlio di Dio, gli appartiene come un figlio al padre.

#### 4.2. La promozione della vita

Ma le responsabilità verso il proprio corpo non possono essere di natura puramente negativa. La vita propria e altrui non ha solo bisogno di essere rispettata, domanda di essere promossa, favorita, sviluppata. È quello che potremmo chiamare la sollecitudine per la vita; per la vita propria ma anche per la vita di ogni uomo, ugualmente preziosa in se stessa e agli occhi di Dio.

Ma la promozione della vita non può esaurirsi nella cura della vita in quanto corporea. L'uomo è chiamato dalla fede a dire un sì alla vita che non può esaurirsi nella semplice sua conservazione o nella promozione della sua dimensione corporea, pure fondamentale. Il corpo è il campo dove si sviluppa la vita umana totale, tendendo a una pienezza che è realizzazione di un progetto d'amore di Dio nei confronti dell'uomo.

Dire di no alla vita, non solo sopprimendola, o compromettendone funzionalità e salute, ma anche con ogni volontario spreco delle occasioni di crescita e di sviluppo che le darebbero senso, è dire di no a questa volontà di amore di Dio; è colpire in qualche modo Dio stesso, in qualcosa che gli appartiene per diritto di amore.

#### 4.3. Comunicazione corporea e veracità

Come si è visto, il corpo non è solo il campo della vita, è il linguaggio di base che permette alla vita di farsi comunicazione e comunione. In particolare esso è chiamato a farsi, attraverso la sessualità, linguaggio dell'amore e dell'apertura alla vita. Questa chiamata è impressa nelle strutture creaturali dell'espressività corporea: il linguaggio del corpo non è totalmente arbitrario, esso rimanda a dei significati che entrano a costituire la verità profonda dell'uomo. Parlando il linguaggio del corpo l'uomo dice aspetti, sia pure parziali, della verità profonda di cui è fatto. La fedeltà a questa verità, la veracità nel suo esprimersi attraverso il corpo è per l'uomo una precisa responsabilità morale. Così ad esempio il gesto sessuale che tradisce l'amore o l'apertura alla vita, di cui inevitabilmente parla in forza della sua stessa co-

stituzione, avrebbe in sé il negativo morale di una menzogna, in un campo in cui la verità tradita sarebbe parte integrante della verità stessa dell'uomo.

### 5. PER UNA PROGETTAZIONE EDUCATIVA E PASTORALE

Anche in questo, come in ogni altro campo, l'educazione comincia dalla testimonianza: l'educatore deve insegnare con la parola ma soprattutto con l'esempio la sua fede nella grandezza, dignità, fecondità della vita e nella santità del corpo che la condiziona e la rende possibile. Ma dovrà includere il corpo e la vita fisica nel mistero della nostra partecipazione alla morte e risurrezione del Signore. Dovrà realizzare un difficile equilibrio dinamico tra valorizzazione del corpo e suo trascendimento; dovrà venerare il corpo, ma come tempio dello Spirito. L'educazione al dominio del corpo e delle sue pulsioni dovrà essere portata avanti nell'ambito di una più globale promozione della «forza dell'io», al di fuori di ogni disprezzo del corpo, che del resto non sarebbe comprensibile all'interno della nostra cultura.

La comunità ecclesiale dovrà realizzare forme concrete e associative di promozione della vita malata, umiliata, degli anziani e degli handicappati e dovrà coinvolgere il più possibile i giovani in quest'opera concreta di promozione. L'incontro con la sofferenza e la scoperta della sua capacità di produrre crescita di umanità servirà a smascherare la mitologia deteriorata del corporeismo e a scoprire, al di sopra di tutte le grandezze e miserie del corpo umano, la speranza della risurrezione.

### 6. CONCLUSIONE

L'umanità del nostro corpo si definisce in base al suo essere principio di vita personale, corpo di una persona, cioè di un Io interpellato da un Tu, chiamato all'incontro e alla comunicazione interpersonale. Il corpo dell'uomo non può essere compreso se non come campo di compiti etici che fanno appello alla libertà dell'uomo e alla sua progettualità. Esso rimanda per sua costituzione ed essenza ad un parametro di bene e di male che sta al di là di esso. L'uomo è chiamato a fa-

re, anche attraverso il corpo, la verità del suo essere unitotale, orientando il corpo verso un progetto etico di natura non puramente corporea. Con le sue energie e i suoi istinti, il corpo offre indizi preziosi della vera natura di questo progetto; ha una sua saggezza, ma non è generatore automatico ed infallibile di umanità.

Il corpo è uno dei segni della vocazione umana, ma non l'unico né quello cui può essere affidata l'ultima parola. La mitologia, oggi così diffusa, della spontaneità corporeista è smentita proprio dal corpo stesso: la forza, la salute, la bellezza, l'armonia e l'espressività del corpo sono frutto di rinunce e di disciplina; anche a livello di corpo, la vita umana non è creatività pura, gioco senza regole e senza costi. D'altra parte questa disciplina e queste rinunce non hanno come oggetto unicamente il corpo, ma la persona in quanto tale. Non è l'anima che deve disciplinare unilateralmente il corpo; corpo e anima devono accettare insieme la legge della verità, la difficile disciplina del diventare uomini attraverso l'impegno morale.

Ed è un impegno che nel corpo come nell'anima rimanda sempre al mistero della croce: è necessario morire a se stessi per vivere alla verità del proprio essere. L'amore, che è il senso ultimo e l'autorealizzazione piena del corpo come dell'anima, coinvolge tutto l'uomo e lo realizza consumandolo, perché amare è donare e il dono è sempre un po' rinuncia e autorinnegamento; anche se resta vero che nulla si possiede così pienamente come quello che si è donato.

→ adolescenza 3.4. - donna-uomo (società) 1. - grazia 1.2.2. - male 2.2. - salvezza 1.2.2.; 2.; 3. - sport - storicità 2.2. - uomo 2.1.

#### Bibliografia

CHIAVACCI E., *Morale della vita fisica*, EDB, Bologna 1979; PICARD D., *Du code au désir. Le corps dans la relation sociale*, Dunod, Paris 1983; RUIJTER R., *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Queriniiana, Brescia 1976; VALERIANI A., *Il nostro corpo come comunicazione*, La Scuola, Brescia 1964.

**CORRELAZIONE** → teoria/prassi 1.3.; 5.-6.; 7.4.; 7.5.

**CORRESPONSABILITÀ** → relazione educativa 7. - responsabilità - storia 4.3.

**COSCIENZA** → educazione morale - etica - giovani 4.2. - identità - ideologia 1.2.; 1.4. - pace 5.1. - peccato 1.3. - politica 2.1. - responsabilità - sessualità 2.3.

- solidarietà - storicità 3.6.; 4.4.; 6.4. - teologia pastorale (storia) 8.2. - territorio 2.1. - virtù.

**CREATIVITÀ** → catechesi 3.3. - diritti umani 5.2. - famiglia 1.5. - liturgia 2.1.

**CREATURA** → uomo 3.1.1.

**CREAZIONE** → Dio 2.; 2.1.; 3.2.; 5.5. - parola di Dio 1.3.

**CREDENTE** → catechesi 3.2. - esperienza 2.2.1. - evangelizzazione 1.2.-1.4. - fede - fede (sguardo di) - Maria 2.2. - modelli antropologici 4.4. - mondo 4. - pastorale in Italia 1.1. - spiritualità giovanile.

**CREDENZE** → Dio 3.

**CREDIBILITÀ** → catechesi 1.4.; 3.1. - vocazione 4.3.

**CRESCITA** → adolescenza 4.2.; 4.6.

**CRISI** → catechesi 1.3.-1.5. - evangelizzazione 2. - giovani 6.2.2. - identificazione 2.2. - modelli antropologici 3. - parrocchia 1.1. - peccato 1.3. - simbolo 1. - spiritualità giovanile - politica 1.4. - vocazione 1.2.3. - volontariato 2.1.

**CRISTIANITÀ** → chiesa - catechesi - evangelizzazione - famiglia 1.1. - parrocchia 1.2. - modelli di azione pastorale.

**CRISTIANO** → catechesi 3.2. - esperienza 2.2.1. - evangelizzazione 1.2.-1.4. - fede - fede (sguardo di) - Maria 2.2. - modelli antropologici 4.4. - mondo 4. - pastorale giovanile (modelli) 2.1.2.; 2.2.2.; 2.3.2.; 2.4.2.; 2.5.2. - pastorale in Italia 1.1. - spiritualità giovanile.

**CRISTOLOGIA** → Gesù Cristo.

**CRITERIOLOGIA** → incarnazione 1.; 6. - identificazione 4.1. - liturgia 2.2. - società 3. - Spirito Santo - teologia pastorale 3.4. - teologia pastorale (correnti) 7.4. - vocazione 3.2.

**CRITICITÀ** → identità 3.2.

**CROCE** → Gesù Cristo - male - peccato 3. - pasqua - sofferenza - spiritualità giovanile 2.1.; 2.2.2.; 3. - storia e salvezza 5.

**CULTO** → liturgia - liturgia e tempo - preghiera - salvezza 1.1.4.; 1.2.2.; 2.4. - sessualità 3.2.

## CULTURA

GUIDO GATTI

### 1. Cultura e pastorale

1.1. *Un problema difficile*

1.2. *Che cosa è la cultura*

### 2. Cultura e vangelo

2.1. *Un rapporto circolare*

2.2. *Culture e disponibilità al vangelo*

2.3. *Annunciare il vangelo alle persone in ogni cultura*

### 3. Il dialogo transculturale e la pastorale giovanile

3.1. *Per un'etica della crescita culturale*

3.2. *Il dialogo tra le culture*

3.3. *Dialogo transculturale nella pastorale giovanile*

## 1. CULTURA E PASTORALE

### 1.1. Un problema difficile

Uno dei problemi più difficili che la pastorale giovanile deve fronteggiare oggi nel nostro paese è costituito dagli ostacoli che il divario culturale che separa la generazione adulta, cui generalmente appartengono gli operatori pastorali, e quella giovanile pone alla comunicazione educativa. La cultura di cui vivono i giovani è infatti intimamente legata alla cultura del mondo adulto cui appartengono (quindi del loro tempo, del loro paese, del loro strato sociale) ma in parte almeno è anche una specifica cultura o subcultura generazionale, che viene spesso appunto chiamata col nome di «cultura giovanile». Rispetto a questa cultura l'educatore o animatore pastorale adulto si sente ed è di fatto più o meno estraneo; egli fatica a capirne il linguaggio e i valori e vi sente quasi una minaccia al suo orizzonte culturale. Quanto più profondamente i giovani destinatari della sua azione educativa sono inseriti in questa cultura (e vivono quindi nel loro tempo e nel loro ambiente), tanto più difficile risulta dialogare con loro in maniera trasparente e proficua.

Questo costituisce per lui una fonte di frustrazioni e di sofferenze; egli è infatti ben consapevole del fatto che la cultura giovanile è la cultura di una generazione in via di sviluppo, non ancora stabilizzata e matura; nei confronti di questa cultura egli sente di avere delle responsabilità educative, cariche di rilevanza salvifica. La barriera culturale che ostacola la sua comunicazione educativa lo fa sentire inefficiente e mette in questione le sue stesse certezze. Il solo fatto che una intera generazione sembri radicalmente chiusa a un certo tipo di discorso mette in dubbio la validità oggettiva di questo discorso.

L'apparente irriducibilità della cultura giovanile, rispetto a quella in cui gli adulti hanno incarnato la loro fede, sembra proclamare l'insuperabile relatività della dimensione culturale dell'esperienza della fede, e mettere in causa il carattere oggettivo di questa esperienza.

Del resto la cultura costituisce oggi un problema vivissimo e acutamente sentito per ogni forma di pastorale, non soltanto per quella giovanile. Il discorso religioso, pensato, vissuto, e trasmesso per molti secoli nell'ambito di una cultura sacrale, fatica a trovare il cifrario per tradursi in un discorso comprensibile e accettabile dagli uomini del nostro tempo, che vivono in una cultura profondamente secolarizzata.

Le metodologie dell'azione pastorale praticate in passato, in un contesto di «cristianità», cioè all'interno di una cultura profondamente (anche se imperfettamente) segnata dal vangelo, non sono più quelle utilizzabili nel contesto di una cultura pre-cristiana o post-cristiana. Mentre nel primo caso, la pastorale poteva limitarsi a compiti trasmissivi o di conservazione, nel secondo caso la pastorale dovrebbe qualificarsi come missionaria. E a volte, in una cultura che sembra particolarmente chiusa al vangelo, ci si accontenta di una pastorale di muta testimonianza, seminando per un futuro, di cui non sono ancora visibili i segni prognostici.

Anche l'azione evangelizzatrice e missionaria della Chiesa nei paesi non ancora cristiani si pone in modo drammatico il problema di come trasmettere un messaggio, profondamente incarnato nella cultura occidentale, senza diventare complice del genocidio culturale, che questa cultura viene perpetrando da secoli su scala mondiale. Il problema è in fondo sempre quello di rendere indigeno il vangelo in ogni cultura, consapevoli della sua potenziale universalità culturale, ma salvando nello stesso tempo la sua oggettività e la sua trascendenza nei confronti di ogni cultura.

Per tutti questi motivi risulta evidente che il rapporto tra cultura e pastorale esige oggi una riflessione approfondita, che dovrà prendere le mosse da una analisi di quello che è in genere la realtà «cultura», per studiare poi i rapporti tra cultura e vangelo e infine i rapporti tra le diverse culture, con particolare attenzione a quel tipo di dialogo transculturale carico di valenze educative che è tipico della pastorale giovanile.

### 1.2. Che cosa è la cultura

Il termine cultura ha anzitutto un *significato soggettivo* e indica il *colere seipsum*, cioè l'attività con cui l'uomo coltiva se stesso, si

autorealizza, attraverso il suo dialogo con gli altri e il suo impegno di trasformazione del mondo.

Ma lo stesso termine è usato più frequentemente nel suo *significato oggettivo*, che indica le oggettivazioni di questo *colere seipsum*, cioè il complesso mondo simbolico (linguaggio, arte, pensiero concettuale) con cui egli rappresenta a se stesso il suo mondo interiore, i suoi rapporti con la natura e la società, gli obiettivi e i significati del suo agire. In questo senso, la cultura comprende «tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine con l'andare del tempo esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano» (GS 53).

La cultura è una realtà essenzialmente relativa, riferita cioè a un determinato gruppo umano, situato in un determinato spazio geografico e in un determinato tempo storico. Essa comprende elementi diversi ma strettamente correlati tra di loro e costituenti una «struttura», nel senso specifico dato a questo termine dal De Saussure e dagli strutturalisti. Essa è cioè un insieme organico di elementi che si tengono a vicenda e non sono comprensibili e definibili che attraverso la rete dei loro rapporti reciproci.

Naturalmente la cultura non è mai qualcosa di assolutamente statico. Essa si evolve nel tempo, in forza della prassi storica dell'uomo, se pure con accelerazioni anche molto diverse e con la possibilità di veri e propri salti qualitativi. Gli elementi che costituiscono una cultura sono le diverse forme di approccio che gli uomini esercitano nei confronti della realtà globale dentro cui vivono e con cui interagiscono.

Il primo di questi approcci è quello *operativo*, volto a dominare il mondo della natura attraverso gli artifici della tecnica. A questo livello (basso se si vuole, ma non privo di rilevanza globale), la cultura include l'insieme degli strumenti, delle tecniche e delle conoscenze con cui l'uomo, in un determinato contesto storico-sociale, opera sul mondo materiale per asservirlo ai suoi fini.

Un secondo approccio è quello con cui l'uomo si rivolge alla realtà *sociale*. A questo ulteriore livello, la cultura è l'insieme delle strutture organizzative della convivenza umana e delle norme e principi che regolano questa convivenza, nell'ambito della famiglia, dei gruppi intermedi, e dello stato. L'attività sociale, il diritto, la politica, i rapporti tra le diverse forze sociali, sia riconosciuti e stabili che fattuali e contingenti sono tutti elementi della cultura.

Un ultimo approccio dell'uomo alla realtà in cui vive è quello *mentale* o dei «significati». A questo livello, essa include anzitutto una certa visione del mondo materiale (più o meno scientifica, comunque mai del tutto priva di intenti interpretativi e sistematizzanti). Essa include inoltre l'immagine che una certa società si fa di se stessa, l'insieme dei significati che essa attribuisce ai rapporti sociali, la legittimazione ideologica della sua concreta strutturazione e delle norme che le assicurano coerenza. Ma essa include soprattutto una interpretazione riflessa dell'esistenza umana, capace di assegnare un senso alle attività e alle passività umane, al lavoro, al sapere, alle gioie e al dolore, alla vita e alla morte.

Si tratta di un sistema onnicomprensivo di significati che aspira di per sé a una certa assolutezza, anche se resta insieme inevitabilmente prigioniero del carattere contingente e condizionato proprio di ogni realtà umana.

## 2. CULTURA E VANGELO

### 2.1. Un rapporto circolare

La cultura è quindi, a questo suo livello più alto, l'immagine che l'uomo si fa di se stesso, del suo posto nel mondo, della sua vocazione etica, del suo destino e delle sue speranze. A questo livello, la religione, intesa nel suo significato proprio di linguaggio simbolico del discorso su Dio ed (eventualmente) con Dio oppure anche nel senso lato di insieme di credenze sul senso ultimo, la vocazione etica e il destino finale dell'uomo nel mondo, fa parte integrante della cultura e ne è l'espressione culminante.

È soprattutto in forza di questa sua componente religiosa che la cultura entra nel campo di interesse della pastorale, sia in quanto forma di sapere (teologia pratica o pastorale), sia in quanto forma di azione (prassi pastorale).

Per quanto il vangelo non si identifichi con nessuna cultura e trascenda ogni concreta attuazione culturale, le culture costituiscono una mediazione e un condizionamento della fede delle persone concrete che vivono in esse; le culture condizionano la loro domanda di evangelizzazione e la loro apertura alla fede, e quindi la possibilità stessa del loro credere (almeno di una fede esplicita e visibile). Ma la cultura condiziona anche le modalità concrete con cui la fede si esprime in un certo contesto storico-sociale: la cultura condiziona le espressioni del culto e della liturgia, la gerarchia dei valori e le valutazioni etiche, le effettive scelte di vita e la stessa formulazione dei dati della fede, cioè la comprensione, sempre solo parziale e contingente, che una certa comunità credente, storicamente situata, riesce a conquistare del mistero ultimamente inesauribile rivelato dalla parola di Dio.

D'altra parte il rapporto cultura-fede non è unidirezionale (dalla cultura alla fede); esso è costituito anche dall'influsso che la fede esercita sulla cultura.

Proprio perché condizionante la domanda di evangelizzazione e le mediazioni linguistiche della trasmissione del vangelo, la cultura viene a sua volta raggiunta dal vangelo, attraverso quella che, in senso soltanto analogico, può essere detta una evangelizzazione: *l'evangelizzazione delle culture*.

Nella misura in cui il vangelo ha raggiunto determinate culture e vi si è incarnato, esse sono di fatto state dette (anche se soltanto in senso analogico) più o meno cristiane.

Volendo precisare meglio potremmo parlare di un rapporto circolare tra cultura e vangelo: la cultura condiziona l'accoglimento del vangelo e le modalità concrete con cui il vangelo viene vissuto nella fede; il vangelo a sua volta può influire sulle culture, plasmarle, incarnarvisi, se pure in modo sempre parziale e imperfetto, così che certe culture possono diventare positivamente mediatrici di evangelizzazione e contesto positivo di educazione della fede, mentre altre culture possono rappresentare un ostacolo alla trasmissione del vangelo e un condizionamento negativo per una fede esplicita e visibile.

Naturalmente la fede non si esaurisce in ciò che è esplicita e percepibile confessione di fede: ultimamente essa si risolve in una scelta personale, libera della libertà più profonda

e più nucleare, capace di qualificare la persona in assoluto nel suo rapporto con Dio. In questa sua realtà profonda, la fede non può essere oggetto di condizionamenti culturali, ma neppure di indagini sperimentali o di misurazioni sociometriche: essa resta nascosta nella profondità del mistero della duplice libertà dell'uomo e di Dio. Per quanto forti, i condizionamenti culturali non interferiscono con questo nucleo profondo del credere e non permettono di dire nulla nei suoi confronti.

Ma la fede cui intende educare l'azione pastorale della Chiesa è quella esplicita e visibile, quella che prende corpo in una appartenenza alla Chiesa stessa; questa fede è condizionata dalla cultura; e questo condizionamento fa della cultura stessa un problema pastorale.

Da questo punto di vista si deve però notare che l'autentica pervietà al vangelo da parte di una certa cultura non si misura soltanto in base alle sue capacità «trasmissive». Il vangelo non può mai ridursi a una eredità culturale.

Più che trasmettendo il vangelo alla maniera di una eredità simbolica e valoriale, la cultura favorisce l'evangelizzazione e l'educazione della fede, facendone sentire il bisogno e maturare la domanda. Spesso una cultura che mantiene vivo il senso problematico dell'esistenza, l'attesa di salvezza e l'invocazione di un autotrascendimento radicale può disporre meglio a una fede personalizzata e consapevole, capace di risignificare tutta l'esistenza nell'incontro con il Dio di Gesù Cristo, di quanto non faccia una cultura «cristiana», che trasmette il vangelo insieme con gli altri elementi della cultura, favorendone un'assimilazione puramente passiva e inerte.

## 2.2. Culture e disponibilità al vangelo

In questo loro condizionamento nei confronti dell'evangelizzazione delle persone, le culture non hanno sempre una valenza ugualmente positiva.

Il vangelo non si può mai considerare del tutto indigeno a nessuna cultura; esso resta sempre un po' sorprendente e sconcertante; provoca sempre a una scelta controcorrente: non solo contro le correnti soggettive della spontaneità vitale, ma anche contro le correnti oggettive della cultura. La fede comporta sempre una conversione, perfino sul piano cul-

turale; essa resta sempre altra rispetto a tutto ciò che ne illumina il cammino preparatorio, sia individuale che collettivo. Nessuna cultura può essere detta *naturaliter christiana*; nessuno può diventare cristiano senza lasciarsi indietro «il proprio popolo e la casa del proprio padre», la propria cultura e le proprie esperienze spirituali antecedenti.

Questo significa che una cultura può aprire a Cristo soltanto a prezzo di una certa maturazione interna. Cristo può venire solo in una qualche «pienezza dei tempi», anche se la sua salvezza è offerta seriamente da Dio a tutti gli uomini, di tutti i popoli e di tutte le culture.

Così che ogni cultura può sbocciare a questa «pienezza dei tempi», se non altro perché fermentata dentro dall'azione dello Spirito Santo.

Ma rimane il mistero del fatto che certe culture non approdano come tali a un incontro percepibile con Cristo: la possibilità di una fede implicita ci impedisce di giudicare le persone concrete, ma non la reale apertura di una cultura al vangelo.

Questo non significa che si possa parlare di una cultura *buona* che prepara alla fede e di una cultura *cattiva* che prepara all'incredulità. Dal punto di vista della sua apertura a Cristo, ogni cultura ha sempre una valenza ambigua.

La pienezza dei tempi che apre a Cristo non è data dai valori umani della cultura presi in se stessi, ma dal bisogno di trascendimento e di salvezza che essi possono portare con sé. La positività etica, che matura dentro una cultura come il suo fiore più bello, non esclude il carattere gratuito della salvezza, ma apre la cultura a Cristo come a un suo compimento trascendente, come a una salvezza invocata.

Una cultura è disponibile al vangelo nella misura in cui promuove esperienze spirituali aperte, orientate alla trascendenza, ma perciò stesso problematizzanti, consapevoli della loro insufficienza e impegnate in una ricerca di senso, che può aprirsi all'invocazione e alla disponibilità.

Ma nella misura in cui una cultura resta sorda ai problemi di senso, prigioniera della opacità di una esperienza spirituale povera, o dell'illusione di autosufficienza di una esperienza spirituale ambiziosa ma chiusa alla trascendenza, tale cultura ostacola l'apertura delle persone al vangelo.

Una simile povertà spirituale o una simile illusione di autosufficienza (attributo di una cultura, e non di persone concrete, che nessuno può giudicare) non contribuiscono a maturare in una cultura quella pienezza dei tempi che rende possibile un incontro positivo con Cristo. Questa affermazione potrebbe sembrare in opposizione con la preferenza evangelica per i poveri e con la situazione di *kénosi*, e l'atteggiamento di non confidenza nella propria positività morale, che sembra una premessa indispensabile alla fede. Ma la povertà che conduce a Cristo è la consapevolezza sofferta della propria insufficienza e del proprio bisogno di salvezza, non l'assenza di esperienze spirituali profonde, la piatta indifferenza, che esclude la sofferenza delle tensioni inappagate e della tormentosa ricerca di senso. C'è una povertà spirituale priva di consapevolezza e di sofferenza, che non conduce da nessuna parte, che esclude ogni ricerca e non si traduce in nessuna invocazione. È questa povertà che fa problema per la pastorale.

### 2.3. Annunciare il vangelo alle persone in ogni cultura

Ma essa non può valere come una specie di legittimazione della dimissione e del rifiuto di evangelizzare.

Evangelizzate o preevangelizzate in senso proprio sono le persone e non le culture; e nessuno può arrogarsi di decidere a chi si debba o non si debba annunciare il vangelo. Ogni persona può incontrare Cristo dentro l'unicità e singolare concretezza della sua vita, da qualsiasi cultura essa sia condizionata. A ogni persona deve essere perciò annunciata la buona notizia della salvezza offerta a tutti in Cristo.

Oltretutto, l'operatore pastorale sa che è proprio dell'efficacia del vangelo di essere anche promozione dell'uomo; il vangelo è capace di creare esso stesso le condizioni che permettono la sua comprensione come risposta ai problemi dell'uomo e compimento delle sue aspirazioni.

Attuata in maniera personalizzata, cioè in dialogo reale e coinvolgente con le persone, l'evangelizzazione comporta un approfondimento delle esperienze spirituali della persona stessa, una chiarificazione dei suoi problemi, l'emergenza dei valori più alti e l'esplicitazione delle domande di senso ultimo e del

bisogno di autotrascendimento, presenti in ogni esistenza umana, da qualsiasi cultura condizionata.

L'annuncio sarà comunque tanto più personalizzato, quanto più fedele alla legge dell'incarnazione. Per questo l'evangelizzazione di una cultura (e delle persone viventi in questa cultura) dovrà assumere i valori (per quanto deboli e poveri), farne emergere le domande latenti; dovrà far tendere al polo positivo (quello della serietà e della profondità e perciò della sofferenza per l'incompiutezza e assenza di senso ultimo) i contenuti inevitabilmente ambigui della sua etica e dare una risposta pertinente alle sue speranze.

### 3. IL DIALOGO TRANSCULTURALE E LA PASTORALE GIOVANILE

#### 3.1. Per un'etica della crescita culturale

La cultura costituisce un problema per la pastorale non soltanto in quanto mediazione concreta del vangelo, ma anche in quanto campo di specifici problemi etici, che vanno affrontati nella luce della fede.

Nella misura in cui la pastorale è anche educazione morale, cioè educazione a vivere nella fede l'impegno morale umano e ad attuare nel quotidiano le implicazioni etiche della fede, la cultura interpella la pastorale anche come valore morale e come campo di importanti esigenze etiche.

«L'uomo quando studia, ascolta, lavora, ricerca diventa via via più uomo ed esercita un dominio sempre maggiore sul cosmo e sulla terra, rende più umana la comunità di cui fa parte, fa emergere i valori su cui si fonda la dignità della persona, della famiglia e dell'intera umanità» (*Catechismo italiano degli adulti*, p. 415).

In quanto coltivazione dell'umanità dell'uomo e modalità storicamente contingente ma indispensabile del suo sviluppo, la cultura è quindi un valore morale in se stessa. Nella misura in cui l'imperativo di tendere alla propria autorealizzazione e al compimento delle proprie potenzialità di vita riassume in sé ogni altro imperativo etico, la promozione della cultura pervade ogni altro compito morale. Il valore morale della cultura è lo stesso valore e dignità della persona umana.

Questo non significa però che ogni promozione di cultura e ogni concreta forma di cultura sia automaticamente e integralmente una

positività morale. Segnata dall'ambiguità e dalla connessione col peccato, che è propria di ogni realtà umana, la cultura è luogo di autorealizzazione morale solo nella misura in cui incanali di fatto autentiche tensioni etiche positive e sia attuazione concreta di solidarietà fraterna, di ricerca disinteressata della verità e di autentico amore dell'uomo.

Ma le culture concrete storicamente esistenti incanalano e oggettivano spesso, accanto a veri valori, anche forme di egoismo, di oppressione e di dominio dell'uomo sull'uomo, di assolutizzazione delle ideologie contingenti e dei valori parziali, di rifiuto consapevole della verità.

Promuovere veramente la cultura significa quindi non soltanto farla crescere comunque, ma anche purificarla da queste forme di negatività morale e riscattarla dalla sua fondamentale ambiguità.

Il credente possiede nella luce del vangelo uno stimolo e un aiuto specifico per questo impegno di purificazione della propria cultura: è la funzione profetica della fede nei confronti di ogni cultura. Questa funzione non si limita peraltro a un compito puramente negativo di purificazione e di critica; si fa positiva energia di animazione e di guida per la umanizzazione della cultura; la fede così come viene concretamente vissuta nelle comunità ecclesiali è forza creatrice di cultura, ha un suo contributo specifico da offrire alla crescita culturale dell'umanità: «Le comunità dei cristiani sono dunque chiamate a far fermentare il lievito evangelico entro ogni cultura. Coinvolte con gli altri uomini nella costruzione del mondo, esse inevitabilmente producono un patrimonio di valori concettuali, morali, estetici, sociali che costituiscono una autentica proposta culturale.

Proposta che rappresenta l'espressione storica dell'impegno dei credenti e deve pertanto purificarsi nell'ascolto della parola e nella carità. Il vangelo infatti trascende sempre ogni cultura» (*Catechismo ital. degli adulti*, p. 418).

#### 3.2. Il dialogo tra le culture

Ma la cultura non è soltanto luogo di promozione umana: in quanto realtà essenzialmente relativa, legata sempre a un determinato gruppo umano e a una determinata epoca storica, essa è la causa di specifiche divisioni all'interno della famiglia umana.

Nella misura in cui essa fa l'identità di un popolo, lo separa da ogni altro. E questa separazione è facilmente occasione di forme di incomunicabilità culturale, di competizione tra i gruppi umani, di conflitti e di oppressione. Il termine «genocidio» forgiato per esprimere l'eliminazione violenta di un intero popolo, può essere usato oggi in senso traslato per esprimere l'alienazione di un popolo ingiustamente spossessato della sua cultura, spogliato della sua identità, colonizzato da una cultura estranea, più forte e più vorace della sua.

La coesistenza delle diverse culture nell'ambito dell'unica famiglia umana è una forma di ricchezza collettiva che è dovere di tutti conservare e promuovere, almeno dentro l'ambito del possibile e della compatibilità con i più urgenti obiettivi di sviluppo economico, necessari alla sopravvivenza fisica delle persone concrete.

Questo sarà possibile solo nella misura in cui si rinuncerà alla prospettiva etnocentrica di cui ogni cultura è sempre tentata e alla conseguente classificazione delle culture in superiori e inferiori, evolute o primitive.

D'altra parte una cultura non può essere «ibernata» e conservata *in vitro* alla maniera di un reperto da museo.

Le culture sono realtà dinamiche ed aperte, in continuo adattamento e sviluppo. La comunicazione e il dialogo transculturale permettono alle culture di arricchirsi delle migliori ricchezze di tutte le altre, e a tutti gli uomini di godere della diversificata eredità culturale umana come di un patrimonio comune; e questo non tanto attraverso il plagio passivo, quanto attraverso l'assimilazione attiva e vitale.

Anche per questo compito morale di rispetto e di apertura coraggiosa alle ricchezze di ogni cultura, il credente potrà trovare nella capacità del vangelo di incarnarsi in tutte le culture senza mai identificarsi con nessuna, un parametro e uno stimolo, per il dialogo transculturale, e quindi una forza di comprensione, un elemento di coesione e di superamento degli angusti confini dentro cui ogni cultura tende a racchiudersi.

Cristo, esemplare perfetto dell'umanità nuova, storicamente appartenuto a una cultura particolare, ma insieme sbocco positivo di ogni vicenda culturale umana, potrà essere il codice di comunicazione per ogni dialogo

interculturale, il cifrario segreto in cui gli uomini di tutte le culture potranno riconoscersi fratelli.

### 3.3. Dialogo transculturale nella pastorale giovanile

Ma il genere di comunicazione attuato comunemente nella pastorale giovanile non rientra del tutto nell'ambito dei rapporti dialogali paritari tra culture diverse.

Il rapporto tra la cultura adulta e la cultura (ma forse sarebbe meglio dire «subcultura») giovanile è un rapporto di natura particolare, almeno in parte educativo in senso proprio, e quindi entro certi limiti disimmetrico, non perfettamente paritario.

Si tratta di una dimensione educativa e di una conseguente disimmetria già molto diverse (e indubbiamente assai più tenui) rispetto a quelle che caratterizzano i rapporti tra l'adulto e il bambino (e in particolare tra genitori e figli, tra maestro e allievi); ma si tratta pur sempre di un rapporto educativo e quindi non del tutto paritario.

I giovani, anche in quanto generazione, se pure caratterizzati da una loro «cultura», cioè da un mondo simbolico loro proprio, da una loro specifica mentalità e da una loro scala di valori e di ideali, restano ancora in una «condizione educativa»: la loro personalità è ancora molto plastica, in stato di ricerca, aperta all'influsso educativo di singoli adulti significativi e della cultura adulta in generale.

Qualsiasi cosa i giovani pensino, essi sono ancora in cammino sulla strada del loro diventare uomini (del resto, se pure in misura minore lo sono sempre gli stessi adulti). La loro cultura ha la stessa plasticità ed educabilità della loro personalità.

Ma questo non significa che essa debba o possa venire colonizzata.

Proprio come la loro personalità, anche la cultura che li condiziona può essere fatta maturare dal di dentro, con un dialogo pieno di comprensione e di rispetto.

Un atteggiamento di dominazione o di non accettazione previa (fosse pure rivolto non tanto alle persone quanto alla loro cultura), rende impossibile la comunicazione educativa. Non ci può essere educazione dove c'è rifiuto ed esclusione.

Per educare è necessario partecipare all'esi-

stenza del destinatario, raggiungerlo nella concretezza della sua vita. Anche quando l'educazione in questione fosse quella della fede, legata alla trasmissione di un messaggio e alla comunicazione di un'esperienza, dotate di una loro consistenza e di una loro normatività oggettiva, essa potrebbe comunque darsi solo all'interno di un vero dialogo, che abbia come partner una persona umana, con le sue esperienze spirituali e il suo spessore culturale.

Quali che siano queste esperienze e questo spessore, è solo partendo da esse, purificandole dai loro limiti ma rispettandone l'irriducibile originalità e potenziandone i valori, che sarà possibile trasmettere il messaggio della fede.

In questo dialogo, l'educatore sarà a sua volta educato; avrà valori culturali da comunicare ma anche da ricevere, all'interno di una promozione reciproca, tanto più efficace quanto più guidata dall'influsso educativo di una Parola e di un Maestro rispetto ai quali

ogni uomo, a qualsiasi cultura appartenga, resterà sempre fondamentalmente discepolo.

→ amore 1. - animazione 1.1.2. - bibbia 3.5. - catechesi 1.2. - chiesa 3.2.1. - corporeità 1.2. - Dio 2.2.; 7. - donna-uomo (società) 1.3. - educazione 6.1.; 6.4.3.; 6.4.4. - esperienza 1.4.; 2.1.2. - evangelizzazione 2.2.; - famiglia 1.3.-1.5. - Gesù Cristo 1.; 3.4. giovani 1.2.-2.; 6.3.4. - grazia 1.1. - identificazione 3.2. - identità 1.; 2.2. - ideologia - laicità 2.3.2. - lavoro 1.; 3.4.-3.5. - libertà 1.2.2. - ministeri 1.1. - ministeri giovanili 1.1.3. - modelli antropologici - mondo 4.1. - pace 4.-5. - pastorale giovanile 3.1.2. - pastorale giovanile (modelli) 1.1. - peccato 1. - politica 1.2. - relazione educativa 1.-6. - religione 1. - santi 2.2. - secolarizzazione - società 3. - sofferenza 2.2. - speranza 2.1. - storia 2.3. - tempo libero 1. - teologia pastorale 1.3.2.; 2. - teoria/prassi 3.2. - territorio - vocazione 1.2.3. volontariato 1.-3. - s. Girolamo 3.6. - s. Gregorio Magno 5. - Lazzati G. - Guardini R.

#### Bibliografia

*Gaudium et Spes*, nn. 53-62; CHIAVACCI E., *Cultura*, in: *Principi di morale sociale*, EDB, Bologna 1971, 47-67; GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano*, LDC, Torino 1975; QUARELLO E., *Morale cristiana e culture*, LAS, Roma 1979.

## D

**DAHM K. W.** → teologia pastorale (correnti) 8.3.

**DECISIONE** → identificazione 3.3. - storicità 3.6.; 4.2. - vocazione 4.3.

**DECLERICALIZZAZIONE** → chiesa - clericalismo - laicità - pastorale in Italia 3.1.

**DECODIFICAZIONE** → comunicazione.

**DEFINITIVO** → escatologia 12.

**DEGRADO** → storia 3.3. - storicità 5.4.

**DEMISTIFICAZIONE** → simbolo 3.2.

**DEMITIZZAZIONE** → simbolo 3.2.

**DEMOCRAZIA** → politica 1.4.

**DEQUALIFICAZIONE** → disoccupazione 1.4.

**DESACRALIZZAZIONE** → Dio 7.2. - secolarizzazione.

**DESTINO** → uomo 3.2.3.

**DEVOZIONE** → catechesi 3.4. - pastorale giovanile (storia 2) 7.5. - pastorale giovanile (storia 3) 2.2.3.

**DIACONIA** → chiesa - catechesi 2. - esperienza - laicità 2.2.3.; 2.3.3. - peccato 3. - servizio - teologia pastorale 1.3. - territorio 2.2.

## DIALOGO

BRUNO GIORDANI

### 1. Significato del dialogo

#### 2. Risposta alle attese dei giovani

2.1. *Porre la persona al centro del dialogo*

2.1.1. Il processo di sviluppo

2.1.2. La tendenza attualizzante

2.2. *Non dirigere il dialogo*

2.3. *Promuovere una sana autonomia*

#### 3. Doti e abilità per condurre il dialogo

3.1. *Conoscere se stesso*

3.2. *Essere autentico*

3.3. *Saper accettare e amare*

3.4. *Comprendere empaticamente*

#### 4. Indicazioni metodologiche

4.1. *Come conoscere una persona*

4.1.1. Il campo percettivo dell'interlocutore

4.1.2. La componente affettiva

4.2. *Ostacoli alla comprensione*

4.2.1. L'atteggiamento egocentrico

4.2.2. La direttività

4.2.3. La tendenza a giudicare

4.2.4. La rigidità mentale

4.3. *Modalità nel rispondere*

4.3.1. Rispondere ai contenuti

4.3.2. Rispondere allo stato d'animo

4.3.3. Promuovere il senso di responsabilità

4.3.4. Stimolare all'impegno

Il valore del dialogo nell'azione pastorale, e in particolare in quella condotta tra i giovani, ci viene confermato tanto dal confronto con altri settori educativi non religiosi in cui da tempo si è introdotto il metodo dialogico sia a livello individuale che di gruppo, quanto dall'accoglienza e dalla rapida espansione che il dialogo, ispirato a un metodo già collaudato in altri campi, ha trovato nella pastorale in vari Paesi.

Dobbiamo, purtroppo, riconoscere e lamentare che in Italia ci troviamo ancora agli inizi in questo settore. Si trovano iniziative sporadiche e condotte a lume di naso; pochi operatori pastorali sono dotati di una formazione organica al metodo dialogico; ancora scarsa è la letteratura e rare sono le iniziative atte a sensibilizzare e a introdurre efficacemente i volenterosi alla conoscenza di un metodo dialogico sicuro.

Queste pagine si propongono di informare sull'esistenza di un metodo clinico (quello

«centrato-sulla-persona» di C. Rogers) applicato al campo pastorale, nell'intento di stimolare chi lavora, specialmente tra i giovani, a fare qualcosa per superare un empirismo che oggi non è più accettabile.

Dopo aver richiamato il significato e il valore del dialogo nella pastorale giovanile, verranno date alcune indicazioni pratiche per impostare gli incontri a scopo formativo. Riguardo alla persona dell'operatore pastorale verranno analizzate le doti e le abilità, richieste per una conduzione proficua del dialogo, che egli può coltivare e maturare in sé. Infine verranno richiamati alcuni principi operativi per aiutare chi guida il dialogo a conoscere sempre più a fondo la persona. Verrà pure presentato uno schema per illustrare il susseguirsi dei vari tipi di intervento orientati a promuovere nell'individuo una progressiva presa di coscienza del suo mondo interiore, l'assunzione delle proprie responsabilità e l'avvio di un impegno costante, capaci di fargli superare le difficoltà e di iniziare il processo di maturazione umana e spirituale.

La situazione che viene esplicitamente tenuta presente è quella del colloquio o dialogo a due. Gli stessi principi, però, sia quelli ispirazionali che quelli operativi, sono applicabili anche nel dialogo in gruppo, introducendo gli opportuni adattamenti che la situazione richiede.

## 1. SIGNIFICATO DEL DIALOGO

Per cogliere il valore e la configurazione che presenta l'incontro dialogico tra l'operatore pastorale e i giovani, è opportuno prendere coscienza della sensibilità e delle attese che i giovani presentano nella situazione di incontro fatto con qualche persona adulta allo scopo di chiarire problemi personali e in particolare quelli di natura religiosa. Si potrebbe dire che i giovani provano un profondo bisogno di incontrare una persona preparata e disponibile, con la quale potersi confrontare sui loro problemi esistenziali e spirituali. Tale attesa scaturisce, o viene acuitizzata, sia da alcune situazioni ambientali, che da particolari esigenze molto vive nell'animo giovanile.

Una prima situazione sofferta da molte persone di ogni età e ceto, è costituita dalla crescente difficoltà di instaurare e maturare rap-

porti interpersonali stabili e profondi. Anche nell'ambito ecclesiale i credenti faticano a trovare qualcuno disposto ad ascoltare e capace di comprendere e di rispondere ai loro interrogativi. Questa carenza di interlocutori preparati e disponibili è lamentata specialmente dai giovani, desiderosi di chiarire e di superare le contraddizioni interne e gli ostacoli ambientali che intralciano il cammino, che intravedono come adatto a rispondere alle loro vaghe aspirazioni verso i valori trascendenti, capaci di dare un senso pieno all'esistenza.

Se il giovane non trova nella comunità ecclesiale la possibilità di dialogare e di confrontarsi, cercherà altrove (in gruppi di incontro, presso persone qualificate come psicologi, assistenti sociali, consulenti) le risposte ai propri interrogativi. Una riprova a questa osservazione è data dal crescente ricorso a tali persone, anche per risolvere difficoltà di natura religiosa, morale o vocazionale.

Si parla di uno spostamento dal direttore spirituale verso lo psicologo o il terapeuta, e di una «direzione spirituale laica». Si noti che tale inversione di rotta non sembra dovuta né a preconcetti nei confronti degli operatori pastorali, né a ciechi fanatismi per i cultori delle scienze umane, ma piuttosto al fatto che questi ultimi risultano meglio preparati per accogliere, ascoltare e comprendere le persone. Negli animatori pastorali possiamo trovare una notevole cultura religiosa e buona volontà, ma in genere manca nel loro curriculum formativo una specifica formazione al dialogo.

Un'esigenza particolarmente viva nei giovani d'oggi è costituita dal forte accento posto sull'autonomia e sul soggettivismo, vissuti anche nei confronti della fede e dei doveri religiosi. Tale sensibilità porta i giovani ad anettere poca importanza ai dettati oggettivi della fede e alla funzione normativa della morale, e a rifiutare ogni struttura di mediazione che si presenti impositiva e non dialogante. Il soggettivismo e l'autonomia nei rapporti col trascendente confermano quanto V. Frankl espresse in un'intervista: «... ci stiamo incamminando verso una religione personale, verso una religiosità personalizzata nel modo più profondo, una religiosità nella quale ognuno troverà il proprio modo di esprimersi».

Se teniamo presenti le attese che i giovani nu-

trono nei confronti degli adulti per loro significativi, e dell'insofferenza di schemi prefabbricati e imposti dall'esterno, sentiremo quanto importante sia impostare con loro un dialogo che rispetti e metta a frutto la loro sensibilità.

## 2. RISPOSTA ALLE ATTESE DEI GIOVANI

Un dialogo che voglia essere stimolante di un processo evolutivo e rispettoso della libertà altrui, si ispira ai seguenti principi: l'interlocutore è l'unico «esperto» del proprio vissuto e pertanto deve occupare una posizione centrale e privilegiata nello svolgimento del dialogo; è necessario stimolare le risorse presenti nella persona, rinviando a lei gli interrogativi, perché cerchi la risposta più adeguata; infine, si deve promuovere nell'individuo il senso di responsabilità nel prendere impegni e decisioni.

### 2.1. Porre la persona al centro del dialogo

Tale centralità, prima di essere un dettato metodologico nell'impostazione del dialogo, costituisce una naturale conseguenza del concetto positivo che dovremmo avere della persona umana. Tale concezione la possiamo maturare studiando la posizione che sull'argomento ha preso la psicologia umanistico-esistenziale, detta anche «Terza Forza». A tale Scuola dobbiamo l'approfondimento di una concezione nettamente positiva dello sviluppo della personalità e delle risorse dinamiche che la promuovono.

#### 2.1.1. Il processo di sviluppo

Il concetto dinamico che dello sviluppo ci dà la psicologia umanistica risulta fortemente positivo sia considerando i fattori che lo promuovono, che analizzando la modalità con cui esso si attua.

I fattori principali sono costituiti dalle risorse energetiche presenti nello psichismo dell'uomo e orientate verso la piena realizzazione della persona, mentre il dato ereditario e le pressioni ambientali svolgono una funzione subordinata che, nei casi normali, può solo rappresentare il terreno, favorevole o sfavorevole, nel quale il processo di sviluppo si svolge.

Riguardo alla modalità con cui lo sviluppo

avviene, la psicologia umanistica accentua l'aspetto del cambiamento e delle trasformazioni che caratterizzano l'evoluzione della persona.

Tale cambiamento è dovuto all'impegno personale più che a fattori esterni, come le strutture e le istituzioni sociali.

#### 2.1.2. La tendenza attualizzante

Un motivo di fiducia nella capacità che ha ogni persona di realizzare i propri progetti, è data dalla presenza di una tendenza, intrinseca all'uomo, di lottare per la propria conservazione e piena realizzazione. Tale fiducia, che incide profondamente nella condizione del dialogo, non scaturisce dal postulato rousseauiano, secondo il quale l'uomo è naturalmente buono, ma dalla convinzione che l'uomo è capace di risolvere i propri problemi e di attuare il proprio piano di vita, perché ha in sé l'energia e il criterio di valutazione, sufficienti per attuare lo sviluppo di se stesso. Su questa base si può anche parlare di libertà dell'uomo, in quanto il suo accrescimento dipende fondamentalmente da lui.

È vero, nessuno gode di una piena libertà, in quanto l'uomo è «spinto» da pulsioni e da istinti, da abitudini e da pressioni esterne; ma è pure vero che egli è anche «attirato» da valori, da traguardi, da significati e che ha in sé le risorse per riconoscere tali appelli e per camminare verso i valori.

Nell'ambito del dialogo a finalità pastorale, è evidente che i valori, posti come meta al cammino, sono di ordine trascendentale. Su questo punto troviamo concezioni diverse tra gli psicologi umanisti: molti professano un chiaro immanentismo, in base al quale l'uomo si realizza perseguendo i valori che ha in sé, a livello umano (C. Rogers), altri sostengono che «caratteristica costitutiva dell'esistenza umana è l'autotrascendenza, il tendere a qualcosa fuori e diverso da se stesso» (V. Frankl). È a questi ultimi che l'operatore pastorale dovrebbe ispirarsi nel dialogo coi giovani.

### 2.2. Non dirigere il dialogo

La «non-direttività» non è che la traduzione, a livello metodologico, della centralità della persona nel dialogo, di cui si è parlato ora. Si dice, giustamente, che l'interlocutore è «l'esperto» nel colloquio impostato su

una situazione che scaturisce dal suo vissuto. Dato che il termine « non-direttività » viene spesso travisato, compromettendone anche la corretta applicazione in campo operativo, è necessario che l'operatore pastorale abbia un'idea precisa della natura di un dialogo condotto in forma « non-direttiva ». È *non-direttivo*, o *informante*, quel dialogo nel quale l'operatore pastorale si limita ad aiutare la persona a prendere coscienza del proprio mondo percettivo, a riflettere sui vari aspetti della situazione esposta, a valutare il significato umano e morale del suo comportamento, a prendere decisioni assumendosene la responsabilità.

Conducendo il dialogo in modo non-direttivo si riesce a promuovere nella persona il processo di una presa di coscienza sempre più profonda, a stimolarla verso un impegno personale e a maturare in lei un forte e stabile senso di responsabilità.

Sul piano operativo la non-direttività viene attuata ricorrendo alla « riformulazione ». L'operatore pastorale ha solo da verbalizzare con chiarezza ciò che è riuscito a cogliere dalla comunicazione verbale e non-verbale della persona. Il semplice « riflettere » all'interlocutore ciò che questi va esponendo, costituisce per costui un segno sicuro di essere attentamente ascoltato e compreso, rappresenta una prova della propria capacità ad esprimere stati d'animo che a volte risultano confusi per lui stesso, è uno stimolo permanente che lo invoglia a esplorare sempre più a fondo il proprio mondo interiore.

### 2.3. Promuovere una sana autonomia

Il tipo di dialogo che viene qui proposto agli operatori pastorali mira a tener presenti le istanze, particolarmente vive nei giovani, di vivere in modo sempre più personale il loro rapporto con Dio e di essere aiutati a prendere con responsabilità autonoma le loro decisioni, senza demandare ad altri questo diritto-dovere strettamente personale. In tal modo, l'operatore pastorale raggiungerà il traguardo di « aiutare la persona ad aiutare se stessa », formula che esprime efficacemente la formazione a una sana autonomia.

In fondo, l'aiuto che possiamo dare a chi ci presenta difficoltà spirituali consiste essenzialmente nel promuovere un nuovo apprendimento a livello esistenziale. Apprendere si-

gnifica modificare in senso migliorativo l'intero comportamento o qualche aspetto dello stesso. Quindi, aiutare qualcuno a fare un cammino spirituale significa stimolare in lui un processo che lo porterà a un graduale cambiamento nel suo modo di pensare, di sentire e di agire.

Tale processo di crescita trova le sue radici, fondamentalmente, nelle energie presenti nell'individuo stesso. L'operatore pastorale deve far leva su queste risorse, far appello alla capacità che ogni individuo ha in sé di prendere coscienza della propria situazione, di sentire il richiamo verso i valori trascendenti, di orientarsi verso il Bene e di perseguirlo con impegno personale convinto. Il dialogo, che pone la persona al centro dell'attenzione, mira proprio a ottenere il massimo di collaborazione e il potenziamento delle risorse presenti in ogni individuo, ma che rimangono spesso inoperative perché non stimolate.

In questo appello alle forze interiori, l'operatore pastorale cercherà di rivolgersi a *tutte* le funzioni psichiche e spirituali. Solo così egli potrà promuovere una crescita armonica della persona. Si trovano, invece, operatori pastorali che insistono unilateralmente su una sola funzione psichica: c'è chi punta tutte le carte sulla volontà; chi si illude di risolvere ogni problema a livello di corteccia cerebrale; chi vede unicamente l'onnipotenza dell'amore. Altri insistono sull'esercizio di una data virtù, o sulla condanna di un solo tipo di vizio, o nell'uso di determinate pratiche di devozione o di esercizi ascetici.

L'uomo è dotato di energie di varia natura ed è sensibile a stimoli diversi. È saggio colui che sa far appello a tutte le risorse dinamiche (fisiologiche, psichiche e spirituali) e sa usare tutta la tastiera dei mezzi atti a risvegliare o potenziare la sensibilità di ognuna.

## 3. DOTI E ABILITÀ PER CONDURRE IL DIALOGO

Chi accetta di mettersi a servizio dei fratelli in difficoltà per aiutarli a fare un cammino di conversione e di purificazione, sente il bisogno non solo di acquisire una sufficiente base di conoscenza delle verità e dei valori cristiani, ma di maturare in sé certe qualità e abilità personali che fondamentalmente non sono frutto né di doti naturali, né di doni soprannaturali. Si tratta di qualità che ognuno

può acquisire con l'impegno personale e continuamente perfezionare con l'esercizio.

Le principali qualità e abilità che l'operatore pastorale deve coltivare in sé per riuscire efficace nell'incontro coi fratelli, sono: la conoscenza e l'accettazione di se stesso; l'autenticità di vita; la disposizione ad accogliere con bontà le persone; la capacità di ascoltare e di comprendere l'altro promuovendo in lui un processo di maturazione umana e spirituale.

### 3.1. Conoscere se stesso

La conoscenza di sé rappresenta una condizione indispensabile per la propria formazione, per maturare in sé il processo di chiarimento e di purificazione umana e spirituale. In chi accetta la missione di aiutare gli altri, tale conoscenza si rivela necessaria per evitare di percepire in modo errato e distorto i loro problemi. È risaputo, infatti, che noi percepiamo la comunicazione dell'altro attraverso le strutture del nostro mondo interiore, col rischio di deformare il messaggio che ci giunge se non conosciamo a fondo la nostra sensibilità, le allergie, le preferenze, i preconcetti, gli schemi mentali che determinano le nostre reazioni di fronte agli stimoli esterni.

Un pericolo in cui possiamo incorrere nel processo di conoscenza di noi stessi è quello di non avere la forza e la libertà di *accettare* anche gli aspetti o i tratti negativi di noi stessi. In tali casi siamo naturalmente spinti a ricorrere a qualche meccanismo di difesa per negare o rifiutare queste « ombre » che intravediamo dentro di noi. Questo atteggiamento ci porta a ripiegarci su noi stessi, ad essere ipersensibili e difensivi, ad evitare di entrare in contatto profondo con gli altri fino ad essere incapaci di accettarli, specialmente se presentano tratti che ci richiamano le nostre carenze.

Oltre alla conoscenza e alla sincera accettazione di sé, fino ad essere contento della propria esistenza, è necessario che l'operatore pastorale nutra *fiducia* in se stesso e nella missione che assolve nell'incontrare le persone. Tale fiducia si basa sia sulla concezione positiva della persona umana che sugli aiuti spirituali e soprannaturali che intervengono attivamente nello svolgimento del compito pastorale.

L'operatore pastorale proverà la stessa fiducia e gli stessi motivi nei confronti delle persone che ricorrono a lui. Tale convinzione lo porterà a nutrire e a dimostrare profondo rispetto verso tutti, nella certezza che le risorse interiori e la grazia di Dio promuovano un processo capace di aprire sempre più l'uomo ai valori trascendenti.

### 3.2. Essere autentico

La conoscenza e l'accettazione di noi stessi costituiscono la premessa per poter essere anche autentici, sia nei confronti di noi stessi (autenticità *intrapersonale*), che nel rapportarci agli altri (autenticità *interpersonale*). Siamo persone autentiche quando abbiamo conquistato la libertà di riconoscere e accettare come nostri i pensieri, i desideri, gli istinti, le tendenze, le carenze, ecc., che riscontriamo nel nostro mondo interiore, e di presentarci agli altri così come siamo.

Nei rapporti sociali è piuttosto raro incontrare persone pienamente autentiche. Ognuno di noi tende, più o meno consciamente, a presentarsi dietro una maschera, che varia a seconda delle circostanze esterne e dei motivi che ci animano. Finché ci ripariamo dietro la maschera, non saremo mai in grado di migliorare noi stessi né di aiutare gli altri. Chi ha pratica di incontri di aiuto sa che, a lungo andare, non produce alcun frutto il comportarsi come se si fosse diversi da come si è, mentre si riesce più incisivi ed efficaci quando possiamo ascoltarci, accettarci ed esprimerci per quello che siamo.

Se l'operatore pastorale è autentico riuscirà a instaurare con le persone un rapporto improntato alla fiducia e alla lealtà, evitando il fenomeno del *doppio linguaggio*. Questo consiste nell'inviare all'interlocutore contemporaneamente un duplice messaggio: uno attraverso il canale della verbalizzazione, l'altro attraverso il linguaggio non-verbale. La persona non autentica, quando non ha la libertà di esprimere ciò che pensa o sente, verbalizza ciò in cui non crede o di cui non è convinta, ma nello stesso tempo, e per via non verbale (tono della voce, sguardo, gesti, *lapsus*, reazioni cutanee, ecc.), comunica il suo vero stato d'animo, che è spesso contraddittorio a quello espresso a parole. La comunicazione non-verbale è spesso colta solo a livello inconscio dal ricevente, ma ciò non to-

glie che egli provi perplessità e disorientamento nei confronti del messaggio verbale.

L'autenticità dell'operato pastorale rappresenta uno stimolo efficace per le persone a diventare sempre più se stesse e le aiuta a dare spazio all'azione dello Spirito, che è Verità. La frase detta da Gesù ai Giudei: «... la verità vi farà liberi» (Gv 8,32) conserva tutto il suo valore, sia nel rapporto tra noi, che nell'incontro con Dio.

### 3.3. Saper accettare e amare

Chi si rivolge all'operato pastorale per avere un aiuto nel cammino verso Dio, ha bisogno di sentirsi pienamente accettato così come è, e amato profondamente. Non è facile accettare e amare chi presenta tratti negativi a vari livelli, mentalità distorta, atteggiamenti riprovevoli. In tali casi dobbiamo immergerci nel mondo soggettivo dell'altro e percepire, ponendoci nella sua ottica, gli aspetti negativi che emergono dal racconto. Solo così potremo comprendere che anche un comportamento oggettivamente condannabile può essere perfettamente coerente nel contesto in cui l'individuo lo vive. Solo mettendoci dalla parte dell'individuo potremo sentire come accettabile, da un punto di vista psicologico, anche ciò che non è oggettivamente approvabile da un punto di vista morale.

La pratica ci dice che la disposizione ad accettare con comprensione e con amore coloro che sono lontani dai nostri schemi mentali si incontra raramente negli ambienti ecclesiastici. Può darsi che un'educazione moralistica e un malinteso senso di responsabilità ci portino a giudicare la condotta altrui e a classificare le situazioni esistenziali sulla base di schemi fissi e indiscutibili, a criticare e a condannare tutto ciò che non si accorda con la nostra mentalità e sensibilità, a proporre subito soluzioni conformi a principi definiti e intoccabili, a impartire comandi e proibizioni, a imporre determinate condotte senza lasciare spazio a un libero confronto tra opinioni diverse.

L'accettazione piena, da parte nostra, nei confronti delle persone con le quali instauriamo un dialogo, rappresenta uno stimolo efficace nella promozione della presa di coscienza della propria situazione interiore e del cammino che le persone desiderano fare sulla via della conversione e dell'avvicinamento a Dio. Inoltre, la nostra accettazione e il nostro amore sono vissuti come simbolo della

bontà e paternità di Dio verso tutti, a imitazione degli incontri di Gesù con Zaccheo, con la peccatrice pubblica, con la Samaritana, col buon ladrone, ecc.

L'efficacia di tale accettazione, o considerazione affettuosa, si rivela in vari campi. In particolare la persona viene aiutata:

— a esplorare il proprio mondo interiore e a conoscersi sempre più a fondo;

— a superare eventuali stati ansiosi, grazie al «contagio» benefico derivante dalla disposizione di benevolenza, serenità, sicurezza, gioia interiore che l'operato pastorale vive in sé;

— ad accettare anche i propri lati negativi, in seguito alla graduale scoperta di quelli positivi evidenziati nel dialogo. Si ricordi che uno può nutrire stima e amore verso se stesso solo quando si sente apprezzato e amato da una persona per lui significativa;

— a conquistare una sana autonomia nel prendere decisioni con senso di responsabilità e nel portare avanti gli impegni presi;

— a superare i momenti di crisi in cui «l'uomo vecchio» tenta di soffocare «l'uomo nuovo» che sta emergendo, anche dietro la spinta del dialogo. In questa lotta l'operato pastorale non rimane spettatore passivo, ma si schiera come alleato dell'uomo nuovo contro quello vecchio, anche a rischio di entrare in urto con l'interlocutore.

### 3.4. Comprendere empaticamente

Il tipo di comprensione che si richiede per promuovere in una persona un processo di maturazione umana e spirituale, viene detto «empatia». Posso dire di comprendere empaticamente una persona quando riesco a vedere e a percepire la realtà come la percepisce l'altro, quando mi pongo dalla sua parte, dentro il suo campo percettivo.

Applicando questa disposizione alla situazione di dialogo, l'empatia può essere indicata come una «sensibilità eterocentrica», e consiste nel percepire e nel comunicare il significato personale e globale che l'interlocutore annette al proprio discorso, anziché limitarsi alla formulazione letterale dello stesso. Ciò significa cogliere, attraverso il linguaggio verbale e non-verbale, sia il contenuto oggettivo della comunicazione, che lo stato d'animo con cui la persona vive quella situazione.

ne. Per giungere a tale comprensione dobbiamo prestare molta attenzione alla persona, sia ascoltando e ricordando ciò che va dicendo, sia osservando il suo modo di essere e di comportarsi.

Se nel dialogo sappiamo ascoltare con disposizione empatica ciò che la persona ci comunica, riusciremo a comprendere in modo sempre più «vero» il suo mondo interiore, in quanto potremo eliminare l'interferenza della nostra mentalità e sensibilità, che rappresentano fattori devianti nella percezione del vissuto altrui.

#### 4. INDICAZIONI METODOLOGICHE

Le quattro qualità o abilità illustrate ora, e che l'operatore pastorale dovrebbe coltivare per poter condurre con frutto un dialogo di aiuto, possono diventare operative se vengono tradotte in indicazioni pratiche, ispirate a un metodo già collaudato. Tale è lo scopo di quest'ultimo paragrafo, nel quale, adattando il metodo clinico di C. Rogers alla situazione pastorale, verranno anzitutto delineate alcune piste per facilitare il compito di giungere a conoscere empaticamente una persona; si metteranno poi in evidenza gli atteggiamenti che più frequentemente costituiscono un ostacolo alla conoscenza dell'altro; infine, verranno schematicamente presentati gli interventi più comuni coi quali l'operatore pastorale può promuovere nell'individuo il cammino verso la maturità spirituale.

##### 4.1. Come conoscere una persona

La capacità di entrare empaticamente nel mondo altrui presuppone una speciale organizzazione psichica, che dipende in parte da doti naturali, e in parte è frutto di apprendimento. Si trovano persone particolarmente capaci di recepire lo stato d'animo dell'altro e di coglierne la tonalità positiva o negativa. La psicologia differenziale ci dice che *la donna* possiede una sensibilità molto più spiccata dell'uomo nel cogliere gli stati d'animo altrui. Si può parlare di una particolare sensibilità a direzione eterocentrica, che scaturisce da convinzioni, da bisogni e da interessi orientati verso gli altri. Rimane comunque vero che tale dote eterocentrica può essere coltivata e perfezionata con una serie di incontri, sia individuali che di gruppo, organizzati esplicitamente allo scopo di sensibilizzare alla comprensione dell'animo altrui.

Due sono gli aspetti dello psichismo umano che meritano particolare attenzione, in quanto ci permettono di comprendere l'individuo a livello empatico: la percezione che egli ha di sé e della realtà, la componente emotiva presente nel racconto.

##### 4.1.1. Il campo percettivo dell'interlocutore

Per la psicologia umanistica, il termine «percezione» indica «il significato soggettivo che un individuo attribuisce a tutto ciò che avviene nel proprio mondo interiore e in quello fuori di lui» (Y. Saint-Arnaud). In questa definizione risulta evidente che il fattore soggettivo prevale su quello oggettivo nel cogliere il valore di un vissuto.

Per comprendere a livello empatico una persona è necessario giungere a cogliere come essa percepisce (cioè: quale significato ha per lei) la situazione che ci sta descrivendo. Per arrivare a questo traguardo dobbiamo mettere da parte le nostre strutture mentali e affettive e immergerci nel mondo dell'altro, senza pregiudizi e senza schemi già fatti. Per vivere questo atteggiamento ci si deve porre nella stessa angolatura dalla quale l'altro vede la realtà, ossia: vedere con i suoi occhi.

##### 4.1.2. La componente affettiva

Nell'ascoltare una persona che ci parla di sé, l'attenzione viene comunemente puntata sul contenuto, ossia sulla situazione oggettiva che viene esposta. Nell'ascolto entra in funzione la comprensione intellettuale, il ragionamento, la valutazione logica. La componente affettiva rimane generalmente nell'ombra, o si rileva solo quando è esplicitamente verbalizzata o nei casi in cui essa si fa evidente attraverso il linguaggio non-verbale. Questa limitazione nell'ascolto, specialmente quando vengono esposti vissuti personali, impoverisce di molto il significato della comunicazione e permette una comprensione solo parziale e, a volte, erronea del mondo interiore dell'interlocutore. Solo se riusciamo a percepire lo stato d'animo con cui l'individuo vive ciò che espone, possiamo dire di comprenderlo a fondo.

##### 4.2. Ostacoli alla comprensione

L'esperienza insegna che, dialogando con una persona, assumiamo facilmente atteggiamenti che ci impediscono, in modo più o meno de-

terminante, di metterci nell'angolo visuale dell'interlocutore, di vedere la realtà come la vede lui. I più comuni atteggiamenti disturbanti sono: l'egocentrismo, la direttività nel condurre il dialogo, la tendenza a valutare e a giudicare, la rigidità mentale.

#### 4.2.1. *L'atteggiamento egocentrico*

Se siamo tanto incentrati su noi stessi da metterci come punto di riferimento, di confronto e di valutazione di ogni situazione che ci venga esposta, non riusciremo mai a cogliere lo stato d'animo dell'altro e tanto meno penseremo a metterci dal suo punto di vista nel considerare la situazione da lui esposta. Saremo, invece, perpetuamente condizionati dai nostri pensieri e dalle reazioni che il racconto provoca in noi, e risponderemo all'interlocutore con valutazioni, pareri, giudizi, consigli, ricordi e confronti attinti ai nostri schemi mentali e affettivi, alla nostra formazione, alle nostre abitudini ed esperienze personali.

#### 4.2.2. *La direttività*

Diventiamo « direttivi » nel condurre il dialogo quando ci consideriamo gli « esperti » nel comprendere e nel dare soluzioni e riteniamo di essere efficienti offrendo qualcosa di nostro all'interlocutore. I motivi che frequentemente possono convincerci a metterci al centro del dialogo, sono: il desiderio di giungere in fretta alla conclusione, la convinzione di essere in grado di dare una sicura spiegazione al problema, lo zelo di « dare » il massimo della nostra saggezza e i frutti della nostra esperienza, un eccessivo senso di responsabilità applicato a un'indebita estensione del nostro ruolo, la richiesta esplicita e insistente che molte persone ci rivolgono per avere un « consiglio ».

Possiamo renderci conto se assumiamo l'atteggiamento direttivo prestando attenzione al tipo di intervento che usiamo nel rispondere all'interlocutore. Ci troviamo sulla linea della direttività quando poniamo domande che orientano il discorso nella direzione da noi preferita; quando esprimiamo prematuramente il nostro parere sul problema, in modo da condizionare la persona nella valutazione di sé; quando offriamo linee di soluzione partendo dalla nostra mentalità; quando deviamo o blocchiamo un certo discorso che non ci interessa o che ci crea difficoltà

o ansia; quando tendiamo a dare consigli o esortazioni e a imporre o a proibire; quando ci dilunghiamo in spiegazioni teoriche e in interpretazioni che generalizzano e personalizzano il problema posto; quando rispondiamo raccontando un caso più o meno simile a quello appena esposto, instaurando confronti e deducendo conclusioni operative che vengono proposte all'interlocutore come via di soluzione.

Questi modi di intervenire nel dialogo sgorgano da un ascolto molto superficiale, rivelano un atteggiamento egocentrico e uno scarso interesse per l'altro, non promuovono nell'interlocutore né la necessaria presa di coscienza della situazione in cui egli si trova, né il desiderio di assumersi la responsabilità di una decisione personale e di impegnarsi in modo convinto nel cammino che intendeva iniziare. Questo modo di condurre il dialogo non favorisce la formazione di una sana autonomia e rende la persona sempre più instabile e passiva.

#### 4.2.3. *La tendenza a giudicare*

È molto facile che in noi domini la tendenza a vedere le persone secondo le categorie « bene/male ». Tale disposizione emerge ancora più facilmente ascoltando le confidenze di una persona che desidera fare un cammino di conversione e di purificazione. Di qui la tendenza a classificare come « buono » o come « cattivo » il comportamento di cui la persona ci informa. Si deve notare che i modi per comunicare il giudizio all'interessato sono vari: la parola più o meno esplicita, il silenzio, i gesti anche se contenuti, l'espressione del viso, le variazioni nel contatto affettivo. Qualsiasi giudizio, sia negativo che positivo, esercita sull'interlocutore una notevole forza di pressione e di condizionamento, non solo nel valutare una situazione concreta, ma anche nel processo di maturazione che dovremmo invece promuovere.

Al contrario, la serena e piena accettazione di tutto il mondo interiore della persona produce effetti benefici, quali: il graduale abbandono delle difese e dei timori che potrebbero bloccare la comunicazione; la presa di coscienza della propria situazione, fatta con animo fiducioso; il desiderio di approfondire sempre più la comunicazione con noi.

L'esperienza insegna che la libera comunicazione del proprio vissuto a una persona ac-

cogliente e comprensiva produce vantaggi rilevanti, quali: alleggerimento e soluzione di stati di tensione (effetto catartico), diminuzione della pressione esercitata dalle pulsioni istintuali (specialmente da quelle affettivo-sessuali e da quelle aggressive), riduzione di stati ansiosi indotti da un'educazione allarmistica o dalla formazione di un'immagine negativa di sé.

#### 4.2.4. *La rigidità mentale*

Se, in seguito ad una formazione angusta e unilaterale, ci ritroviamo con una mentalità ristretta e rigidamente inquadrata entro schemi fissi, ci riuscirà molto difficile prendere in considerazione e vagliare senza pregiudizi le situazioni altrui, specialmente se si scostano dalle linee lungo le quali corre il nostro modo di pensare e di sentire.

È molto facile che, di fronte a situazioni che sono inconciliabili coi nostri schemi, noi siamo portati a reagire con la critica, con giudizi inappellabili, con il rifiuto e la condanna. Inevitabilmente tale atteggiamento non solo impedisce di ascoltare fino in fondo il racconto e di entrare nella visuale dell'interlocutore (comprensione empatica), ma ci espone a irrigidirci sulle nostre posizioni e a rifiutare e condannare sia il vissuto dell'altro che, assai spesso, la stessa persona.

Pur non rinunciando alle convinzioni a cui ispiriamo la nostra condotta personale, dobbiamo essere aperti per saper ascoltare e rispettare opinioni diverse dalle nostre. Solo nei casi di ignoranza o di concezioni errate in campo dogmatico o morale è nostro dovere annunciare all'interlocutore la verità che trascende le persone e aiutarlo ad accoglierla.

### 4.3. Modalità nel rispondere

La graduale comprensione che riusciamo a maturare riguardo alla persona dell'interlocutore la dobbiamo comunicare a lui, per aiutarlo a prendere coscienza della situazione in cui si trova e promuovere il cammino di conversione o di purificazione che egli intende intraprendere. In tale comunicazione si dovrà procedere per gradi, che rispecchiano il normale « iter » che si segue nel conoscere l'animo di una persona.

Quattro sono i passi che normalmente una persona deve fare per esplorarsi, conoscersi, vedere ed accettare la propria responsabilità

e impegnarsi in un'azione costruttiva. Altrettanti sono i tipi di intervento che promuovono e sostengono il cammino lungo questi gradini o stadi.

Possiamo indicare col termine « rispondere » gli interventi che facciamo per accompagnare la persona lungo questo cammino.

Si parla, allora, di rispondere ai contenuti oggettivi (cioè: alla situazione come risulta dal racconto dell'interlocutore), agli stati d'animo o sentimenti, al senso di responsabilità e al dovere di impegnarsi.

#### 4.3.1. *Rispondere ai contenuti*

Con tale intervento riflettiamo alla persona, in forma concisa, ciò che questa ci ha comunicato. Con questa semplice « riformulazione » dimostriamo concretamente la nostra partecipazione al racconto e l'interesse che abbiamo per la persona. Ciò dà fiducia e sicurezza all'interlocutore, e a noi offre la possibilità di verificare se e fino a che punto abbiamo percepito fedelmente ciò che ci viene esposto.

#### 4.3.2. *Rispondere allo stato d'animo*

La componente affettiva da cui la persona è animata nel raccontare il suo vissuto, traspare generalmente dal linguaggio non-verbale. È quindi necessario che ci sensibilizziamo per cogliere tali messaggi, di cui talvolta la stessa persona non ha chiara coscienza.

Questo intervento, delicato e talvolta anche rischioso, ha generalmente un forte impatto sulla persona e risulta molto stimolante nel processo della presa di coscienza che l'interlocutore sta iniziando. Ancora più efficace risulta il riflesso del sentimento, quando riusciamo a cogliere la causa che lo alimenta e la comunichiamo con chiarezza alla persona.

#### 4.3.3. *Promuovere il senso di responsabilità*

Dopo che la persona ha preso coscienza dei propri stati d'animo in relazione alla situazione in cui si trova, viene stimolata a cercare quale parte ha avuto (o ha ancora adesso) nella genesi e nello sviluppo della situazione. Inoltre, dobbiamo aiutare la persona a prendere atto della distanza che esiste tra il comportamento che ha assunto finora e ciò che ritiene di dover realizzare per essere coerente coi suoi impegni. Per giungere a questa presa di coscienza è necessario che la perso-

na si renda chiaramente conto di ciò che le manca, di ciò che dovrebbe fare e non fa, degli atteggiamenti dei quali deve assumersi la responsabilità.

Anche questo è un intervento delicato, per cui deve essere preparato con numerosi interventi di « risposta » che approfondiscono la presa di coscienza. Nel far presente il grado di responsabilità che la persona può avere, dobbiamo rimanere sul piano operativo (condotta oggettiva, azioni verificabili, interventi, omissioni, ecc.) evitando ogni riferimento alle intenzioni o alle motivazioni da cui la persona potrebbe essere animata. Inoltre, se la persona si difende e non ha la forza o la libertà di riconoscere e di accettare la propria responsabilità, non dobbiamo insistere, ma accettare come valida la difesa e riprendere il cammino dallo stadio precedente.

L'esperienza insegna che quando la persona giunge a riconoscere la propria responsabilità, esprime spontaneamente il desiderio di fare qualcosa per uscire dalla situazione. È questo il momento in cui possiamo portare la persona a salire l'ultimo gradino: quello dell'impegno concreto per realizzare l'ideale a cui aspira.

#### 4.3.4. Stimolare all'impegno

La presentazione della meta verso cui la persona intende orientarsi e dell'impegno che questa richiede non va fatta in termini astratti e generici, ma formulata in termini operativi di azioni e di comportamenti. Se abbiamo a che fare con persone sufficientemente mature e attive, il piano di azione viene elaborato in collaborazione. Se, invece, si tratta di individui troppo giovani, di scarsa iniziativa o ancora bisognosi di appoggi esterni, possiamo proporre direttamente alcuni impegni concreti, cercando di suggerire anche motivi adeguati per sostenere la volontà. Quest'ultima fase del cammino non si esaurisce nella presentazione e nell'accettazione, costituisce l'avvio di una salita che sarà lunga quanto la vita e che, specialmente all'inizio, va portata avanti col sostegno di una persona che sappia comprendere le nuove difficoltà e sostenere colui che sta faticosamente apprendendo a camminare.

→ catechesi 3.4.; 4.4. - chiesa 2.4.; 3.2.1. - cultura 3. - donna-uomo (chiesa) 2.5.; 3.1.; 4.3. - donna-uomo (società) 2. - educazione/pastorale 3.2. - escatologia 4.2. - esperienza 2.2.1.; 3.1. - evangelizzazione 3.7.1.

- ideologia 2.3.3.; 3.3. - mediazione - pace 6. - pastorale in Italia 1.3. - peccato 1. - preghiera 3.2. - politica 3.4. - relazione educativa 3.; 5.1.; 6. - salvezza 2.3. - segni dei tempi 4.2. - teologia pastorale 4.2. - teologia pastorale (storia) 8.2. - territorio 2.2. - Lazzati G. 3.

#### Bibliografia

AUGER L., *Communication et épanouissement personnel: la relation d'aide*, Ed. De l'Homme, Montréal 1972; BAUMGARTER K., *Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde*, Echter, Würzburg 1982; BEIRNAERT L., *Aide et dialogue*, *Études*, Juillet-Sept. 1961, 173-181; CRUCHON G., *Il sacerdote consigliere e psicologo*, Marietti, Torino 1972; CURRAN Ch., *L'entretien non-directif*, Ed. Univ., Paris 1967; DE PERETTI A., *Liberté et relations humaines ou l'inspiration non-directive*, E.P.I., Paris 1967; *Dialogue (Le)*, Spes, Paris 1967; GIORDANI B., *La relazione di aiuto secondo l'indirizzo di Carl R. Rogers*, La Scuola-Antonianum, Brescia-Roma 1978; Id., *La psicologia in funzione pastorale: metodologia del colloquio*, La Scuola-Antonianum, Brescia-Roma 1981; Id., *Encuentro de ayuda espiritual. Adaptación del método de R. R. Carkhuff*, Atenas, Madrid 1985; Id., *Psicoterapia umanistica: da C. Rogers a R. Carkhuff*, Cittadella Ed., Assisi 1988; GODIN A., *La relazione umana nel dialogo pastorale*, Borla, Torino 1964; HOSTIE R., *Il sacerdote consigliere spirituale*, Borla, Torino 1966; MERCATALI A. - GIORDANI B., *La direzione spirituale come incontro di aiuto*, La Scuola-Antonianum, Brescia-Roma 1987; *No-directividad (La) en la educación de la Jé. S. Pio X*, Salamanca 1975; SAINT-ARNAUD Y., *La consultation pastorale d'orientation rogérienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1969; SCHARFENBERG J., *Seelsorge als Gespräch*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1972; SCHWERMER J., *Das helfende Gespräch in der Seelsorge*, Meinwerk, Salzkotten 1980.

**DIFESA** (meccanismi di) → identificazione 1.1.

**DIFESA** popolare → pace 5.4.

**DIGNITÀ** → uomo 3.2.1.

## DIO

CARLO MOLARI

### 1. Introduzione: il problema

#### 2. Vie di approccio a Dio

- 2.1. *L'esperienza della creazione*
- 2.2. *Richiamo alla storia o alla tradizione*
- 2.3. *Esperienza vitale*

#### 3. Analisi della fede in Dio

- 3.1. *Credenze*
- 3.2. *Creazione*
- 3.3. *Impegno di fedeltà*

#### 4. Limite del linguaggio umano

- 4.1. *Fondamento di continuità e analogia*
- 4.2. *Ateismo e indifferenza*

#### 5. L'azione di Dio

- 5.1. *Il modello panteista*
- 5.2. *Il modello predicamentale*
- 5.3. *Il modello magico*
- 5.4. *Il modello miracolistico*
- 5.5. *Il modello creazionistico o trascendente*
- 5.6. *Incarnazione*
- 5.7. *Miracoli*

#### 6. Il Dio cristiano: la fede trinitaria

#### 7. Educare alla fede in Dio, oggi

- 7.1. *Cultura scientifica*
- 7.2. *Secolarizzazione*
- 7.3. *Moltiplicazione dei beni*
- 7.4. *La velocità dei processi storici*

#### 8. Compiti della pastorale giovanile

## 1. INTRODUZIONE: IL PROBLEMA

La pastorale giovanile in rapporto alla fede in Dio deve risolvere il problema di individuare i modi più efficaci per educare a leggere e a vivere l'esistenza nell'orizzonte della fede così da scoprirne il fondamento trascendente. Praticamente si tratta di indicare le vie attraverso cui una generazione può trasmettere a quella successiva la propria fede in Dio. La trasmissione di una fede non consiste nella semplice comunicazione di una interpretazione del mondo o di un complesso di dottrine, ma nella induzione di un atteggiamento vitale, che consenta la scoperta della vita, delle sue ricchezze e del suo fondamento.

La specifica caratteristica del problema in ambito giovanile consiste nel fatto che la fede in loro è ancora in formazione. Il che significa che la scoperta di Dio non è ancora definitivamente personale, e richiede perciò una continua ed efficace testimonianza degli adulti. La pastorale giovanile, quindi, dovrà soprattutto ricercare i meccanismi di maturazione della fede in Dio e valorizzare le esperienze che consentono l'interiorizzazione delle testimonianze.

La testimonianza di Dio e conseguentemente la sua scoperta personale avviene per diverse vie e non è facile tracciare una indicazione valida per tutti. È possibile però individuare alcune piste più frequenti e le condizioni necessarie per seguirle, tenendo sempre presenti i limiti delle formule umane e l'inadeguatezza delle parole che si riferiscono a Dio.

## 2. VIE DI APPROCCIO A DIO

Le vie che l'uomo abitualmente percorre per accostarsi al problema di Dio possono essere ricondotte a tre: la creazione, la tradizione storica e la esperienza vitale. Anche se diverse, esse non si escludono a vicenda, ma possono essere percorse simultaneamente. Nelle varie fasi dell'esistenza l'una o l'altra acquista maggiore importanza, secondo la sensibilità o le esperienze compiute. Ma tutte si prestano agli approfondimenti razionali o alle dinamiche della fede.

Alcuni pensano che le argomentazioni della ragione relative a Dio si differenzino radicalmente dalle dinamiche della fede. Ma in realtà la conoscenza umana ha modalità intrecciate e non è possibile delimitare in modo assoluto i suoi ambiti a scompartimenti stagno. Il rapporto con la realtà, come l'uomo lo stabilisce e come si concretizza nella conoscenza intellettuale, ha una sua interna dinamica a trascendere gli oggetti immediati, una tensione a superare le cose che conosce. La ragione per questo si scopre insufficiente a esaurire tutti gli ambiti del sapere e anzi essa stessa riconosce e fonda la legittimità di altri ordini di conoscenza relativi alla medesima realtà, che, essendo complessa, può essere analizzata da prospettive diverse e illuminata da varie luci.

### 2.1. L'esperienza della creazione

La creazione costituisce uno spazio molto frequentato dalle riflessioni razionali su Dio. Le esperienze della creazione, infatti, alimentano spesso sensi di ammirazione e di stupore che conducono alla scoperta di Dio. Anche se le prime espressioni di riflessione cosmologica, che ci sono pervenute, si sviluppano nell'ambito dell'esperienza religiosa, caratteristica delle culture primitive e quindi implicano un esercizio acritico della fede, esse hanno introdotto e sviluppato la conoscenza razionale di Dio, che poi ha acquistato una sua autonomia e che ha dato largo spazio all'argomento cosmologico. La riflessione naturale su Dio si richiama ai diversi aspetti dei processi naturali: al finalismo delle cose create, specialmente dei viventi, che sembra richiedere un ordinatore supremo; alla contingenza, che sembra esigere un creatore trascendente; allo splendore del cosmo, che sembra rimandare a un paradigma supremo di bellezza.

Oggi nella crisi della metafisica classica, la teodicea, o teologia razionale, è molto discussa per il suo metodo ed è anche contestata per la presunzione che spesso la attraversa di definire la realtà divina. Di fatto non è raro che essa scada in antropomorfismi e presenti l'azione divina come una supplenza all'insufficienza delle creature o della loro azione. Ogni volta che la filosofia e la teologia si sono mosse in questo piano, hanno presentato un Dio stregone o taumaturgo e hanno cercato di supplire alla ignoranza umana nello spiegare i fenomeni della creazione o gli eventi della storia con presunti interventi di Dio. Il vuoto così ha fatto pensare all'esigenza di una presenza fisica di Dio, il sorgere della vita all'immissione di una energia vitale nuova, l'origine dell'uomo all'adattamento delle forme animali precedenti e alla creazione immediata dell'anima individuale da parte di Dio. Questo modo di pensare all'azione divina pone Dio a livello delle creature e quindi la sua attività in ambito « predicamentale » o « categoriale », cioè sullo stesso piano operativo delle creature. Ma se Dio è trascendente e creatore, la sua azione non può situarsi a livello delle cause da noi conosciute: non produce le cose ma le crea, non le costruisce, ma fa che esse si costituiscano e diventino.

La via cosmologica o la riflessione teologica sulla creazione non è esclusiva della ragione. Anche la fede può e deve percorrere questi sentieri se vuole rintracciare tutte le espressioni della gloria divina. Anche nella tradizione biblica e quindi in quella cristiana la via della creazione è stata percorsa in modi spesso sublimi. La stessa iconografia quando è stata costretta a difendersi dall'accusa di idolatria, nella polemica iconoclasta, ha rintracciato le sue ragioni sulla possibilità di descrivere la gloria di Dio attraverso i simboli della creazione. Quanto alla legittimità di questi percorsi, il libro della Sapienza scrive: « Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere... Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore » (Sap 13, 1,5). E san Paolo, scrivendo ai Romani, osserva: « Dalla creazione del mondo in poi, le perfezioni di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui

compiute, come la sua eterna potenza e divinità » (Rm 1,20).

Questa contemplazione del creato permette al credente di cogliere la « gloria » divina, cioè la manifestazione creata della sua perfezione trascendente, e conduce alla preghiera di lode, cioè alla glorificazione del Creatore. Tutta la Bibbia è percorsa da questi atteggiamenti dell'uomo di fronte allo splendore e alla potenza della natura: « O Dio Signore nostro, quanto è grande il tuo nome su tutta la terra, tu che espandi oltre i cieli la tua gloria » (Sal 8, 2.10); « Narrano i cieli la gloria di Dio, l'opera sua proclama il firmamento » (Sal 19, 2); « Quanto sono grandi, Signore, le tue opere! Tutto hai fatto con saggezza » (Sal 104, 24). Queste espressioni non sono semplici conclusioni della ragione, sono esercizio di fede, sguardo oltre la superficie delle cose per accogliere la rivelazione che esse realizzano.

## 2.2. Richiamo alla storia o alla tradizione

Un'altra via percorribile nella scoperta di Dio è quella che si richiama alla tradizione o alla storia come luogo di rivelazione. Molte tradizioni religiose hanno interpretato esperienze mistiche come rivelazione di Dio e hanno conservato la loro memoria nei libri sacri. Anche la tradizione ebraica è centrata sulla memoria di quegli eventi di rivelazione che hanno condotto alla scoperta di Dio o ne hanno rafforzato il riconoscimento fedele. La tradizione cristiana ha assunto la storia ebraica e alla sua luce ha letto l'esperienza di Gesù Cristo come compimento delle sue premesse. La sostanza della fede in Gesù come Messia e salvatore può essere riassunta nella definitiva rivelazione di Dio che si crede in lui realizzata. Credere in Cristo significa accogliere questa rivelazione e continuare nel tempo l'esercizio della sua fede in Dio.

La via della tradizione è stata percorsa soprattutto dalla fede religiosa, ma non sono mancati tentativi razionali di sviluppare questa modalità di conoscenza. Il « tradizionalismo » è stato, alla fine del secolo scorso, una espressione significativa di questa tendenza, che ha un fondamento plausibile nelle dinamiche stesse della cultura. Perché se la rivelazione viene concepita come una serie di eventi attraverso i quali l'uomo è condotto da Dio a scoprire il senso della propria esistenza e della realtà che lo avvolge, i suoi contenuti, una volta acquisiti, sono analizzabili

anche con gli strumenti della ragione e sono quindi trasmissibili alle nuove generazioni come componenti della cultura, anche prescindendo da ogni riferimento a Dio come sua fonte originaria. In una cultura in cui il passato ha rilievo preminente, questo processo è facilmente realizzabile. Più difficile, invece, esso diventa in una cultura, come la nostra, in cui il futuro sta scalzando il passato nel ruolo di riferimento assoluto. Oggi i meccanismi della trasmissione della cultura e dei suoi valori non possono poggiare esclusivamente e neppure principalmente sulla forza della tradizione.

Per quanto riguarda l'ambito della fede religiosa, ricorrere alla rivelazione significa poggiare la credenza in Dio sulla testimonianza stessa di Dio quale ci viene dalla storia o dalla tradizione; significa, cioè, indurre la fede come risposta alla Parola di Dio così come i diversi popoli l'hanno colta negli eventi della loro storia. Certamente l'azione pastorale deve favorire una risposta personale di questo tipo. Occorre ricordare però che riconoscere Dio e riferirsi a lui nella propria azione in virtù della sua rivelazione suppone che la storia venga già interpretata come risonanza della Parola di Dio che si rivela, e quindi suppone già l'esercizio della fede che si vuole indurre. È precisamente questo esercizio di fede da parte di comunità, in cui i rapporti vitali sono intensi, a indurre la fede in Dio nelle nuove generazioni. Nella prima fase dell'esistenza è questo l'unico modo possibile per vivere la fede in Dio. Ma la vita stessa esige che almeno alcuni giungano alla scoperta personale di Dio, che può avvenire solo più tardi, non necessariamente attraverso sconfitte e delusioni, ma in virtù anche di esperienze positive, che facciano scoprire il fondamento della testimonianza accolta e della tradizione in cui si è inseriti.

### 2.3. Esperienza vitale

Un terzo modello di approccio a Dio è quello legato alle dinamiche della tensione vitale: Dio come risposta alla ricerca di vita propria dell'uomo, come senso ultimo della sua esistenza e come ragione di ogni sua tensione. L'uomo viene al mondo bisognoso di tutto, ma soprattutto non ancora stabilito nella sua identità. Egli non è ancora se stesso e sente di doverlo diventare. Inizialmente egli

si illude di avere in se stesso gli elementi sufficienti per rispondere a questa tensione vitale. È l'illusione narcisista. Ben presto scopre di non avere in sé le ragioni e le forze sufficienti per compiere il cammino della propria identificazione e che solo attraverso i rapporti gli pervengono le energie necessarie per la propria realizzazione. Sorge allora l'illusione idolatrica, che esistono cioè cose, persone o situazioni che rispondano in modo definitivo alla tensione profonda che egli porta. Arriva infine il momento in cui si sperimenta l'illusorietà di questa attesa. A questo punto sono possibili due vie: o la scelta dell'assurdo o la scelta di Dio. La scelta dell'assurdo si esprime nella convinzione che l'uomo è un essere anomalo, desideroso di ciò che non esiste, portatore di speranze sproporzionate alle risposte possibili, soggetto quindi di illusioni continue. Giunto a questa convinzione, l'uomo o rifiuta la vita come un inganno o si adagia in forme di rassegnata e inerte passività. La scelta di Dio, invece, implica la convinzione che il Bene esiste già e sollecita l'uomo ad amare, che la Verità ricercata dall'uomo esiste già e spinge l'uomo a trovarla, che la Giustizia è già reale e sollecita l'uomo a introdurla in forme nuove nella sua storia, che la Bellezza esiste già e cerca spazi umani per rivelarsi, che la vita esiste già e sollecita l'uomo ad accoglierla.

Ma la convinzione dell'esistenza di Dio non è sufficiente per esperienze personali di fede. È necessario che si colga all'interno della propria esistenza il significato che questo fatto ha. È necessario, cioè, che si sperimentino le incidenze vitali di questa scelta: quale gioia irrompe nella vita da questa decisione, quale solidità acquistano le nostre azioni, quale certezza caratterizza le nostre convinzioni, ecc. Allora il problema di Dio si pone in modo personale e la vita cambia segno, perché non sono più solamente le strutture comunitarie, le tradizioni religiose, le abitudini sociali a sostenere convinzioni e scelte vitali. La fede in Dio diventa orizzonte stabile di esistenza e rende ormai capaci di indurre in altri la fede in Dio, di esercitare la funzione di testimonianza.

Ma questi percorsi non sono necessari a tutti per giungere alla acquisizione di Dio. Vi possono essere acquisizioni vitali effettuate per testimonianze convergenti della comunità di appartenenza. Esse consentono di evi-

tare esperienze negative, di scontrarsi con i limiti e con le insufficienze e di percorrere decisamente le vie positive cogliendone direttamente il valore e i significati. Questa possibilità è legata ai meccanismi di fede che si sviluppano all'interno di ogni comunità umana, soprattutto se alimentata da pratiche religiose e se percorsa da dinamiche ideali molto intense.

### 3. ANALISI DELLA FEDE IN DIO

Ogni fede ha due componenti: l'atteggiamento di fiducioso abbandono e la interpretazione della vita che esso suscita. Mentre la prima componente si ritrova sostanzialmente identica in tutte le forme di fede, la seconda, che costituisce propriamente la credenza, varia notevolmente nei suoi contenuti conoscitivi. La fede in Dio è l'espressione liminare delle diverse forme esistenziali di fede, ne è l'ultima soglia. Essa quindi implica tutte le dinamiche quotidiane della fiducia che la vita esige per essere vissuta. Tutte le forme di fede, perciò, possono alimentare la fede in Dio, ma nessuna di esse ne copre totalmente le dinamiche.

#### 3.1. Credenze

Le interpretazioni della realtà divina nelle varie religioni sono molto diverse, ma sostanzialmente possono essere ricondotte alla esistenza di un Bene assoluto e supremo, principio di vita e di benessere per l'uomo. In sostanza, credere in Dio significa ritenere che il Bene esiste prima dell'amore umano e ne è la ragione ultima, che il Vero esiste prima della ricerca umana e ne costituisce lo stimolo fondamentale, che il Giusto esiste prima delle esigenze umane ed è il motivo primo dei suoi progetti, che il Vivente esiste prima dell'esistenza umana, ed è il fondamento delle sue possibilità, che in un Presente, in definitiva, risiede già la pienezza e la ragione di tutto ciò che l'uomo è e cerca di diventare.

#### 3.2. Creazione

A questa convinzione si riconduce il concetto di creazione, sul quale sono facili gli equivoci. La ripresa della neoscolastica alla fine del secolo scorso ha avuto nel concetto di creazione uno dei capitoli più significativi. In particolare il teologo domenicano A. D. Ser-

tillanges (1863-1948) lungo tutta la sua vita ha cercato di purificare il concetto di creazione da incrostazioni fantastiche e da deviazioni mitiche. Soprattutto nel commento alla Somma di teologia di san Tommaso (Éditions de la revue des jeunes, Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome 1927) e in un ottimo volume postumo (*L'idée de création et ses ramifications en philosophie*, Aubier, Paris 1945) ha cercato di chiarire con coerenza e rigore logico l'affermazione di san Tommaso: «La creazione non è un cambiamento. È la dipendenza stessa dell'essere creato in rapporto al suo principio» (*Contra Gentes* 2,18). Credere in Dio creatore, a rigor di termini, non significa di per sé pensare all'inizio del cosmo o ad interventi divini nei meccanismi della realtà. Il concetto di creazione non esige l'inizio nel tempo e può comporsi anche con l'eternità della materia o della stoffa primordiale da cui è derivata la molteplicità delle cose. Affermare la creazione significa sostenere il carattere contingente e radicalmente dipendente di tutte le cose da una Realtà suprema, che le costituisce nel loro essere e le sostiene nel loro divenire.

È facile cedere alla tentazione di ricorrere alle teorie scientifiche relative al Big bang o alla origine temporale del cosmo per introdurre l'idea di Dio come creatore. La via è però ambigua e pericolosa, perché favorisce una concezione inadeguata dell'azione di Dio in generale e dell'atto creativo in particolare.

#### 3.3. Impegno di fedeltà

Esercitare la fede in Dio, oltre alla convinzione di un creatore, implica anche un impegno di fedeltà, atti compiuti per la esplicita fiducia nella sua azione: atti di amore motivati dal Bene, ricerche di verità, animati dalla fiducia nel Vero, progetti di fraternità, sostenuti dalla fiducia nel Giusto, scelte rischiose di vita, rese possibili dalla fiducia nel Vivente. Questi atti hanno caratteristiche diverse da quelli compiuti per altre motivazioni. La differenza tra i diversi tipi di fede sta appunto nell'oggetto di fiducia che la sostiene e la anima. La fede in Dio si esercita in rapporto ad un amore immenso che precede e fonda l'esistenza umana, del quale però l'uomo è in grado di parlare solo in riferimento alla propria tensione vitale. Ma a ben riflettere, così impostato, il problema di Dio è cen-

trato sul problema dell'uomo. Esso corrisponde alla domanda di senso della sua vita, alle ragioni di fondo delle sue scelte e delle sue decisioni. Dove va l'uomo? Perché la vita? Quale è la ragione delle sue decisioni?

#### 4. LIMITE DEL LINGUAGGIO UMANO

Nel formulare le sue risposte, la teologia, che si richiami alla ragione o alla fede, deve sempre tener conto dello statuto delle sue parole. Il discorso su Dio è discorso liminare, che riguarda cioè uno di quegli ambiti che si situano oltre ciò che l'uomo può descrivere e che quindi egli avverte come limite del suo discorso, confine invalicabile del suo conoscere diretto. Questo vale per ogni tipo di conoscenza umana e non solo per le parole relative a Dio. Ogni parola pronunciata dall'uomo ha significati precisi in quanto ha confini definiti. Ma i confini non escludono altri ambiti di significato. Ogni parola, infatti, ha aloni di significati, che si protendono oltre i suoi confini. Riguardo a questo carattere delle parole umane, non esistono sostanziali differenze tra i diversi settori delle conoscenze umane. Solo il punto di partenza e la natura dell'esperienza qualificano le diverse affermazioni e stabiliscono i diversi ambiti delle affermazioni umane. Per questo parlare del «totalmente altro» è possibile in ogni settore di esperienza, sia in quella religiosa che in quella profana. Le parole di fede possono appartenere perciò a tutte le sezioni del linguaggio umano.

##### 4.1. Fondamento di continuità e analogia

Questo fatto costituisce il fondamento della continuità fra esperienza profana e religiosa, e la ragione della analogia tra l'ambito della ragione e l'ambito della fede, pur nella diversità di approcci e di esiti.

A questo proposito è frequente sentire parlare della fede in Dio come un dono soprannaturale in contrapposizione alla conoscenza razionale di Dio. Ma in realtà ogni conoscenza di Dio è espressione di un dono accolto, ed è quindi grazia. Nello stesso tempo ogni affermazione teologica si situa nel piano della natura, cioè della conoscenza umana, anche quando si riferisce alla rivelazione, dato che questa si svolge attraverso la creazione e gli eventi della storia.

##### 4.2. Ateismo e indifferenza

Il limite del linguaggio umano è anche la ragione della possibilità dell'ateismo e di quel fenomeno culturale che negli anni sessanta si presentò come «morte di Dio». I suoi fautori partivano dalla constatata precarietà del linguaggio teologico e dalla insufficienza dei modelli umani relativi all'agire divino. Dio non abita nelle parole degli uomini come in casa propria, per cui è possibile costruire un discorso sensato sulla creazione e sulla storia che rifiuti Dio o almeno che non lo prenda mai in considerazione. La ragione di ciò sta nel fatto che la presenza divina nella creazione e la sua azione nella storia resta sempre creatrice e non emerge mai a livello di causalità creata, per cui tutto si svolge come se Dio non fosse o come se Dio non operasse. Molte ambiguità sul fenomeno dell'ateismo o della indifferenza nascono appunto da questa assenza di Dio a livello predicamentale, cioè delle cause create, essendo egli sempre e solo creatore.

#### 5. L'AZIONE DI DIO

Il modo di presentare Dio e il suo problema è intimamente legato al modello utilizzato nell'interpretare l'azione di Dio. Gli errori più frequenti nella interpretazione delle formule di fede, e anche i guasti più gravi nella loro trasmissione, derivano spesso dalla inadeguata concezione dell'azione di Dio nella creazione e nella storia umana. Con una certa approssimazione, si possono individuare cinque modelli nel corso del cammino religioso e culturale degli uomini: modello panteista, modello predicamentale, modello magico, modello miracolistico e modello creazionista o trascendente.

**5.1. Il modello panteista** concepisce tutta la realtà del cosmo penetrata da energie celesti e permeata da potenze divine.

**5.2. Il modello predicamentale** è quello comune a molte culture antiche, per cui la natura era considerata di per se stessa passiva e inerte. Ogni movimento e cambiamento veniva ricondotto ad esseri trascendenti, buoni o cattivi. La pioggia, il fulmine, la nascita dei singoli viventi, il pensiero dell'uomo, i sogni, venivano attribuiti all'influsso di esseri celesti. Molte formule bibliche risentono di

questa visione delle cose, che fa di Dio una componente fisica della creazione.

**5.3. Il modello magico** attribuisce alle energie celesti o infernali una presenza particolare in alcuni oggetti, luoghi o persone, che acquistano perciò valore sacro e poteri straordinari.

**5.4. Il modello miracolistico** concepisce Dio come un essere capace di modificare le situazioni umane, con interventi che aggiungono energia vitale, perfezionano l'azione degli uomini e suppliscono alle loro carenze.

**5.5. Il modello creazionistico o trascendente**, infine, concepisce l'azione di Dio come fondante costantemente la realtà creata senza però mai sostituirsi ad essa.

La teologia attuale sta facendo proprio questo ultimo modello interpretativo. A tale acquisizione hanno contribuito diversi fattori convergenti. Oltre alla recente irruzione della coscienza storica, ha avuto un peso notevole il confronto con le scienze della natura e la secolarizzazione.

Teilhard de Chardin (1881-1955), gesuita francese, paleontologo, ha riflettuto lungamente sulle categorie scolastiche dell'azione di Dio nel mondo e nella storia, spinto dalla esigenza di armonizzare il linguaggio della fede con le conquiste della scienza e con le sue diverse ipotesi. Chiarendo il concetto di creazione scriveva: «La creazione... non è una intrusione periodica della Causa prima: è un atto coestensivo a tutta la durata dell'universo» (Teilhard de Chardin, *La transformation creatrice* [inedito del 1917], in *Comment je crois*, Seuil, Paris 1969, p. 31). Perciò: «Là dove Dio opera, a noi è sempre possibile (restando a un certo livello) non cogliere se non l'opera della natura... La causa prima non si mescola agli effetti: egli opera sulle nature individuali e sul movimento d'insieme. Dio, propriamente parlando, non fa le cose, ma fa che le cose si facciano» (Id., *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers* [inedito del 1920], in *Comment je crois*, cit., p. 38). «Quando la causa prima opera, essa non si inserisce nel mezzo degli elementi di questo mondo, ma agisce direttamente sulle nature in modo che, si potrebbe dire, Dio «fa» meno le cose di quanto non operi in modo che esse si facciano» (Id., *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme*, in

*Études*, 5-12 juin 1921, ora in *La vision du passé*, Seuil, Paris 1957, p. 39).

K. Rahner, in un medesimo contesto culturale, ma con sensibilità maggiormente teologica, afferma: «Sembra che dovunque si riscontra nel mondo un effetto, se ne debba postulare la causa nel mondo stesso e la si possa e debba cercare, appunto perché Dio, retamente concepito, opera tutto mediante le cause seconde... [altrimenti] ... l'agire divino viene a collocarsi nel mondo accanto a quello delle creature, invece di essere il fondamento trascendente di tutto l'agire delle creature» (K. Rahner, *Il problema dell'omnizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 96). Dio perciò «non opera qualcosa non operata dalla creatura, né si affianca all'agire della creatura: rende solo possibile alla creatura superare e trascendere il proprio agire» (ivi, p. 99). Più chiaramente ancora: «Le vicende e gli eventi di un ente finito stanno continuamente sotto la pressione (se così possiamo dire) dell'essere divino. Tale pressione non rientra nei costitutivi essenziali di un esistente finito, però può farne sempre qualcosa di più di quanto essa sia in sé e farlo propriamente diventare quello che è» (Id., *Scienze naturali e fede razionale*, in *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1984, p. 58). Solo utilizzando modelli così purificati di azione divina è possibile evitare ambiguità nell'interpretare la provvidenza e il rapporto dell'impegno umano con l'azione divina. Secondo questo modello diventano inutili tutte le dispute che per secoli hanno diviso le scuole teologiche, senza che si potesse giungere mai ad un accordo sul cosiddetto concorso divino e sulla predestinazione. Il rapporto tra azione umana e concorso divino, come il rapporto fra grazia e libertà, ha una dinamica singolare, perché Dio non è a livello delle cause create, ma resta sempre e solo creatore. Non vi è quindi possibilità di conflitti e di contrapposizioni. La libertà di Dio fonda la libertà umana e la alimenta come creatore senza interferire mai a livello predicamentale nelle sue dinamiche.

**5.6. Incarnazione.** In questa luce appare il valore della incarnazione come paradigma dell'azione creatrice di Dio e quindi il significato del riferimento a Cristo per l'esercizio della fede in Dio. Il dono della vita è troppo grande per essere accolto in un solo istante. L'uomo può farlo solo progressivamen-

te, a frammenti, attraverso eventi storici successivi. Ciò non significa che l'uomo, sviluppandosi nella storia, possa pervenire automaticamente alla sua pienezza.

Nessun passato, infatti, può contenere i principi sufficienti per il futuro dell'uomo. Ogni giorno l'offerta creatrice di Dio è necessaria, e può essere accolta in modo sempre più perfetto. Anche la capacità di accoglienza è dono, frutto cioè dell'azione creatrice e gratuita di Dio, che sollecita libertà.

L'azione dell'uomo non è solamente una risposta alle richieste della storia, ma anche epifania della perfezione di Dio, emergenza della sua azione creatrice, espressione del suo amore. La storia, in questa prospettiva, costituisce il luogo dell'offerta continua di cui l'uomo ha bisogno per diventare se stesso, lo spazio di una perenne incarnazione.

**5.7. Miracoli.** In questo modello i miracoli, cioè quegli eventi straordinari attraverso i quali l'azione di Dio emerge in forme inedite, insospettite, e che perciò fanno pensare, acquistano un significato diverso da quello attribuitogli dalla apologetica degli ultimi secoli. Secondo il modello trascendente dell'azione divina, il miracolo non è un intervento predicamentale di Dio, ma è l'espressione straordinaria dell'accoglienza da parte dell'uomo della continua azione divina che lo sostiene o lo costituisce agente. Anche la preghiera non viene interpretata come la sollecitazione per un intervento divino, ma come il modo per accogliere in maniera più ricca e intensa l'azione creatrice di Dio, sempre presente con offerte maggiori di quelle che l'uomo sia capace abitualmente di accogliere.

## 6. IL DIO CRISTIANO: LA FEDE TRINITARIA

La caratteristica fondamentale del monoteismo cristiano è la sua declinazione trinitaria. In realtà per il cristiano l'affermazione biblica dell'unità di Dio resta fondamentale. Ma la trascendenza di Dio, in cui crede, gli impedisce di ridurre a una sola parola e a un'unica modalità storica la sua azione. La formulazione trinitaria della storia salvifica è l'espressione concreta della trascendenza divina nel momento in cui l'uomo descrive l'azione divina e si decide a dire la sua esperienza di Dio.

Di fronte alla trascendenza divina ci sono due vie ugualmente percorribili: il silenzio adorante e la moltiplicazione delle formule. Il musulmano conosce 99 attributi divini che ripete continuamente nella preghiera. La tradizione ebraica ricorre alla personalizzazione della Thora, della Sapienza, della Parola di Dio per esprimere l'efficacia della sua azione creatrice e rispettarne la trascendenza. Il cristiano, per lo stesso motivo, utilizza formule trinitarie: Dio Principio o Padre, Parola o Figlio, Spirito Santo. Con queste parole il cristiano non ha la presunzione di descrivere e di dire la realtà di Dio in se stessa: anche le formule trinitarie sono umane, legate all'esperienza di comunità ecclesiali e derivate dalla riflessione sull'azione salvifica di Dio. Alla molteplicità dell'azione divina nella storia salvifica corrisponde una realtà in Dio, ma come essa sia, l'uomo non lo sa e il cristiano non ha la presunzione di dirlo. La Trinità che i cristiani proclamano è una trinità economica (relativa cioè alla economia della salvezza) e solo in rapporto a questa essi parlano di Dio trascendente con formule trinitarie.

Il cristiano deve saper confrontare continuamente il suo monoteismo trinitario con quello ebraico e musulmano per non cadere nella idolatria delle proprie formule e perdere il senso dell'unità, che è il dato prioritario e supremo della fede in Dio. D'altra parte deve sapere offrire la propria esperienza di Dio ai fratelli musulmani ed ebrei, in modo che anch'essi non cadano nella idolatria delle proprie parole e scoprano la reale molteplicità storica delle manifestazioni divine.

Molti equivoci diffusi a questo proposito derivano dal termine «persona», utilizzato tradizionalmente in ambito cristiano per indicare i soggetti della formula trinitaria. Si parla di Dio come persona e si dice che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono tre persone in una unica natura. Occorre però ricordare che il termine *persona* traduce il termine greco *prósopon* (maschera teatrale, personaggio) e che nella attuale formula trinitaria corrisponde alla parola greca *ypóstasis*, che letteralmente significa sostanza o realtà soggiacente. Con il termine *persona* oggi indichiamo un soggetto cosciente e libero, mentre la parola greca *ypóstasis* non aveva queste connotazioni di interiorità e di soggettività. Nel senso attuale del termine, dicendo che in Dio vi so-

no tre persone si induce facilmente l'idea di tre soggetti autonomi e indipendenti, che è contraria alla dottrina della fede e corrisponde all'eresia del triteismo già condannata nel secolo terzo. È forse più utile tralasciare l'uso del termine persona e servirsi delle formule bibliche che parlano del Padre, per indicare il principio supremo e assoluto, della sua Parola espressa fin dall'eternità, detta anche Figlio, per esprimere la sua azione rivelatrice, e del suo Spirito per indicare la forza vitale che irrompe nel mondo.

## 7. EDUCARE ALLA FEDE IN DIO, OGGI

Le condizioni di vita oggi comuni rendono inattuali formule in altri secoli efficaci e significative che privilegiano un particolare approccio al problema di Dio ed esigono perciò una specifica pastorale. La diffusione della cultura scientifica, che favorisce un approccio critico alla creazione, la accelerata velocità dei processi storici, che relativizza in poco tempo ideologie e miti, la diffusa secolarizzazione, che svuota molti modelli religiosi tradizionali, la facile ed estesa moltiplicazione dei beni, che rende frequente l'esperienza di insufficienza vitale, rendono obbligatoria una scelta pastorale diversa da quella di altri tempi.

### 7.1. Cultura scientifica

Lo sguardo che oggi i giovani hanno nei confronti della creazione è caratterizzato dai modelli diffusi dalla scienza. È improponibile un approccio a Dio che non tenga conto di questo fatto e che quindi supponga un'azione divina necessaria per spiegare qualche fenomeno della creazione, anche se straordinario. D'altra parte è da riconoscere la facile tentazione di valorizzare forme apologetiche dell'uso della scienza, oggi sempre precarie, date le conclusioni provvisorie della scienza e la sensibilità secolarizzata sempre più diffusa. Ciò non esclude che si utilizzi l'argomento cosmologico per chiarire le ragioni della affermazione di Dio da parte dell'uomo, ma il suo uso deve essere sempre accompagnato dalla consapevolezza della modestia delle conoscenze umane e della insufficienza delle sue interpretazioni.

### 7.2. Secolarizzazione

La progressiva scoperta delle leggi di natura e delle cause intrinseche alla creazione e alla storia ha reso sempre più rara l'attribuzione dei loro eventi ad agenti trascendenti, e ha favorito quindi la *desacralizzazione*. Per la stessa ragione nella società civile hanno avuto sempre minore incidenza le strutture e le agenzie religiose e si sono aperti spazi sempre maggiori a quelle civili o mondane (*secolarizzazione*). Conseguentemente le persone incaricate di gestire il sacro sono state sempre più emarginate, mentre compiti sempre più decisivi hanno avuto le persone dedite alle professioni mondane (*laicizzazione*). Questo processo, che con un termine generico viene chiamato *secolarizzazione*, sembra caratterizzare in modo irreversibile le società industrializzate e, in ogni caso, costituisce la cornice nuova del problema di Dio e della esperienza religiosa.

### 7.3. Moltiplicazione dei beni

La disponibilità dei beni oltre alle strette necessità della sopravvivenza ha introdotto nelle società benestanti nuove abitudini e atteggiamenti inediti. Essa, da una parte ha favorito lo sviluppo dei desideri non più legati alle necessità di vita, ma al piacere del possesso, e d'altra parte ha reso sempre più facile e drammatica la scoperta della insufficienza delle cose e ha moltiplicato, quindi, il senso della precarietà. Queste esperienze conducono necessariamente a una radicale insoddisfazione della vita e alla ricerca affannosa di altri sbocchi, che ben presto si rivelano illusori e dannosi.

### 7.4. La velocità dei processi storici

Particolare incidenza nelle problematiche religiose ha la esperienza dei frequenti cambiamenti che per la velocità dei processi storici si realizzano nella visione del mondo e nella sua interpretazione. I cambiamenti scientifici, tecnici e culturali favoriscono la caduta degli idoli, la difficile resistenza delle ideologie. Il fatto in se stesso è positivo, perché ogni idolatria è ingannevole. Ma quando la caduta degli idoli è troppo precoce e senza corrispondenti testimonianze di vita, può provocare il crollo di ogni ideale e la sconfitta della speranza.

## 8. COMPITI DELLA PASTORALE GIOVANILE

Nelle condizioni attuali della cultura e della società la pastorale preoccupata di una educazione solida alla fede deve soprattutto indurre esperienze di vita autentica, e offrire ambiti di riflessione. Non deve favorire scelte religiose motivate da sfiducia nelle vie della ragione, o semplicemente dalle sconfitte delle proprie speranze, ma dalle certezze maturate nelle esperienze di vita compiute in un orizzonte di fede.

In particolare la pastorale giovanile deve valorizzare le possibilità reali della ragione, ma deve educare a pensare a Dio come causa fondante e creatrice e non come supplente le deficienze delle creature. Per questo deve evitare la tentazione di rincorrere continuamente l'ignoranza umana per inserire il riferimento a Dio quando non si sanno spiegare eventi della creazione. Deve saper utilizzare i dati della scienza per condurre i giovani alla contemplazione della creazione, ma senza operare il cortocircuito di chi supplisce l'ignoranza umana con l'azione divina. Soprattutto con le generazioni che hanno assorbito il clima della cultura scientifica è necessario essere molto rigorosi nella proposta razionale di Dio e nella riflessione sulla sua azione. Nei paesi industrializzati, la pastorale giovanile deve necessariamente acquisire metodi e forme che tengano conto della secolarizzazione. Da una parte deve creare ambienti nei quali sia facile vivere tutte le situazioni nella fede in Dio e vivere i rapporti in riferimento al Vangelo di Cristo, dall'altra deve educare a leggere la storia quotidiana e a vivere ogni situazione in maniera salvifica, cioè capace di accogliere doni di vita, che, secondo la legge della incarnazione, sono a disposizione dell'uomo in virtù dell'azione creatrice di Dio. In tale modo la fede in Dio viene a costituire un quadro di sicurezze assolute, non per mezzo di semplici teorie o di dottrine, ma attraverso il riferimento vitale a Cristo e al Dio che egli ha rivelato.

Solo così è possibile scoprire a quale gioia conduce la fede vissuta, a quale oblatività dell'amore, a quale capacità di perdono, a quale forza nella sofferenza, a quale sicurezza di vita.

Per questo la pastorale giovanile deve presentare continuamente ambiti di esperienze as-

solute: di amicizia, di gioia, di solidarietà in modo da trovare risposte personali alle sfide della droga, della violenza, delle facili alienazioni del possesso, del piacere e del potere. Deve quindi guidare lentamente a individuare le ragioni autentiche delle scelte quotidiane, a passare dalle spinte idolatriche e superficiali, fatalmente presenti nei moti istintivi della prima fase dell'esistenza, a quelle profonde del bene, del vero, del giusto, del bello, che riflettono la chiamata di Dio alla vita. Secondo questo modello la pastorale giovanile dovrebbe proporsi di creare occasioni continue per le verifiche vitali di Dio, ambiti di esperienza religiosa che consentano la scoperta di Dio come fondamento e principio presente della nostra realtà.

→ amore 2.2.1.; 3.4. - celebrazione 1.2.; 3.2. - educazione/pastorale - eucaristia 2. - evangelizzazione 1.1.; 3.5. - fede 3.3.; 4. - fede (sguardo di) 2.1. - Gesù Cristo - grazia - ideologia 1.2.; 1.3.; - incarnazione 3.-4. - liturgia e tempo 2.-3. - male 3.-4. - ministeri 2.1. - mondo 2. - peccato 1.3.; 2.1.; 3. - preghiera 3.2. - regno di Dio - religione - riconciliazione - santi - secolarizzazione 3.-6. - segni dei tempi 1.3. - sofferenza 2. - Spirito Santo - storia 4.-6. - storia e salvezza 1.-2. - uomo 2.4; 3. - s. Basilio 2. - s. Francesco di Sales 2.

### Bibliografia

AUER A., *Il mistero di Dio*, Cittadella, Assisi 1982; DAWKINS R., *Orologio cieco. Creazione o evoluzione?*, Rizzoli, Milano 1988; EVDOKIMOV P., *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Roma 1969; FINKENZELLER J., *Il problema di Dio*, Il primo capitolo della teologia cristiana, Paoline, Cinisello Balsamo 1986; FORTE B., *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Paoline, Roma 1984; ID., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985; HAWKING ST., *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Rizzoli, Milano 1988; JÜNGEL EBERARD, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982; KASPER W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984; MOLARI C., *Il linguaggio della catechesi*, Paoline, Roma 1986; MOLTSMANN J., *Trinità e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983; OGLETREE T., *La controversia sulla morte di Dio*, Queriniana, Brescia 1968; PESCH O. H., *Conoscere Dio oggi*, Queriniana, Brescia 1985; PORRO C., *Il mistero di Dio*, Marietti, Torino 1976.

**DIPENDENZA** → adolescenza 4.5.3. - donna-uomo (chiesa) - donna-uomo (società) - identificazione 2.1.; 2.2.; 3.

**DIRETTIVITÀ** → dialogo 4.2.

## DIREZIONE SPIRITUALE

ANTONIO MARTINELLI

## 1. Problemi

- 1.1. *Direzione: perché?*
- 1.2. *Direzione: verso dove?*
- 1.3. *Direzione: come?*
- 1.4. *I movimenti carismatici*

## 2. Le prospettive

- 2.1. *Pastorale giovanile e «direzione spirituale»*
  - 2.1.1. Il livello della personale vocazione
  - 2.1.2. Il livello della spiritualità
- 2.2. *Obiettivi della «direzione spirituale»*
  - 2.2.1. Dalla dispersione al centro esistenziale
  - 2.2.2. Dal centro esistenziale al senso della realtà
  - 2.2.3. Dal senso della realtà alla compagnia
  - 2.2.4. Dalla compagnia alla trascendenza

## 3. Le dimensioni

- 3.1. *La dimensione «spirituale»*
  - 3.1.1. Accompagnamento spirituale e integrità psichica
  - 3.1.2. Accompagnamento spirituale e salute spirituale
  - 3.1.3. Accompagnamento spirituale e vita nuova in Cristo
- 3.2. *La dimensione di «direzione»*
  - 3.2.1. La fede in Dio non va più da sé
  - 3.2.2. Necessità di orientamento alla vita cristiana
- 3.3. *La dimensione «comunicativa»*
  - 3.3.1. Una comunicazione piena non vuota
  - 3.3.2. Una comunicazione calda non teoretica
  - 3.3.3. Modelli di comunicazione
  - 3.3.4. Alcune esigenze della comunicazione
- 3.4. *La dimensione «educativa»*
  - 3.4.1. I principi che reggono una relazione educativa
  - 3.4.2. Accompagnamento spirituale e animazione culturale
- 3.5. *La dimensione «ascetica»*
  - 3.5.1. La novità della preghiera
  - 3.5.2. La novità della legge
  - 3.5.3. La novità del sacramento

## 4. La pratica

- 4.1. *Il «direttore spirituale»*
  - 4.1.1. Il suo volto interiore
  - 4.1.2. Il suo volto esteriore
- 4.2. *Il gruppo giovanile forma comunitaria di guida spirituale*

## 1. PROBLEMI

Alcuni fondamentali temi dell'esistenza cristiana ritornano puntualmente nella riflessione e nell'organizzazione della vita; particolarmente quando spira aria di crisi o di rinnovamento. Hanno bisogno di essere ripen-

sati per una riformulazione che si adatti alle nuove esigenze.

Il recupero della memoria si presenta portatrice di semi fecondi. La storia della «direzione spirituale» è ricca della vita delle comunità: momenti di splendore seguono a fasi di stanchezza. Ecco alcuni problemi.

## 1.1. Direzione: perché?

C'è un rifiuto per la riproduzione del rapporto padre-figlio sul piano religioso. Si tratta di manipolazione o di ricatto affettivo? Perché dare spazio a una struttura di autorità che privilegia l'obbedienza di fronte alla creatività? La sottomissione nei confronti della autodeterminazione? La crescita all'ombra di altri che poco spazio lasciano alla ricerca della propria identità?

La nostra generazione e la cultura attuale si trovano su altre sponde molto lontane. Nessuno può essere il frutto di un altro. Si ricerca un rapporto configurabile come da adulto ad adulto, in cui il rispetto e il sostegno vicendevoli assicurano dell'esito positivo. Ogni forma di colonialismo e ogni specie di controllo non creano un rapporto «secondo lo Spirito».

La forte e suggestiva personalità di un uomo non può essere scambiata con la capacità di «direzione spirituale». Tanti uomini, chiamati carismatici e che pullulano in tutti gli ambienti, non solo religiosi, non vanno subito definiti «direttori spirituali».

## 1.2. Direzione: Verso dove?

Il sospetto più grave oggi è rappresentato dall'abdicazione alla personale responsabilità. La ricerca della «volontà di Dio» non è un'operazione da narcisisti o da illusi. Una scorretta educazione fa parlare della volontà di Dio in termini poco evangelici. Tutto viene ricondotto a una volontà che sovrasta e richiede esecuzione cieca e immediata. Accettare le realtà più varie (dal cattivo tempo a una riuscita nella professione), fare proprie le situazioni più disparate (da un lutto a una gioia non programmata), eseguire senza reticenze e tentennamenti le indicazioni più diverse (dall'osservanza dei comandamenti di Dio ai desideri dei propri genitori), tutto viene incluso nella volontà di Dio, riducendo quest'ultima a un immenso e indefinito contenitore materiale.

Un modo di accostare la parola di Dio che privilegia la dimensione del dono senza il seguito dell'impegno operativo; un sentire il rapporto chiesa-mondo che è più vicino al collateralismo che al servizio; un vivere il momento dell'incontro con Dio nella preghiera come rassicurazione di fronte ai conflitti della vita quotidiana, sembrano avallare un atteggiamento di « fuga ».

La « direzione spirituale » è funzionale se è collocata all'interno di un progetto comunitario che aiuta a crescere nella risposta al dono ricevuto; altrimenti si carica di tanta ambiguità e perde la sua forza educativa.

### 1.3. Direzione: come?

Sono state elaborate due proposte operative per guidare nell'esperienza di fede un credente. La prima è centrata sul gruppo. La seconda è centrata sul dialogo interpersonale.

Riconosciamo i limiti di una fiducia incondizionata nel gruppo. C'è un'affermazione di principio che trova favorevoli tutti gli operatori. La comunità è sempre dentro il discorso di fede, anche quando interessa un solo credente. L'appartenenza a un gruppo risulta la variabile più significativa ed efficace nella maturazione religiosa dei giovani.

Accanto all'affermazione positiva c'è però da porre un rilievo critico e negativo. « Quando un gruppo fagocita la libertà e la decisionalità dei suoi membri, essi non sentono affatto l'esigenza di decentrarsi verso altre istituzioni: il gruppo è così rassicurante ed involvente, che si teme appassionatamente di uscirne. Il gruppo diventa totalizzante e autoescludente » (TONELLI R., *Gruppi giovanili e esperienza di chiesa*, Las, Roma 1983, p. 82). Non vanno dimenticati i limiti della fiducia nella « buona parola » a-tu-per-tu. La tentazione principale è quella del « guru ». Non si tratta di concentrare le persone sulla mia persona, né di orientarle sul proprio intimo, perché assorbano quasi come spugna tutto ciò che viene indicato. Si tratta invece di rivolgere il comune sguardo, della persona che dirige e di colui che è diretto, verso il Signore della vita per entrambi.

### 1.4. I movimenti carismatici

La situazione ecclesiale odierna registra un fatto nuovo e inaspettato: i movimenti carismatici. Interessano direttamente il tema della « direzione spirituale ».

Si manifesta in modo chiaro e insistente la ricerca di maestri di spiritualità. Si vogliono approfondire le esigenze che derivano dal dono del battesimo e dalla grazia dello Spirito. Si cerca di rispondere alle esigenze che emergono, prevalentemente, attraverso la costituzione dei gruppi di preghiera; il riferimento costante alla Parola di Dio; il dialogo spirituale; la presenza di chi, autorevole e riconosciuto maestro, a nome della chiesa offre una catechesi legata alla tradizione; la conversione del cuore; la riflessione e lo studio sistematico della Parola di Dio; la partecipazione a « seminari della vita nello Spirito », e molte altre iniziative sempre a sfondo religioso-spirituale.

Non mancano rischi e ambiguità. Il primo: l'elitismo. Il modo di parlare, il comportamento nei confronti degli altri credenti non immessi nel cammino del rinnovamento nello Spirito, alcune forme di accostamento ai problemi della salvezza rischiano di chiudere in ambiti ristretti gli appartenenti al movimento.

Il secondo: il fondamentalismo. La S. Scrittura è il luogo privilegiato del rinnovamento carismatico. Costituisce il punto di riferimento per la preghiera, per la riflessione, per l'azione evangelica. Il Concilio ha dato orientamenti precisi in questo senso. C'è il rischio che si assuma in maniera materiale con il rifiuto di ogni mediazione culturale l'indicazione biblica. Potrebbe così svanire la « direzione spirituale » che è insita nella Parola di Dio.

## 2. LE PROSPETTIVE

### 2.1. Pastorale giovanile e « direzione spirituale »

L'educazione alla fede nella passione per la vita definisce l'obiettivo della pastorale giovanile e rappresenta il luogo in cui la compagnia spirituale ha modo di esprimersi su due livelli, ugualmente importanti e specifici: il piano della vocazione e il piano della spiritualità.

#### 2.1.1. Il livello della personale vocazione

La « direzione spirituale » tende a formare l'uomo virtuoso e il credente virtuoso, anzitutto; orienta, in altre parole, alla decisione personale da credente. « Non sono più io che

vivo, è Cristo che vive in me» (Gal 2,20). Paolo non descrive solo la sua eccezionale esistenza di mistico, ma la comune, sublime realtà cristiana. Smentisce che per non essere «mondani» sia necessario azzerare lo specifico umano. Il cristiano nel mondo non è né un anomalo né un anormale.

Decidere da credente è una ricca prospettiva. Ogni decisione vuole alcune condizioni indispensabili. Comporta cambi, da una parte, e consolidamenti, dall'altra. Ogni decisione porta con sé alcune esigenze. Decidere è far crescere la persona, è puntare sulla formazione della coscienza e della responsabilità, è rendere critici sulle decisioni che frequentemente vengono indotte, aiutare a ritrovare il senso e la forza della solitudine personale.

Ogni decisione procede verso orizzonti sempre più personali. Nella solitudine è possibile quel processo di personalizzazione e di interiorizzazione dei valori e delle proposte cristiane che devono diventare il riferimento continuo delle scelte.

Si noti, a partire dalle precedenti osservazioni, la differenza tra confessione e «direzione spirituale». È diverso, anzitutto, l'obiettivo. Nel sacramento si tratta di remissione dei peccati. Lo sguardo è rivolto al superamento del passato. Il servizio che si rende con la «direzione spirituale» cerca nella decisione il futuro che attende.

È diverso, poi, il senso globale dell'intervento. Il perdono sacramentale dei peccati è un evento oggettivo. Non dipende dalla sensibilità del confessore o della dirigibilità psicologica del penitente. Nella «direzione spirituale» entrano in gioco vari elementi legati a fattori umani che vanno presi in considerazione per il compimento del cammino vocazionale.

Infine sono diversi i soggetti interessati ai due processi.

In quello sacramentale, il sacerdote opera in persona di Cristo e con l'incarico avuto dalla chiesa. Nella «direzione spirituale», l'adulto nella fede opera perché scelto da un altro credente come suo compagno di cammino.

La diversità non significa l'incomunicabilità e la vicendevole non curanza. Sottolineare però la diversità comporta richiamare una caratteristica interessante della «direzione spirituale»: è una realtà «laica». Difendere quest'affermazione significa espandere la respon-

sabilità all'intera comunità e non riservarla unicamente al sacerdote. C'è qui ampio spazio per valorizzare i doni degli educatori e di quanti hanno un carisma particolare di orientamento e di accompagnamento nella fede. Resta sempre vero che non ci si può inventare né guide spirituali di comunità, né «direttori spirituali» di singoli.

### 2.1.2. *Il livello della spiritualità*

È l'uomo nella sua totalità che viene preso in considerazione dalle scienze umane, e nella sua totalità appartiene al campo dello spirituale. Il fisico, lo psichico e lo spirituale si compenetrano: non va dimenticato nella pratica formativa.

Compito della «direzione spirituale» è sostenere il credente nel vivere la realtà di ogni giorno con senso religioso. La mistagogia è la spiritualità del quotidiano prima che la spiritualità nel quotidiano. Evidentemente richiede un lungo processo di educazione e di comprensione della realtà, incominciando dalla propria vita, da se stessi. La «direzione spirituale» diventa così uno strumento e un'occasione per imparare a vivere la realtà di ogni giorno con senso religioso.

La spiritualità non è un piano costruito al di sopra e al di fuori della vita abituale, dell'esperienza quotidiana, della ricerca della propria identità. Costituisce invece il quadro portante di tutta l'esistenza. La spiritualità è nella vita. Staccarsi dalla vita è rigettare l'impegno spirituale. La vita spirituale costruisce l'ordito della trama di tutte le relazioni che ogni persona intesse.

Non sarà mai sottolineata abbastanza l'importanza dell'adulto in tutto questo processo. Il ruolo della sua persona e della sua vita, il peso dello stile e delle modalità che adatterà, avranno incidenza determinante nella storia che il giovane vive.

## 2.2. **Obiettivi della «direzione spirituale»**

Esprimo gli obiettivi attraverso quattro tappe.

### 2.2.1. *Dalla dispersione al centro esistenziale*

È il processo della riformulazione di sé. Interessa l'aspetto somatico, anzitutto.

È la riconquista del rapporto con il proprio corpo. Rientrano qui gli esercizi di respira-

zione, le tecniche delle varie posizioni del corpo, l'esperienza dell'ascolto e della percezione della musica, ecc.

È la riconquista del rapporto con la materia, con l'oggettivo esterno. Un testo, l'esperienza di un'altra persona, una comunicazione verbale vanno raggiunti in modo fedele, senza travisamenti e pregiudizi. È come incarnare lo spirituale nel corporeo.

È la riconquista dell'ordine che libera. Una giornata di deserto e l'esperienza del deserto hanno una funzione legata all'esercizio pratico di imparare a ripartire il tempo e a organizzare le attività, facendo rientrare tutto ciò che è stato programmato, senza sacrificare al capriccio o al disordine elementi e aspetti di esperienza.

L'animazione può essere paragonata a un'azione che crea nello spazio caotico, illimitato e indifferenziato in cui si dice il desiderio e in cui risuonano gli istinti e le più paurose ferinità arcaiche, un microcosmo organizzato dotato di un centro nel quale il giovane può tanto conoscere e controllare i propri inferi (l'inconscio individuale e collettivo), quanto entrare in contatto con il cielo (i valori e la fede), rimanendo però ben radicato sulla terra (la coscienza, la razionalità umana e la dialettica).

È la riconquista del centro come determinazione della personale vocazione. Può essere infatti interessante rielaborare il simbolismo del centro in chiave educativa moderna, proponendolo non più come centro sacro, bensì come centro esistenziale, come luogo che consente alla persona una più approfondita ricerca di sé e del senso della propria esistenza. Attorno al centro si organizzano quindi tempo e spazio, la vita cioè, perché l'uomo visto nella sua concretezza è inserito in un determinato spazio non solo geografico ma anche culturale e in un tempo particolare non solo cronologico ma esistenziale. A partire dal centro l'uomo impara a controllare gli eventi in cui si trova coinvolto e dà loro di volta in volta un senso originale. Come un magnete dispone attorno a sé secondo un disegno di forze la polvere di ferro, così il centro lentamente costruisce in maniera organica le diverse istanze ed esperienze della vita. È la riconquista della spiritualità come sintesi esistenziale. La « direzione spirituale » consiste in gran parte nel far trovare all'altra persona l'orientamento più significativo

dell'esperienza. Vanno collocati in questa linea i diversi strumenti da utilizzare nella riformulazione del sé: la preghiera, gli esercizi spirituali, i momenti di riflessione e di ricerca religiosa. Servono al superamento dell'illusione in vista di un reale altruismo; alla transazione da un io-infantile e da un io-paterno a un io-libero; all'integrazione dei vari aspetti della vita, in specie di eventuali traumi infantili e della sessualità.

Il lungo processo descritto riconosce che c'è un senso nelle cose e c'è un senso diffuso che ha bisogno di scoperta e di accoglienza. Il già dato e già presente vanno riconosciuti. Alcuni eventi personali e comunitari hanno maggior rilievo, in quanto in loro emerge con maggiore intensità e forza evocativa il senso complessivo della vita. Vanno meglio valorizzati perché più capaci di risvegliare la coscienza personale e di mettere in moto comportamenti e atteggiamenti espressivi della riformulazione di sé.

### 2.2.2. *Dal centro esistenziale al senso della realtà*

È il processo della riformulazione della fede. Il centro non va ridotto ad esperienza psicologica. Esso ha anzitutto rapporto con il senso della realtà. L'esperienza manifesta che l'incontro con il proprio essere interiore ingenera, in un primo momento, una grande confusione: non si riesce a distinguere attorno a sé il perché e l'orientamento delle cose. C'è bisogno di luce e di chiarezza. Bisogna fornire ai giovani i mezzi perché entrino nelle proprie esperienze e trovino le nicchie in cui possa annidarsi la presenza di Dio.

La chiesa e la storia dell'umanità sono spesso simili a una donna incinta: è sformata, brutta, pesante; ma dentro vive e cresce il Cristo, l'uomo nuovo che fa nuova ogni cosa; perciò è nello stesso tempo splendida! In questo senso fede è appropriazione della vita. Il consolidamento del centro porta alla mistagogia, introduce cioè ai misteri della fede, come dice Cirillo di Alessandria. La mistagogia indica strade analoghe per mettere l'esperienza e l'attesa dell'uomo in sintonia con la verità e promessa divina. Attraverso la « direzione spirituale » deve crescere l'esperienza di muoversi in un grande edificio religioso, le cui singole colonne e quadri non devono né possono essere tutti chiari nel loro significato.

Qui il metodo della correlazione: lanciare ponti tra esperienza e rivelazione. La via mistagogica esigerà sempre due momenti: esperienza e superamento dell'esperienza, la gratificante esperienza della sicurezza e il rischio di fare un passo nell'ignoto.

La capacità contemplativa, come simpatia verso le cose e accoglienza del senso che si portano dentro, anche quando è povero e bisognoso di essere aiutato a crescere, rende la natura intera amichevole e nulla di ciò che è umano risulterà straniero: né la gioia, né il dolore, né il vivere, né il morire. La fede esige intensità ed espansione dell'essere. Non immiserisce l'uomo. La fede è radice perché sopra si sviluppi un albero ricco di fiori e di frutti.

Arrivare al senso della realtà comporta non lasciarsi assorbire dall'urgenza e dall'immediato, ma accordare alle cose un lungo e sereno sguardo interiore. Nascono allora una serie di domande.

Chi mi può svelare il significato del mondo e della vita? O anche soltanto dire che esiste un significato? Chi mi può annunciare che la vita è buona, e questa bontà può permeare i miei rapporti con tutto quanto mi circonda: uomini e cose, natura e storia, spazio e tempo? La domanda spinge alla riformulazione della fede.

### 2.2.3. *Dal senso della realtà alla compagnia*

È il processo della riformulazione della carità.

La carità è il concreto-ricco, la scoperta del dono che vive nelle cose e nelle persone. Una compagnia capace di dare rilevanza al tempo e allo spazio come dimensioni dell'uomo: ritrovando le radici comuni nella storia che si vive e insieme si costruisce, e riscoprendo i segni dell'amore di Dio, i simboli della sua presenza nello spazio che siamo chiamati a popolare.

La carità è la libertà personale che non pone condizionamenti a nessuno, anche se richiede a tutti le condizioni necessarie perché si realizzi una oblatività convinta e generosa. La carità è la pace con tutti, cioè una forma di ricomposizione voluta e ricercata, un saper attendere.

La compagnia è attesa, nella sua sostanza più profonda. Non c'è motivo di vivere se non c'è nessuno per cui vivere. L'attesa è alla base della speranza, della meraviglia, della novi-

tà, del desiderio, della vita. «Ti aspetto» va oltre la morte ed è la più profonda espressione del fatto che la fede e la speranza possono passare, mentre l'amore rimane per sempre. «Ti aspetto» è un'espressione di solidarietà che infrange le catene della morte. Nessuno può rimanere in vita se nessuno lo aspetta.

La carità è la giustizia che sa attribuire a ciascuno il suo. Non basta fare il giusto; bisogna essere giusti, con gioia e senza titubanza. La «direzione spirituale» per essere in sintonia con la riformulazione della carità deve mostrare quali e dove sono i luoghi ciechi e unilaterali nel giudizio. Può aiutare a capire motivazioni non pulite; attenuerà l'esuberanza e aiuterà a superare momenti di tiepidezza. La «direzione spirituale» può e deve sempre interpretare il ruolo del «sobrio» e dell'«oggettivo», ma capirà che non può mettersi al fianco di uno, se non è egli stesso impegnato nella vita spirituale. Da quando Dio si è fatto uomo, è l'uomo che ha il potere di guidare il fratello alla libertà, alla pace e alla giustizia.

### 2.2.4. *Dalla compagnia alla trascendenza*

È il processo della riformulazione della speranza.

La «direzione spirituale» coltiva il grano che cresce nel campo, non tiene i legumi sott'olio, in conserva. La speranza è l'oltre. Il cammino iniziato tende a Dio. Non è da pensare che si possa fare a meno delle mediazioni umane sempre necessarie, dal momento in cui l'incarnazione ha indicato la via dell'incontro con Dio, l'unica via che a noi è data percorrere.

Nel servizio di «direzione spirituale» né la singola persona, né il gruppo che mediano l'incontro con Dio hanno il diritto di fermare il cammino nella compiaciuta soddisfazione del compito e dell'aiuto che danno. Pedagogicamente e teologicamente bisogna aiutare ad andare «oltre».

La conversione globale che sottostà al cammino della crescita e della risposta al dono non si esaurisce nelle prospettive terrene e immediate. Rimanda a una realtà che trascende la propria esistenza.

Il riconoscimento di Dio e della sua trascendenza, la ricerca continua di adeguamento al disegno del Padre, l'armonizzazione delle scelte che si aprono continuamente a orizzon-

ti nuovi invocano una riformulazione della speranza.

Si scopre così la vocazione personale. Per questo ogni « direzione spirituale » deve coinvolgere questa dimensione.

Vocazione è la percezione della storia della salvezza che si compie nel contributo responsabile di tutti. Vocazione è la gioiosa scoperta del dono che Dio fa a ciascuno perché possa rispondere alla chiamata del Signore e dei fratelli.

Vocazione è sperimentare, nelle esigenze del prossimo e nelle attese dei fratelli, Dio che cerca operatori al suo intervento (cf I Cor 3,9; 1 Ts 3,2).

### 3. LE DIMENSIONI

#### 3.1. La dimensione « spirituale »

È da rileggere in modo nuovo il qualificativo « spirituale ».

Proviamo a enucleare alcune fondamentali esigenze del termine attorno a un asserto fondamentale: una spiritualità della vita quotidiana.

La vita nuova o la vita nello Spirito non è più pensabile isolata dall'esistenza concreta dell'uomo. Non c'è una spiritualità disincarnata, cioè al di fuori dei contesti della quotidianità. « Quotidiano » qui significa riferirsi alla struttura psicologica e spirituale di una persona.

##### 3.1.1. *Accompagnamento spirituale e integrità psichica*

La « direzione spirituale » è l'aiuto che viene dato in vista della costruzione della personalità che sappia fare sintesi in una spiritualità. L'uomo e il credente vivono bene insieme. L'ambito che immediatamente va curato e reso idoneo a ricevere la presenza e l'opera mediata dello Spirito è la sanità psichica. Lo Spirito Santo non si sostituisce allo psichismo dell'uomo. È vero anche, d'altra parte, che lo Spirito Santo opera in qualunque cuore e in tutte le situazioni di vita.

La riformulazione della fede e la convinzione che l'opera dello Spirito Santo si serve di questa prima mediazione, l'integrità psichica, spingeranno a creare un clima che libera dall'oppressione affettiva. Solo così si sprigioneranno le forze interiori, le energie originarie del giovane.

Un entusiasmo acritico, una fragilità psicologica, una ricerca di sicurezza deresponsabile nuociono a ogni forma di spiritualità.

##### 3.1.2. *Accompagnamento spirituale e salute spirituale*

Non si può parlare di spiritualità in un contesto di pessimismo e di nichilismo. Non si può fare « direzione spirituale » senza calarsi in modo sereno e costruttivo dentro la cultura che si vive. La sanità spirituale comprende molti versanti dell'esperienza.

Anzitutto, avere fiducia nella storia. La fede naturale dice lo star bene, a proprio agio, con un pizzico di soddisfazione, nella scoperta del bene che ognuno ha con sé: è l'accoglienza che allarga i confini oltre le persone per accettare gli esiti del lavoro dell'uomo. In secondo luogo, non perdere mai il coraggio d'andare avanti, nonostante le difficoltà. Un'opera necessaria va compiuta: aiutare a trasformare il « nonostante » in un « perché »; le motivazioni che si oppongono, in un punto di appoggio per sollevare la propria piccola storia. Mai fermarsi. Sempre riprendersi.

Una terza espressione di sanità è riconfermarsi di continuo nella certezza che nessuno sforzo è vano e nessuna via è radicalmente senza uscita. La sanità spirituale si nutre di pace nel cuore, di serenità di fronte all'avvenire, di credito accordato nelle possibilità di miglioramento. Nulla è mai completamente perduto. Tutto può evolvere al positivo, quando si riesca a creare le condizioni indispensabili. Un ulteriore quarto atteggiamento diventa significativo: la certezza che la vita ha un senso. L'esperienza quotidiana ci mette a contatto con realtà che risultano provvisorie e relative. Nulla manifesta i segni della continuità illimitata. Tutto sembra destinato a scomparire, perché insignificante. Dall'insignificanza alla mancanza di senso il passo è abbastanza breve. Se le cose non hanno senso, perché interessarsene con la « direzione spirituale »?

##### 3.1.3. *Accompagnamento spirituale e vita nuova in Cristo*

Primo problema: adeguamento alla storia interiore di ciascuno nel cammino e nell'accoglienza del dono di Dio.

Prima dello sviluppo delle scienze umane l'aiuto spirituale era assai meno differenziato. Si offriva a tutti un cammino, un orientamento, una meta comuni.

Oggi non è concepibile agire per grandi linee. La differenziazione nell'aiuto e nell'orientamento, bisogna riconoscerlo, ha avuto l'inevitabile merito di purificare, facendo chiarezza e specificità, il carattere « spirituale » della « direzione ». La confusione degli ambiti e delle funzioni non reca vantaggio a nessuno.

D'altro canto, insieme alla differenziazione è da valorizzare la interdipendenza con l'unità tra i diversi ambiti della vita. Studiarsi di evitare la confusione, ma anche la separazione dualistica nell'esperienza del giovane è una meta indiscutibile. C'è da ricercare quindi una unità differenziata.

Il secondo problema: la preoccupazione della « direzione spirituale » non è rivolta unicamente alla vita « eterna », ma anche alla vita « presente ». Le espressioni « direzione delle anime » e « salvezza dell'anima », o altre similari, non sembrano attente, non solo alle emergenze culturali contemporanee, ma neppure al dato biblico.

La rigida distinzione tra anima e corpo che ha dominato per tanto tempo non solo le formulazioni dottrinali della chiesa, ma ha orientato le sue scelte sul piano morale e spirituale, si trova in dissonanza con la sensibilità odierna. Il linguaggio ecclesiastico è debitore, per tanta parte, a un'antropologia di ispirazione platonica; ne è derivato uno spiritualismo disincarnato, la ricerca di una identità cristiana al di fuori del contesto di oggi.

Così pure, per lungo tempo, sono stati usati come contraddittori due termini che invece non vanno opposti: temporale e spirituale. Invero « temporale » si oppone a eterno. « Spirituale » poi si oppone a materiale.

L'accompagnamento spirituale si riferisce a cose temporali e spirituali, senza preclusioni e riduzioni, proprio perché cerca il riferimento alla vita dell'uomo. Le cose temporali sono materiali e spirituali. Le cose spirituali sono temporali ed eterne.

### 3.2. La dimensione di « direzione »

Nel contesto dell'incarnazione l'intervento salvifico ha sempre bisogno di una mediazione. È legge di vita. È certezza teologica fondata. È esperienza continua nel cammino e nella fondazione del Regno di Dio tra gli uomini. Come una lingua si perfeziona e si arricchisce attraverso la mediazione e l'aiuto di un

insegnante; come la carità evangelica si apprende alla scuola di un testimone dell'amore evangelico; come la sensibilità artistica cerca un maestro d'arte alla cui scuola imparare i segreti del... mestiere, così la crescita cristiana ha bisogno di un educatore della e nella fede.

Da un punto di vista teologico è da richiamare continuamente la necessità delle mediazioni. Qui si colloca la « direzione spirituale ». È una forma originale, accanto ad altre, per dare l'aiuto richiesto dalla realizzazione della vita teologale.

#### 3.2.1. *La fede in Dio non va più da sé*

L'invasione dello scetticismo avvolge buona parte dell'esperienza umana. Si resta incerti di fronte alle proposte e alle realizzazioni molteplici che l'uomo va realizzando, perché il tempo che segue cancella e distrugge quanto sembrava ormai conquistato in modo sicuro. Non viviamo un tempo di sapere consolidato. Il sospetto è diffuso ovunque. Non è esclusa la sfera della vita cristiana. La mediazione testimoniante si è resa indispensabile.

La paura è dietro l'angolo dell'esperienza. Nasce dalla frammentazione come dato soggettivo della vita del giovane e come risultato della pluralità indefinita di occasioni e di scelte. La responsabilità riduce il suo respiro e subisce l'affanno delle variazioni. Sorge insistente il bisogno di una compagnia che orienti e sostenga.

Su un versante completamente diverso, si sente e si vive l'illusione dell'onnipotenza. Le risorse aumentate a dismisura, le realizzazioni facilitate da strumenti raffinati ed efficaci, una progettualità che dà l'impressione di poter governare tutto e avere ogni cosa a portata di mano, creano un'attesa non sempre corrisposta dai fatti. All'illusione fa seguito la delusione.

L'esperienza ridimensiona i sogni illusori. Nella misura in cui l'impegno personale è maggiore e l'aiuto esterno è più qualificato anche lo sviluppo della fede si farà in modo più ricco e profondo.

#### 3.2.2. *Necessità di orientamento alla vita cristiana*

L'integrazione tra fede e vita non risulta sempre facile a quanti vivono periodi di transizione nella vita, come succede ai giovani. La

scelta del proprio genere di vita non è agevole per chi aprendosi alla storia e alla responsabilità sente il richiamo di mille voci e di numerosi desideri. Non può essere imposto un comportamento; può essere richiesto un aiuto. Qui si affianca il «direttore» spirituale, che con il dono del consiglio orienta e sostiene le scelte.

La «direzione» richiesta non può essere considerata che una direzione «a termine». Un aiuto ma solo fino al punto in cui il diretto è capace di assumere personalmente la direzione della propria vita.

La «direzione» spirituale come non crea una dipendenza, così non richiede una delega in bianco. Lavora per la crescita delle persone. Ogni maturazione è misurata da un doppio criterio: quello della libertà interiore e quello della responsabilità dei comportamenti. La «direzione» spirituale struttura interiormente la personalità. Aiuta ad assumere punti di riferimento che perdurano nei loro effetti anche a distanza di anni. Ha una funzione reale di accompagnamento per i dinamismi che suscita nelle relazioni che si intesono.

Il «direttore» spirituale in quanto invitato a inserirsi nel dialogo con il proprio Signore da parte di un giovane, e in quanto mediatore di un servizio qualificato e significativo, diventa, in un certo senso, la figura simbolica di Dio che è presente e nascosto nello stesso tempo. Orienta, sostenendo e accompagnando. Muove, illuminando le situazioni e rapportandole alla chiamata profonda iscritta nel cuore di ciascuno. Dirige, mettendo al servizio dell'altro la personale esperienza di Dio.

### 3.3. La dimensione «comunicativa»

Gli antichi consideravano la «direzione spirituale» come una «edoctio» e una «ductio». Le funzioni principali erano raccolte in una «illuminazione» e in una «conduzione per mano».

La «direzione spirituale» è sempre una relazione. Le immagini che vengono utilizzate abitualmente esprimono la profondità dalla comunicazione: paternità, amicizia spirituale, saggezza che forma inculcando criteri e riferimenti che orientano nel cammino.

La «direzione» che tocca l'intelligenza apre orizzonti di partecipazione e di condivisione tipici della comunicazione.

#### 3.3.1. Una comunicazione piena, non vuota

Per comunicare non è sufficiente parlare. Non è questione di informazioni espresse. Non si esaurisce nel suono della voce. Parte sostanziale della comunicazione è la condivisione dei dati che vengono offerti. Il vero problema della comunicazione è il problema del messaggio.

Entriamo in un contesto diverso rispetto alla semplice informazione. Ci sono leggi particolari che regolano i messaggi.

La comunicazione è piena quando non è unidirezionale. Si trovano due poli che interagiscono. C'è un emittente, e c'è un ricevente. L'uno e l'altro non restano chiusi, ma aperti e disponibili, perché si incrementi non solo materialmente, ma qualitativamente la banca dati. Sembrerebbe un'operazione semplice e immediata, mentre richiede molti passaggi intermedi, definiti abitualmente «decodificazione e ricodificazione».

Perché l'informazione diventi comunicazione deve trasformarsi in messaggio. Il ricevente deve essere capace di decodificazione dell'informazione, saperla smontare nei suoi elementi, leggerla nelle cifre che offre, comprenderla nel messaggio che invia, ricomporla nel codice personale e trasmettere l'avvenuta ricezione.

C'è tanto di messaggio quanto c'è di sovrapposizione di cifra. Altrimenti la comunicazione resta vuota, perché manca la cifra che permette di entrare in comunicazione.

Molti discorsi, tanti dialoghi, numerose informazioni restano inutili e senza risultato, perché non hanno raggiunto la soglia soddisfacente di comprensione cifrata e cioè di messaggio.

#### 3.3.2. Una comunicazione calda, non teoretica

L'incontro tra persone può svolgersi a livelli diversi: a livello di intelligenza e a livello di persona. La distinzione vuole mettere in evidenza che c'è una comunicazione settoriale e un'altra globale.

Quella settoriale si preoccupa di alcuni ambiti della vita dell'uomo, mentre quella globale pretende di investire l'esistenza intera. La prima guarda alla comprensione dei termini, la seconda s'interessa del cambiamento della persona.

La comunicazione calda richiede che ci si trovi inseriti in un clima e in ambiente: quello di un gruppo e di una comunità. È questa la dimostrazione più convincente che la salvezza opera nel corpo della chiesa, si fa progetto salvifico, considera suoi destinatari l'universalità degli uomini.

La comunicazione calda è tale per il riferimento alla vita concreta e quotidiana. La vita non è qualcosa che vive accanto all'impegno; non è qualcosa tangenzialmente toccata dall'opera salvifica; non è qualcosa in più tra gli argomenti della « direzione spirituale ». La comunicazione calda, infine, prende in esame la prospettiva che si apre dinanzi alla vita. Per un credente, la prospettiva missionaria, sentirsi cioè impegnato e responsabile di fronte ai propri fratelli, è questione di sostanza cristiana. Non è fatto facoltativo, che uno assumerà se avrà tempo e voglia. È il cuore del vivere da cristiano. È quindi obiettivo della « direzione spirituale ».

### 3.3.3. Modelli di comunicazione

Come comunicare l'esperienza cristiana personale? La prassi di ieri e di oggi può essere raccolta attorno a quattro modelli fondamentali: dogmatico, storico, liturgico, educativo.

1. *Il modello dogmatico.* Esso privilegia la dimensione dell'autorità. C'è un insieme di verità da cui si deducono, in modo logico e consequenziale, gli atteggiamenti, sia da parte di chi dà, sia da parte di chi riceve l'aiuto. La sequenza allora sarà questa: dalla verità all'intervento magisteriale che propone, spiega e collega i contenuti cognitivi e indica in modo chiaro l'itinerario da percorrere.

La comunicazione della fede si serve dell'autorità come canale di trasmissione e delle strutture di governo come strumenti privilegiati. Non resta spazio di manovra: di fronte a una comunicazione che giunge in forma razionale e in modalità deduttiva non resta altro che obbedire!

Il processo è a senso unico. C'è chi parla e chi ascolta. Chi propone e chi esegue. La relazione che si stabilisce è di dipendenza e di accettazione incondizionata. L'unica possibilità che resta è di ricercare il come adattarsi e adattare la propria vita ai principi da cui si è preso il via.

La preoccupazione veritativa è al di sopra di tutto.

2. *Il modello storico.* Questo secondo modello mitiga alquanto gli aspetti angolosi del precedente.

La parola di Dio e la storia del suo popolo hanno condensato nel tempo un'esperienza ricca. Essa ha in sé la capacità di dare risposte adeguate ai problemi e agli interrogativi che l'uomo incontra nel suo cammino.

Attraverso una giusta interpretazione dell'itinerario spirituale del popolo eletto ci si può appropriare soggettivamente dei criteri salvifici oggettivi. Lo sforzo più impegnativo da compiere è quello di sapersi fermare, di saper approfondire, di interpretare in modo cosciente e riflessivo i dati della rivelazione, della parola di Dio, della storia e dei segni dei tempi. Si tratta di una riflessione teologica e sapienziale della vita.

Al fondo dell'itinerario ci sarà la personale adesione. Interpellati dalla parola di Dio, espressa in vari modi, non si può restare indifferenti o delusi.

Si assumerà come propria la condotta dei padri della fede.

3. *Il modello liturgico.* Il terzo modello è qui denominato liturgico per i caratteri che presenta di iniziazione, istituzionalizzazione, di trasmissione per inserimento e partecipazione.

Si evidenzia l'aspetto di partecipazione vitale, in quanto ci si sente inseriti in modo diretto e personale nella storia della salvezza, che si sperimenta attraverso quelli che sono chiamati i « simboli della fede ».

Sono gli avvenimenti salvifici, sono i segni sacramentali della grazia, sono le parole cariche di memoria del mistero di Cristo. La storia della salvezza è così di fronte a ciascun uomo. Parteciparvi comporta essere iniziati.

4. *Il modello educativo.* Romano Guardini ha elaborato un'utile terminologia. « Personalità » è ciò che irradia, davanti a cui si ha sentore di maturità e di profondità. « Persona », però, è qualcosa di più, è ciò che conta davanti a Dio, è il centro dell'uomo. La persona dell'uomo cresce dalla sua personalità. Nel caso della « direzione spirituale » si tratta in definitiva della persona che si pone di fronte a un'altra persona. Quando essa cerca di far evolvere la personalità di un uomo, è perché nella personalità deve destarsi la persona.

Nella « direzione spirituale » l'apice di ogni sforzo è l'uomo nella sua personale unicità.

Qui sta il criterio per dire se si tratta di « direzione spirituale » e non di manipolazione o simili. Qui è anche la soglia sulla quale si incontrano e al tempo stesso si distinguono teologia e psicologia.

Il processo che ne deriva è attento al dialogo continuo con le situazioni di vita, per stabilire in modo circolare i rapporti, l'orientamento e il sostegno vicendevoli.

Due elementi urgono la scelta del quarto modello: la convinzione dell'educabilità della fede e l'esigenza delle mediazioni nella storia cristiana del credente.

### 3.3.4. Alcune esigenze della comunicazione

La comunicazione dell'esperienza cristiana non passa solo attraverso la « direzione spirituale »: ciò significa tener conto di altre risorse presenti nella comunità. In concreto significa cogliere la « molteplicità » di soggetti, di momenti e di livelli interessati.

È necessaria anzitutto un'articolazione di forme di comunicazione nella comunità. Il soggetto ultimo responsabile è la comunità credente. I soggetti interessati non possono utilizzare criteri e proposte tra loro divergenti. Un semplice collage di interventi non è credibile e non è fruttuoso.

Si rendono indispensabili momenti personali individualizzati e momenti comunitari. È quasi un principio di comportamento pratico il seguente: dove mancano i momenti comunitari devono crescere quelli personali; dove abbondano quelli comunitari potranno essere ridotti gli interventi individuali.

Qui si presenta un altro problema: quali sono le strutture di comunicazione in una comunità credente? Non è esagerato affermare che uno dei motivi e, non ultimo, della languidezza di « direzione spirituale » oggi sia da ricercare nella mancata istituzionalizzazione di momenti comunicativi.

Una terza esigenza va segnalata: la molteplicità dei livelli nella comunicazione. Ciascuno entra con il proprio peso e con l'apporto di cui è capace, vivendo un particolare ruolo e privilegiando alcuni aspetti per lui più importanti ed efficaci in vista dell'obiettivo. Uno interverrà come maestro, offrendo contenuti e strumenti utili; un altro da evangelizzatore, richiamando il piano della storia salvifica in cui siamo tutti immersi; un altro ancora da fratello, accompagnando il più debole; un altro da riconciliatore assicurando

la presenza misericordiosa del Dio che vuole tutti salvi; chi ha il carisma del discernimento spirituale da « direttore di coscienza ». Non si può comunicare tutto da tutti, utilizzando un'unica modalità. In un concerto di interventi, si colloca appunto la « direzione spirituale ».

## 3.4. La dimensione « educativa »

### 3.4.1. I principi che reggono una relazione educativa

La dimensione educativa contiene, anzitutto, un aspetto di magisterialità, cioè di luce, insegnamento, proposta, stimolo che ha il compito di creare una certa dissonanza cognitiva accettabile dal soggetto, perché si senta sospinto a camminare e a non fermarsi lungo la strada.

C'è tra adulto e giovane una « asimmetria », che va riconosciuta dalle due persone interessate. Un'asimmetria che è relativa sia ai contenuti della fede, sia agli atteggiamenti che li accompagnano. Non è segno di superiorità da una parte e di inferiorità dall'altra. È indice di differenza, di esperienza diversa. Va accettata fin dall'inizio e utilizzata per gli scopi specifici della « direzione spirituale ». Non può essere ignorata, se si vuole compiere un servizio educativo per il giovane.

La dimensione educativa dice l'esigenza di non considerare a compartimenti stagno l'uomo, vivisezionandolo e puntando solo su parti singole per la sua educazione. Le scienze umane rendono ragione di un intervento che si indirizzi a tutto l'uomo. Non interessa l'uomo psichico distinto dall'uomo morale, e questo dall'uomo spirituale: interessa l'uomo, il giovane.

L'educativo non è solo uno sguardo, ma è anche una scelta di vita per l'educatore. Natura educativa esprime l'aspetto di « storicità » nel cammino delle persone.

L'itinerario è sempre capacità di adeguamento; è formulazione adatta al passo di ciascuno e soprattutto del più lento a muoversi; è attenzione alle situazioni esterne per imparare a leggerle non in maniera superficiale.

Nasce qui l'interrogativo: chi occupa il posto centrale nella « direzione spirituale »: l'adulto? il giovane? oppure il servizio da rendere, l'aiuto da offrire? La risposta definitiva non sarà mai formulata con il sacrificio di uno dei tre elementi che entrano in gioco,

La dimensione educativa, fedele al compito, opererà nella concordia tra le esigenze e i valori di ciascun elemento.

L'educazione alla fede e la pedagogia soprannaturale rimandano agli operatori nell'accompagnamento spirituale: Dio, la persona del giovane, la comunità credente, l'adulto. Un educatore cosciente del ruolo che è chiamato a svolgere sa tenere abitualmente il suo posto.

### 3.4.2. *Accompagnamento spirituale e animazione culturale*

L'uomo è natura e corporeità, ma deve realizzarsi come libertà e spiritualità: è questo il compito primario dell'educazione. Mentre la natura tenderebbe a realizzare modelli in serie, quasi dei circuiti stampati e ripetitivi; mentre la corporeità indicherebbe come orizzonte la prospettiva chiusa su se stessi, la libertà e la spiritualità, l'educazione cioè, cercano una personalizzazione dell'obbedienza della fede.

Rendere responsabili le singole persone, farle capaci di assumere in proprio la loro vita, non delegare nessuno per le decisioni fondamentali da cui dipende la felicità, è il sogno dell'educatore. È indispensabile una vera passione per la vita e per l'uomo, nella linea dell'incarnazione del Figlio di Dio.

L'animazione potrà venire incontro e indicare alcuni obiettivi educativi, a partire dall'amore alla vita. Animazione e « direzione spirituale » non si identificano, pur avendo più di un punto in comune. Non si confondono, ma sono tra loro complementari, perché è da pensare a un'animazione che porta alla « direzione spirituale » e questa che rimanda continuamente all'animazione di gruppo e alla relazione educativa.

L'animazione certamente non può andare fino in fondo ai sentimenti intimi di un giovane e dell'impegno profondo e personale che può esprimere: si arresta alla soglia della decisione.

Aiutare il giovane a essere « uomo con » e « uomo per », e dunque a « radicarsi » per « partecipare », investe insieme gli impegni dell'animazione e della « direzione spirituale ».

Le persone, i giovani in particolare, devono ritrovare il coraggio di vivere e la gioia di vivere: l'obiettivo è comune all'animazione e all'accompagnamento spirituale.

### 3.5. La dimensione « ascetica »

Ripensare e ricomprendere Gesù di Nazaret e la vita a partire dalla croce: ecco la dimensione ascetica dell'accompagnamento spirituale. Il modello per l'ascesi resta il Signore Gesù. Nel cristianesimo l'ascesi è la sequela di Cristo che si inserì nell'agire storico-sociale, vivendovi il suo servizio ai fratelli: la sua rinuncia compiuta con la morte in croce. Ed è a Cristo risorto che il cristiano è esperienzialmente unito nella sua ascesi. Il suo è il cammino verso la Pasqua. Il Vangelo di Giovanni nei capitoli 2, 3, 4 offre a noi oggi i contenuti della conversione. Raccoglie in poche pagine di racconti, di parole, di situazioni le riflessioni che l'apostolo, a distanza di anni, con l'intuito e la forza dello Spirito, in una visione storica universale che collega Antico e Nuovo Testamento e in una capacità di lettura sapienziale che raggiunge i vertici della contemplazione, tramanda all'intera chiesa, come criteri di discernimento e obiettivi dell'accoglienza dell'annuncio salvifico. Gesù è il nuovo segno di Dio. Sostituisce l'antica alleanza con la sua persona e la sua opera. L'ascesi cristiana è lo spazio dato allo Spirito.

#### 3.5.1. *La novità della preghiera*

Il primo cambiamento richiesto riguarda il rapporto con Dio e con la vita: la preghiera. La « direzione spirituale » ha qui un amplissimo campo di lavoro e di impegno. Domanda una non facile ascesi. L'obiettivo non può essere fallito.

Giovanni, in una maniera simbolica, esprime nel capitolo secondo del suo vangelo (cf 2,13-32) la sostituzione del tempio. Sarà la stessa persona del Salvatore il nuovo tempio, perché in lui abita in pienezza il Padre.

La persona di Gesù, la Parola/progetto fatto uomo, diventa il luogo della preghiera e del culto. « Agli antichi culti rituali succede il culto con Spirito e lealtà, l'unico che il Padre accetta e ricerca. Poiché Dio è Spirito, cioè forza d'amore che spinge all'attività, il culto che desidera è che l'uomo, vivificato dal suo Spirito, assecondi il suo impulso con l'attività dell'amore. Dar culto al Padre consiste pertanto nel diventare simili a lui con la pratica dell'amore leale, che comunica vita; si oppone al culto che dà morte ed è contrario alla verità » (JUAN MATEOS-JUAN BARRETO, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Cittadella editrice, voce « tempio », p. 305).

Dio abita nell'uomo, non in edifici. Finisce con la presenza di Gesù nel mondo l'era del Dio dei templi. È iniziato il tempo del Dio degli uomini. La stessa denominazione di « Padre » fa passare Dio e il rapporto con lui dalla sfera del sacro a quello della famiglia. Dio si mette in relazione con l'uomo donandogli la vita, non esigendo la morte. Non vi sono più due sfere, quella di Dio e quella della vita. La stessa esistenza, dedicata al bene degli altri, è il culto del Padre.

### 3.5.2. *La novità della legge*

La « direzione spirituale » è tutta orientata a far spazio allo Spirito e a raccogliere la nuova legge dell'amore. Non ha come compito primario la materiale osservanza di codici e di norme. Sospinge invece a costruirsi la legge interiore: lo Spirito è la nostra legge. L'esodo dà una norma consolidata dal tempo per lasciarsi guidare dallo Spirito che viene e va, senza poterlo imbrigliare e possedere, è un'indicazione che vuole essere seria asceti.

Una figura tipica del vangelo di Giovanni è Nicodemo. È il simbolo dei molti che accostano il Signore senza riuscire a entrare nella novità da lui portata. Gesù afferma che l'uomo può giungere a ottenere pienezza e vita non tramite l'osservanza della legge, ma attraverso la capacità di amare. Solo con uomini capaci di amare fino alla morte si può costruire la vera società umana. L'uomo senza amore è un fallito. La società senza amore è un'utopia irraggiungibile, un sogno che s'infrange nella prima luce del mattino, un desiderio incompiuto. La civiltà dell'amore ha bisogno dell'asceti dell'amore e della carità fraterna.

### 3.5.3. *La novità del sacramento*

L'accompagnamento spirituale spesso invita a scoprire le intenzioni profonde delle scelte, impegna a giocare tutta la propria vita per il Bene che ci ha tanto amati.

Nell'esperienza di ogni uomo c'è posto per il conflitto tra il provvisorio e il definitivo, tra il segno e la realtà, tra l'immediato e il sostanziale profondo.

Nel suo vangelo Giovanni sgretola un po' il mito di Mosè, riferendosi alle origini e al ruolo nei confronti suoi (cf Gv 3,31-36). Mosè non ha visto Dio (cf Gv 1,18), non fu lui a dare il pane dal cielo (cf Gv 6,32), e il suo esodo fallì poiché coloro che uscirono dal-

l'Egitto non riuscirono a vedere la terra promessa (cf Gv 6,49-51).

Al Mosè assolutizzato si oppone, nel vangelo di Giovanni, il Figlio, in cui il Padre continua a parlare (cf Gv 12,49-50) e manifesta al mondo le vere esigenze del Regno: l'accoglienza dello Spirito e l'adesione alla volontà del Padre, espressa nel comandamento nuovo.

Ogni sacramento ha la funzione di riportare alla fonte.

Ogni mediatore non può dimenticare che il punto finale del cammino non termina alla sua persona.

## 4. LA PRATICA

Il « direttore spirituale » è attivatore di processi interiori che portano alla valorizzazione del vissuto personale. È mediatore di comunità, perché si colloca come nodo e incrocio di una rete di rapporti da sviluppare e intensificare.

Da un punto di vista teologico e psicologico si può affermare che è sempre pericoloso, e spesso falso, edificare su un maestro isolato tutto l'edificio umano e cristiano. Non si è generalmente chiamati a vivere da eremiti la propria esperienza credente.

L'osservazione induce a concludere che per far risultare efficace un rapporto a dimensione « tu a tu » è indispensabile inserirlo tra molte altre forme di accompagnamento e di orientamento.

Non si dimentichi tra l'altro l'insistenza contenuta nella Regola di san Benedetto (c. 71): l'obbedienza nella vita cristiana è essenzialmente un legarsi insieme nella comunità, un obbedirsi vicendevolmente. Questo rende tutti fratelli, impegnati nello stesso cammino e alla ricerca del comune Signore che parla attraverso il sacramento che è l'uomo. Da qui alcune riflessioni attorno la figura del « direttore spirituale » e la funzione del « gruppo » nella direzione spirituale.

### 4.1. Il « direttore spirituale »

#### 4.1.1. *Il suo volto interiore*

Alla scuola del Cristo autore e perfezionatore della fede (cf Eb 12,1-2) egli è chiamato a vivere intensamente l'esperienza teologica della fede, speranza e carità.

1. *Fede* è accettazione della vita. L'incontro spirituale tra due credenti è sotto il segno della vita. Il primo atteggiamento non può essere che l'accoglienza di ciò che lo Spirito opera, della vita che cerca le sue espressioni anche semplici e minuscole.

Fede è stupore di fronte alla vita. L'incapacità di meravigliarsi manifesta aridità interiore, comprensione inadeguata della storia e delle persone, senso di superiorità e di indifferenza. Siamo agli antipodi del servizio da rendere. Lo stupore fa parte del bagaglio della guida perché aiuta ad affrontare ciò che sta davanti con gli occhi pieni di attesa, e con la capacità di strappare il velo che ricopre il potenziale che altrimenti resterebbe nascosto. Fede è svelamento della vita. Dire sui tetti ciò che si è scoperto nel silenzio. Esprimere le ricchezze della propria esperienza, in una comunicazione che è partecipazione di Dio. (cf 1 Gv 1,2-3). La vita non è un dato statico e immobile. È un mistero che si rivela nell'incontro continuo tra l'uomo e il suo mondo.

La « direzione spirituale » esige questa prima e fondamentale qualifica circa la fede: per il direttore e per il diretto. La vita ha bisogno che le si dia credito e fiducia.

2. *Speranza* è il valore della fede (cf 1 Cor 15,12-19). Fede e speranza sono le due facce della stessa medaglia della vita cristiana. Ma chi ci rassicura del valore genuino della medaglia? È costruita con materiale prezioso, oppure è una moneta falsa? Il criterio di verifica è la speranza che suscita. E la speranza cristiana non è vuota. È la certezza di ciò che si crede.

Speranza è sapersi sganciare da ogni forma di possesso. Il legame tarpa le ali, taglia le gambe, appesantisce il passo, abbassa lo sguardo, distoglie il cuore, toglie l'entusiasmo. Ogni forma di possesso provoca questi disastri: possesso di cose materiali, ma anche il possesso delle realtà spirituali. Vivere liberi è cercare la speranza.

Speranza è la forza dell'esodo. Ogni terreno ignoto ci diventa temibile e nemico. Solo la speranza di un esito al cammino che si inizia fa trovare la forza di continuare ancora. Nella « direzione spirituale » il camminare è all'ordine del giorno, è una parte integrante dell'esperienza. Un direttore disperato è una contraddizione. È come pensare a una guida alpina con le gambe amputate!

3. *Carità* è disponibilità incondizionata. Saranno in molti ad avere fiducia in colui che sa andare fino in fondo nell'esperienza delle persone che incontra. Se sa vivere l'ansia apostolica anche per uno solo, accompagnandosi fraternamente sulla sua strada e lasciandosi coinvolgere nella ricerca, sarà capace di non calcolare la fatica e l'impegno che deriveranno: li accetterà con gioia.

Carità è quindi sincero interessamento. Andare dietro la pecorella smarrita costituisce un servizio verso quelli che sono stati lasciati a se stessi. Non è la solitudine il problema principale, quanto l'indifferenza degli altri e l'indifferenza verso gli altri.

Carità è cercare il volto di ciascuno. Ogni persona è un mondo, non solo ha un suo mondo. Entrarvi non è facile se non dimenticando i propri interessi e le vedute legate troppo alla realizzazione di sé.

Affermare che la « direzione spirituale » si nutre di carità è dire ancora poco. Nasce dalla carità e conduce verso l'amore più pieno. In questo senso è condizione previa e risultato dell'amore verso il proprio fratello.

#### 4.1.2. *Il suo volto esteriore*

Alla sequela di Cristo mediatore della salvezza (1 Tm 2,5-6), il « direttore spirituale » realizza l'umiltà del credente al di là della risposta dell'esperto. Il rapporto che si crea tra l'umiltà e la qualificazione costituisce ciò che intendo il volto esteriore. Emergono tre caratteristiche.

1. È uno vicino-non catturato, dentro-ma marginale. È una persona concreta, con i piedi per terra, conoscitore delle reali possibilità di servizio. Un fatto è certo: il servizio di accompagnamento e di orientamento risulta necessario più di quanto non si creda. Una seconda certezza non può essere offuscata: il centro della vita, per ciascun credente, è posto al di fuori della propria stessa vita. Si gravita altrove. L'ago della bussola interiore è orientato verso le regioni di Dio. Concretezza e umiltà si realizzano nella maturità umana di chi serve un altro fratello. Per questo si sente vicino ed evangelicamente prossimo, ma sempre un po' marginale. Il centro è occupato già da un'altra presenza da scoprire e manifestare. Partecipa cordialmente, ma sa che non può e non deve essere catturato da ciò che un altro vive in proprio e con piena responsabilità. Viene chiesta una difficile maturità.

2. È polivalente-non eroico, trascinatore-senza incantare. L'ardita composizione di forze può anche essere detta con altra formula: disposto a ricevere tutto come dono. La qualificazione di cui gode lo pone nella felice situazione di dare, con generosità. Non lo esime però dal ricevere. Incontrare un altro è sempre mettersi nella possibilità di ricevere un dono: se si è attenti e aperti. Sa le parole giuste per suscitare entusiasmo e gioia nella sequela. Ma non ha pretese. Non aspetta risposte ad ogni costo. Non si sente offeso quando manca il risultato sperato. Il servizio senza condizioni è l'espressione più matura dell'umiltà di chi dirige.

3. È qualificato-ospitale, professionista-non manipolatore. Chiunque lo avvicina trova in lui un amico. Non ci sono le barriere della psicologia, e neppure quelle della distanza culturale. L'ospitalità è il tratto più significativo. È per natura accogliente: per il servizio che deve rendere e per essere sacramento della misericordia di Dio. Non sfrutta ai fini di manipolazione la fiducia di cui è depositario. Non addormenta le coscienze in nome della sua capacità di aiuto e di soluzione dei problemi. È invece un suscitatore di responsabilità. La condivisione nel lavoro è la manifestazione più matura dell'umiltà del direttore spirituale.

#### 4.2. Il gruppo giovanile forma comunitaria di guida spirituale

Si rimanda il lettore desideroso di approfondire l'argomento a trattazioni specializzate. Le poche riflessioni qui raccolte servono unicamente per valorizzare il lavoro di gruppo come momento di guida spirituale.

Il gruppo giovanile è il primo ambiente che è vissuto come guida comunitaria dai suoi componenti. La comunicazione che si stabilisce ha la funzione specifica di educare e di guidare nella crescita e nella maturazione. Si parla qui del gruppo educativo animato. «Un gruppo è animato quando i suoi processi sono arricchiti da una particolare qualità aggiunta, che trasforma tutto radicalmente dal di dentro. Si potrebbe sintetizzare questa qualità dicendo che il gruppo diventa protagonista principale dei processi che lo riguardano».

Viene assicurato da tre elementi tra loro interagenti:

— il gruppo viene considerato soggetto di formazione;

— viene utilizzato il metodo di gruppo nei processi formativi;

— un animatore, con funzione e compiti specifici, attiva all'interno del gruppo in itinerario caratteristico di crescita» (E. MAIOLI-J. E. VECCHI, *L'animatore nel gruppo giovanile, una proposta salesiana*, LDC, pp. 61ss). Nel contesto specifico il gruppo non è visto in termini strumentali, ma è considerato soggetto a tutti gli effetti.

Sono però necessarie alcune condizioni prelieve, che sintetizzo in cinque caratteristiche. Prima: il gruppo è realmente soggetto quando è un organismo vivente, la cui vitalità trova il criterio di verifica nella capacità di elaborare cultura e di dar vita ad un preciso modo di educare.

Seconda: tutti nel gruppo devono sentirsi educatori, perché ciascuno ha qualcosa da scambiare con gli altri appartenenti al gruppo.

Terza: la presenza dell'animatore è legata alla funzione di interprete autorevole della volontà educativa del gruppo come insieme. Cioè, il gruppo stesso affida ad alcuni un compito specifico educativo in quanto rappresentativi e simbolo della sua volontà educativa.

Quarta: l'animatore presente nel gruppo svolge un ruolo primario nei confronti della memoria storica e culturale, cui tutti si riferiranno nella formulazione della propria identità.

Quinta: l'animatore scatena all'interno del gruppo tutti quei processi che moltiplicano le forze reali educative presenti nel gruppo. In questo servizio il gruppo non usurpa a nessun'altra istituzione un compito che non gli spetta. Dona il suo apporto qualificato nell'insieme degli strumenti educativi di cui una comunità gode. Ma in qualche modo si presenta come il riformulatore generale di tutti gli altri strumenti a disposizione.

Al di dentro di questo clima e di questo ambiente si creano i momenti di guida spirituale per l'insieme e di «direzione spirituale» per il singolo.

→ dialogo 1.

#### Bibliografia

ANCILLI E., *La direzione spirituale ieri e oggi*, in *Seminarium* (1977), pp. 1131-1147; BROCARDI P., *La direzione spirituale si rinnova*, in *Seminarium* 26

(1977), pp. 157-173; HOSTE R., *Caratteristiche del dialogo spirituale*, in *Civ. Catt.* 121 (1970), pp. 344-372; GOUVERNAIRE J., *Note sur les problèmes actuels de la «direction spirituelle»*, in *Christus* 16 (1969), pp. 489-494; LOUF A., *L'accompagnement spirituel aujourd'hui*, in *Vie consacrée* 52 (1980), pp. 323-335; BERNARD C.A., *L'aiuto spirituale personale*, Roma 1968; BROCCARDO P., *Direzione spirituale e rendimento*, LAS, Roma 1966; LAPLACE J., *La direzione di coscienza o il dialogo spirituale*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1968; SCHALLER J.-P., *Direction spirituel et temps modernes*, G. Beauchesne, Paris 1978.

## DIRITTI UMANI

GIUSEPPE MATTAI

### 1. Crescente sensibilità nei confronti dei diritti umani

#### 1.1. Presenza partecipativa del mondo giovanile

### 2. I diritti umani parametro storico della pace e verifica puntuale dell'autenticità dell'etica sociale

#### 2.1. Diritto alla pace

#### 2.2. Verifica della pace e dell'etica sociale

### 3. Il lungo cammino storico dei diritti dell'uomo e dei popoli

#### 3.1. Ulteriori passi in avanti

### 4. Fondazione e giustificazione dottrinale dei diritti dell'uomo e dei popoli

#### 4.1. La fondazione individualistica dei diritti umani

### 5. L'apporto della Chiesa all'individuazione e promozione dei diritti umani

#### 5.1. L'apporto conciliare

#### 5.2. L'apporto di Giovanni Paolo II

### 6. Questioni aperte

### 7. Indicazioni pastorali

## 1. CRESCENTE SENSIBILITÀ NEI CONFRONTI DEI DIRITTI UMANI

Sia per esperienze negative di contrasto a fronte delle gravissime violazioni dei diritti dell'uomo e dei popoli, che ancora al presente sussistono, sia a motivo di una crescente consapevolezza della propria dignità soggettiva, è un fatto che la percezione del valore e dell'intangibilità di tali diritti è oggi più chiara e diffusa che in altri tempi.

Lo ammette a tutte lettere l'enciclica *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II, il quale afferma che la preoccupazione per il rispet-

to dei diritti umani è dappertutto *più viva* e più deciso il rigetto delle loro violazioni (cf SRS 26). Come segno rivelatore di questa consapevolezza il Papa adduce il numero crescente delle istituzioni, alcune delle quali di portata mondiale, che s'impegnano a fondo nella denuncia delle violazioni dei diritti e per la loro promozione. Ciò, sempre secondo il pontefice, è dovuto anche all'influsso diffuso e pervasivo della Dichiarazione dell'ONU del 1948 (ivi).

### 1.1. Presenza partecipativa del mondo giovanile

Proprio in occasione della Giornata mondiale per i diritti umani (11 dicembre 1947), trentanovesimo anniversario della *Dichiarazione* dell'ONU, insieme alle celebrazioni, hanno avuto luogo manifestazioni di protesta e denunce che hanno visto come protagonisti soprattutto i giovani.

L'anniversario della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e la consapevolezza, largamente diffusa, delle molteplici violazioni, gravi e ripetute, dei principi fondamentali cui la Dichiarazione si ispira, alimentano tra i ceti più responsabili e nelle aliquote dei giovani associati in organizzazioni come *Amnesty international*, Gioventù Aclista, Mani Tese, e simili, l'esigenza dell'informazione oggettiva e di una resistenza attiva a tale stato di cose che compromette profondamente la pace mondiale.

Il fatto che la libertà d'informazione sia spesso violata e molti giornalisti siano feriti o uccisi, ostacolati o imprigionati in molti paesi, induce a moltiplicare lo sforzo della riflessione per meglio fondare i diritti e il relativo convincimento della loro inviolabilità, nonché a promuovere l'azione universale intesa a garantirli.

In tale direzione sembra che i giovani nel mondo svolgano un ruolo non certo trascurabile, in quanto rivelano forte sensibilità ai problemi etici sollevati da situazioni collettive e, in primis, della violazione al diritto di esprimersi liberamente: « Hanno la sensazione che le situazioni attuali richiedano una specie di conversione morale e che non si possano più affrontare con i mezzi dell'azione politica tradizionale. Ci troviamo dunque di fronte a un enorme potenziale etico presente nelle giovani generazioni. Bisognerebbe po-

terli aiutare ad orientare questa loro capacità verso vie costruttive». Le espressioni citate sono del Card. Poupard (*La morale cristiana nel mondo*, Ed. Piemme, Casale M. 1987, p. 123) e mi paiono molto significative; ancorché riguardino solo il Belgio, possono essere assunte come la conclusione di un amplissimo sondaggio, curato dal Segretariato per i non credenti, che si è avvalso dell'apporto estremamente ricco e differenziato di più di duecento corrispondenti diffusi in tutto il mondo.

Della nuova sensibilità giovanile relativa al diritto a dissentire sarà fatto ampio cenno nella voce *pace*. Nel nostro paese questo appello alla disobbedienza creativa, che dice no a certi dispositivi di legge e a determinate istituzioni per affermare valori più alti e ineludibili, ha preso corpo nella obiezione al servizio militare e in altre obiezioni che in genere raccolgono appoggi da parte di organizzazioni in cui i giovani sono presenti e operanti.

## 2. I DIRITTI UMANI PARAMETRO STORICO DELLA PACE E VERIFICA PUNTUALE DELL'AUTENTICITÀ DELL'ETICA SOCIALE

I giovani non dimostrano molta preoccupazione nei confronti dell'approfondimento teorico della fondazione dei diritti umani e, pertanto, in questa direzione vanno aiutati sul piano culturale e pastorale. Per contro, rivelano sensibilità e peculiare attenzione al collegamento che intercorre tra diritti e pace, solidarietà e pace. Finché i diritti delle persone sono violati non è possibile parlare di pace vera e stabile. Le giovani generazioni dimostrano altresì di non fare gran conto delle istituzioni internazionali — che invece l'insegnamento della chiesa, compreso l'intervento di Giovanni Paolo II (SRS 43) ha da sempre privilegiato — per indurre all'osservanza dei diritti e spianare così il cammino alla pace. Milano, al contrario, a rafforzare l'azione delle ONG (Istituzioni Non Governative) per quanto riguarda sia l'informazione oggettiva delle situazioni oppressive dei diritti che la promozione dei diritti umani.

In effetti è molto frustrante constatare che, in oltre quarant'anni dalla loro fondazione, le Nazioni Unite non siano riuscite a diffondere informazioni sui diritti umani, le loro

violazioni e gli strumenti internazionali idonei a fronteggiarle.

Anziché isolarsi in un lavoro unilaterale, le ONG, che operano nel campo della difesa dei diritti umani, debbono premere sulle Nazioni Unite e sui governi (i quali sono i maggiori responsabili di questo stato di cose) perché a questo programma di informazione globale delle popolazioni del mondo venga data la dovuta priorità.

«È assolutamente necessario che le potenziali vittime di violazione dei diritti umani prendano coscienza del valore fondamentale di questi diritti: esse devono conoscere quali siano gli strumenti giuridici a disposizione, i mezzi amministrativi a livello nazionale ed internazionale per far valere la difesa dei diritti. Esse devono sapere che la mancanza di libertà di parola, di libertà di culto, la discriminazione in base all'origine etnica, al sesso, costituiscono violazione dei principi fondamentali della dignità umana» (F. SCIUTO, *L'informazione pubblica nel campo dei diritti umani*, in *Pace diritti dell'uomo diritti dei popoli*, Liviana ed., Padova 1987, p. 88). Anche recenti indagini (come quelle di R. Mion) confermano che un buon numero di giovani del nostro paese connette l'idea di pace con la giustizia, il rispetto dei diritti umani e lo sviluppo dei più deboli ed emarginati. L'approfondimento teorico rivela che il sentire giovanile è tutt'altro che infondato. Il riferimento infatti alla concreta tutela e promozione dei diritti di tutto l'uomo e di tutti i popoli (per fare uso della plastica espressione che ricorre nella *Populorum progressio* di Paolo VI) costituisce un parametro storico e un criterio fondamentale per verificare l'autenticità o meno della pace che si vuole istituire e promuovere. La pace vera è opera della giustizia e della solidarietà, come ha autorevolmente rimarcato l'enciclica del Papa (cf SRS 39); ma la giustizia non esiste di fatto se i diritti delle persone e dei popoli non sono effettivamente riconosciuti. Il riconoscimento e la garanzia dei diritti escludono le discriminazioni e le ingiuste disuguaglianze; del pari, rifiutano chiusure statiche e postulano una dinamica promozionale sempre aperta, che spinge a prendere atto dei diritti fondamentali come anche dei nuovi diritti emergenti, al di là di quanto le dichiarazioni scritte riescono a formulare. Come è noto,

il diritto risulta sempre alquanto in ritardo sull'evoluzione storica e culturale.

### 2.1. Diritto alla pace

Ad esempio, il *diritto alla pace* e il *diritto allo sviluppo* (non soltanto economico-sociale, ma anche culturale e pienamente umano), che costituiscono oggetto privilegiato di riflessione e di azione all'interno delle ONG, tardano a trovare esplicito riconoscimento nelle istituzioni internazionali e nelle loro dichiarazioni.

Esiste, benché poco conosciuta, una Dichiarazione dell'Assemblea dell'ONU, adottata il 15 dicembre 1978, in cui si afferma che «ogni nazione e ogni essere umano... hanno il diritto fondamentale a vivere nella pace», e, ancora più decisamente, nella Dichiarazione del 12 novembre 1984 viene di nuovo sancito il «diritto dei popoli alla pace», definito «sacro diritto», cui si connette di conseguenza, l'*obbligo fondamentale* di ogni Stato di adoprarsi per la «preservazione del diritto dei popoli alla pace e la promozione della sua attuazione».

Tuttavia così come oggi viene configurato, il diritto alla pace non entra ancora nella lista dei diritti umani fondamentali, in quella cioè dei diritti degli individui, non soltanto perché enunciato in una Dichiarazione (che resta «raccomandazione» e non un trattato o una convenzione) ma soprattutto perché riferito, quanto ai soggetti, ai «popoli». Il corrispettivo del «diritto» così enunciato è un onere di adempimento a carico degli Stati, dei singoli Stati, «non già anche l'esercizio di funzioni per così dire di iniziativa e di partecipazione da parte dei titolari del diritto medesimo» (A. Papisca, *La pace come diritto umano fondamentale*, nella rivista da lui diretta: *Pace diritti dell'uomo diritti dei popoli*, cit. 40-41).

### 2.2. Verifica della pace e dell'etica sociale

Fare riferimento ai diritti dell'uomo e dei popoli, anche limitandosi alle dichiarazioni storiche che hanno tentato di codificarli, costituisce un parametro storico prezioso per verificare se la pace che si persegue è autentica. È vero che il cristiano dispone anche di un referente più alto e ideale che è la «pace di Cristo», la «nobilissima pacis ratio» di cui parla la GS (n. 78). Ma trattasi di un ideale

forse troppo alto che solo progressivamente, e sempre imperfettamente, viene calato nella storia: per la verifica concreta di una tale incarnazione oggi disponiamo della coscienza dei diritti e della loro promulgazione, anche sul piano positivo, che non possiamo disattendere.

Il riconoscimento e la garanzia dei diritti umani rappresentano altresì un parametro fondamentale di verifica dell'autenticità delle nostre elaborazioni dell'etica sociale, oltre che della prassi sociale. Se l'etica sociale, nelle sue diverse articolazioni — familiare, politica, economica, etica delle comunicazioni sociali, etica medica e bioetica — non confluisce nel riconoscimento e nella promozione dei *diritti di tutto l'uomo e di tutti i popoli*, ma tende a ignorarli e misconoscerli, in toto o in parte, rivela impianti dottrinali, presupposti e condizionamenti falsificabili e da riconcettualizzare.

La fundamentalità del tema della pace, storicizzata nei diritti dell'uomo e nella fraternità universale, che è l'operazione «forse più significativa, anche se meno rilevata, dell'enciclica *Pacem in terris*», è stata recentemente assunta dal teologo moralista E. Chiavacci, il quale afferma che «è legittimo, e magisterialmente corretto, tradurre nel concetto sociale e giuridico dei diritti dell'uomo l'idea e l'annuncio cristiano di pace» (E. Chiavacci, *Teologia morale*, p. 142). Oltre ad essere corretta, l'operazione risponde anche a una nuova domanda, autentico segno dei tempi, espressa dalla lunga vicenda dell'affermazione dei diritti dell'uomo.

## 3. IL LUNGO CAMMINO STORICO DEI DIRITTI DELL'UOMO E DEI POPOLI

Già *ab antiquo*, di fronte alle frequenti manomissioni dei diritti fondamentali delle persone, si è venuta affermando l'esigenza di formularli chiaramente contro la strapotenza dei sovrani e delle strutture politiche oppressive. Tra i precedenti storici delle moderne dichiarazioni (ancorché ogni dichiarazione esiga una precisa contestualizzazione storico-culturale) generalmente vengono ricordate le concessioni delle libertà feudali, ottenute a forza dai feudatari inglesi ed espresse nella «magna charta libertatum» del 15 giugno 1215. Tra l'altro, veniva garantita la li-

bertà della chiesa anglicana e della persona, il diritto alla procedura giudiziaria nei casi di reato, la protezione delle vedove e degli orfani, la difesa della proprietà e una limitazione delle prestazioni feudali imposte dal sovrano.

In successive dichiarazioni, fino al *Bill of Rights* del 1689, ispirato dal Locke, i diritti vengono estesi alla borghesia emergente. Trattasi sempre di *libertà da*, cioè di affermazioni delle libertà individuali che prendono corpo in tre diritti ritenuti fondamentali: *diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà*, diritti che sottolineano la priorità dell'individuo contro la progressiva affermazione dello Stato moderno e mirano a salvaguardarlo da ogni possibile intrusione statale.

Dal patto sottoscritto sulla nave Mayflower nel 1620 dagli emigrati puritani si sviluppano gradualmente le libertà tipiche della società americana. Nella dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti (4 luglio 1776) per la prima volta vengono menzionati i diritti inalienabili degli uomini, tra cui figurano in primo piano *la vita, la libertà e la ricerca del benessere*. Menzione questa che viene ripresa nelle costituzioni della maggioranza dei paesi dell'America Latina. La «ricerca della felicità» mitiga un poco l'individualismo illuminista, in quanto prelude all'indicazione di un compito da svolgere anche in direzione solidaristica.

Sul continente europeo i diritti degli uomini trovano la loro solenne formulazione nelle «Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo e del cittadino», votate in Francia nel 1789 e nel 1793, ispirate rispettivamente da Montesquieu e da Rousseau, in cui si oppone l'uomo al cittadino, considerato il primo come estraneo allo Stato e il secondo come fondamentalmente ad esso soggetto.

Nella *Déclaration* dell'89 si legge: «gli uomini nascono liberi ed eguali nei diritti e lo rimangono. Le differenze sociali possono essere motivate solo dall'utilità generale. Lo scopo di ogni associazione politica è la tutela dei diritti naturali e inalienabili dell'uomo. Questi diritti sono: libertà, proprietà, sicurezza e resistenza all'oppressione».

Negli altri articoli i diritti vengono così precisati: libertà religiosa, libertà di parola, di stampa, di associazione; inviolabilità della proprietà privata, proibizione di leggi penali

retroattive, di arresti arbitrari, adeguamento delle pene al delitto commesso.

In questo ultimo dopoguerra registriamo due fatti molto significativi: le costituzioni di non pochi paesi (ad es. Italia e Germania occidentale) rivelano il passaggio dalla concezione individualistica dei diritti (*libertà da*) a quella solidaristica (*libertà per*); esse infatti cominciano a fare largo posto anche ai diritti economico-sociali dei cittadini, senza discriminazioni, consacrando la trasformazione dello *Stato liberale* in *Stato sociale* e garantista. Il secondo fatto è la già citata Dichiarazione dei diritti dell'uomo, sottoscritta dai paesi aderenti all'ONU, con 48 voti favorevoli e 8 astensioni, il 10 dicembre 1948, dopo lunghi studi preparatori.

Penso non sia inutile, anche ai fini di una più attenta riflessione teologico-pastorale, richiamare alcuni articoli di questa dichiarazione e della nostra Costituzione.

*Art. 1.* — Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e *devono agire gli uni verso gli altri con spirito di fratellanza.*

*Art. 2.* — 1) Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica e di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione.

— 2) Nessuna distinzione sarà inoltre stabilita sulla base dello statuto politico, giuridico o internazionale del paese o del territorio sia indipendente, o sottoposto ad amministrazione fiduciaria o non autonomo o soggetto a qualsiasi limitazione di sovranità.

*Art. 3.* — Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della propria persona.

Seguono altri 27 articoli che enunciano i diritti degli individui.

Ed ora ecco alcuni articoli della nostra Costituzione, che documentano la sua forte ispirazione solidaristica.

*Art. 2.* — La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.

*Art. 3 - 2)* È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

*Art. 4 - 2)* Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società.

### 3.1. Ulteriori passi in avanti

A completamento della Dichiarazione del '48, il 16 dicembre 1966 l'Assemblea Generale dell'ONU siglava un *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, entrato in vigore il 3 gennaio 1976. Dai diritti degli individui passiamo, con più chiari accenti solidaristici, ai diritti dei popoli, come si evince già dai primi articoli.

*Art. 1 -* Tutti i popoli hanno il diritto di autodeterminazione. In virtù di questo diritto essi decidono liberamente del loro statuto politico e perseguono liberamente il loro sviluppo economico sociale e culturale.

*Art. 2 -* Ciascuno degli Stati, parti del presente Patto, si impegna ad operare, sia individualmente sia attraverso l'assistenza e la cooperazione internazionale, specialmente nel campo economico e tecnico, con il massimo delle risorse di cui dispone, al fine di assicurare progressivamente, con tutti i mezzi appropriati, compresa in particolare l'adozione di misure legislative, la piena attuazione dei diritti riconosciuti nel presente Patto.

Il Patto è articolato in sei parti per complessivi 53 articoli. Attualmente sono ancora in via di elaborazione definitiva la dichiarazione dei diritti dell'infanzia, del malato, dell'anziano, del lavoratore, e così via.

L'espressione «diritti dell'uomo» sembra al presente significare una doppia serie di diritti: *diritti di libertà*: diritti dei singoli e anche dei popoli a non essere ostacolati da terzi; *diritti di solidarietà*: il diritto per il singolo e per le comunità in stato di bisogno ad essere aiutati dalla comunità nel suo insieme e il dovere corrispettivo da parte dei popoli e dei singoli di lavorare e sacrificarsi per il bene degli altri.

Si apre però, a questo punto, la questione, assai difficile e discussa, della giustificazione dei diritti che progressivamente sono stati consacrati in dichiarazioni e patti così solenni.

## 4. FONDAZIONE E GIUSTIFICAZIONE DOTTRINALE DEI DIRITTI DELL'UOMO E DEI POPOLI

«Sui diritti dell'uomo si può andare d'accordo, a condizione che non si domandi perché» (Maritain). Visto tale disaccordo, N. Bobbio scrive che il problema non è più quello di giustificare i diritti, dal momento che essi sono divenuti «positivi», cioè riconosciuti e sanciti da quasi tutti gli Stati del mondo, quanto quello di promuoverli (cf *Il problema della guerra e le vie della pace*, p. 129).

Eppure, poiché l'accordo non regna né sul piano teorico né su quello della prassi, come dimostrano le ripetute e diffuse violazioni dei diritti umani (attestate ad esempio puntualmente da *Amnesty International*) la giustificazione, facile o difficile che sia, è necessario tentarla. Da tale impegno non può sottrarsi l'educatore e l'operatore pastorale che deve non soltanto esortare per via parentetica ma anche convincere, spiegando il perché della inviolabilità dei diritti e motivando la loro gerarchia.

### 4.1. La fondazione individualistica dei diritti umani

Le Dichiarazioni dei diritti di ispirazione illuminista partivano da una concezione individualistica dell'uomo e da una fondazione della società di tipo giusnaturalista. Lo Stato sovrano non doveva rendere conto a nessuno della sua gestione, se non attraverso autolimitazioni pattizie. La natura e il diritto naturale, di cui allora si parlava, facevano riferimento alla situazione «nativa» e «originaria» dell'uomo pensata ora in chiave pessimistica (Hobbes), ora ottimistica (Rousseau). Le libertà proclamate, come già abbiamo notato, erano intese come libertà dell'individuo rivendicate contro ogni intrusione da parte dello Stato (libertà quindi «negative», in opposizione all'assolutismo politico, amaramente sperimentato per lunghi periodi storici).

Il processo storico ha indotto mutazioni positive: dall'individualismo si è passati al solidarismo. Del pari, superate le prospettive giusnaturalistiche, rimane aperta un'altra concezione di «natura» che non fa appello alla situazione originaria, ma a quella finale (o teleologica), o comunque avanzata, sviluppata e matura.

«Intesa in tal modo, la natura non si oppone più alla cultura o alla storia, le quali del resto sono anch'esse opera dell'uomo e quindi sono perfettamente a lui "naturali". In base a tal concetto la natura non è l'inizio, ma il compimento, il *telos* dell'uomo, cioè la sua perfezione, il suo pieno sviluppo, la piena realizzazione di tutte le sue facoltà e di tutte le sue dimensioni, sia fisiche che psichiche, sia animali che spirituali...» (E. BERTI, in *Pace diritti dell'uomo diritti dei popoli*, p. 32). È precisamente questo nuovo concetto di natura, o meglio di persona umana, vista senza arbitrari riduttivismi, biologici, sociologici e filosofici, in tutte le sue dimensioni, verticali e orizzontali, diacroniche e sincroniche, che fonda i diritti umani che non sono soltanto negativi (libertà da) ma anche positivi e dinamici (libertà per). Così si intendono e si giustificano i diritti politici (diritto-dovere di partecipare responsabilmente all'esercizio del potere, diritti sociali come diritto al pieno sviluppo di sé nell'ambito della comunità di cui si fa parte, diritto alla salute, alla istruzione e all'informazione).

Ulteriori approfondimenti sono richiesti oggi per confrontarsi con l'utilitarismo che emerge anche in forme nobili, come nella trattazione di Rawls sulla giustizia, (cf *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983), l'intuizionismo e il decisionismo (sostenuto, in maniera peraltro acuta e vicina al tomismo, da E. Chiavacci, cf *Osservazioni sul significato dei diritti dell'uomo e sulla loro giustificazione*) e soprattutto con il pensiero debole e nichilista che attraversa e contagia aree giovanili. Tale confronto è necessario per superare obiezioni a carattere metafisico (inesistenza della «natura»), gnoseologico (inconoscibilità della natura) ed etico (insuperabilità dell'egoismo e indimostrabilità della necessità morale di aprirsi agli altri con amore oblativo).

Il vivere *con* e *per* gli altri, in altre parole il principio solidaristico che abbiamo visto emergere nel suo lento processo di matura-

zione storica, sta crescendo, dice ancora Chiavacci (art. cit., p. 17) nella coscienza dell'umanità. La sollecitudine verso gli altri per loro stessi e non per convenienza egoistica, per quanto non formulata con tutta chiarezza e ancora offuscata dal principio della sovranità degli Stati, tende a diffondersi e raccoglie consensi. «Il solo modo di giustificare i diritti umani — nella loro complessa concezione attuale — è di accettare come un assiomatico *primum ethicum* non i diritti soggettivi, ma un rapporto interumano oblativo... La sollecitudine per l'uomo — ogni uomo sulla terra, di oggi e di domani — non deve essere secondaria alla sollecitudine verso se stessi: anzi deve diventare la realizzazione della propria vita» (ivi, p. 15).

La fondazione della concezione solidaristica dei diritti affonda le sue radici nella visione antropologica della persona, il cui vivere è convivere, il cui essere è co-essere, entro l'orizzonte di un personalismo, che è di chiara ispirazione cristiana.

Rifarsi alla teleologia profonda dell'uomo (persona come fine da realizzare e tendenza verso una pienezza di rapporti) significa anche superare un'altra obiezione contemporanea: quella della «fallacia naturalistica», già denunciata da Hume e ricalcata dall'analitica contemporanea (cf ad es., G.E. Moore), secondo la quale proposizioni normative (come la regola aurea «non fare agli altri, ecc.») sarebbero indeducibili da proposizioni descrittive. La concezione personalistica fa riferimento alla persona come fine e non alla «natura» come insieme di fatti, collegato solo da leggi meccaniche, descrivibili solo mediante calcoli matematici, dalla quale ovviamente non si può ricavare alcun dovere, alcuna norma, alcun diritto (cf Berti, art. cit., p. 34).

## 5. L'APPORTO DELLA CHIESA ALL'INDIVIDUAZIONE E ALLA PROMOZIONE DEI DIRITTI UMANI

Ancorando solidamente la dignità della persona *imago Dei* a un piano metafisico e teologico, l'insegnamento sociale della chiesa si è assunto il compito di rivendicare — contro ogni negazione teorica e pratica — i fondamentali diritti della persona, vista come espressione di una *lex naturalis* che esprime la legge eterna di Dio.

Contro i regimi totalitari del suo tempo nella *Divini Redemptoris* (1937) Pio XI, tra «le svariate e molteplici prerogative dell'uomo» ricordava «il diritto alla vita, all'integrità del corpo, ai mezzi necessari all'esistenza; il diritto di tendere al suo fine nella via tracciata da Dio, alla proprietà e all'uso della proprietà». In modo speciale Pio XII, esaltato per questa ragione come «defensor personae», rivendicò in numerosi radiomessaggi i diritti fondamentali dell'uomo, radicandoli sul diritto naturale e divino, considerandone la difesa e la pratica attuazione come lo scopo precipuo della convivenza organizzata e la condizione imprescindibile di una pace stabile (cf ad es. il Radiomessaggio del Natale 1942).

Per trovare un'organica formulazione dei diritti umani e una loro più precisa storicizzazione, bisogna giungere alla già ricordata enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris*. In questo insigne e profetico documento vengono proclamati come diritti universali, inviolabili e inalienabili, il diritto all'esistenza e a un tenore di vita dignitoso, e tutta una serie di altri diritti, fondamentali e derivati, attinenti ai valori morali e culturali (tra cui emerge il diritto di onorare Dio secondo il dettame della «retta» coscienza e il diritto alla libertà nella scelta del proprio stato), diritti attinenti alla vita economica, il diritto di riunione e di associazione, di emigrazione e immigrazione, i diritti a contenuto politico. Questo complesso di diritti viene presentato nell'enciclica in termini non preclusivi, ma aperti e dinamici, come un blocco unitario, solidamente connesso e interdipendente, legato alla struttura oggettiva e storica della persona, finalisticamente considerata. L'accento viene posto sulla persona e non sull'individuo, i diritti vengono correlati ai doveri morali e si fa appello alla generale corresponsabilità perché l'elenco dei diritti non costituisca una retorica formulazione, ma — grazie alla dinamica della *solidarietà operante* — possa trovare effettiva garanzia e realizzazione nelle comunità umane, senza discriminazioni.

### 5.1. L'apporto conciliare

Il tema dei diritti umani attraversa i documenti conciliari e trova una sua singolare e contrastata affermazione nella Dichiarazio-

ne sulla libertà religiosa che rivendica per ogni persona umana il diritto a non essere né costretto né impedito nella sfera dei propri convincimenti religiosi.

Diritti e doveri delle persone e delle comunità politiche in campo educativo vengono rivendicati nella Dichiarazione *Gravissimum educationis*. Per quanto attiene ai doveri dell'uomo in genere, i diritti politici ed economici, i diritti dei popoli, è necessario rifarsi alla GS che resta aderente alle prospettive sia della *Mater et Magistra* che della *Pacem in terris*.

La GS rileva (al n. 26) che oggi «cresce la coscienza della esimia dignità della persona, superiore a tutte le cose, e i cui diritti sono universali e inviolabili». Ne consegue che «tutte le cose che sono necessarie a condurre una vita veramente umana» devono essere rese accessibili a ogni persona umana.

Per quanto concerne lo sviluppo economico, il documento conciliare afferma che esso «non può essere abbandonato né al solo svolgersi quasi meccanico dell'attività economica dei singoli, né alla sola decisione della pubblica autorità» (GS 65). In ordine ai diritti politici, la GS rimarca il diritto dovere di partecipare responsabilmente alla vita della comunità politica, il diritto al voto libero e segreto (GS 75) e il diritto-dovere di «apportare alla cosa pubblica le prestazioni materiali personali richieste dal bene comune» (GS 75). Questo non va inteso chiudendosi nell'ambito della sovranità politica, ma aprendosi all'orizzonte internazionale e tenendo ben presente l'impegno etico di superare lo squilibrio Nord-Sud per la «costruzione di una vera comunità internazionale» (GS 83ss).

Al presente, in campo teologico, si stanno facendo riletture più attente della GS, alle quali rinviamo, che consentono di verificare meglio lo spessore dell'apporto conciliare alla tematica dei diritti umani e la sua attualità (cf ad es. N. GALANTINO, a cura di, *Il Concilio vent'anni dopo*, vol. 3, *Il rapporto chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986).

### 5.2. L'apporto di Giovanni Paolo II

Fin dall'inizio del suo pontificato, Giovanni Paolo II si è schierato decisamente dalla parte dell'uomo, «via alla chiesa», e ha assunto come suo compito specifico la difesa dei diritti

delle persone, peculiarmente di quelle deboli e marginali. La *Laborem exercens* rappresenta un significativo documento per la rivendicazione, entro l'orizzonte etico della solidarietà, dei *diritti dei lavoratori* in un mondo attraversato dalle innovazioni tecnologiche che mettono in pericolo tanti posti di lavoro, determinando in unione ad altri fattori (concezione economicistica della produzione e dello sviluppo) inoccupazione giovanile e disoccupazione strutturale.

Nella concezione del Papa, il *diritto alla libertà religiosa*, concepito entro modalità ecumeniche (che oltrepassano il dettato conciliare, in quanto sembrano includere anche il diritto alla noncredenza), tiene una posizione di primato tra gli altri diritti e la sua presenza garantita o meno viene assunta come segno dell'esistenza o meno anche degli altri diritti.

«Fondamento e fine dell'ordine è la persona umana, come soggetto di diritti inalienabili che non riceve dall'esterno, ma che scaturiscono dalla sua stessa natura: nulla e nessuno può distruggerli, nessuna costrizione esterna può annientarli, poiché essi hanno radice in ciò che vi è di più profondamente umano...».

«Il diritto civile e sociale alla libertà religiosa, in quanto attinge la sfera più intima dello spirito, si rivela punto di riferimento e, in certo modo, diviene misura degli altri diritti fondamentali. Si tratta, infatti, di rispettare lo spazio più geloso dell'autonomia della persona, consentendole di agire secondo il dettame della sua coscienza, sia nelle scelte private che nella vita sociale. Lo Stato non può rivendicare una competenza, diretta o indiretta, sulle convinzioni religiose delle persone. Esso non può arrogarsi il diritto di imporre o di impedire la professione e la pratica pubblica della religione di una persona o di una comunità. In tale materia è dovere delle Autorità civili assicurare che i diritti dei singoli e delle comunità siano ugualmente rispettati e salvaguardare, in pari tempo, il giusto ordine pubblico...».

«... La libertà religiosa, in quanto attinge la sfera più intima dello spirito, sorregge ed è come la *ragion d'essere delle altre libertà* (Messaggio per la giornata mondiale della pace, 1987, in *Oss. Rom.* 16.12.1987).

Nell'ultima enciclica (*Sollicitudo rei socialis*) che intende rivisitare la *Populorum progres-*

*sio* vent'anni dopo (1967-1987), alla luce dei mutamenti intercorsi in quest'ultimo scorcio di tempo, Giovanni Paolo II sottolinea fortemente il diritto di tutti i popoli e nazioni al *pieno sviluppo*. Questo, pur implicando aspetti economico-sociali, a giudizio del Papa «deve comprendere pure la rispettiva *identità culturale* e l'apertura verso il trascendente. Nemmeno la necessità dello sviluppo può essere assunta come pretesto per imporre agli altri il proprio modo di vivere o la propria fede religiosa» (SRS 32).

Diritto quindi allo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini e popoli. Sviluppo che è in stretta e *intrinseca connessione* con il rispetto e la promozione dei «*diritti umani, personali e sociali, economici e politici, inclusi i diritti delle Nazioni e dei popoli*» (SRS 33). «Un vero sviluppo, continua l'enciclica, secondo le esigenze proprie dell'essere umano, uomo o donna, bambino, adulto o anziano, implica soprattutto da parte di quanti intervengono attivamente in questo processo e ne sono responsabili una viva *coscienza del valore dei diritti di tutti e di ciascuno*, nonché della necessità di rispettare il diritto di ognuno all'utilizzazione piena dei benefici offerti dalla scienza e dalla tecnica» (ivi).

«Sul piano interno di ogni Nazione, assume grande importanza il rispetto di tutti i diritti, specialmente il diritto alla vita in ogni stadio dell'esistenza; i diritti della famiglia in quanto comunità sociale di base o "cellula della società"; la giustizia nei rapporti di lavoro; i diritti inerenti alla vita della comunità politica in quanto tale; i diritti basati sulla vocazione trascendente dell'essere umano, a cominciare dal diritto alla libertà di professare e di praticare il proprio credo religioso» (ivi).

Mi sono permesso questa lunga citazione perché riassume bene la sfera dei diritti più cara al Pontefice e da lui fortemente richiamata. Del pari egli rimarca la rilevanza del diritto delle nazioni (espressione, mi sembra, preferita a quella di «popoli») al rispetto della loro identità, del diritto alla eguaglianza economico-sociale e all'*iniziativa economica*. Questo ultimo diritto, a dire del papa, oggi viene spesso soffocato: «*«eppure si tratta di un diritto importante non solo per il singolo individuo, ma anche per il bene comune»* (SRS 15). Il suo misconoscimento distrugge la *soggettività creativa del cittadino*, provoca sensi di frustrazione e predispone al disim-

pegno dalla vita nazionale e favorisce forme di «emigrazione psicologica». La violazione di questo diritto ha ripercussioni negative anche nella sfera dei «diritti delle singole nazioni», in quanto le priva della legittima sovranità in campo economico-politico e socio-culturale e tende ad oggettivarle (iv).

## 6. QUESTIONI APERTE

L'ultimo cenno fatto al diritto all'iniziativa economica apre un discorso relativo al diritto di proprietà: a partire da Locke e dal codice napoleonico se ne è rivendicata la sacralità e la inviolabilità. Purtroppo anche la manualistica etica è scesa a gravi compromessi con tali prospettive sulle cui basi è venuta articolandosi la normativa relativa al «non rubare». Progressivamente l'insegnamento sociale della chiesa ha sottolineato la funzione sociale della proprietà e la secondarietà di tale diritto rispetto al diritto alla vita e all'uso dei beni che consegue alla «destinazione universale di essi» a tutti gli uomini. Già la *Populorum progressio* conteneva importanti approfondimenti di tale questione (cf un mio scritto su *La proprietà privata nella «Populorum progressio»*) che sollecitano una più attenta elaborazione del *De iustitia et iure* in chiave universalistica e solidaristica (cf E. CHIAVACCI, *Teologia morale e vita economica*, pp. 226ss). Altro diritto che oggi merita grande attenzione è il diritto alla vita, soprattutto alla luce delle innovazioni biotecniche che attingono il DNA e le «microcassette della musica della vita» (si veda in proposito il documento emesso il 22 febbraio 1987 dalla Congregazione per la dottrina della fede: *Istruzione su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*).

Del diritto alla pace abbiamo già fatto cenno, come anche del diritto delle persone e dei popoli a uno sviluppo pieno, che superi le angustie del materialismo economicista che lo riduce a crescita economica del PIL (prodotto interno lordo).

Resta da mettere in evidenza il diritto dell'uomo a poter usufruire di un ambiente ecologicamente equilibrato e non inquinato e sconvolto. A tale diritto ovviamente fa riscontro il dovere di assumere, ciascuno per la propria parte, la responsabilità della creazione in maniera che il mondo risulti abitabile per gli uomini di oggi e di domani e non sia irreparabilmente compromessa la biosfera.

## 7. INDICAZIONI PASTORALI

Nello sforzo, urgente e grave, di appassionare i giovani alla vita, sembra quanto mai opportuno far leva sulla sensibilità che essi mostrano nei confronti dei diritti emergenti dalla dignità della persona: in particolare del diritto alla «qualità» della vita, alla «qualità» dell'ambiente, a una pace stabile e sicura, alla comunione partecipativa ai beni e alle risorse. In tali ambiti l'apporto dei gruppi e movimenti giovanili appare notevole e costituisce un'importante base sia per la riflessione teologico-pastorale che per una prassi pastorale sintonizzata alle esigenze più vive e profonde del mondo giovanile.

Sarà appena necessario notare che il richiamo alla natura o alla persona umana in ordine alla giustificazione razionale dei diritti e alla loro obbligatorietà, ha da essere fatto in chiave teleologica e non giusnaturalistica, evitando l'individualismo e le conseguenti chiusure alla solidarietà e fraternità universale.

Relativamente poi alla gerarchia dei diritti, sarà urgente sottolineare il primato del diritto alla vita, oggi messo in forse dalle prospettive di guerra, non escluse quelle nucleari, dalla prassi abortiva ed eutanassica. Quanto poi alla qualità della vita, è necessario verificare con i giovani quali siano i parametri di tale qualità e quando una vita valga veramente la pena di essere vissuta: vita *con* e vita *per*.

Infine, non va dimenticata l'istanza avanzata da non pochi giovani nei confronti del diritto al dissenso e alla disobbedienza creativa: il *no* a certi obblighi positivi, ritenuti in contrasto con la propria coscienza, ultimo parametro dell'azione, vuol essere un *si* a valori più profondi e più alti per i quali acquista senso il nostro vivere e convivere.

→ pace - donna-uomo (chiesa) 2.3. - donna-uomo (società) 1.2. - educazione 6.2.4. - lavoro 1.5.; 2.2. - ministeri 1.1.

### Bibliografia

*I diritti fondamentali del cristiano nella chiesa e nella società* (trad. it.), Giuffrè, Milano 1981; BOBBIO N., *Sul fondamento dei diritti dell'uomo, in Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 119-130; CASSESE A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1988; CHIAVACCI E., *Osservazioni sul significato dei diritti dell'uomo e sulla loro giustificazione*, in «Rivista di Teo-

logia Morale» 1979, n. 41, pp. 7-24; Id., *Teologia morale e vita economica*, Cittadella, Assisi 1987; *Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo*: ONU 1948- Helsinki 1975, Simposio, in «Studia Patavina» XXV (1978) pp. 288-293; MATTAI G., *Il diritto alla proprietà privata nella «Populorum progressio»* in «Rivista di Teologia Morale», 1969, 2, pp. 13-62; Id., *Nascere e morire oggi. Riflessioni di un teologo*, Augustinus, Palermo 1987 (sul diritto alla vita e al «morire in pace»); Id., *Diritti e doveri del cittadino*, in *Morale Politica*, Ed. Dehomiane, Bologna 1971, 192-204; Mengozzi P., *Diritti dell'uomo*, in *Dizionario di Politica* (a cura di N. Bobbio e N. Matteucci), UTET, Torino 1976, 313-320; *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1987. Per i testi citati delle Dichiarazioni dei diritti dell'uomo cf *Pace diritti dell'uomo diritti dei popoli*. Per il testo originale in inglese cf l'ottima raccolta di BROWNLEE I., *Documents in International law*, Oxford 1972.

**DISAGIO giovanile** → giovani 6.1. - lavoro 1. - territorio 4.

**DISAFFEZIONE** → identificazione 3.3.

**DISCERNIMENTO** → vocazione 3.

**DISCIPLINE pastorali** → fede (sguardo) - teologia pastorale 3.3.; 1.3.3.

**DISIMPEGNO** → identificazione 3.3.

## DISOCCUPAZIONE

PASQUALE RANSENIGO

### 1. Dati di insieme e l'individuazione delle cause

- 1.1. *Rispetto alla dimensione giovanile*
- 1.2. *Rispetto alla caratteristica femminile*
- 1.3. *Rispetto alla caratteristica meridionale*
- 1.4. *Rispetto al livello di dequalificazione*
- 1.5. *Ricerca delle cause della disoccupazione giovanile*

### 2. Analisi degli atteggiamenti e dei comportamenti giovanili nei confronti del lavoro

- 2.1. *L'indagine Eva-Isfol 1984*
- 2.2. *L'indagine Iard «Giovani oggi»*

### 3. Iniziative istituzionali, formative, politico-sociali

- 3.1. *Gli interventi legislativi*
- 3.2. *Alcune iniziative formative*
- 3.3. *Il dibattito sociale e politico*

### 4. Alcuni orientamenti operativi

Il complesso fenomeno della disoccupazione e della inoccupazione giovanile costituisce, per molti aspetti, un'area nuova per l'azio-

ne pastorale ed educativa, specie per le caratteristiche specifiche, che sono collegate a un determinato territorio. L'operatore pastorale, inoltre, si trova perlopiù impreparato ad affrontare un approccio sistematico su situazioni quantitative e qualitative che presentano ambiti non ancora sufficientemente approfonditi all'interno di quelle discipline che, pure, tendono a coglierne le dinamiche e i rapidi mutamenti nel breve periodo.

La percezione di una diffusa frammentarietà di analisi e di sistematizzazione provoca, in non pochi casi, un atteggiamento di deresponsabilizzazione che non risparmia gli stessi pastori nei confronti di soggetti che maggiormente hanno bisogno di supplemento di solidarietà e di amore pastorale.

Appare, quindi, motivato e coraggioso ogni impegno che tende a delineare un metodo globale, ma non generico, di rilevazione e di analisi delle situazioni in cui vivono i giovani disoccupati o inoccupati, ai quali si vuole rivolgere un'azione efficace di pastorale giovanile.

Alla costruzione di tale metodo concorrono almeno tre componenti, che vengono ritenute fondamentali per assicurare una adeguata base di conoscenza per orientare opportuni interventi pastorali:

1. l'individuazione quantitativa e qualitativa del gruppo dei giovani disoccupati o esposti al rischio della disoccupazione o della inoccupazione, con l'obiettivo di delineare una tipologia oggettiva delle differenti situazioni personali;
2. l'analisi degli atteggiamenti e dei comportamenti che tale gruppo di giovani esprime nei confronti del lavoro e dei meccanismi che regolano, in un dato territorio, il loro ingresso o il loro ritardo nel mercato del lavoro;
3. la valutazione critica delle iniziative istituzionali, politiche e sociali che tendono ad agevolare i giovani nella fase di transizione dal sistema formativo alla vita attiva, in collegamento con eventuali provvedimenti orientati a modificare la struttura e l'organizzazione del lavoro nella società industrializzata.

## 1. I DATI DI INSIEME E L'INDIVIDUAZIONE DELLE CAUSE

Che la situazione di disoccupazione-sottoccupazione-inoccupazione giovanile italiana abbia una natura strutturale profonda, pas-

sibile di modificazione nel quadro della ricerca di nuove linee del modello di sviluppo, non sembra necessario dimostrarlo. La difficoltà a trovare lavoro, infatti, è cresciuta negli anni recenti sia quando si sono registrate fasi di stasi o di recessione della produzione globale, sia quando si è avuta qualche ripresa o espansione della produzione.

Ovviamente, nelle fasi di recessione o di stasi, alla continua crescita dei problemi occupazionali dovuti a cause di ordine strutturale, si sono sovrapposte manifestazioni congiunturali che hanno bruscamente aggravato la situazione.

Con questa interpretazione generale, espressa da L. Frej già nel febbraio 1977 alla Conferenza Nazionale indetta dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri, concordano sostanzialmente tutti gli studi attuali sul fenomeno della disoccupazione italiana. L'aggravamento della situazione di disoccupazione rimane, infatti, un dato costante delle rilevazioni ufficiali riferite dal 1976 ad oggi, soprattutto se confrontate con altri paesi industrializzati.

Alcuni elementi, tuttavia, evidenziano tendenze significative che si riassumono sinteticamente nel definire la disoccupazione strutturale italiana come disoccupazione giovanile, femminile, meridionale e dequalificata. Su questi elementi caratteristici si fonda l'opportunità, anche per l'operatore pastorale, di ricercare una possibile tipologia di gruppi di disoccupati-inoccupati presenti nel proprio territorio, rilevando gli eventuali scostamenti dai dati nazionali reperibili nelle fonti ufficiali.

**1.1. Rispetto alla dimensione giovanile,** i grandi numeri del mercato del lavoro indicano che nel 1986 vivevano in Italia 56 milioni e 500 mila persone. Esse possono essere divise in due grandi gruppi: le forze di lavoro e le forze di non lavoro. Le prime ammontano a circa 23 milioni e 500 mila unità (pari a 41,6% della popolazione totale) e sono costituite da 20 milioni e 856 mila occupati e da 2 milioni e 611 mila disoccupati. Le non forze di lavoro comprendono i giovani e gli studenti, le casalinghe e i ritirati. Dunque, nel nostro Paese per ogni 100 abitanti vi sono 37 persone che lavorano: ciò significa che in media ogni lavoratore ha a proprio carico 2,7 abitanti; per ogni 100 persone, tra i 14 e i 70 anni, la cosiddetta fascia

lavorativa, esistono 50 posti di lavoro circa. Sempre con riferimento al 1986, il 73,3% dei 2 milioni e 611 mila unità di disoccupati è costituito da persone giovani, con meno di 30 anni di età (cf ISFOL, *Repertorio delle professioni*, Roma 1987, pp. 17ss).

Operativamente, ci si può interrogare circa la dimensione quantitativa dei giovani disoccupati presenti nel proprio territorio.

**1.2. Rispetto alla caratteristica femminile** della disoccupazione giovanile, bisogna rilevare che in Italia, rispetto agli altri paesi industrializzati, il peso dell'occupazione femminile non è particolarmente elevato. Esso ha oscillato intorno al proprio minimo storico (27%) nel periodo 1967-1971, in concomitanza con il dispiegarsi di una fase economica che era stata caratterizzata da un rilevante esodo agricolo e da una pronunciata industrializzazione.

Con riferimento al 1986, la disoccupazione femminile costituisce il 57% del totale dei disoccupati e la classe di età tra i 14 e i 30 anni registra un tasso di disoccupazione femminile pari al 32,9 (cf Rapporto ISFOL 1986, pp. 84ss). Qual è la consistenza numerica delle giovani donne disoccupate nell'ambito del proprio territorio d'azione?

**1.3. Rispetto alla caratteristica meridionale** della disoccupazione giovanile si stabilizza la dimensione di tipo «tradizionale»: sei disoccupati su dieci lavorano nell'agricoltura e nell'edilizia.

Con riferimento ai dati del 1986, i giovani tra i 14 e i 29 anni disoccupati nel Sud raggiungevano le 692 mila unità, con un incremento assoluto, rispetto al precedente anno 1985, di 51 mila unità. Di questi giovani disoccupati, ben 600 mila erano in cerca di prima occupazione.

Tuttavia, risulta più produttiva la ricerca articolata su singole regioni e province, al fine di individuare aree a più alti tassi di disoccupazione: Reggio Calabria (15,61); Lecce (14,77); Siracusa (12,79); Messina (12,60); Catania (11,85); Enna (11,71); Brindisi (11,57); Cosenza (11,32); Matera (11,06); Catanzaro (10,97).

**1.4. Rispetto al livello di dequalificazione** dei giovani disoccupati, viene prevalentemente ancora utilizzato il riferimento all'iter scolastico e al conseguimento dei titoli finali connessi con i vari ordini e gradi della scuola.

Più attente si rivelano le indagini che includono, nell'ambito della «resa occupazionale dell'istruzione», anche i Corsi di Formazione Professionale, che dipendono dalle Amministrazioni Regionali e fanno capo al Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale.

La tipologia della disoccupazione giovanile, rispetto al livello di istruzione raggiunta, evidenzia alcune caratteristiche specifiche, che debbono essere valutate anche in sede pastorale:

— i soggetti senza licenza media, pur tendendo a diminuire, rappresentano ancora il 14,8% delle forze di lavoro, di cui il 15,7% occupati e il 12,3% in cerca di occupazione;

— i soggetti con licenza di scuola media, costituiscono il 56,0% dei giovani occupati, ma il 49,8% tra i disoccupati in cerca di prima occupazione;

— i soggetti con diploma di scuola media superiore o qualifica professionale rappresentano il 27,7% delle forze di lavoro giovanili ma salgono al 34,5% tra le persone in cerca di occupazione;

— i soggetti laureati sono appena il 3% delle forze lavoro giovanili, ma salgono al 3,3% tra le persone in cerca di lavoro;

— la componente femminile giovanile tende a ridurre la propria ricerca attiva di una prima occupazione del 2,7% nel 1983 rispetto al 1982 aprendo la via a un incremento di soggetti femminili classificati «non occupate non dichiarate» che, nel 1983, raggiungeva il 17,7%.

L'area giovanile appare fortemente segnata da difficoltà di passaggio dalla scuola al lavoro, specie nelle sue componenti più consistenti, soggetti con licenza media e diplomati, che costituiscono le due aree principali di crescita del sistema scolastico.

**1.5. Ricerca delle cause della disoccupazione giovanile.** Rispetto alla individuazione delle cause attuali e remote della situazione di disoccupazione italiana, appare eccessivamente semplicistica e distorta la ragione di tipo demografico: sul mercato del lavoro si presenterebbero, cioè, le classi di popolazione numerose nate sul finire degli anni sessanta. In realtà l'effetto dell'elevato tasso di natalità degli anni sessanta è già in via di esaurimento, ma fino ad ora è stato più che compensato dal progressivo aumento della

partecipazione femminile al mercato del lavoro: una dinamica, questa, in continuo aumento specie nelle zone meridionali.

Più critiche e riflessive sono, invece, le analisi sui mutamenti dell'apparato produttivo e sull'evoluzione dell'organizzazione dei rapporti di lavoro. Si sottolinea, in particolare, l'intreccio complesso di fattori (dalle scelte compiute, in un passato ancora recente, dalle organizzazioni dei lavoratori, all'operare degli automatismi per il mantenimento del potere d'acquisto salariale) che è all'origine:

1. del progressivo appiattimento dei livelli salariali, differenziando le retribuzioni in modo tale da non rendere conveniente alle imprese di giovare delle forze giovanili;
2. dell'irrigidimento progressivo delle modalità di impiego e di utilizzazione del fattore lavoro che, con il ricorso alla cassa integrazione, ha prodotto situazioni di sottosfruttamento della manodopera nelle fasi di reclutamento congiunturale e di saturazione progressiva nelle eventuali fasi di ripresa, senza tradursi in nuove assunzioni.

Più frequenti sono i confronti tra il modello di sviluppo del Giappone e degli Stati Uniti e quello della CEE. Nel periodo 1973-1983, gli Stati Uniti hanno creato 15 milioni di nuovi posti di lavoro, contro la perdita di circa 3 milioni a livello dell'intera CEE. Ciò indurrebbe a ricercare la differenziazione della dinamica del costo del lavoro nei confronti dell'andamento della produttività, tenuto conto che, almeno per quanto concerne l'andamento dell'industria, mentre il tasso di produttività negli Stati Uniti è stato mediamente minore che nella CEE, il rapporto tra costo del lavoro in termini reali e produttività è stato, nel periodo, del 3-4% e nell'insieme dei paesi della CEE ha superato il 10%.

Continuando il confronto tra modelli di sviluppo diversi, si tende a rilevare che nei paesi dove si sono riscontrati aumenti dei posti di lavoro, si sono verificate caratteristiche di accentuata mobilità dei posti di lavoro, con fenomeni di polarizzazione, con intensificazione dei tassi di occupazione nei settori produttivi a livelli salariali più bassi e meno rapidamente crescenti. Ciò metterebbe in dubbio la crescente aspettativa ottimistica sullo sviluppo di occupazione nel terziario.

Agli attenti osservatori di questo fenomeno appare «accertato che il Paese più ricco del mondo (USA) ha distribuito gli incrementi di

ricchezza derivanti da progressi (peraltro non eccezionali) della produttività, più attraverso l'aumento delle occasioni di lavoro che non attraverso il miglioramento dei livelli salariali. Nei paesi europei, e in particolare in Italia, la redistribuzione della nuova ricchezza prodotta è viceversa avvenuta a vantaggio del lavoro esistente».

Non mancano, anche in Italia, i sostenitori alle motivazioni specifiche della disoccupazione giovanile che fanno riferimento:

1. alla inadeguatezza della corrispondenza tra l'istruzione e la formazione acquisita dai giovani nelle istituzioni educative e la domanda qualitativa espressa sul mercato del lavoro da parte imprenditoriale;

2. all'esistenza di «carriere professionali» nelle quali la diffusa specificità delle qualificazioni e la loro acquisizione si realizza soltanto nel corso dell'attività professionale, che tutta una serie di lavori qualificati non siano accessibili ai principianti sul lavoro, ma a quella quota stabile di lavoratori che sono già all'interno dell'azienda e costituiscono garanzie di fedeltà e di motivazione alla mobilità orizzontale e verticale. L'eventuale assunzione di giovani, in tale situazione, determinerebbe l'occupazione di posti di lavoro marginali e privi di opportunità di apprendimento e senza la prospettiva di una sequenza di attività atte ad ampliare le qualificazioni, evitando così che tali giovani scivolino verso il mercato del lavoro secondario o sommerso. Di qui l'avvertenza a non voler giudicare la qualità di una formazione in base soltanto ai posti di lavoro cui essa offre accesso immediatamente dopo la fine della formazione, ma alla flessibilità che offre ad una serie di diversi posti di lavoro con determinate possibilità di assicurare crediti continui per una qualificazione trasferibile.

La ricerca di alcune cause attuali e remote, che stanno all'origine della disoccupazione giovanile, può offrire un quadro di riferimento per individuare criteri di scelta e di valutazione degli interventi che, anche in Italia, sono stati posti in essere per combattere tale fenomeno.

## **2. ANALISI DEGLI ATTEGGIAMENTI E DEI COMPORAMENTI GIOVANILI NEI CONFRONTI DEL LAVORO**

Chi sono i giovani oggettivamente disoccupati, inoccupati, sottoccupati? Cosa fanno e come vivono questi giovani? Cosa, ancora,

pensano o come reagiscono questi giovani nei confronti della propria situazione esistenziale? Sono interrogativi che non hanno ancora provocato una completa ipotesi di analisi e di ricerca, in Italia.

Anche, e soprattutto per il caso italiano, vale ancora oggi l'amara constatazione che la Allen — autrice di saggi interessanti sugli aspetti teorici degli studi sulla gioventù — faceva già nel 1970 allorché rilevava che «la percezione e il riconoscimento dell'importanza del lavoro da assicurare ai giovani non ha trovato impegno adeguato e sbocchi operativi sul piano scientifico per far luce in maniera sistematica sul fenomeno [...]. Le carenze più gravi sono riscontrabili nella impostazione teorica, e non varrebbero a colmare gli sforzi a livello quantitativo o l'uso di raffinate tecniche di osservazione».

Tuttavia, è utile rilevare gli apporti più significativi prodotti recentemente in Italia per l'insieme di elementi che conducono ad un approccio più realistico della situazione soggettiva dei giovani disoccupati italiani.

Bisogna rilevare, a riguardo delle indagini relative all'analisi degli atteggiamenti e dei comportamenti dei giovani nei confronti del lavoro, uno spostamento di attenzione che dal 1987 in poi si sta verificando.

Sembra che si siano esauriti gli interessi a conoscere le reali situazioni dei giovani disoccupati, mentre si rivolge maggior attenzione ai cambiamenti, anche notevoli, dello svolgimento delle mansioni lavorative e delle modificazioni professionali per chi lavora, con l'obiettivo di orientare a soluzione anche il problema della disoccupazione in generale e di quella giovanile in particolare.

Due indagini, però, sembrano ancora costituire i riferimenti che non trovano smentite oggettive: l'indagine EVA-ISFOL e l'indagine IARD.

L'indagine EVA-ISFOL è una rilevazione a carattere nazionale che riguarda i processi di Entrata nella Vita Attiva (EVA) di gruppi di giovani, scelti come campione e rilevati a tre anni di distanza dal conseguimento dei vari titoli formativi.

La rilevazione ha preso avvio dal 1979 e si ripete ogni anno da parte dell'ISFOL (Istituto per lo Sviluppo della Formazione Professionale dei Lavoratori), in collaborazione col Ministero della Pubblica Istruzione e con l'apporto tecnico dell'Eni-Isvet. L'indagine

cui si fa riferimento è quella relativa all'anno 1984, lo stesso anno in cui è stata conclusa l'indagine IARD su un analogo problematica, anche se con interessi più ampi.

**2.1. L'indagine Eva-Isfol 1984** affronta l'analisi degli atteggiamenti dei giovani dai 14 ai 29 anni su un campione nazionale di 5036 soggetti che sono usciti dal sistema formativo nel 1979, inchiestati nel 1982, e successivamente nel 1983 per il gruppo di giovani risultato ancora in cerca di prima occupazione o disoccupato nell'indagine precedente, e rispondente a 900 soggetti circa. È quindi un campione di indagine specifica su giovani disoccupati, inoccupati, sottoccupati composto per il 57% di donne e residente per il 75% in zone centro-sud d'Italia.

Alla fine del 1982, a tre anni di distanza dall'uscita del sistema formativo, non aveva trovato lavoro il 50% degli intervistati, mentre dell'altro 50% il 5,6% è diventato popolazione scoraggiata rinunciando a cercar lavoro, il 15% ha trovato un lavoro temporaneo, il 4,8% ha perduto il lavoro, e solo il 20% ha trovato lavoro stabile. In particolare:

- i soggetti scoraggiati sono presenti innanzi tutto tra i diplomati dagli istituti professionali e agrari;
- l'immobilismo sul mercato del lavoro caratterizza soprattutto i giovani in possesso di maturità professionale e magistrale;
- la rinuncia a trovare lavoro interessa soprattutto i soggetti in possesso del titolo di scuola media inferiore, ed in particolare le donne.

Tali soggetti percepiscono la rigidità del mercato del lavoro e la mancanza di conoscenze amicali in grado di superare la rigidità della domanda. Non manca, però, chi non ha voluto accettare il lavoro o perché saltuario o perché poco retribuito (rispettivamente 16,7% e 7,7%).

Il tipo di lavoro cercato è stato quello di operaio comune per i maschi con titolo di studio di scuola media inferiore o qualifica professionale; di segretarie e dattilografe per le femmine; di impiego pubblico o di insegnamento per i diplomati.

Il tempo di permanenza senza lavoro durava 4 anni per il 74,6% del campione.

Gli atteggiamenti dei soggetti nei confronti del lavoro si differenziano secondo la posizione assunta.

1. *Gli occupati* (20%), pur manifestando insoddisfazione rispetto al lavoro desiderato (68%), non hanno opposto rigidità soggettiva tale da indurre ad un rifiuto della opportunità lavorativa. La stabilità e la sicurezza del posto di lavoro sono desiderate dal 44,5%, mentre la coerenza con la formazione, la possibilità di autorealizzazione dal restante.

2. *I disoccupati* a seguito di perdita di lavoro (5%) motivano il loro stato a causa di licenziamento, di servizio militare e il 37% non tanto per ragioni relative alla qualità del lavoro, quanto per ragioni legate alla scarsa retribuzione. Il 2,5% di questi soggetti è rientrato nel circuito formativo.

3. *Gli inattivi* (16%) che hanno abbandonato ogni ricerca di attività lavorativa, per il 70% donne, manifestano uno scoraggiamento temporaneo e congiunturale (servizio militare, o prestazioni familiari), ma sono pronti a rientrare nel mercato del lavoro.

Raffrontando le analisi degli atteggiamenti e dei comportamenti emersi nei confronti del lavoro, l'indagine Eva conferma sostanzialmente la valutazione Censis, anche se con varianti significative rispetto ai sottogruppi considerati in rapporto alla stabilità e alla sicurezza del posto di lavoro.

**2.2. L'indagine Iard «Giovani oggi»**, condotta dal medesimo istituto in collaborazione con la Doxa nell'autunno del 1983 su un campione nazionale di 4.000 soggetti dai 14 ai 24 anni, rileva ulteriori tratti di atteggiamenti e comportamenti specifici nei confronti del lavoro:

- il tasso di attività registrato è particolarmente, o inaspettatamente elevato (il 60% ha avuto una qualche esperienza di lavoro);
- il 22% degli occupati, però, ha svolto attività marginali o periferiche;
- gli inoccupati in cerca di lavoro sono soggetti che appartengono a famiglie con un livello di istruzione medio-basso, evidenziando una permanente connotazione di classe;
- le attività svolte sono prevalentemente di tipo manuale (67%), a scarso livello di qualificazione (50%) e sono effettuate anche da soggetti che appartengono a famiglie con istruzione medio-alta (32%);
- le mansioni sono svolte soprattutto in piccole o piccolissime aziende, con remunerazioni presumibilmente inferiori alle tariffe sin-

dacali minime e con orari di lavoro particolarmente lunghi (più di 45 ore settimanali) per un quarto dei giovani occupati.

Il quadro complessivo si allinea sostanzialmente alla situazione evidenziata dalle indagini Censis e Isfol-Eva: «La popolazione giovanile attuale è più disponibile alla prestazione lavorativa; ma si tratta, presumibilmente, di una disponibilità ascrivibile più alle condizioni materiali del mercato che non all'affermarsi collettivo di una diversa modalità di prestazione e di comportamento dell'offerta, evidenziando una situazione di collocazione periferica che può rivelare con drammaticità comportamenti di dipendenza dalle regole che presidono al funzionamento del mercato. In particolare:

1. Il lavoro è considerato un elemento molto importante nella propria esistenza, posto immediatamente dopo la famiglia e prima delle relazioni affettive: ciò spiegherebbe il «calcolo razionale» che il giovane attuale fa in un quadro negoziale delle appartenenze sociali. A prova di tale interpretazione sta la constatazione che per gli intervistati il lavoro non va al di là dell'esperienza individuale (il 70% dichiara di aver poca o nessuna fiducia nei sindacalisti e il 44% si dichiara d'accordo con l'affermazione per cui se si vuole la completa uguaglianza si distrugge l'iniziativa personale).

2. La prestazione di lavoro è più strumentale che valoriale: ciò spiegherebbe perché il reddito, la sicurezza del posto e la possibilità di migliorare la propria posizione raccolgono il 48% delle adesioni, seguiti dagli indicatori di autorealizzazione nel lavoro riferiti alla autonomia, all'interesse, alla possibilità di imparare e di esprimere le proprie qualità, che raggruppano il 33% degli intervistati.

3. Il grado di soddisfazione della propria situazione raggiunge solo il 10%, mentre il 60% manifesta preferenza per un allungamento di orario di lavoro in cambio di un maggiore guadagno, e il 65% degli occupati si dichiara soddisfatto della quantità di tempo libero a disposizione.

Ai ricercatori appare accertata, quindi, una situazione di diffuso realismo e di prudenza dei giovani nei confronti del lavoro, evidenziando la non piena soddisfazione delle condizioni concrete di svolgimento dell'attività lavorativa, l'insufficienza del reddito e della

sicurezza del posto; ma solo il 6% si ritiene insoddisfatto rispetto alla possibilità di autorealizzazione contenuta nel lavoro assegnato. Sembra, in conclusione, che il realismo dei giovani intervistati non costituisca una mera soggezione o adattamento passivo ad una condizione «esterna», ma sia giudicato dai ricercatori come il risultato di una razionale operazione di calcolo che ogni giovane fa, quando riconosce l'esistenza di una oggettiva scala di differenze sociali che caratterizza ancora la società italiana e la reale situazione di crisi delle realtà produttive.

### 3. INIZIATIVE ISTITUZIONALI, FORMATIVE, POLITICO-SOCIALI

Dal quadro delineato precedentemente derivano non poche sollecitazioni a conoscere e a valutare l'impegno generale del Paese per fronteggiare gli aspetti strutturali e congiunturali della disoccupazione giovanile.

**3.1. Gli interventi legislativi**, che direttamente contemplano provvedimenti istituzionali nei confronti della disoccupazione giovanile, sono:

— la legge n. 285/1977, che introdusse per la prima volta l'istituto del contratto di formazione-lavoro da sperimentare nell'arco di un triennio; alla fine del triennio si verificarono 8.300 assunzioni di giovani con tale contratto;

— la legge n. 79/1983, che precisò le caratteristiche del contratto di formazione-lavoro, utilizzabile anche dalle aziende private; alla fine dell'anno di validità della legge furono assunti 162.442 giovani con tale contratto;

— la legge n. 863/1984, che definì la materia contenuta in quattro precedenti decreti-legge (n. 94, n. 273, n. 519, n. 726), introducendo specifiche norme relative a casi di assunzione a tempo determinato, a chiamate nominative, con vincoli per le imprese a presentare progetti formativi specifici nei contratti di formazione-lavoro; alla fine del primo anno di vigenza di tale legge, furono avviati al lavoro 25.317 soggetti con tale contratto;

— la legge n. 44/1986, che contempla specifiche provvidenze e incentivi a sostegno della imprenditorialità giovanile; alla fine di ottobre 1987, i progetti presentati sono stati 1.556

sui quali si è svolta la procedura di analisi per l'approvazione;

— la legge n. 56/1987, con la quale viene sensibilmente modificata la gestione del mercato del lavoro, attraverso la creazione di strumenti tesi a conferire maggiore flessibilità al mercato stesso: agenzie regionali del lavoro, commissioni circoscrizionali per l'impiego, l'osservatorio nazionale e regionale del lavoro.

La legge 56 ha introdotto sensibili modifiche anche nell'istituto dell'APPRENDISTATO, che, insieme ai contratti di formazione-lavoro, costituisce la via principale per l'ingresso dei giovani al mondo del lavoro.

Di fronte alla diffusione di nuove formule di avviamento al lavoro, anche dei giovani, bisogna tuttavia sottolineare alcuni elementi critici:

— nel nostro paese vige la regola che chi occupa un posto di lavoro lo mantiene costantemente;

— anche i contratti di formazione-lavoro seguono una regola generale: quasi tutti vengono realizzati nell'area centro-settentrionale; prevale l'assorbimento nel settore industriale e specialmente nella piccola impresa; la fascia di età preferita è quella tra i 19 e i 24 anni; la componente maschile è prevalente; il titolo di studio principale è quello dell'obbligo.

Rimane, quindi, scoperto il settore dei giovani esclusi.

**3.2. Alcune iniziative formative** sono state attivate di recente da parte del ministero della pubblica istruzione e del ministero del lavoro, rispettivamente per il sistema scolastico e per il sistema di formazione professionale. Si tratta di introdurre nell'insegnamento e nella formazione professionale il nuovo linguaggio informatico attraverso un piano di interventi coordinati a livello nazionale, nell'intento di armonizzare sempre più la qualità dell'offerta rispetto alle nuove esigenze della domanda di lavoro in una accentuata fase di innovazione tecnologica e produttiva. Su tali iniziative, di recente introduzione, non sono disponibili verifiche valutative.

**3.3. Il dibattito sociale e politico** vede il sindacato e i partiti politici in difficoltà a ricomporre le posizioni contrapposte assunte in occasione del recente *referendum* relativo al modo di far fronte alla grave situazione di

inflazione, a salvaguardare il potere d'acquisto del salario reale dei lavoratori dipendenti e a limitare l'incidenza del costo del lavoro nel mercato concorrenziale, europeo e internazionale.

Partiti e sindacato, d'altra parte, sperimentano la reale difficoltà di creare nell'attuale modello di sviluppo economico-sociale italiano nuovi posti di lavoro, almeno a medio termine, se non in collaborazione con politiche macro-economiche più espansive, concordate a livello CEE.

Tuttavia, politici e sindacalisti concordano nella necessità di superare forme di colpevole fatalismo, assumendo alcuni orientamenti operativi elaborati da esperti, studiosi ed economisti:

1. ricercare modalità di riduzione dell'orario di lavoro, senza aggravio di costo per le imprese;
2. introdurre nuove modalità nella prestazione di lavoro, con orari diversi e cumulabili;
3. correggere i meccanismi, superando forme esasperate di garantismo indiscriminato per favorire le posizioni più deboli e abbandonando tale garantismo nei confronti di chi si affaccia nel mondo del lavoro, in considerazione che il giovane possa realmente «essere protagonista della massima mobilità, dal lavoro al temporaneo non lavoro, dal lavoro in un settore a quello in un altro settore»;
4. concordare nuove normative sui contratti di lavoro, considerando la posizione dei giovani, per i quali il contenimento del salario di ingresso può essere ampiamente compensato dalle possibilità di trovare più facilmente occupazione;
5. consolidare e potenziare la creazione di cooperative, specie tra i giovani, sulla scorta della relativa solidità che tali forme assumono nel quadro complessivo del sistema economico italiano, oscillante tra recessione e sviluppo;
6. estendere le esperienze dei contratti di solidarietà nell'intento di sopperire ai gravi ritardi degli interventi strategici a livello istituzionale della politica del lavoro.

#### 4. ALCUNI ORIENTAMENTI OPERATIVI

Un impegno adeguato rivolto ai giovani disoccupati o inoccupati non può essere improvvisato, né generico.

Gli orientamenti operativi devono riguardare anche la possibile azione preventiva per offrire efficaci strumenti di orientamento nel territorio, specie attraverso le istituzioni scolastiche e quelle di formazione professionale. Possibili criteri guida all'intervento operativo devono ispirarsi a ricercare risposte congiunte e coordinate, che partano da comuni valutazioni, che richiama a conclusione di queste riflessioni.

La dimensione quantitativa della disoccupazione giovanile in Italia, pur presentando difficoltà e disomogeneità di rilevamento, costituisce i 3/4 circa della disoccupazione globale ed evidenzia il carattere strutturale del fenomeno, anche se aggravato da situazioni congiunturali socio-economiche.

Alla constatazione dei dati reali di un mercato del lavoro che non offre lavoro per tutti, si rileva la ripercussione peggiorativa dei soggetti più deboli e marginali.

I giovani occupati e disoccupati attuali non esprimono un particolare attaccamento al lavoro come valore; anche se non emerge un rifiuto del lavoro, né pratico, né ideologico. Il lavoro è strumento, è esperienza della propria vita e va assunto in un quadro negoziale di opportunità esistenziali; ma senza un coordinato vincolo normativo o etico e in vista di uno scambio per condizioni di vita e di *status* migliorativi.

I provvedimenti operativi posti in essere risultano parzialmente coerenti con l'analisi delle cause strutturali e congiunturali del fenomeno disoccupazionale; anche se il dibattito politico-culturale-sindacale è alla ricerca di soluzioni di medio e lungo periodo. Sul piano educativo e formativo sembra necessario predisporre nuove strategie atte a facilitare la fase difficile di transizione dei giovani alla vita attiva, evidenziando i tratti caratteristici di una cultura del lavoro condivisa dai giovani attuali, rivisitando categorie culturali ed etiche tradizionali per un'elaborazione progettuale che non perda di vista alcune caratteristiche positive che pure esistono nelle componenti negoziali di un impegno ritenuto dai giovani italiani molto importante come il lavoro.

→ lavoro.

#### Bibliografia

MEDALI M. - C. SEMERARO (edd.), *Disoccupazione giovanile in Europa. Problemi educativi e tentativi di soluzione*, LDC, Leumann 1986.

**DIVERSITÀ** → chiesa - donna-uomo (chiesa) - donna-uomo (società) - laicità - santi 2.

## DOMENICA

MANLIO SODI

1. Il valore di alcune puntualizzazioni
2. Un week end tutto da sacralizzare?
3. Conclusione

In ambito di pastorale giovanile quello della domenica appare un discorso decisamente complesso, quasi un discorso tabù se lo si considera dalla prospettiva della così detta pratica del «precetto» festivo. Il complesso fenomeno del «tempo libero», unitamente alla realtà della «festa» in una società secolarizzata come la nostra in cui «festa» equivale in genere ad evasione dal quotidiano (indipendentemente dai giorni del calendario settimanale o mensile), la riproposta cristiana del giorno del Signore si presenta frequentemente nell'azione pastorale come una realtà che non si riesce ad affrontare in modo adeguato perché non si sa da dove iniziare il discorso.

Il dato di fatto facilmente rilevabile è costituito dalla (non) «frequenza religiosa». Mentre, ad esempio, è possibile portare avanti un discorso di educazione alla fede e di impegno nel territorio durante la settimana, in domenica il giovane (unitamente al gruppo) tende a convergere verso altri poli, specialmente se vive in centri urbani. Cosa fare allora? A livello di pastorale giovanile deve essere questo un discorso chiuso in partenza?

All'amara seppur realistica constatazione dello scadimento religioso della domenica non serve però la rassegnazione.

L'operatore pastorale si trova di fronte all'impegno di restituire alla domenica un più accentuato contenuto religioso e far ritrovare il senso della festa. Senza dubbio la sorgente di questo spirito nuovo, della gioia e di una rinnovata carica religiosa è la pasqua del Signore chiamata a diventare continua pasqua della Chiesa perché il sacramento pasquale diventi la vita dei credenti. Ma come aiutare il giovane a guardare nel caleidoscopio della vita quotidiana perché vi possa leggere la trama che costituisce il tessuto vivente del proprio futuro?

## 1. IL VALORE DI ALCUNE PUNTUALIZZAZIONI

L'esperienza viva di tutte le comunità ecclesiali ricorda e insegna che la domenica è la celebrazione originaria e permanente; essa rende presente, insieme alla celebrazione dei sacramenti, tutto il contenuto salvifico della pasqua perché il fedele vi si «innesti» in modo sempre più definitivo e profondo. È in questa prospettiva che la liturgia, riecheggiando SC 106, canta con gioiosa speranza: «Oggi la tua famiglia (o Padre), riunita nell'ascolto della Parola e nella comunione dell'unico pane spezzato, fa memoria del Signore Risorto nell'attesa della domenica senza tramonto, quando l'umanità intera entrerà nel tuo riposo. Allora noi vedremo il tuo volto e loderemo senza fine la tua misericordia» (Messale, *Prefazio delle domeniche del tempo ordinario X*, p. 344).

Questo è il mistero della domenica — festa primordiale dell'anno liturgico; il *primo*, il *settimo*, l'*ottavo* giorno — «giorno che Dio ha deciso di dedicare al suo popolo, per arricchirlo di doni e di grazia», prima ancora di essere «il giorno che i cristiani dedicano al Signore» (ECC 76).

Sarà compito dell'animazione pastorale richiamare questa prima realtà che porta immediatamente a sottolineare la domenica *anche* come giorno della Chiesa: una Chiesa *convocata* per celebrare il suo Signore e di nuovo *inviata* per portare a compimento nel quotidiano il progetto salvifico e liberante del Cristo. È in questo senso che il Vaticano II evidenziava la liturgia come «il termine più alto cui tende tutta l'azione della Chiesa e insieme la sorgente donde ad essa derivano tutte le sue energie...» (SC 10).

Punto di convergenza della *memoria* e dell'*attesa* tipiche del «giorno del Signore» è la *presenza* del Cristo risorto principalmente nella e mediante la celebrazione eucaristica. Da qui l'urgenza di strategie adeguate perché la partecipazione del giovane ai santi misteri sia sorretta da una catechesi previa, concomitante e susseguente che, in sintonia con i tempi liturgici, valorizzi i diversi segni e momenti rituali, a cominciare dal segno per eccellenza che è la Parola.

«Attraverso i segni sensibili — infatti — la catechesi conduce i fedeli alla conoscenza degli invisibili misteri salvifici di Dio» (DCG

57); ciò scaturisce dal fatto che l'esperienza del mistero passa attraverso il rito. Un'azione pastorale di questo genere sarà ancora più piena se, partendo da una reale conoscenza di tutte le potenzialità di adattamento e creatività offerte dai libri liturgici, valorizzerà quella pluralità di ministeri e funzioni ordinati ad una più piena partecipazione dell'intera assemblea; e se la celebrazione stessa sarà espressione di un'assemblea in reale situazione di preghiera, di ascolto, di rendimento di grazie, di silenzio, di partecipazione al convito pasquale, di rapporto stretto con la vita concreta dell'intera comunità per orientarne l'attività e la missione.

## 2. UN WEEK END TUTTO DA SACRALIZZARE?

Nell'attuale panoramica delle esperienze di pastorale giovanile forse non se ne trova una che possa proporsi come strategia esemplare da attuare o comunque da mutuare tout court. Come agire allora?

Se da una parte può essere chiamata in causa la «fantasia pastorale», dall'altra l'operatore pastorale ha a disposizione dei punti di riferimento che si collocano anche come criterio ermeneutico e di verifica della stessa azione pastorale. Si tratta comunque, come in ogni ambito educativo, di lavorare sui tempi lunghi in modo che il giorno del Signore risulti sempre più tale perché riscoperto come giorno dell'uomo.

Ciò è possibile qualora si chiamino in causa strategie adeguate che, operando su appuntamenti specifici, coinvolgano il giovane. È nell'insieme del suo cammino di fede infatti che può progressivamente operarsi quel cammino di scoperta e valorizzazione del giorno del Signore sia in ordine alla celebrazione dell'eucaristia, sia — al di là della stessa celebrazione — in ordine all'incidenza di tale giorno nei tanti segmenti del quotidiano.

Il quadro delle strategie pastorali può avere allora anche in ambito giovanile questi punti di riferimento e insieme di verifica:

— La domenica è anzitutto il *giorno dell'uomo*. Nella frammentazione che la convulsa vita della società industrializzata comporta, la domenica si presenta anzitutto come il giorno in cui la persona — senza estraniarsi dal quotidiano — cerca di ritrovare quelle di-

mensioni spirituali che lo stesso quotidiano tende inesorabilmente a schiacciare.

Ecco perché il cristiano è invitato a compiere le opere del così detto «ottavo giorno». La caratterizzazione cristiana della domenica non può essere ridotta alla sola celebrazione, ma deve trovare modi e forme espressive nei rapporti interpersonali, familiari e comunitari. In questa linea possono allora essere considerate le attenzioni pastorali verso chiunque viva una qualche forma di emarginazione, in modo che nessuno si senta escluso dal circuito della carità e della festa.

— Se la domenica è il giorno dell'uomo, allora essa assume la connotazione di *giorno della festa*. È la caratteristica che si pone alla confluenza di due realtà: da una parte una memoria decisiva da vivere e rivivere; dall'altra il bisogno di rivivere l'evento per celebrarlo gioiosamente insieme. Ecco il senso del: «Ricordati delle feste per santificarle». La festa è piena e totalizzante quando, superando ogni alienazione tipica dell'effimero di cui è intessuto il quotidiano, aiuta a superare la schizofrenia tra corpo e spirito.

La festa cristiana, ponendo al centro della memoria il Risorto, fa comprendere che l'astensione dalla fatica o comunque dalla routine del quotidiano, costituisce l'affermazione del trionfo della vita, del primato della gioia, perché «chi si rattrista in giorno di domenica fa peccato» (*Didascalia degli Apostoli*, V, 20, 11). Lo stesso invito al «riposo» aggiunge alla dimensione reale anche quella simbolica e profetica, anticipando quella liberazione totale e definitiva da ogni dipendenza dalle cose. Collocarsi in questa dimensione è santificare il giorno del Signore. La partecipazione all'eucaristia non sarà che la logica premessa e la ovvia conseguenza!

— In quanto giorno della festa, la domenica è tale solo se è *giorno del Signore*. Il cammino di mentalizzazione non passa primariamente attraverso il «preetto»; al contrario questo si presenta nel comune modo di pensare dei giovani solo come un debole supporto di richiamo a quei valori che caratterizzano tale giorno: l'ascolto della Parola e la condivisione dei segni della nuova alleanza.

È giorno del Signore perché in domenica il Signore convoca il suo popolo per chiamarlo continuamente alle esigenze della sua alleanza, per provocarlo a fare continuamente esodo dagli idoli settimanali verso la li-

berazione tipica dell'ottavo giorno, compimento dell'alleanza.

È giorno del Signore perché la partecipazione ai segni della nuova alleanza (corpo e sangue di Cristo) trasformano tutti coloro che condividono lo stesso cammino dell'esodo in «compagni»: termine eucaristico (*cum panis*) che rinvia all'eucaristia come segno di condivisione e che a sua volta fonda tale condivisione ad ogni livello nel quotidiano.

— L'ultima sottolineatura allora sarà l'accentuazione della domenica come *giorno della comunità* vista nelle sue più diverse espressioni. In quanto segno sacramentale della presenza del Cristo nelle realtà e strutture intramondane, la comunità ecclesiale esprime questa sua intrinseca realtà attraverso un atteggiamento di accoglienza che superando ogni limite aiuta i membri a fare comunione; attraverso una preghiera che va ben oltre il ristretto spazio personale e familiare per coinvolgere tutti i fratelli nella fede o in ricerca; attraverso una carità che tenta di interpretare e venire incontro alle necessità di quei poveri che gridano da ogni parte della terra; attraverso una pluralità di servizi che vogliono esprimere con molta concretezza quella ricchezza di doni di cui vive e cresce la Chiesa. Solo così una Chiesa può presentarsi come il primo sacramento della presenza del Signore in mezzo ai suoi.

### 3. CONCLUSIONE

Si tratta dunque di sacralizzare un week end o di operare una mentalizzazione tale che, superando la sacralità di tempi e spazi, raggiunga particolarmente il giovane?

Credo che il secondo interrogativo è quello che, affrontando la problematica della realtà e del cammino che si prospetta dinanzi all'educatore nella fede, stimola ad aprirsi su un insieme di strategie riconducibili fondamentalmente a due ambiti.

Nell'ambito della pastorale giovanile orientata verso chi già sta facendo un cammino di fede piuttosto avanzato si tratterà di coinvolgere al massimo la persona del giovane, valorizzandolo per tutto quello che esso può dare nel campo specifico dell'animazione della comunità che si riunisce per celebrare la memoria del Risorto. Si pensi all'coinvolgimento del gruppo giovanile nell'animazione liturgica, nella preparazione comunitaria del-

l'omelia e della preghiera dei fedeli, nei diversi ministeri... a partire da quello della catechesi per arrivare alle letture, ai canti, all'accoglienza nell'eucaristia...

Per il giovane che vive, invece, un atteggiamento di ricerca l'impostazione del problema non può chiamare direttamente in causa la partecipazione all'eucaristia. Questa, senza escluderla, si colloca ad un certo punto del cammino di fede; essa richiede un'educazione alla preghiera, e alla preghiera fatta insieme; un'educazione al rendimento di grazie che passa attraverso l'esperienza di pagine bibliche come i salmi; una vitale conoscenza della rivelazione lungo la categoria dell'alleleanza: categoria che sola, filtrata e illuminata dal Cristo, può portare a fare esperienza viva del Risorto nell'eucaristia e trasformare ogni eucaristia in «giorno del Signore».

→ anno liturgico 4. - festa - lezionario 1.

#### Bibliografia

Oltre a quanto segnalato sotto la voce «anno liturgico», cf anche: CEI, *Eucaristia, comunione e comunità. Documento pastorale*, Roma 22 maggio 1983; ID., *Il giorno del Signore. Nota pastorale*, Roma 11 maggio 1984.

**DOLORE** → sofferenza.

## DONNA/UOMO (nella Chiesa)

MARIO MIDALI

### 1. Premessa

- 1.1. *Questione femminile e congiuntamente maschile*
- 1.2. *La prospettiva generale: un aggiornato umanesimo cristiano*
- 1.3. *Uomini e donne nella Chiesa*

### 2. Situazione di uomini e donne nella Chiesa

- 2.1. *Associazionismo femminile e idealizzazione della donna nella Chiesa*
- 2.2. *Un nuovo posto delle donne nella Chiesa*
- 2.3. *Una Chiesa rinnovata in cui uomini e donne siano membri a pieno titolo*
- 2.4. *Configurarsi della teologia femminista*
- 2.5. *Verso la reciprocità nella Chiesa e verso una teologia integrale*
- 2.6. *Problemi emergenti*

### 3. Mete da raggiungere in ambito ecclesiale

- 3.1. *Una Chiesa rinnovata per un'effettiva reciprocità tra uomini e donne*

- 3.2. *Prioritaria formazione delle coscienze*
- 3.3. *Sincero riconoscimento dei ministeri ecclesiali delle donne*
- 3.4. *Accesso delle donne a incarichi direttivi e a organismi decisionali*
- 3.5. *Serio confronto dei religiosi e delle religiose con questa problematica*
- 3.6. *Rinnovamento della catechesi, della liturgia, dell'educazione, della spiritualità e del sapere teologico*

### 4. Indicazioni strategiche

- 4.1. *Gli operatori del cambio*
- 4.2. *I referenti del cambio*
- 4.3. *Modalità di cambio*
- 4.4. *Obiettivi a medio termine*

## 1. PREMESSA

### 1.1. Questione femminile e congiuntamente maschile

Secondo l'ecclesiologia rinnovata del Vaticano II, soggetto attivo dell'intera azione ecclesiale è la comunità cristiana specie a livello locale, che è formata da uomini e donne. Qual è il posto e il ruolo o lo status e la missione che in essa hanno di fatto e che dovrebbero avere gli uni e le altre, in ragione della loro uguale dignità di fedeli e della loro differente qualifica rispettivamente «maschile» e «femminile»?

La «questione femminile», impostasi all'opinione pubblica mondiale a seguito della proclamazione dell'anno internazionale della donna, mentre pone in evidenza che la condizione delle donne nella società e nella Chiesa fa «questione», mette pure in «questione» la situazione dell'uomo in tali ambiti. Nell'attuale fase del dibattito occorre ormai parlare non soltanto di condizione e questione femminile, quasi che il discorso sia sulla donna e riguardi unicamente «l'altra metà del cielo». Occorre invece trattare congiuntamente e inscindibilmente di condizione e questione maschile. In effetti, lo status e i ruoli degli uomini e delle donne sono strettamente correlati nei vari campi dell'agire umano: nella vita familiare, sociale, economica, politica, culturale ed ecclesiale. L'identità umana e cristiana degli uni non può essere definita senza un necessario riferimento alle altre, e viceversa. Come noti fenomeni contemporanei dimostrano, la crisi e il cambio d'identità di queste incidono sull'identità di quelli, mettendola in crisi e sollecitando il cambio.

## 1.2. La prospettiva generale: un aggiornato umanesimo cristiano

Assai differenti, sovente contrastanti, sono gli atteggiamenti, le posizioni e le scelte tutt'oggi presenti nella società e nella Chiesa di fronte alla vastità e complessità dei problemi qui implicati. Ai fini di questa riflessione teologico-pratica è decisivo prenderne coscienza e chiarire quali assumere, quali criticare, quali rigettare perché inaccettabili. Rimanere in un atteggiamento di semplice osservazione del fenomeno, oppure di puro ascolto delle differenti voci o, peggio, il collocarsi su posizioni di difesa paurosa o di chiusura preconcepita o di polemica faziosa, sono tutti atteggiamenti palesemente criticabili da un punto di vista pastorale, perché gravidi di dannose conseguenze, in quanto bloccano ogni miglioramento dello *status quo*. La prospettiva in cui si colloca il presente saggio sintetico rispecchia delle scelte che è opportuno esplicitare fin dall'inizio.

— Non si parla della «donna» o dell'«uomo» (al singolare) nel senso di un'antropologia filosofica e/o teologica sui due sessi (a cui peraltro si accennerà).

— Si parla invece di «uomini» e «donne» (al plurale) per riferirsi alla concreta situazione esistenziale e storica degli uni e delle altre negli attuali contesti sociali ed ecclesiali.

— La prospettiva globale in cui si affronta l'argomento non è ispirata da una mentalità rivendicazionista nella linea del primo femminismo che mirava all'«emancipazione» della donna con l'acquisizione dei diritti civili a lei negati.

— Non è neppure quella del neofemminismo radicale anni '70 che ha propugnato la «liberazione» della donna dal potere egemonico dell'uomo a partire dalla sponda delle donne e con atteggiamenti fortemente critici nei confronti dell'uomo.

— Non è ancora quella di certo riformismo tuttora inficiato di variegate venature androcentriche e antifemministe, spesso latenti e inconfessate, che mira alla «promozione» della donna o delle donne, ma senza mettere seriamente in questione l'attuale mondo plasmato e strutturato dall'uomo o dagli uomini.

— La prospettiva globale parte dalla sponda di cristiani, uomini e donne, che insieme, animati da vicendevole fiducia e in un confron-

to alla pari, cercano di analizzare e valutare criticamente l'attuale situazione e le sue linee di tendenza, al fine di elaborare un progetto e delimitare una strategia, in cui:

1) a uomini e donne sia riconosciuta, di diritto e di fatto, una fondamentale uguaglianza in quanto «persone davanti a Dio»;

2) le loro qualifiche differenti, maschile e femminile, siano non disattese o discriminate ma debitamente riconosciute e trattate, di diritto e di fatto, in modo paritario;

3) i loro rapporti siano ripensati insieme in termini di reciprocità, in modo da rendere più vivibile la realtà umana complessiva degli uni e delle altre.

Una prospettiva, quindi, né maschilista né femminista nel senso storicamente assunto da tali titoli, ma *dialogale* nel senso del Vaticano II, e ispirata da un aggiornato umanesimo cristiano che si esprime in simpatica attenzione critica a un evento che non temo a ritenere «epocale», perché tendenzialmente orientato:

1) a rivedere radicalmente i mutui rapporti tuttora esistenti tra uomini e donne nella società e nella Chiesa, non conformi alla dignità della persona umana e al messaggio evangelico rivisitato,

2) e a realizzare assetti sociali ed ecclesiali in cui «uomini e donne siano insieme protagonisti nel costruire una società e una Chiesa» maggiormente rispondenti al progetto di Dio sull'umanità.

## 1.3. Uomini e donne nella Chiesa

Lo *status* degli uomini e delle donne nella società ha influito e influisce, senza dubbio, in modo positivo o negativo, sullo *status* degli uni e delle altre nella Chiesa. Recenti studi storici e sociologici lo hanno ormai variamente evidenziato. Ma va pure riconosciuto che la posizione degli uni e delle altre nella vita e missione della Chiesa presenta caratteristiche peculiari che si vorrebbero ora presentare in termini necessariamente generali.

## 2. SITUAZIONE DI UOMINI E DONNE NELLA CHIESA

Nella recente storia riguardante la posizione degli uomini e delle donne nella Chiesa e l'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica e del-

la letteratura ecclesiale verso i movimenti promozionali e liberatori della donna nell'ambito ecclesiale, sono rilevabili grosso modo quattro tappe, le cui impostazioni significative sono tuttora variamente presenti nelle Chiese locali.

### 2.1. Associazionismo femminile e idealizzazione della donna nella Chiesa

In un primo periodo che va dalla fine della seconda guerra mondiale fino al Vaticano II, si assiste ai seguenti fenomeni maggiori:

— il notevole sviluppo (quantitativo e qualitativo) delle congregazioni religiose femminili, degli istituti secolari femminili, di parecchie associazioni ecclesiali femminili (ad es. l'azione cattolica femminile...), che assieme a numerose donne garantiscono una considerevole presenza femminile nei vari settori dell'apostolato ecclesiale loro consentito (educazione, opere caritative, assistenza ospedaliera, servizi parrocchiali secondari...);

— il permanere di una mentalità dominante, riscontrabile nel magistero e nella letteratura specialmente spirituale e pastorale, che tende a idealizzare la donna nella Chiesa. «La donna appare immobile, garante di una Chiesa a sua volta immobile, intesa a salvaguardare la famiglia patriarcale e la moralità tradizionale (...) sull'orlo dell'abisso chiamato mondo. È la donna eterna, sospesa tra cielo e terra, investita del potere spaventoso di poter tutto perdere o tutto salvare» (Marie Thérèse Van Lunen-Chenu, in *Concilium* [1976/12] 169s);

— l'apparire di una «teologia della donna» o «teologia della femminilità» (genitivo oggettivo) lanciata durante l'anno mariano del 1954: essa rientra nel fenomeno generale delle «teologie del genitivo» come sono quelle delle realtà terrene (Thils), del laicato (Congar), del lavoro (Chenu); sacralizza la donna in quanto ne definisce la «natura» con un carattere costante e assoluto (i ruoli materni e familiari) e ne esalta la «vocazione» specifica nel piano salvifico (arbitra della salvezza del mondo o della sua perdizione);

— la nascita nelle Chiese euroamericane di movimenti delle donne che, tra l'altro, sollevano con virulenza il problema del loro accesso al ministero ordinato.

### 2.2. Un nuovo posto delle donne nella Chiesa

Un secondo periodo è costituito dall'evento conciliare: alcuni pastori si rendono conto che l'altra metà della Chiesa non può essere assente dall'assise ecumenica. Donne cristiane vengono invitate come ospiti e prendono la parola come «soggetti nella Chiesa» entro e fuori dell'aula conciliare. Scompare il nome collettivo e astratto «la donna» (al singolare) e compare quello di un plurale personalizzato: «noi donne nella Chiesa». Nasce un movimento che chiede «un nuovo posto delle donne nella Chiesa». Secondo alcuni tale movimento segnerebbe propriamente l'inizio di un femminismo nella Chiesa.

Il Concilio offre alcune risposte generali a tale richiesta:

— le dichiarazioni attinenti l'*uguaglianza fondamentale e la fraternità cristiana* fra tutti i membri del popolo di Dio, ivi comprese le donne (LG 32);

— l'insegnamento circa l'*apostolato dei laici* che interessa direttamente sia gli uomini che le donne: «Sebbene quanto fu detto del Popolo di Dio sia ugualmente diretto ai laici, ai religiosi e al clero, ai laici tuttavia, sia uomini che donne, per la loro condizione e missione, appartengono in particolare alcune cose...» (LG 30);

— la dichiarata volontà di promuovere una *più ampia partecipazione delle donne* ai vari campi dell'apostolato laicale (comunità ecclesiali, famiglia, giovani, ambiente sociale, ordine nazionale e internazionale): «Siccome poi ai nostri giorni le donne prendono parte sempre più attiva in tutta la vita sociale, è di grande importanza una loro più larga partecipazione anche nei vari campi dell'apostolato della Chiesa» (AA 9b);

— il riconoscere che, in forza del proprio carisma, gli *Istituti religiosi femminili* hanno la capacità originaria di formulare un diritto proprio, hanno una propria responsabilità nella missione della Chiesa e un proprio spazio d'azione autonomamente scelto e assunto nella comunione ecclesiale (LG 43-46; PC 2-4.10.20).

### 2.3. Una Chiesa rinnovata in cui uomini e donne siano membri a pieno titolo

Il periodo postconciliare che va dal 1965 al 1980 è caratterizzato da alcuni fenomeni maggiori che presentano aspetti positivi e in-

sieme carenti, secondo la loro maggiore o minore fedeltà al messaggio evangelico e conciliare. Vi è una *crescente partecipazione di donne cristiane nei vari settori dell'apostolato laicale* in rispondenza alle situazioni locali, e un progressivo riconoscimento dei loro servizi, considerati ormai nella prospettiva biblica dei « ministeri non ordinati »: educazione cristiana, catechesi, insegnamento della religione nelle scuole, animazione liturgica, formazione degli adulti, aiuto sociale, animazione pastorale, attività caritativa e assistenziale, iniziative ecumeniche, cooperazione missionaria, *leadership* in movimenti ecclesiali tradizionali e nuovi...

Questo fenomeno però è dovuto, in parte, alla necessità di *supplire la penuria del clero* ed è accompagnato da non poche *perplexità, restrizioni e resistenze* da parte di pastori e fedeli, ed anche di importanti settori femminili, a motivo di pregiudizi antifemministi e di paura di perdere situazioni di privilegio tanto per gli uomini che per le donne, le quali preferiscono continuare a svolgere *ruoli ecclesiali subordinati e a fare opera di supplitura*.

Vi è un *notevolissimo contributo delle religiose* alla vita e attività delle comunità parrocchiali e infraparrocchiali fino all'affidamento ad esse di intere parrocchie (in cui esercitano tutti i ministeri ad esclusione di quelli ordinati), di particolari responsabilità (ad es. di vicaria episcopale)...

Date le *difficoltà teologiche* attinenti la *partecipazione* di fedeli non ordinati alla *giurisdizione* ecclesiale, anche questo fenomeno spesso non è accompagnato da un adeguato riconoscimento, giuridico ed effettivo, delle responsabilità e dei connessi diritti delle religiose, che restano per lo più sotto la *tutela del clero*.

Si verifica l'immissione di donne e religiose nella curia romana (fino allora escluse) e una più ampia e qualificata *presenza* di donne e religiose in *organismi ecclesiali*: consigli pastorali ai vari livelli, comitati e commissioni di studio e di animazione, organismi pastorali con compiti esecutivi amministrativi e a volte rivestiti di notevole responsabilità...

Tuttavia questo fenomeno *non cambia sostanzialmente il predominio degli uomini* in tali strutture: la precedente situazione poco favorevole a una qualificazione superiore delle donne e delle religiose nelle scienze eccle-

siastiche rende difficile una loro partecipazione attiva in ruoli di grande responsabilità: sovente anzi le fa apparire silenziose « ostaggi » di una Chiesa di uomini.

Viene offerta alle cristiane la *possibilità di accedere a superiori studi nelle scienze teologiche* (fino allora ad esse preclusi); vi è una progressiva comparsa di cristiane competenti in scienze bibliche, storiche, teologiche, giuridiche, teologico-pastorali, liturgiche, in teologia spirituale; emerge una « teologia femminista » di cui tosto si parlerà; sorgono o si consolidano centri di studi a livello universitario, gestiti da donne o da religiose; avviene un progressivo inserimento di donne e religiose nel corpo docente di università cattoliche ed ecclesiastiche.

Tale fenomeno però si presenta piuttosto *limitato* e accompagnato, per le donne, da non pochi *ostacoli* dovuti, tra l'altro, alla loro svantaggiata situazione di partenza e alla difficoltà di cambiare affermate posizioni maschili di dominio.

Da parte dell'autorità ecclesiastica si ripetono interventi significativi volti alla « promozione » della donna. Il *Sinodo del 1971* dichiara: « vogliamo che le donne abbiano la propria parte di responsabilità e di partecipazione nella vita comunitaria (...) della Chiesa » (*De iustitia in mundo* cap. 5). Il *Sinodo del 1974* da una parte riconosce l'apporto imprescindibile delle donne all'opera di evangelizzazione e, dall'altra, costata che « nonostante l'importanza che il nostro tempo attribuisce alla promozione sociale della donna, il suo posto nella Chiesa è ancora da trovare e da definire ».

La *Commissione pontificia di studio sulla donna nella Chiesa e nella società*, istituita in vista dell'anno internazionale della donna (1975), presenta al Sinodo del '74 alcune « raccomandazioni » indirizzate alla Santa Sede, alle conferenze episcopali, alle congregazioni religiose, alle associazioni internazionali, alle università cattoliche. Si chiede fra l'altro di favorire e sviluppare « la partecipazione delle donne all'opera di evangelizzazione in posti di responsabilità effettiva e riconosciuta »; d'intraprendere « un'azione educatrice a tutti i livelli della vita ecclesiale in vista del cambiamento di mentalità che favorisca migliori rapporti di collaborazione tra uomini e donne sul presupposto di una fondamentale parità e secondo la vocazione di

ciascuno, nell'opera di evangelizzazione e ai vari livelli di responsabilità pastorale nella Chiesa»; inoltre di compiere «uno sforzo particolare per garantire che la formazione del prete» sia adeguata a raggiungere tali mete.

La *Marialis cultus* (1974) di Paolo VI propone una serena ma puntuale critica a un'idealizzazione della Madonna come «vergine e madre», funzionale a una cultura che subordina la donna all'uomo; e afferma con vigore una prospettiva antropologica in cui Maria viene pienamente valorizzata come «donna» forte, «modello compiuto di discepolo del Signore» [cf *AAS* 61 (1974) 148s]. Il *Sinodo 85* richiede ai «pastori di accettare e promuovere con gratitudine la collaborazione delle donne nell'attività ecclesiale» (Documento sinodale C 6).

I documenti di Giovanni Paolo II *Mulieris dignitatem* (1988) e *Christifideles Laici* (1989) dedicano particolare attenzione alla questione femminile e insieme maschile: evidenziano i fondamenti antropologici e teologici dell'identità delle donne come degli uomini, la loro compresenza e collaborazione, differenziata nell'adempiere la missione nella Chiesa e nella società.

Attorno agli anni '70, cresce la consapevolezza, specialmente nei movimenti ecclesiali femministi euroamericani, che le varie iniziative intraprese per garantire un nuovo posto alle donne nella Chiesa rimangono di tipo «promozionale» e semplicemente «riformiste»: nel favorire la partecipazione di un crescente numero di donne all'«apostolato» le si gratifica personalmente, ma si disattende una loro effettiva «liberazione» nella Chiesa. In effetti, tali iniziative promozionali non mutano sostanzialmente strutture ecclesiastiche, di per sé riformabili, plasmate e dominate dagli uomini, ma piuttosto le consolidano. In reazione a questa situazione si fa strada un cristianesimo femminista, che solleva ormai l'interrogativo: «quale Chiesa vogliamo?».

Tale cristianesimo critico è ben presto raggiunto e superato da un femminismo «radicale» (prima fase) che punta non già alla «promozione» delle donne quanto piuttosto alla loro «liberazione» nella Chiesa. Esso evidenzia e denuncia, coi più svariati toni fino all'insolenza provocatrice, il «maschilismo» della Chiesa, cioè un modo di concepire l'u-

manità (nel linguaggio, nella mentalità o nell'ideologia) che pone al centro il maschio, il che legittima le strutture ecclesiastiche «patriarcali»; di più, esso denuncia il «sessismo della Chiesa» (quella cattolica per prima), il suo «razzismo» e «colonialismo» intesi come componenti strutturali di un sistema sociale di dominio e di sfruttamento.

Nella cornice di tale femminismo, ma in posizione critica nei suoi confronti, si afferma un abbastanza ampio movimento d'opinione (femminismo cristiano moderato) che si propone come obiettivo non semplicemente quello limitato, espresso dallo slogan «il nostro posto nella Chiesa», ma quello globale condensabile in questa formula: «vogliamo una Chiesa tale in cui noi, uomini e donne e tutti gli altri esclusi, trovino significato e, di conseguenza, posto».

#### 2.4. Configurarsi della teologia femminista

Il periodo postconciliare in esame vede la nascita di una «teologia femminista». Si passa da una teologia *sulla o della* donna in cui questa è «oggetto» di studio, a una teologia prodotta da donne in cui queste diventano «soggetti» che, a partire dalla propria esperienza di fede, elaborano una propria riflessione teologica, la quale presenta tre caratteristiche essenziali.

Anzitutto è una teologia critica che intende demolire la precedente teologia della donna per la sua vistosa impostazione androcentrica, dovuta al fatto di essere elaborata da soli teologi maschi (e per giunta chierici) — che peraltro non hanno mai pensato di sviluppare una corrispondente teologia dell'uomo o della maschilità! — e inoltre al suo acritico ricorso a schemi mentali e a simboli tipici della cultura patriarcale.

In secondo luogo vuole recepire le istanze complessive del neofemminismo socio-culturale, cercando di risponderci con una teologia «contestualizzata», elaborata cioè a partire dal vissuto femminile. Una teologia, quindi, non tanto sistematica quanto piuttosto per frammenti, una teologia non tanto accademica che argomenta a partire da concetti astratti, ma piuttosto narrativa che parte dal racconto partecipato e condiviso di esperienze per arrivare alla formulazione dell'esperienza religiosa, una teologia più della *quaestio* che non della *lectio*, una teologia del «processo» perché in piena evoluzione.

Infine si divarica secondo le diversificazioni del femminismo scelto, per cui ci si trova in presenza di una teologia femminista, che è una nella matrice e nell'obiettivo, e diversificata nelle vie e forme per raggiungerlo. Per quanto concerne la *matrice*, si parla di «sororità»: è l'essere insieme delle donne, inteso non solo come rapporto amicale piccolo-borghese, ma specialmente come impegno in una comune militanza, spesso battagliera, in vista della liberazione della donna nella Chiesa. Questa sororità nasce dalla dura esperienza storica di sofferenze e oppressioni psicofisiche, d'infantilizzazione femminile e di invisibilità delle donne nelle strutture ecclesastiche, causate dal maschilismo imperante nelle Chiese e nella società. In *sede teorica*, tale sororità è la molla per l'elaborazione di un sapere teologico contrapposto a una teologia bianca, maschile, patriarcale che è stata alla base della tradizione cristiana e presentata come unica legittima. Gli slogan «God she is black!» e «Pregate Dio, Ella vi esaudirà!» esprimono in modo provocatorio la critica radicale di questa teologia alla pretesa universalità di certa teologia androcentrica che, proiettando inconsapevolmente in Dio l'immagine del sesso egemone, lo fa garante di una società e di una Chiesa sessiste. In *sede pratica*, tale sororità è il catalizzatore per una Chiesa in cui le figlie di Dio non si sentano più a disagio, ma uguali per dignità e responsabilità, pur nella diversità: non più subordinazione discriminante, non più semplice presenza funzionale, ma reale reciprocità. Lo slogan provocatorio è: «Dio non ha solo figli maschi!».

Per quanto riguarda l'*obiettivo*, si parla di «uguaglianza nella diversità» compresa nel senso appena indicato. Per il suo raggiungimento, si prevede un intervento almeno in queste aree privilegiate:

- reinterpretare la Bibbia per liberarne il messaggio dalle culture patriarcali del tempo;
- rivisitare la Tradizione tanto patristica che scolastica per decodificarla dai suoi pesanti condizionamenti androcentrici e per riconcettualizzarla in rispondenza al messaggio evangelico rivisitato;
- tentare una rilettura al femminile della storia della salvezza in generale e del cristianesimo in particolare;
- riformulare i temi centrali della rivelazione in prospettiva femminista.

A proposito delle *vie o forme seguite*, tre meritano di essere qui recensite:

Una *corrente radicale* che postula il ritorno acritico alla pagana «religione della dea», la sola capace di fare superare alle donne gli inveterati complessi di inferiorità e di valorizzarne la ritrovata bellezza e forza e il recuperato potere. Tale corrente è rifiutata categoricamente dalle altre teologie femministe cristiane, perché cade nell'eccesso opposto al maschilismo che si vuole superare.

Una *corrente pur essa radicale* che oltrepassa il messaggio rivelato nel senso di non trarre più nessuna sicurezza dalla Bibbia (ancorché interpretata in modo non sessista), dalla storia e dalle strutture ecclesastiche, e cerca ormai nelle possibilità del futuro e in una fede che nessuna creatura può togliere le nuove vie per esperire e descrivere la trascendenza e per realizzare la propria femminilità anche religiosa. Anche a prescindere dagli eccessi femministi nell'interpretazione della Bibbia e dalle intemperanze nell'affrontare questioni di teologia sistematica (linguaggio femminile su Dio, interpretazioni femministe in cristologia), il discorso di quest'ala radicale è ancora religioso, ma non più cristiano.

Una *corrente moderata*, che è anche la più diffusa e promettente e che annovera tra le sue file nomi conosciuti: in USA Rosemary Radford Ruether, Letty Russel ed Elisabeth Schüssler Fiorenza; in Europa Elisabeth Moltmann-Wendel, Catharina Halkes e Marie Thérèse van Lunen Chenu, Cettina Milletto. Ecco alcuni orientamenti generali riguardanti temi teologici centrali.

Si cerca di superare le espressioni maschili solitamente usate nel *linguaggio umano su Dio* [si parla di «morte di Dio Padre» come «distruzione dell'immagine alienata dell'egoismo maschile in cielo, che santifica tutti i rapporti di dominio» maschile in terra (Ruether)]. In tale intento si seguono due strade:

- si sottolinea come numerosi termini ebraici usati per designare Dio sono femminili — shekinah (dimora), torah (legge), hochmach (sapienza), ruach (spirito), dabar (parolazione) — e si conclude a possibili e già bibliche «personificazioni femminili di Dio»;
- si valorizzano immagini scritturistiche tratte dall'esperienza femminile (tenerezza, pazienza, grembo e cura materna, partoriente, levatrice, padrona) che mettono in risalto gli «aspetti femminili» di Dio.

In sede di *pneumatologia*, si evidenzia che, all'interno della Trinità, lo Spirito Santo sarebbe la manifestazione femminile di Dio, in quanto ne manifesta l'agilità operativa, l'amore oblativo, come è stato intuito ad es. dalla tradizione orientale (P. Evdokimov) e si ritrova nel pensiero di vari mistici. La *critica di fondo* mossa a quest'impostazione del discorso su Dio e lo Spirito è quella di riprodurre sul versante femminista un'esagerazione avvenuta su quello maschilista, passando dalla prevaricazione maschile alla banalizzazione femminile dell'immagine di Dio che è il Tutt'Altro, pur essendo alla sorgente della persona umana, maschile e femminile, come tenta di spiegare l'attuale teologia simbolica o sapienziale (ad es. L. Boff e S. Dianich) reperibile nella stessa *Mulieris dignitatem*.

Per quanto riguarda la *crisologia* e la *soteriologia*, si contesta l'implicito fondamentalismo biblico che fonda l'a priori della « sessuologia teologica » presente nella riflessione classica, secondo cui la mascolinità di Gesù è portatrice di significati e valori salvifici e non un semplice dato di fatto. Si sottolinea che Cristo è il volto di Dio rivolto a noi e il salvatore del mondo non tanto come maschio (*anér*), ma come uomo (*anthropos*). Si evidenzia inoltre come nel suo comportamento Gesù abbia espresso in modo esemplare la sua mascolinità rompendo con mentalità e atteggiamenti patriarcali: « In questo senso — scrive la Ruether — Gesù come il Cristo, il rappresentante dell'umanità liberata e della parola liberatrice di Dio, manifesta la *kenosis* del patriarcato ».

In sede *mariologica*, si critica una teologia funzionale alla dominante cultura androcentrica, che mitizza in Maria i ruoli di vergine e madre. Si evidenzia invece il valore unico del *si* personale che Ella diede al progetto divino sull'umanità.

A proposito dell'*ecclesiologia*, si pongono in luce, a livello biblico e di storia del cristianesimo, *eventi* (origine e sviluppi storici) e *motivazioni* (antropologia dei sessi, ministeri, celibato, clausura, legislazione canonica e liturgica...) che hanno prodotto il passaggio dalla libertà del vangelo a una Chiesa a struttura maschile, che presenta tuttora aspetti patologici. Inoltre si presta particolare attenzione alla possibilità, per le donne, di accedere ai ministeri ordinati.

In campo *antropologico e etico*, si recupera

una personalizzazione della sessualità in opposizione alla sua brutalizzazione sessista, e la si comprende nella prospettiva della reciprocità tra persone, contraria sia alla doppia morale ipocrita del mondo borghese e sia alla liberazione sessuale proposta dal neofemminismo radicale.

## 2.5. Verso la reciprocità nella Chiesa e verso una teologia integrale

In corrispondenza alla seconda fase del neofemminismo, attorno agli anni '80 ha inizio una nuova tappa caratterizzata da due orientamenti di massima.

### 2.5.1. Verso la reciprocità tra cristiani e cristiane nella Chiesa

In ambito ecclesiale, ai vari livelli, tra gli uomini come tra le donne cresce la consapevolezza che la *questione femminile* non riguarda solo le donne, ma solleva una *questione maschile* che interessa direttamente gli uomini. « Ogni cambiamento nella coscienza che le donne hanno di se stesse — dichiara l'episcopato tedesco —, tocca nello stesso tempo anche gli uomini nel loro modo di intendere se stessi. È un errore pensare che si tratti solo dei problemi delle donne o di una loro maggiore responsabilità e collaborazione. Si tratta invece della comune corresponsabilità e collaborazione paritaria di uomini e donne nella Chiesa. Di conseguenza gli uomini, i gruppi o le associazioni maschili non devono solo riflettere su questioni, problemi e possibilità di soluzione che riguardano le donne nella Chiesa e nella società, ma debbono nel contempo riconoscere la propria situazione e i propri problemi e scoprire possibilità di soluzione che facilitino la loro realizzazione personale in un rapporto paritario con la donna » (CET III 1.1). Tale prospettiva emerge ormai nell'esortazione apostolica *Christifideles laici* (p. 49-52).

In sintesi, la direzione di marcia, sempre più condivisa, è ormai quella della *reciprocità* tra uomini e donne nella Chiesa, ovvero quella della collaborazione e corresponsabilità *paritaria* tra gli uni e le altre in tutti i settori della vita e della missione ecclesiale, nel rispetto della vocazione di ciascuno.

### 2.5.2. Verso una teologia integrale e corale

Parallelamente a questo cambio di coscienza ecclesiale sta verificandosi un cambio di

riflessione teologica *integrale* perché sensibile a ogni aspetto del mistero cristiano, e *corale* perché coinvolge teologi e teologhe.

Da parte di un crescente numero di *teologi* sensibili alle provocazioni delle teologie femministe vi è l'impegno per una ricerca condotta in dialogo con le teologhe, che liberi il messaggio cristiano dalle sue forme culturali androcentriche e lo riesprima in forme di linguaggio e di pensiero rispettosi della riscoperta uguaglianza nella diversità tra cristiani e cristiane.

Da parte della corrente moderata di *teologhe femministe* si è consapevoli di dovere, in un corretto rapporto dialogico con i teologi, non già elaborare una teologia femminile contrapposta a quella maschile, ma piuttosto correggere le unilateralità e integrare le lacune di questa, senza cadere nell'eccesso opposto. In breve, la direzione di marcia è quella della ricerca di una «teologia integrale» o dell'integralità o della mutualità: una teologia perseguita insieme, da uomini e donne, in cui tanto l'esperienza maschile quanto l'esperienza femminile di Dio trovino il loro spazio, senza prevaricazioni dell'una sull'altra, anche nel linguaggio e nelle tematizzazioni, dato che uomo e donna sono uguali di fronte al Dio Uno-Trino di Gesù Cristo, pur nelle differenziate appercezioni del suo mistero e della sua presenza operativa nella storia.

### 2.6. Problemi emergenti

Dalla pur rapida ricognizione fatta è possibile rilevare il perdurare di situazioni più o meno diffuse che fanno problema:

— il permanere ai vari livelli di *mentalità e visioni androcentriche* con ampi settori femminili ad esse inconsapevolmente acquiescenti;

— il volto tuttora marcatamente *mascolino* delle *istituzioni ecclesiastiche* in cui vengono elaborate le decisioni più importanti per la Chiesa universale e per le Chiese particolari: tale volto è solo parzialmente attenuato dalla presenza e collaborazione femminile;

— il perdurare di una *legislazione canonica* che pur avendo riconosciuto, nel codice rinnovato, i comuni diritti e doveri dei fedeli, uomini e donne, nella Chiesa (cf card. CASTILLO, in *Salesianum* 3/1986; GHIRLANDA, in *Civiltà cattolica* 1983/II), tuttavia continuerebbe a presentare la donna cristiana come

«né chierica», «né laica» (Marie ZIMMERMANN, in *Concilium* 6/1985);

— il fatto che nei *testi liturgici* perdurano formulazioni (collette) tipizzazioni (sante solo o vergini o non vergini), scelta di passi biblici (figure di donne, uso dell'AT e del NT) rivelativi delle mentalità androcentriche delle fonti, che ormai sono palesemente inaccettabili (Marjorie Procter SMITH, in *Concilium* 6/1985);

— il fatto che i *contenuti della catechesi, della liturgia, dell'educazione cristiana e della stessa spiritualità* sono stati e sono tuttora definiti e approfonditi da uomini secondo categorie culturali maschiline e stereotipi femminili insostenibili, nonostante i recenti apporti delle teologhe femministe.

L'insieme di questi problemi può essere riassunto così: «Donne: invisibili nella Chiesa e nella teologia» (cf *Concilium* 6/1985), nonostante la loro massiccia presenza e collaborazione «sommersa» nella comunità cristiana. Ciò va attribuito, fra l'altro, alle questioni (in vari ambienti ecclesiali ritenute tuttora irrisolte) della reintroduzione del diaconato femminile e dell'accesso delle donne al presbiterato.

## 3. METE DA RAGGIUNGERE IN AMBITO ECCLESIALE

Delineata a larghi tratti la situazione di uomini e donne nella Chiesa si impone, in una visione di futuro, l'indicazione di alcune mete generali il cui raggiungimento suppone palesemente tempi lunghi.

### 3.1. Una Chiesa rinnovata per un'effettiva reciprocità tra uomini e donne

Pur riconoscendo tutti i progressi fatti nel periodo postconciliare, tuttavia le dichiarazioni del Vaticano II (riprese e ribadite dai successivi sinodi e dai vari episcopati e recepite dal nuovo codice di diritto canonico) riguardanti l'*uguaglianza degli uomini e delle donne*, per quanto concerne i valori fondamentali e comuni a tutti i membri del popolo di Dio, la paritaria partecipazione all'apostolato, il diritto e il dovere di mettere a servizio della Chiesa e del mondo i carismi ricevuti dallo Spirito, resta ancora, in larga parte, una meta da raggiungere.

In effetti, il pieno ed effettivo riconoscimento di questa realtà ecclesiale da parte della totalità dei fedeli e dei pastori (sottolineo la totalità) e delle loro comunità richiede un tale cambio di mentalità negli uni come negli altri, che non può essere operato in tempi brevi. Per questo resta tuttora una meta da raggiungere che comporterà, purtroppo, tempi lunghi.

Un discorso analogo va fatto per la realizzazione, nelle comunità parrocchiali, nelle Chiese locali e nella Chiesa universale, di una convivenza e collaborazione di egual valore e a pari titolo tra uomini e donne, sulla base del sacerdozio comune e dei liberi doni personali ricevuti dallo Spirito.

Come è emerso dalla recente storia in merito, occorre costruire comunità cristiane o rinnovarle in modo che, in esse, uomini e donne siano riconosciuti come membri attivi a pieno titolo e i loro rapporti siano caratterizzati dalla *reciprocità*, ossia dalla collaborazione e corresponsabilità *paritaria* in tutti i settori della vita e della missione ecclesiale, nel pieno riconoscimento della vocazione di ciascuno.

Più concretamente, occorre abbandonare inaccettabili mentalità che idealizzano l'apporto delle donne nella Chiesa smobilitando gli uomini o, all'opposto lo sottovalutano o lo misconoscono per tutelare acquisite posizioni degli uomini. Occorre invece favorire l'emergere, in essa, di un'immagine rinnovata di uomini e di donne (e di religiose): quella di cristiani e cristiane adulte, pienamente corresponsabili nella vita e attività della comunità locale e universale, accettati e riconosciuti nella loro uguale dignità cristiana e valorizzati in modo paritario in ragione dei carismi e ministeri peculiari degli uni come delle altre. Faccio notare che non si tratta di un'immagine utopistica di supercristiani e supercristiane, ma di un'immagine assai concreta e reale, vicina all'esperienza quotidiana di non pochi cristiani e cristiane che si sono incamminati, con coraggio e saggezza, in tale strada aperta dal concilio, e che si sono impegnati ad accogliere l'azione dello Spirito nel qui-ora della loro storia di ogni giorno.

Il raggiungimento di questa meta generale implica la realizzazione di numerose altre, che meritano di essere rapidamente descritte.

### 3.2. Prioritaria formazione delle coscienze

Come in ambito sociale, così in quello ecclesiale la formazione delle coscienze, che sia generalizzata e abbia carattere di continuità, è il compito più importante. Non è possibile produrre il segnalato cambio nella prassi religiosa cristiana ed ecclesiale solo mediante pronunciamenti del magistero, o una rinnovata legislazione canonica e interventi autorevoli: senza dubbio, tutto questo è necessario e importante, ma insufficiente a rinnovare in profondità mentalità e prassi radicate e variamente refrattarie ai cambi ecclesiali promossi dal Vaticano II e richiesti dalla situazione descritta.

Tenuto conto dei criteri ecclesiologici evangelici e conciliari, tali cambiamenti di mentalità (da concepire in una prospettiva di *liberazione evangelica*) interessano direttamente sia gli uomini che le donne, vanno operati congiuntamente dagli uni e dalle altre e riguardano in modo speciale:

- la progressiva eliminazione di mentalità androcentriche e ginocentriche (queste ultime presenti specialmente in alcune correnti femministe);

- il superamento di inaccettabili comprensioni della collaborazione delle donne alla vita e alla missione della Chiesa e, precisamente il concepirla in termini di semplice *supplemento* per mancanza di forze apostoliche maschili, oppure di *presenza* attiva ma subordinata a una *leadership* maschile, od ancora di responsabilità *limitata*, perché sottoposta alla tutela del clero;

- la rimozione di pregiudizi e di diverse forme di diffidenza e di resistenza, rilevabili anche negli stessi ambienti femminili, nei confronti delle cristiane e delle religiose che svolgono ministeri ecclesiali, per il semplice fatto che sono donne;

- il superamento di atteggiamenti di insicurezza che caratterizzano spesso i rapporti di collaborazione tra uomini e donne responsabili, ai vari livelli, e i connessi comportamenti come sono, ad es. certe prese di distanza, carente stima e fiducia vicendevoli, pregiudizi antifemministi o antimaschilisti.

In termini positivi, occorre intraprendere un'azione educatrice a tutti i livelli della vita ecclesiale (e specialmente nei confronti delle nuove generazioni di candidati al sacerdozio, di religiosi e di religiose) diretta alla forma-

zione di mentalità che recepiscano in profondità la novità del messaggio evangelico sulla reciprocità tra cristiani e cristiane nella Chiesa, in modo da favorire il sincero dialogo e rapporti di serena e franca collaborazione in parità tra gli uni e le altre in tutti i settori della vita e della missione della comunità cristiana, assieme al pieno riconoscimento delle vocazioni personali.

### 3.3. Sincero riconoscimento dei ministeri ecclesiali delle donne

Al di là di quanto è oggi riconosciuto dal codice rinnovato e in vista di una legislazione ecclesiastica migliorata, è possibile segnalare alcune mete a cui puntare in quest'area, facendo riferimento ai criteri ecclesiologici emersi nell'attuale seria rivisitazione del messaggio biblico e della storia del cristianesimo. — Innanzi tutto occorre raggiungere un *sincero e generale riconoscimento*, nella vita vissuta e nella legislazione delle Chiese particolari, *dei ministeri ecclesiali oggi esercitati di fatto dalle donne e dalle religiose*, con particolare riferimento a quelli più qualificati e impegnativi come la predicazione, l'insegnamento della religione, la catechesi comunitaria, l'animazione liturgica, la formazione degli adulti e la pastorale giovanile, la ricerca e l'insegnamento universitario delle discipline teologiche.

— In secondo luogo, occorre far sì che pastori e fedeli si impegnino perché, a raggio locale e universale, *le donne vengano ammesse a tutti i ministeri possibili* da un punto di vista teologico, *appropriati* alla loro qualifica femminile (criticamente compresa e configurata) e *necessari* o utili sul piano pastorale (cf *CET III 1*). In questo ambito, i criteri da seguire sono quelli dell'idoneità vocazionale (ogni ministero suppone un libero dono dello Spirito), della disponibilità delle persone e delle giuste esigenze delle comunità. La distinzione di sesso suggerisce giustamente una differenziazione di tali ministeri (in larga parte da reinventare), in modo che siano espressione significativa della diversa qualifica maschile e femminile.

— In terzo luogo, è auspicabile che la *reintroduzione del diaconato delle donne* trovi una risposta positiva e un'accoglienza generosa, e sia accompagnata dalla volontà politica di garantire a tale ministero ampie pos-

sibilità di realizzazione: occorre infatti non semplicemente riesumare anacronistici modelli del passato, ma creare nuove forme, ispirandosi alle indicazioni del cristianesimo primitivo e della successiva tradizione.

### 3.4. Accesso delle donne a incarichi direttivi e a organismi decisionali

Un'altra meta generale da perseguire, superando diffidenze e resistenze, è quella di rendere effettivo l'accesso delle donne e delle religiose a lavori autonomi e responsabili, a incarichi direttivi e a organismi decisionali ai vari livelli (supposta ovviamente la loro idoneità e adeguata qualificazione). Tutto questo con un trattamento paritario rispetto agli uomini e con un potere non solo consultivo ma anche deliberativo.

Evidentemente la loro partecipazione, con voto deliberativo, a tali organismi (ivi compresi i sinodi diocesani o interdiocesani, le assemblee episcopali, la curia romana, il concilio ecumenico) avverrebbe alla pari con gli altri laici e, quindi, sulla base della loro vocazione battesimale e dei loro carismi particolari, non quindi in forza dell'Ordine sacro come avviene per i vescovi e per gli altri membri della gerarchia.

Questo discorso vale in modo particolare per le religiose, in quanto portatrici di un carisma comunitario riconosciuto dalla Chiesa e particolarmente valorizzato dal Vaticano II. Questa meta potrà forse apparire più che coraggiosa, temeraria; tuttavia essa è in linea con sicure indicazioni del cristianesimo apostolico e postapostolico e sembra sia l'unica pienamente coerente con la legge della comunione e della corresponsabilità costitutiva della Chiesa; l'unica inoltre capace di valorizzare debitamente i diritti inerenti al battesimo e alla cresima e ai personali carismi liberamente distribuiti dallo Spirito.

### 3.5. Serio confronto dei religiosi e delle religiose con questa problematica

In ragione della loro peculiare collocazione nella vita e missione della Chiesa, e della loro particolare testimonianza e del loro specifico servizio a determinati settori dell'umanità, i religiosi e le religiose sono *interpellati*, in modo speciale, dall'attuale mutata situazione di uomini e donne nella società e nella comunità cristiana. Chiamati a essere

credibili centri di rinnovamento cristiano ed ecclesiale, sono pure sollecitati in modo particolare a dare *coraggiose e creative risposte*, in fedeltà dinamica ai propri fondatori e fondatrici, ai problemi emergenti da tale situazione. Si impone loro un serio confronto con essa in rapporto alla propria condizione.

Ciò richiederà necessariamente *cambi* (probabilmente assai profondi) di *mentalità*: molti religiosi ritengono erroneamente che si tratti solamente di problemi delle donne che, in fondo, non li toccano più di tanto!; molte religiose sono dell'idea che la questione femminile non le coinvolga personalmente, essendo esse religiose!

Ciò comporterà pure *cambi* (anche qui piuttosto radicali) di *comportamento operativo* tanto all'interno dei loro istituti quanto nella loro differenziata partecipazione all'azione ecclesiale e all'opera evangelizzatrice. Anche per essi è in giuoco un illuminato *rinnovamento della propria identità* religiosa ed apostolica.

### 3.6. Rinnovamento della catechesi, della liturgia, dell'educazione, della spiritualità e del sapere teologico

Come si è notato (n. 2.6), i contenuti della catechesi, della liturgia, dell'educazione cristiana e della stessa spiritualità risentono tuttora (nonostante tutti i progressi fatti) di culture androcentriche, propongono stereotipi maschili e femminili insostenibili, sono espressi in linguaggi fondatamente criticati. Un loro rinnovamento nella linea della reciprocità tra uomini e donne nella società e nella Chiesa esige (come è facile intravedere da tutta l'esposizione fatta) un'impresa tutt'altro che semplice e facile: potrà essere portata a termine, in modo soddisfacente, solo in tempi lunghi.

Un discorso analogo va fatto per la realizzazione di una riflessione integrale e corale tra teologi e teologhe in tutti gli ambiti del sapere teologico, nel senso spiegato.

## 4. INDICAZIONI STRATEGICHE

Tentata un'analisi valutativa della situazione e identificate le mete a lungo termine da perseguire, restano da tracciare alcune linee di strategia da tener presenti nel cammino che conduce dall'attuale situazione al raggiungimento delle mete segnalate.

La distanza tra situazione data e mete fissate (l'una e le altre da verificare *in loco*) non è poca. Sarebbe ingenuo credere che la si possa colmare facilmente e comunque. Tale impresa esige un discorso strategico impegnativo e non facile, che sovente è disatteso, specialmente nell'azione concreta.

Ciò provoca fenomeni di fuga in avanti o, all'opposto, di resistenza al cambio: è la polarizzazione che divide oggi, anche su questa questione, non poche comunità ecclesiali. Alla radice vi è, tra l'altro, una carente riflessione realista, che premunisca dal massimalismo inconcludente e da fenomeni reazionari di restaurazione o di acquiescenza più o meno cieca allo *statu quo*.

Consapevoli dell'importanza di tale riflessione strategica, si offrono qui alcune indicazioni di massima riguardanti congiuntamente l'ambito sociale e quello ecclesiale, perché ugualmente validi per l'uno e per l'altro.

### 4.1. Gli operatori del cambio

#### 4.1.1. Uomini e donne protagonisti insieme del cambio

A chi spetta operare il miglioramento della situazione analizzata con il raggiungimento delle mete indicate? Solo alle donne? Anche agli uomini? In che senso o in che modo? Dall'esposto fatto, appare ormai chiara la risposta a tali interrogativi: spetta agli *uomini e alle donne, presi sia singolarmente e come categorie distinte formate rispettivamente dagli uni e dalle altre, sia congiuntamente gli uni assieme alle altre*.

Ciò è postulato dalla realtà effettuale della situazione in cui sono coinvolti totalmente e insieme uomini e donne, cristiani e cristiane; inoltre dalla meta generale da raggiungere che è appunto l'uguaglianza nella diversità e la collaborazione in parità tra gli uni e le altre nella società e nella Chiesa; e infine dal criterio della reciprocità nella diversità.

La pratica attuazione di questo orientamento comporta, però, il superamento di altre strategie impiegate in passato e tutt'oggi, inconsapevolmente o riflessamente.

Quella che parte dal presupposto, tacito o dichiarato, secondo cui la questione riguarda solo le donne, per cui spetta soltanto ad esse risolverla. Ed invece, come si è dimostrato, la questione tocca direttamente gli uomini e, precisamente, una società e una Chiesa pla-

smate da loro e caratterizzate da culture androcentriche da cambiare nel senso precedentemente indicato.

Quella che parte dalla convinzione secondo cui si tratta in sostanza di una questione femminile la cui soluzione, però, esige l'intervento degli uomini, inteso come *promozione della donna* o come *liberazione della donna* dalla loro condizione di inferiorità o di discriminazione o di ingiusta dipendenza. Ed invece, come si è constatato, la questione riguarda inseparabilmente il dominante *status* socio-culturale e religioso-ecclesiale degli uomini, per cui gli *uomini stessi vanno da esso liberati* nella misura in cui è discriminante per le donne e, in tale modo, *loro stessi vanno promossi* a una migliore qualità di vita umana e cristiana, perché più rispettosa dell'uguaglianza nella diversità e della reciprocità tra uomini e donne nella società, tra cristiani e cristiane nella Chiesa.

Accertato che spetta agli uni e alle altre, come protagonisti alla pari, operare il cambio prospettato, va aggiunto che, data la loro differente situazione e qualifica, alcuni compiti sono peculiari delle donne e altri degli uomini.

#### 4.1.2. *Compiti specifici delle donne*

Ogni sviluppo, ogni progresso umano e cristiano, per essere autentico e duraturo, deve essere il frutto dell'impegno personale. Ne consegue che è compito specifico e responsabilità indeclinabile delle donne cambiare la situazione attuale, nella misura in cui le discrimina o comunque le colloca in posizione svantaggiose; è loro compito peculiare e responsabilità non delegabile conseguire le mete della reciprocità e della pari collaborazione, sviluppando le proprie capacità e conseguendo qualifiche appropriate alle doti e disponibilità personali. L'apporto femminile in tutto questo è specifico e insostituibile.

Un'opera in favore del mondo femminile condotta avanti prevalentemente dagli uomini rischia di essere, già di per se stessa, né promozionale né liberante per le donne, perché queste verrebbero a trovarsi nella situazione di chi è beneficiario e non di chi assume in prima persona la responsabilità della propria realizzazione e la raggiunge con l'impegno personale.

La pratica attuazione dell'impegno indicato, tra l'altro, richiederà dalle donne di essere cri-

ticamente attente di fronte a pur lodevoli iniziative degli uomini, quando queste le sollevano da loro irrinunciabili compiti. Richiederà inoltre da loro di essere disponibili ad abbandonare posizioni di privilegio e coraggiose nel rinunciare ad alcune comodità del loro *status* sociale, nella misura in cui le ostacolano nell'assumere indeclinabili impegni personali e nuove responsabilità, richieste ad es. da modi più flessibili di distribuzione dei compiti nella famiglia, nella professione, nella società e nella Chiesa.

#### 4.1.3. *Compiti specifici degli uomini*

È compito specifico degli uomini eliminare da se stessi mentalità maschiliste, cambiare culture androcentriche, modificare sistemi sociali ed ecclesiali plasmati e dominati da loro, accogliendo e favorendo l'apporto del mondo femminile, al fine di raggiungere, nella società e nella Chiesa le mete descritte.

Ciò richiederà da loro di essere intelligentemente critici nei confronti di quanto fanno per migliorare la situazione in esame, perché la loro azione non risulti, in ultima analisi, espressione aggiornata (forse inconsapevole ma non per questo accettabile) della loro predominante posizione socio-culturale e religioso-ecclesiale, e un nuovo modo per consolidarla nell'atto stesso di volere risolvere la cosiddetta questione femminile.

Ciò richiederà anche da loro di rinunciare a posizioni privilegiate in ambito familiare, sociale ed ecclesiale e di assumere nuove responsabilità richieste ad es. da una più flessibile ripartizione di compiti in tali settori.

## 4.2. I referenti del cambio

Siccome la situazione esaminata e le mete prospettate riguardano tutti, uomini e donne, i referenti del cambio di tale situazione sono *tutti*: gli uomini come le donne, di tutte le età, di tutti i ceti e a tutti i livelli di autorità; inoltre tutte le istituzioni sociali ed ecclesiali in cui tale situazione si trova di fatto strutturata.

Nei confronti degli *adulti* occorrerà fare in modo che la loro formazione continuata contempli espressamente, con modalità a loro appropriate, la problematica in esame.

Nei confronti delle *giovani generazioni* occorrerà far sì che la loro educazione iniziale sia ormai impostata tenendo conto della situa-

zione descritta e dei traguardi a lunga scadenza individuati, e i contenuti di essa siano ormai quelli di un aggiornato umanesimo cristiano inteso nel senso spiegato.

Le istituzioni implicate nel cambio sono tanto quelle *civili*, quindi, la famiglia, la scuola, il mondo del lavoro e delle professioni, i centri culturali, le strutture economiche e politiche, quanto quelle *ecclesiali*, quindi, le diocesi, le parrocchie, le famiglie cristiane, i gruppi giovanili, le associazioni, i movimenti, le scuole cattoliche... e tutti gli organismi ecclesiali con compiti di studio, di direzione e di programmazione come sono ad es. i consigli presbiterali e pastorali ai vari livelli, le conferenze episcopali, le conferenze dei religiosi e delle religiose, le consulte per l'apostolato, i sinodi, le curie ai vari livelli, i dicasteri romani.

Essendo lo status degli uomini e delle donne incarnato in tali strutture sociali ed ecclesiali, sarebbe votata a sicuro fallimento ogni azione che si limitasse a raggiungere singole persone e non tali istituzioni che collegano gli individui tra loro e sovente li condizionano pesantemente.

### 4.3. Modalità di cambio

Storicamente i modi e gli atteggiamenti con cui si è tentato di risolvere la complessa problematica descritta sono stati parecchi e identificati con alcune parole chiave: rivendicazione, emancipazione, critica, lotta, contrapposizione, promozione, liberazione, reciprocità, collaborazione in parità. Alcuni di essi si sono rivelati insufficienti e sono comunque criticabili o inaccettabili; altri, invece, sono più adeguati alla situazione data e più conformi alle mete desiderate e indubbiamente da preferire.

#### 4.3.1. Atteggiamenti e interventi criticabili

Tra gli atteggiamenti e interventi criticabili e, quindi, da evitare si possono annoverare i seguenti:

— Quelli ispirati dalla semplice *recriminazione* per molteplici forme discriminanti oppressive o meno rispettose della realtà femminile: anche se giustificate e spiegabili, tali recriminazioni si rivelano a lungo andare inconcludenti, quando non proprio controproducenti nella misura in cui indispongono anche coloro che vorrebbero o potrebbero offrire un aiuto.

— Quelli animati dalla sola *rivendicazione dei propri diritti*: anche se in alcuni paesi si impone tuttora l'emancipazione delle donne nel senso storico del termine, ciò tuttavia non può essere perseguito come obiettivo a se stante, perché è inadeguato come la storia secolare del femminismo ha ampiamente dimostrato.

— Quelli improntati a *critica demolitrice* o a *contrapposizione* spietata o a *lotta continua* nella linea di certo femminismo socioculturale del passato e del recente neofemminismo radicale o prima fase: se, per alcuni versi, tali atteggiamenti hanno scosso l'opinione pubblica e ne hanno richiamato l'attenzione sul problema, per altri versi, si sono dimostrati non soltanto insufficienti, ma controproducenti in quanto hanno provocato opposti atteggiamenti di irrigidimento nei confronti di un auspicabile cambio o di paura e di difesa (atteggiamenti questi riscontrabili ad es. nel femminismo cristiano dell'inizio del secolo e del periodo del postconcilio).

— Quelli puramente *tattici* diretti a fare raggiungere alle donne alcuni traguardi con il ricorso a espedienti più o meno furbeschi, tipici del mondo dei subalterni: un'adeguata soluzione della problematica in esame implica, come s'è visto, profondi cambi di mentalità, che non possono essere operati con sole mosse tattiche, per altro utili e consigliabili per far fronte a situazioni di pesante svantaggio o piuttosto gravi e diversamente non rimediabili.

#### 4.3.2. Atteggiamenti e interventi preferibili

Tra gli atteggiamenti e interventi più adeguati e, quindi, preferibili meritano di essere espressamente ricordati i seguenti:

— Quelli che sono diretti a *fare maturare le coscienze*, illuminandole sulla situazione e invogliandole a orientare la propria azione verso le mete di una più degna qualità di vita per gli uomini come per le donne: quindi, accogliere realisticamente le persone così come sono al fine di aiutarle, con la necessaria pazienza e la dovuta costanza, a divenire come dovrebbero essere; valutare dovutamente quanto di positivo è rilevabile nella realtà sociale ed ecclesiale; condurre una critica serena, intelligente e motivata nei confronti di situazioni e istituzioni debitamente analizzate e valutate, al fine di migliorarle; illuminare convenientemente sulle mete da raggiungere

e sulle strategie da seguire: cambiamenti non profondamente radicati nelle coscienze rischierebbero di essere superficiali, temporanei e non certo promettenti.

— Quelli che sono ispirati da *sensò di concretezza* e cioè dall'aderenza alle situazioni delle persone e degli ambienti: tale concretezza deve guidare nella diagnosi della congiuntura locale attinente la questione maschile e femminile, nella definizione degli obiettivi a breve e a lungo termine, nella determinazione dell'intera strategia, prestando particolare attenzione alle ragioni dei risultati ottenuti e alle cause degli eventuali insuccessi subiti.

— Quelli che sono suggeriti dal principio della *gradualità*: non è pensabile di potere realisticamente cambiare l'attuale situazione in tempi brevi e in modo generalizzato. Occorrerà allora seguire la *pedagogia divina*: essa prevede inizi semplici e modesti, ma capaci, per dinamica interna, di imporsi progressivamente. Si pensi, nell'AT, a Noè, ai patriarchi e ai profeti, allo stesso popolo d'Israele, piccolo rispetto ad altri popoli; si pensi, nel NT, all'opera del Signore Gesù e alle origini della Chiesa; si pensi, nella storia del cristianesimo, ai fondatori e alle fondatrici di innumerevoli istituzioni ecclesiali. Tradotta in termini sociologici, tale pedagogia divina consiste essenzialmente nel puntare in maniera prioritaria sulla sensibilizzazione e formazione di *leaders*, che siano come il lievito nella massa. Ci si dovrà premunire, di conseguenza, da tentazioni massimaliste (volere raggiungere, con facilità e in tempi brevi, risultati spettacolari) e da atteggiamenti rinunciatari di disimpegno o di sfiducia per eventuali e immaneabili difficoltà, remore, o per la modestia dei risultati ottenuti.

— Quelli che sono animati da *costanza nella duttilità*: la costanza, perché il cammino da percorrere è lungo e non facile, anzi irto di difficoltà. La duttilità, perché le situazioni evolvono a volte rapidamente, perché bisogna sapere cogliere nuove possibilità e opportunità e superare ostacoli imprevisi o nuove forme di emarginazione e oppressione. L'intera operazione di rinnovamento sociale culturale ed ecclesiale nella direzione segnalata esige creatività pastorale e fantasia d'azione.

— Quelli che sono ispirati da *critica e illuminata volontà* di compiere opera *promozionale e liberante* per le donne come per gli uomini,

nei sensi accettabili spiegati, e che pongono in opera concretamente tentativi di *serena e franca collaborazione paritaria* tra gli uni e le altre in sintonia con le mete da raggiungere.

#### 4.3.3. *Punti nevralgici*

L'azione ecclesiale e pastorale deve prendere in particolare considerazione alcuni punti nevralgici, dai quali dipende in massima parte il buon esito di ogni iniziativa. Mi paiono rilevanti i seguenti.

1. *La sensibilizzazione in famiglia, nella scuola e nell'ambiente di lavoro*. Per essere migliorata, l'attuale situazione variamente discriminante o svantaggiosa per il mondo femminile abbisogna di un nuovo tipo di educazione. Occorre allora iniziare col rivedere l'intervento educativo solitamente impartito in famiglia e nella scuola. Vanno cambiati tutti i rapporti educativi che, a partire dalla prima infanzia su su fino alla fanciullezza e all'adolescenza tendono a creare nelle bambine, nelle fanciulle e nelle adolescenti sensibilità, atteggiamenti e comportamenti variamente subordinati nei confronti dei bambini, dei ragazzi e degli adolescenti e, viceversa, a radicare in questi ultimi, mentalità, atteggiamenti e comportamenti dominanti rispetto al mondo femminile. Il discorso educativo deve tendere, invece, a sviluppare le capacità di tutti indistintamente dei ragazzi come delle ragazze, e a usare un trattamento paritario delle differenziazioni sessuali; deve inoltre tendere a far assumere atteggiamenti e comportamenti di vicendevole rispetto e stima e di mutua collaborazione alla pari, fra gli uni e le altre. Solo a questa condizione è realistico sperare la progressiva eliminazione di attuali situazioni discriminanti per le donne, dovute in larghissima parte a sistemi educativi segnati da culture maschiliste.

2. *La testimonianza personale*. Vanno sottolineate l'importanza unica e l'efficacia sicura del contatto personale e della coscienza spontanea e contagiosa inerente alla testimonianza globale della propria vita. Ciò si manifesta, in particolare, nella capacità di ascolto assieme al saper prendere la parola superando atteggiamenti prevalentemente recettivi (così frequenti nelle donne e anch'essi espressione della loro condizione subordinata), senza tuttavia sconfinare in at-

teggiamenti emotivi o puramente reattivi; nel sapere valutare realisticamente persone, situazioni e avvenimenti nei loro risvolti positivi e negativi; nel sapere prospettare con coraggio e saggezza possibili traguardi per cui vale la pena impegnarsi; soprattutto nell'improntare il proprio modo di fare e di dire alla rinnovata consapevolezza dei valori in giuoco: l'uguaglianza nella diversità, la collaborazione e la responsabilità alla pari tra uomini e donne, tra cristiani e cristiane.

3. *La vita dei gruppi, dei movimenti, delle associazioni, delle comunità ecclesiali di base.* La storia recente ha mostrato all'evidenza il ruolo rilevante esercitato da tali istituzioni nella soluzione di problemi educativi, assistenziali, sociali, culturali e religiosi del mondo femminile: la cosiddetta «pastorale delle donne».

Le associazioni femminili cattoliche hanno espresso figure note o meno note di donne e di cristiane, che hanno saputo assumere e svolgere con esiti positivi ruoli non unicamente subordinati ma dirigenziali e di notevole responsabilità; inoltre hanno contribuito in maniera essenziale a far sì che le cristiane prestassero un valido servizio nella società e nella Chiesa a partire dalla loro fede. Occorre progredire in tale direzione confrontandosi criticamente e costruttivamente con l'attuale mutata situazione e puntare a fare in modo che le cristiane sfruttino appieno le nuove possibilità derivanti dalla mutata congiuntura, oggi per loro più favorevole rispetto a un recente passato.

Le forme associative cristiane e cattoliche che annoverano tra i loro appartenenti sia gli uomini che le donne possono offrire un contributo esemplare nel realizzare rapporti paritari tra uomini e donne, se affrontano i comuni problemi e interessi, più volte ricordati, e promuovono la collaborazione piena e a pari titolo tra gli uni e le altre, ad es. anche negli organismi di presidenza.

4. *Gli organismi ecclesiali permanenti o periodici.* I consigli pastorali ai vari livelli, le consulte, e innumerevoli altre forme ecclesiali di incontro (riunioni, convegni, congressi...) sono luoghi importanti al fine della sensibilizzazione e dell'elaborazione di orientamenti e di direttive per l'azione pastorale della comunità cristiana. Dovrebbe essere ormai cosa normale e acquisita che donne cristiane e religiose vi partecipino con la possibilità di prendervi la parola in maniera qualificata e

di svolgervi incarichi direttivi. In ogni caso occorre muoversi in tale direzione, con iniziative ormai collaudate che coinvolgano sia separatamente solo donne o solo uomini, sia congiuntamente cristiani e cristiane.

5. *Gli strumenti della comunicazione sociale.* Una vasta letteratura e non poche inchieste sociologiche hanno messo in luce, assieme a innegabili apporti positivi, anche palesi influssi negativi di tali strumenti creativi di una cultura di massa.

Essi continuano, in larga parte, a trasmettere e a consolidare stereotipi maschili e femminili assolutamente inaccettabili, perché lesivi della dignità dell'essere umano; a perpetuare culture marcatamente androcentriche del passato e tuttora vigenti; a spingere verso molteplici criticabili forme di mimetismo e assimilazione dei sessi.

D'altro lato si mostrano, almeno in parte, sensibili alle nuove esigenze di una società e di una Chiesa incamminate verso la recezione dei valori della parità nella diversità e della reciprocità tra i sessi.

Atteso l'influsso indiscutibile di tale cultura di massa, non occorre spendere molte parole per sottolineare l'urgenza di un'educazione critica dei recettori nell'uso di tali strumenti e, inoltre, di un intelligente e costante ricorso ad essi per trasmettere i valori ricordati, per offrire simboli maschili e femminili rispettosi della dignità degli uomini come delle donne, per prospettare forme culturali caratterizzate dalla mutualità in parità tra gli uni e le altre.

#### 4.4. Obiettivi a medio termine

In una riflessione di tipo generale e a raggio internazionale come quella fin qui prodotta, non è possibile definire obiettivi a breve termine (un impegno questo da attuare sul posto, a livello infraparrocchiale, parrocchiale e diocesano).

È invece possibile delimitare alcuni obiettivi maggiori a medio termine, che sono d'interesse generale. Sono in sostanza quelli suggeriti dalla commissione pontificia per l'anno internazionale della donna: a distanza di quindici anni restano tuttora attuali e bisognosi di più vasta e incisiva attuazione.

##### 4.4.1. L'ambito sociale

In *ambito sociale*, l'intervento pastorale dovrebbe continuare a perseguire i seguenti obiettivi:

— sostenere in modo appropriato le opportune iniziative prese dai governi o da organismi nazionali per l'attuazione degli orientamenti e delle direttive positive man mano emanate dall'ONU sulla questione attinente i rapporti tra uomini e donne nella famiglia, nella società, nella cultura, nell'economia, nella politica, nell'impegno per la pace e per la tutela dell'ambiente;

— favorire, nella misura del possibile, una partecipazione cristiana competente e ben preparata nei vari organismi nazionali e regionali (comitati, commissioni, consulte, delegazioni a congressi...) con incarichi di studio, di animazione e di orientamento sulla tematica in esame;

— sostenere gli sforzi compiuti per trasformare il diritto civile secondo il pensiero cristiano per quanto riguarda, in particolare, la condizione femminile: per es. diritto familiare, diritto al lavoro, diritto alla cultura, lotta contro l'aborto, la violenza, la prostituzione...

#### 4.4.2. *L'ambito ecclesiale*

In *ambito intraecclesiale*, l'intervento pastorale dovrebbe continuare a perseguire specialmente i seguenti obiettivi a medio termine: — promuovere un'azione educatrice autenticamente umana e cristiana, che favorisca schietti e sereni rapporti di collaborazione paritaria tra uomini e donne nell'opera evangelizzatrice e a livello di effettive responsabilità ecclesiali;

— assicurare ai membri del clero una formazione che li abiliti a ben comprendere le diverse vocazioni cristiane delle donne e ad assumere con esse una franca collaborazione nei vari settori dell'apostolato;

— garantire alle donne una solida e appropriata educazione alla fede (formazione spirituale, dottrinale e pastorale) che consenta loro di partecipare secondo le proprie capacità, a pari titolo e con uguale valore rispetto agli uomini, all'opera di evangelizzazione;

— svolgere opera positiva perché un crescente numero di cristiane possano occupare posizioni di rilievo in tutti i settori ecclesiali. Quindi, la progressiva e allargata partecipazione di donne competenti in posti di responsabilità riconosciuta in seno agli organismi delle conferenze episcopali, alle curie diocesane. Tale «opera positiva» va attuata non per via di semplici agevolazioni o di intelli-

genti accorgimenti (che non vanno sottovalutati), ma favorendo la qualificazione delle persone capaci e disponibili. Un cambio profondo di mentalità e, quindi, della situazione generale e locale, non può avvenire automaticamente con la semplice aumentata presenza numerica di donne in detti organismi maggiormente influenti nei vari settori della vita ecclesiale. Lo si può, invece, ragionevolmente attendere solo da una aumentata presenza in essi di cristiane e religiose qualificate, capaci cioè di essere operatrici di rinnovamento;

— favorire con adeguate misure: l'apporto originale di donne cristiane negli studi religiosi superiori; l'elaborazione di un'antropologia cristiana della donna fatta da filosofe e teologhe; la formulazione dei contenuti della catechesi riguardanti la donna, fatta da catechete; una partecipazione ampliata e qualificata di cristiane e di religiose nell'intera programmazione pastorale, ai diversi livelli, in vista di una riflessione e azione pastorale sia comune agli uomini, sia specifica delle donne: a questo proposito sarebbe auspicabile che i diversi piani pastorali diocesani regionali nazionali prevedessero un discorso specifico sull'argomento in esame; l'elaborazione di una spiritualità cristiana attenta ai valori propri della donna, e l'elaborazione di spiritualità specifica di sante di ordini e congregazioni femminili, compiuta secondo i più aggiornati e accreditati modelli storiografici.

→ Maria 3. - pastorale giovanile (bibbia 2) 2.

#### Bibliografia

##### 1. *Bollettini bibliografici:*

*The woman in the Church. La femme dans l'Eglise.* Bibliographie internationale 1975-1982 / 1982-1984 (Cerdic Strasburg 198) 100 p + 100 p.

##### 2. *Documenti ecclesiali:*

Concilio Vaticano II, *LG* cap. II e IV; *AA* per intero; *GS* per intero; Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio* 22-25, *Mulieris dignitatem*, *Christifideles laici* 49-52; III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documenti di Puebla* 126, 317, 419, 443, 834-836, 839-849, 1134, 1174, 1219; Conferenza Episcopale Tedesca, *Dichiarazione sulla «condizione della donna nella Chiesa e nella società»* del 21.09.81, in *Regno Documenti* 1/82, 37-44; Conferenza Episcopale Statunitense, *Socie nel mistero della redenzione* (di prossima pubblicazione).

##### 3. *Monografie recenti:*

Quelle indicate alla voce *Donna-Uomo* (nella società). Inoltre: AUBERT J.-M., *La donna: antifemminismo e cristianesimo*; AA.VV., *Le donne nella Chiesa*,

in *Concilium* (1/1976); Pontificio Consiglio per i Laici, *La Chiesa e l'anno internazionale della donna* (Città del Vaticano 1977); HUNT M. - GIBELINI R. (a cura), *La sfida del femminismo alla teologia* (Queriniana, Brescia 1980); AA.VV., *Le donne in una Chiesa maschile?*, in *Concilium* (4/1980); Centro Italiano Femminile (a cura), *Verso una società con la donna* (UECI, Roma 1981); AA.VV., *Donne: invisibili nella teologia e nella Chiesa*, in *Concilium* (6/1985); GARUTI BELLENZIER M. T. - MORRA S. - DI NICOLA G. P. - VANZAN P., *La donna nella Chiesa e nella società* (Ave, Roma 1986).

## DONNA-UOMO (nella società)

ENRICA ROSANNA

### 1. «Excursus» sulla storia della donna

#### 1.1. Le teorie

1.2. *Le conferenze internazionali di Città del Messico, Copenhagen, Nairobi*

#### 1.3. I movimenti

### 2. Aspirazioni e proposte maturate in ambito femminile

#### 2.1. La presa di coscienza

2.2. *La ricerca di una nuova identità femminile*

2.3. *La partecipazione alla costruzione della storia*

### 3. Conclusione

Una delle problematiche che si è imposta attualmente, sia a livello di prassi socio-politica sia a livello di riflessione scientifica, è quella riguardante la donna. Tale problematica, non sconosciuta in passato, anche se limitata a élites, si è progressivamente ampliata in concomitanza con il mutamento socio-culturale ed è attualmente considerata una questione nodale per una riflessione sulla società in vista del suo mantenimento e del suo sviluppo. Affrontare tale questione non è però semplice, e in primo luogo perché essa non può essere compresa se non in riferimento alla sua storia e al contesto in cui si è sviluppata. Sembra inoltre giunto il momento di buttare a mare tutte le «ovvietà» che circolano sulla questione donna, di considerare seriamente gli stereotipi che hanno frenato la sua soluzione, di vagliare attentamente le diversità che caratterizzano le donne, le problematiche femminili, le modalità teoriche e pratiche utilizzate per affrontare tali problematiche.

La complessità del problema non deve tuttavia pregiudicare il tentativo di fare il pun-

to sulla situazione, ma piuttosto stimolare a precisare il metodo con cui affrontare la questione e a individuare i punti nodali che la caratterizzano per arrivare a una descrizione sufficientemente significativa e aperta all'integrazione con le altre scienze.

In queste pagine, per quanto riguarda il metodo, si privilegia quello *sociologico*; per quanto riguarda invece il punto focale da cui partire, per esaminare lo sviluppo della problematica, si privilegia il nodo dei *rapporti uomo/donna*, nella convinzione della sua centralità per lo sviluppo della storia della donna nel passato e nel futuro.

## 1. «EXCURSUS» SULLA STORIA DELLA DONNA

È ovvio che un *excursus* storico sulla «questione donna», e in particolare sulle relazioni uomo/donna, debba precedere qualsiasi tentativo di analisi della situazione attuale; il problema sta però nell'individuare le coordinate che hanno caratterizzato questo *excursus*.

Scegliendo tra le varie possibilità che si presentano, una descrizione feconda può essere dedotta da una presentazione concomitante dei tentativi di analisi teorica del problema, dei punti di arrivo degli incontri internazionali, delle riflessioni e conquiste maturate in seno ai diversi movimenti. Tra questi elementi, infatti, esiste un legame che ha contribuito a far sì che il problema donna sia oggi, rispetto al passato, più maturo nella sua elaborazione teorica e più accolto a livello sociale, soprattutto da parte delle donne.

### 1.1. Le teorie

Le teorie sociologiche sulla questione femminile vanno ricercate nell'ambito delle teorizzazioni sulla società globale, nelle quali hanno però un posto molto limitato. Soltanto recentemente si è cominciato a parlare di una sociologia della donna. Spunti interessanti in proposito si trovano nelle teorie dei capiscuola della sociologia, a partire da A. Comte, e in alcune delle teorie più recenti. Tale posto tuttavia, come si è detto, è troppo angusto e il problema femminile resta ancora tutto da studiare, anche perché le teorizzazioni — a mio avviso — lungi dal risolverlo, hanno accentuato alcuni stereotipi ricorrenti a livello socio-culturale.

In primo luogo, elementi interessanti si trovano nelle opere dei classici: A. Comte, E. Durkheim, G. Simmel, F. Toennis, G. Tarde, nelle quali la donna appare principalmente come colei che gioca un ruolo affettivo importante e complementare con il ruolo strumentale dell'uomo.

Questa insistenza condivisa sul «ruolo espressivo» femminile viene ripresa e ampliata dalla sociologia struttural-funzionalista contemporanea, soprattutto per merito di T. Parsons e R. Bales, i quali, affrontando la problematica femminile all'interno della famiglia, assegnano ai coniugi due ruoli complementari e affermano che l'estensione del ruolo femminile nell'ambito del lavoro pregiudica l'armonia della coppia. Più precisamente, partendo dall'analisi della famiglia nucleare e collocando le attività dei coniugi sulle coordinate del «potere» e della «funzione», i due sociologi statunitensi affermano che la posizione del capofamiglia-marito è «superiore» nel potere e «strumentale» nella funzione, mentre quella della moglie è «pari» nel potere ma «espressiva» nella funzione. Tali differenze, funzionali alla complementarietà dei due sessi, sarebbero dovute appunto alle diversità tra i sessi e avrebbero lo scopo fondamentale di mantenere l'equilibrio, l'armonia e l'unità all'interno della famiglia e indirettamente nella società totale.

Ovviamente, in questa visione di equilibrio della società, in cui viene dato il massimo rilievo alla complementarietà, si sottolinea la necessità che la donna potenzi e approfondisca sempre più le sue capacità espressive, perché l'armonia con l'uomo sia sempre più realizzata.

In un'altra ottica si colloca invece la tradizione sociologica marxiana in linea con le affermazioni di K. Marx e F. Engels, i quali denunciano la situazione subalterna della donna rispetto all'uomo nella famiglia nucleare e fanno risalire questa sudditanza al passaggio dal feudalesimo al capitalismo e all'emergere della classe borghese e proletaria. È con l'avvento del capitalismo, che la donna viene confinata nella famiglia e quindi in una posizione subalterna rispetto all'uomo poiché la si emargina dal lavoro basato sui valori di scambio. Da ciò consegue che la donna può uscire dalla sua situazione di dipendenza, cioè emanciparsi, soltanto attraverso la reintroduzione nel mondo del lavoro.

Su queste premesse si innestano tutti i filoni

di studio sull'emancipazione della donna principalmente centrati sull'analisi teorica e sperimentale di problemi inerenti al lavoro: retribuzione, doppio lavoro, maternità e lavoro, occupazione e disoccupazione, scolarità e occupazione, tempi di lavoro, ecc. Infine, le prospettive radicali, legate alle teorie della sociologia critica della società, proponendosi l'analisi dei fenomeni di sfruttamento economico, politico, sociale che caratterizzano le società industriali e postindustriali, individuano nell'oppressione tra i sessi l'origine di ogni sfruttamento. In altre parole, sostengono che lo sfruttamento sessuale della donna da parte dell'uomo modella tutti gli altri rapporti sociali. Per questo, propugnano la liberazione della donna da attuarsi attraverso la rivoluzione del sistema patriarcale, una rivoluzione che porterà anche a una trasformazione sociale duratura e profonda. A quest'ultima impostazione si rifanno oggi, più o meno fedelmente, tutti i sociologi che si propongono di studiare i problemi della donna come paradigma per un cambiamento socio-culturale totale.

Non mancano infine alcuni tentativi di teorizzazione più direttamente centrati sugli specifici problemi della donna, anche se sono pochi e tutti allo stato nascente. Di particolare interesse è la «teoria del ciclo di vita», portata avanti dalla Saraceno (cf SARACENO C., *Pluralità e mutamento. Riflessioni sull'identità femminile*, Franco Angeli, Milano 1987). In essa, a partire da una critica di tutte le posizioni che semplificano la problematica femminile facendone una realtà omogenea senza differenziazioni, oppure una questione prevalentemente quantitativa e astratta, si cerca di esaminare la problematica donna nella sua complessità, come problema concreto e differenziato in rapporto alle diverse categorie di donne. Si tenta inoltre di affrontare la problematica dal punto di vista interdisciplinare, si affianca al metodo di studio quantitativo quello qualitativo (per es. le storie di vita), si completa lo studio teorico con l'intervento sul campo, ritenuto un *feed-back* indispensabile per l'affinamento delle teorie.

## 1.2. Le conferenze internazionali di Città del Messico, Copenaghen, Nairobi

Le tre conferenze internazionali organizzate dall'ONU (Organizzazione delle Nazioni Unite) a Città del Messico (1975), a Copenaghen (1980) e a Nairobi (1985) hanno contribuito

a far maturare la questione donna a livello di studio e di interventi socio-politici e hanno avuto un'influenza non indifferente sulla mentalizzazione di gruppi di donne e di uomini dei diversi Paesi, grazie anche ai *mass-media*.

Per quanto riguarda specificamente la problematica dei rapporti uomo/donna, l'incontro di Città del Messico, punto *clou* dell'anno della donna, ha segnato il momento della presa di coscienza della discriminazione esistente a livello personale e strutturale nei riguardi della donna.

A Copenaghen — dopo un quinquennio di maturazione e di approfondimento della presa di coscienza — si è invece iniziata la tappa istituzionale, la messa a punto delle legislazioni per far fronte a tutte le situazioni di discriminazione della donna e ben 57 Paesi membri hanno firmato una convenzione in proposito.

A Nairobi, infine, continuando il discorso propositivo delle due conferenze precedenti, si è preso l'impegno di puntualizzare le strategie necessarie per far passare nella vita concreta — a livello istituzionale e personale — le proposte legislative varate in favore della donna. Tali strategie sono state raccolte in un documento, nel quale, dopo un'introduzione iniziale, vengono ripresi i tre temi portanti dell'incontro: l'uguaglianza, lo sviluppo e la pace.

È importante notare in proposito che l'ottica della Conferenza non riguarda più il ristretto, anche se polivalente e differenziato, mondo della donna in rapporto all'uomo, ma si allarga su problemi più ampi direttamente legati all'urgenza di realizzare una nuova qualità della vita.

Specificamente, per quanto riguarda l'uguaglianza, oltre a ribadire l'uguaglianza giuridica tra uomo e donna e l'impegno per vincere ogni discriminazione, si sottolinea l'urgenza che la donna raggiunga nel concreto l'uguaglianza dei diritti, delle responsabilità e opportunità in ogni aspetto della vita.

Per lo sviluppo, in rapporto alle donne, si puntualizza che esso significa accesso, crescita e progresso in tutti gli ambiti della vita umana: economico, sociale, politico, culturale. Il problema dello sviluppo così inteso viene inserito nella questione più ampia di una ripartizione più equa e giusta delle risorse tra Paesi e abitanti del pianeta.

Quanto alla pace, infine, si afferma che essa non è né possibile né duratura senza l'eliminazione della disuguaglianza tra uomini e donne e delle disuguaglianze a tutti i livelli. Una valutazione dei lavori condotti e del documento finale, alla luce dello specifico problema delle relazioni uomo/donna, ci porta a mettere in evidenza come il problema del raggiungimento dell'« uguaglianza » di diritto e di fatto tra l'uomo e la donna sia stato il *leit motif* esplicito della conferenza, mentre quello dell'urgenza dello studio della « diversità » tra uomo e donna e tra le stesse donne nelle situazioni socio-culturali e nelle diverse istituzioni sia continuamente emerso come il *leit motif* implicito, il sottofondo significativo, di tutto il discorrere e proporre.

Un'accurata documentazione delle concrete differenze esistenti nei vari contesti è emersa chiaramente nel rapporto sulle risposte al questionario inviato agli Stati membri, in cui si delinea la situazione delle donne nel mondo nel 1985. Il rapporto presenta un'ampia gamma di richieste prioritarie avanzate dalle donne, di tipi di discriminazione, di ostacoli incontrati, di progressi realizzati.

Oltre a questa panoramica generale, vengono anche presentati dati più particolari per settori: la famiglia, l'agricoltura, l'industria, la sanità, l'educazione, la politica.

### 1.3. I movimenti

Il contributo apportato dai movimenti che hanno contrassegnato la storia della donna, in particolare di quelli posteriori agli anni '50, mi sembra di gran lunga più significativo rispetto a quello dell'elaborazione teorica e dell'impatto delle conferenze internazionali. Presentarlo in breve è perciò in un certo senso tradirlo per l'impossibilità di tracciare confini precisi e di individuare differenze e comunanze tra un movimento e l'altro; si può tuttavia tentare di puntualizzare alcuni cardini della storia dei movimenti partendo dall'ottica che ho privilegiato, quella dei rapporti uomo/donna.

Così posto il problema, si può notare immediatamente che dall'esame dell'*excursus* storico dei movimenti risulta in primo luogo il cambiamento graduale della stessa terminologia usata per circoscrivere la questione allo studio. Si passa dal termine generale « donna » a quello astratto di « condizione della

donna o condizione femminile», da quello concreto di «donne» come categoria a sé distinta da quella degli «uomini» a quello di «persona umana donna», di cui si sottolinea in particolare la relazione della donna con l'uomo e con la società. Si passa inoltre dal «femminismo *tout court*», inteso come l'insieme di tutti i movimenti che rivendicano dei diritti per le donne ai «femminismi» come pluralismo di movimenti fortemente differenziati per quadro teorico, obiettivi, ideologie, mezzi di azione, e ricollegabili a due orientamenti: quelli centrati sul «problema donna» in sé e quelli che fanno del «problema donna» un aspetto peculiare di una problematica socio-culturale più complessa, ai «movimenti delle donne», intesi come concreti gruppi di donne inserite a vari livelli, e a differente titolo, nelle istituzioni, oppure come organizzazioni intermedie di donne, operanti in proprio o come categoria nella società, oppure come gruppi informali di donne sorti per rispondere a un bisogno sociale. Le questioni-chiave attorno a cui si sono raggruppati i differenti movimenti, offrendo piste di riflessione e di sperimentazione, sono: il corpo, il lavoro, la parola, il potere.

Le richieste o rivendicazioni in merito sono molteplici e concrete e coprono una gamma vastissima di obiettivi che possono essere raccolti sotto forma di polarizzazioni: diritto alla vita/aborto; lavoro domestico/accesso all'istruzione e al lavoro extradomestico; condizionamenti dei *mass-media*/pubblicazioni e interventi femminili a vari livelli contro i *media*; identificazione del privato col politico/partecipazione delle donne al potere.

È proprio intorno a queste richieste concrete, piuttosto che intorno a principi di carattere generale, che si sono articolati, e spesso contrapposti, prendendo posizioni più o meno radicali, i diversi movimenti.

Per quanto riguarda specificamente le richieste circa le relazioni uomo/donna, i movimenti si possono raggruppare a seconda degli obiettivi perseguiti: l'uguaglianza, la separazione, la composizione.

I movimenti dell'*uguaglianza*: le donne chiedono di essere come gli uomini. Non si contesta l'ordine sociale stabilito, ma ci si limita a denunciare le ingiustizie e le subordinazioni subite dalla donna e si cerca di eliminarle propugnando l'uguaglianza tra uomo e donna con mezzi di pressione prevalente-

mente politica per ristabilire l'ordine originario e l'integrazione.

I movimenti della *separazione*: le donne si mettono contro gli uomini. Ci si oppone alla società totale, alla famiglia, agli uomini e alle altre donne utilizzando una strategia di conflitto che riguarda gli ambiti della sessualità (le donne sono state un oggetto sessuale), della proprietà (le donne sono state confinate alla casa e ai ruoli domestici), del lavoro (le donne sono state sottovalutate e sfruttate) per arrivare a una società radicalmente diversa in cui venga assegnato maggior potere alle donne.

I movimenti della *composizione dell'uguaglianza e della separazione*: le donne vogliono stare con gli uomini. Si parte dalla rimessa in questione dei ruoli tradizionali maschili e femminili (strumentale per l'uomo ed espressivo per la donna) per poi avviare un cammino di riflessione e di azione, non solo sulla questione donna, ma a livello di strutture istituzionali e di valori culturali, in ordine alla costruzione di una società pluralistica in cui siano rispettate e valorizzate tanto l'uguaglianza quanto la diversità.

## 2. ASPIRAZIONI E PROPOSTE MATURATE IN AMBITO FEMMINILE

La storia della donna che abbiamo tratteggiato a grandi linee non è chiusa, o forse non è ancora storia in senso pieno. Nella nostra società complessa, infatti, convivono movimenti alla ricerca di uguaglianza, di separazione, di reciprocità; convivono discriminazioni, differenze, espressioni — istituzionali o no — di valorizzazione della donna, anzi pare che il problema, maturando e approfondendosi nel tempo, sia diventato molto complesso e inafferrabile in tutta la sua portata. Tale complessità, d'altra parte, non fa che riflettere le caratteristiche che connotano la società: una società complicata, di contraddizioni, piena di incompatibilità di interessi tra singoli soggetti e settori, presa nel vortice del mutamento, caratterizzata dall'indecisione e dall'eccedenza di opportunità. Una società complessa, quindi, nella sua struttura e nel suo funzionamento, che esige la ridefinizione delle identità individuali e di categoria e di conseguenza postula nuove solidarietà a tutti i livelli.

In questa ridefinizione sono perciò implica-

te anche la questione dello *status* e del ruolo della donna, quella dei rapporti uomo/donna, delle relazioni tra categorie di donne, tra donne e uomini, tra donne e istituzioni varie e di conseguenza quella di nuove e diverse solidarietà in cui la donna possa giocare un ruolo attivo e responsabile.

Tutto questo esige inoltre un indispensabile e urgente dialogo tra donna e società, anche nella consapevolezza che le due realtà sono interdipendenti e condizionanti a vicenda. Posto così il problema, ci si può allora interrogare: tenendo conto dell'intrecciarsi e condizionarsi vicendevole della complessità e del mutamento che caratterizzano la nostra socio-cultura, quali aspirazioni e proposte femminili sembrano emergere con più forza e urgenza?

A mio avviso, tenendo conto dell'ottica relazionale scelta, tre sono le linee che oggi vengono condivise, a livello di studio e di impegno socio-culturale, dai movimenti delle donne: la presa di coscienza della problematica donna, la ricerca di una nuova identità femminile, la partecipazione delle donne alla costruzione della storia.

### 2.1. La presa di coscienza

La presa di coscienza della problematica sottesa ai rapporti uomo/donna, maturatasi lentamente, anche se non è ancora patrimonio comune di tutte le donne — nonostante l'élite delle più impegnate si sia quantitativamente allargata — ha compiuto passi precisi.

C'è stato il momento del *femminismo inquieto*, battagliero, della scoperta sempre più documentata, attraverso ricerche e pubblicazioni statistiche delle discriminazioni attuate nei confronti della donna in nome della natura femminile; discriminazioni perpetuate da situazioni socio-culturali e difese da istituzioni di vario genere. Discriminazioni che hanno favorito il costituirsi di movimenti di emancipazione e di liberazione di tipo rivendicativo. Questi movimenti — ancor oggi vivaci sia nelle loro forme estreme come in quelle moderate, anche perché ancorati a precise ideologie — denunciano tutti i modelli di oppressione autoritaria, richiedono istanze di parità uomo/donna a ogni livello, aspirano a un nuovo ordine di rapporti interpersonali. Per l'impazienza intransigenza che li caratterizza e per le strumentalizzazioni ideologiche di cui sono spesso succubi, però, tali movimenti fanno sì che la presa di coscienza

rimanga un fatto di élite piuttosto disincarnato.

Sotto la loro spinta, tuttavia, la presa di coscienza inizia il suo cammino che, sebbene non sia ancora costruttivo, è almeno in grado di stimolare la riflessione e il confronto sui temi dell'uguaglianza, della distribuzione del potere, della denuncia di ogni forma di oppressione.

Sono proprio le ripetute riflessioni e il confronto imposto e proposto su questi temi che lentamente fanno sì che la presa di coscienza, da inquieta e chiusa nel mondo delle élites femminili, diventi *inquietante*, cioè capace di stimolare la ricerca di un dialogo con l'uomo e con le molteplici realtà sociali.

Matura così un'altra espressione della presa di coscienza, cioè quella riguardante la necessità di comporre e sanare le rotture operate con l'uomo e con le sue istituzioni e l'urgenza di riportare la questione femminile, e in particolare le istanze di uguaglianza, nella storia e nella società complessa.

Si verifica allora il passaggio dall'inquieta ricerca/proposta di autonomia e trasgressione all'inquietante ricerca/proposta di integrazione della donna in un tessuto di solidarietà allargate a livello diacronico e sincronico. Di più, la presa di coscienza diventa richiesta di realizzazione concreta nelle istituzioni, desiderio d'introdurre nel macro-sociale le esperienze vissute dalla donna per secoli nel micro-sociale, esigenza di un confronto e di un dialogo tra uomo e donna, ricerca di una nuova identità femminile e maschile.

L'inquietudine patita dalla donna, e riflessa a livello sociale più ampio, porta infine alla presa di coscienza che la questione femminile, e specificamente l'aspetto riguardante i rapporti uomo/donna, debba porsi «oltre» i movimenti della liberazione che hanno letto la storia solo come sconfitta e oppressione della donna, oltre i movimenti dell'emancipazione che hanno voluto costruire un modello di donna ritagliato su quello maschile, per collocarsi in una prospettiva di *reciprocità* uomo/donna.

La reciprocità porta con sé un ulteriore sviluppo della presa di coscienza, nel senso che si arriva ad affermare che la problematica femminile non riguarda solo le donne, ma donne e uomini; non riguarda solo alcune categorie di donne, ma coinvolge tutte le donne e tutti coloro che sono interessati alla pro-

mozione della persona e a una nuova qualità della vita. I due punti nodali di questa solidarietà allargata diventano allora la ricerca di una nuova identità femminile e la partecipazione alla costruzione della storia.

## 2.2. La ricerca di una nuova identità femminile

L'aver riportato la questione donna nell'alveo della storia ha come conseguenza immediata una rimessa in questione dell'identità femminile, e comporta la ricerca di uno *status* e di un ruolo di donna diverso da quello tramandato per generazioni attraverso la socializzazione. È una rimessa in questione che riguarda in primo luogo il rapporto della donna con se stessa e con il suo ruolo nell'ambito familiare e sociale. Ma è anche una rimessa in questione dei rapporti uomo/donna nel senso che tutti i cambiamenti avvenuti a livello di identità femminile si ripercuotono sull'uomo, non solo, ma sulle nuove generazioni e sulla società globale, generando problemi di comunicazione, di rapporto, di reciproco riconoscimento e valorizzazione. Da ciò consegue una vera e propria crisi di «incertezza» di identità, resa ancor più acuta dalla convivenza e interferenza con altre crisi di identità, a livello istituzionale e personale, che caratterizzano la società complessa. Nasce allora l'esigenza di ricostruire un'identità femminile che tenga conto di tutto il cammino percorso dalla storia della donna nelle sue tappe di emancipazione, liberazione, reciprocità. Ma tale ricostruzione è tutt'altro che facile, poiché non si tratta di proporre un modello sul quale tutte le donne dovrebbero ritagliare la propria esistenza e i propri comportamenti, ma di offrire un patrimonio di riflessioni e di convinzioni capaci di sorreggere e di indirizzare il loro stile di vita individuale e sociale.

Si tratta cioè di operare un cambiamento in favore di un «diverso» femminile che non significhi «devianza» rispetto alla normalità delle donne e neppure «inferiorità» rispetto all'uomo.

Più precisamente si tratta di valorizzare l'emergere delle differenze tra le donne (esperienze simili come la maternità, la sessualità, il matrimonio si danno entro universi simbolici relazionali profondamente modificati), prima ancora di far valere quelle in rappor-

to all'uomo. In altre parole — come dice la Saraceno — si tratta di riconoscere che nel contesto socio-culturale attuale la differenza generazionale non si esprime più solo come diversità di posizioni entro un percorso biografico simile, ma come differenza di percorsi (cf SARACENO, *Pluralità* 43).

Questo fa sì che «l'identità di donna», rispetto alla sessualità, alla riproduzione, al lavoro, al rapporto con l'uomo, vissuta con modalità molto differenziate dalle diverse generazioni compresenti in una società, si proponga in modo sempre più problematico e renda così estremamente complesso il processo di socializzazione delle nuove generazioni. Per quanto riguarda invece la differenza nei confronti dell'uomo, va maturando la tendenza ad abbandonare la mentalità della subordinazione e a far spazio alla consapevolezza che ciascuna donna ha dei poteri educativi, esperienziali, culturali, professionali, ecc., e dispone di possibilità che debbono essere gestite e compartite con l'uomo. Di più, ci si convince che nella misura in cui le donne approfondiscono la propria diversità come risorsa (risorsa personale, risorsa lavoro, risorsa culturale) si rendono capaci di sollecitare e provocare un egual cambiamento nell'uomo.

Questa duplice ottica con cui guardare la differenza ci fa vedere come il rapporto uomo/donna sia centrale alla questione femminile e come tale questione non possa essere affrontata se non nel confronto e nella collaborazione con l'uomo, a partire però da una riconciliazione delle donne e degli uomini con la loro diversità. Conoscere la propria diversità, accettarla, valorizzarla, incontrarsi con chiarezza nelle reciproche identità è perciò per tutti — uomini e donne — un passo fondamentale, è un presupposto importante per la socializzazione delle nuove generazioni e per la costruzione di una società diversa.

## 2.3. La partecipazione alla costruzione della storia

Da quanto detto fin qui in fatto di questione femminile, e guardando la problematica in prospettiva di futuro, sembra si sia arrivati al punto in cui urge «osare la differenza», cioè fare un salto di qualità, cercando un nuovo modo di essere donna e di porsi in relazione con gli altri, siano essi singoli, istituzioni o l'intera società.

Nella nostra società, infatti, la differenza, sia

essa tra donne o tra uomo e donna, si rileva un nodo — problematico — chiave a livello di relazioni personali, di modelli culturali, di relazioni di ruolo, di divisione e di funzionamento della società totale.

Questo « osare » implica perciò, come prima conseguenza, l'apertura delle donne a nuove esperienze di *solidarietà* che integrino quelle vissute nella società pretecnica (nella famiglia, nel villaggio, nella chiesa), solidarietà che siano, nella società complessa e in cambiamento, elemento di coesione delle donne tra di loro e con gli altri.

Implica inoltre che le donne si facciano *produttrici di cultura*, cioè si appropriino maggiormente di se stesse, di una capacità di fare opinione, di gestire i propri bisogni, di gestire codici comunicativi. La società complessa e in cambiamento esige che si entri nella competizione culturale con la propria peculiarità di uomini e di donne per non perdere quello specifico che potrebbe essere una « carta spendibile » a vantaggio dell'uomo, della persona, della costruzione di una società diversa.

Implica infine, da parte delle donne, il puntare sull'acquisizione di una sostanziale autonomia, intesa come accettazione di sé e della diversità altrui; il riconoscimento della ricchezza del confronto tra diversità; l'assunzione della contraddizione come chiave di lettura della complessità della vita e della realtà. A questo punto la riflessione si ferma, è tutta ancora da maturare, anche se se ne vedono già alcune linee portanti, come per esempio quella della necessità di ridefinire continuamente le diverse identità e di cercare con costanza la loro collocazione nell'universo della società complessa; di superare la concezione delle differenze come entità distinte e dialetticamente contrapposte, per pensare invece a entità differenti ma compresenti e intersecate; di ricercare continuamente l'equilibrio del rapporto tra differenze, un equilibrio che è continuamente mèta raggiunta e da raggiungere. Sono strade che, se percorse, potranno portare le nuove generazioni a costruire una società di donne e di uomini che siano in grado di generare un mondo diverso e più umano per tutti.

### 3. CONCLUSIONE

A conclusione vengono spontanee alcune riflessioni. La storia della donna ha avuto un *iter* travagliato e sofferto, non è ancora uscita

dal *tunnel* del sospetto, è stata spesso strumentalizzata, ciò nonostante è approdata a conquiste, ha aperto campi di riflessione e suscitato problemi che non possono essere ignorati. Indubbiamente, non tutte le donne conoscono, hanno accolto e condiviso le riflessioni e i punti di arrivo dei gruppi più impegnati; socialmente sembra prevalere un certo attaccamento al passato, all'accettazione dei ruoli ascritti tramandati per socializzazione, anche se un certo cambiamento nei rapporti uomo/donna sembra verificarsi in ambito giovanile. Le giovani donne, infatti, con le loro richieste e il loro vissuto — come documentano diverse ricerche — a volte anticipano il « protagonismo femminile » auspicato dai movimenti sia nelle forme moderate sia in quelle estreme.

La strada della presa di coscienza dei punti di arrivo della storia della donna, e di conseguenza delle proposte/conquiste maturate fino a oggi, è perciò ancora lunga. Ed è a questo punto che il problema rimbalza in ambito educativo e a livello di strutture. *In ambito educativo*, nel senso che l'educazione può porsi come valido strumento di veicolazione di valori e di trasformazione culturale; *a livello di strutture*, nel senso che i sistemi educativi sono strettamente connessi con quelli politici, economici, giuridici, ecc.; in altre parole, fanno parte integrante della società. Di più, ideali, norme, valori giocano un ruolo fondamentale nella formazione dell'ordine istituzionale di una società, mentre la struttura sociale, a sua volta, protegge e veicola particolari valori sociali, a preferenza di altri, in consonanza con le mètte che si prefigge. Questo premesso, quali istanze ricuperare allora perché il discorso riguardante i rapporti uomo/donna, con tutte le sue implicanze, venga portato avanti simultaneamente nei suoi aspetti più fecondi, attraverso la socializzazione, e specificamente l'educazione, e attraverso le trasformazioni strutturali?

In primo luogo, l'esigenza di affrontare la questione uomo/donna nel contesto in cui è nata e si va sviluppando, cioè nell'ambito della storia della donna, approfondendola teoricamente ma anche facendone esperienza concreta nell'immediato.

L'approfondimento teorico, come si è cercato di mettere in evidenza, va fatto seriamente affrontando i vari « femminismi » e confrontandosi con essi per raccoglierne le sfide più

significative. L'esperienza va invece vissuta tenendo conto della società complessa, multidimensionale, segmentata, in cui la donna è soggetto in continua interazione con altri soggetti e realtà e in cui gli specifici problemi femminili chiamano in causa tutta la società. Sembra inoltre fondamentale riaffermare nuovamente, nonostante il cammino già fatto in proposito, il principio dell'uguaglianza tra uomo e donna, un'uguaglianza ancorata al suo fondamento essenziale che è la dignità della persona, per tradurlo nel concreto, farlo penetrare nella vita. Occorre prendere il coraggio per rompere i miti dell'uguaglianza intesa come uniformità, come adeguamento acritico a un modello di donna imposto dalla società, per riscoprire, approfondire e vivere quell'uguaglianza che è la premessa indispensabile per la cooperazione, la corresponsabilità, la reciprocità in tutti gli ambiti e a tutti i livelli.

Affermata l'uguaglianza, si rende però ugualmente necessario il riconoscimento della diversità in tutti i suoi aspetti, una diversità che non significa superiorità o inferiorità e neppure realtà naturale intoccabile, ma simultaneamente vocazione e impegno, risorsa e responsabilità da valorizzare a vantaggio di tutti per la costruzione di una società più umana. Una diversità che è tutta da approfondire e che comporta una seria riflessione interdisciplinare sull'identità della donna e di conseguenza su quella dell'uomo come punto di partenza di ogni altra riflessione sul problema dei rapporti uomo/donna e come presupposto per avviare un corretto discorso educativo.

Un'altra istanza da approfondire è quella che la questione donna è di tutti ed è da affrontarsi per il bene di tutti, per la costruzione dell'umano e di una nuova qualità della vita. Il cambiamento socio-culturale rapidissimo, avvenuto in questi anni, sta imponendo cambiamenti, anche radicali, a chi si impegna nel campo della promozione umana e

specificamente dell'educazione, entro cui si colloca il grande filone dell'educazione della donna. Educare le nuove generazioni, educare la donna, diventa allora un imperativo imprescindibile, un'urgenza di cui tutti debbono farsi carico, anche perché le prospettive inquietanti e affascinanti della telematica e della robotica richiedono oggi il consolidamento e la riscoperta in profondità di ciò che è autenticamente umano.

→ amore 2.2.1.; 2.2.6.; 3.6. - antropologia - coeducazione - corporeità - disoccupazione 1.2. - identità 3.2. - lavoro 1.5. - modelli antropologici - persona - sessualità - uomo.

### Bibliografia

- Atti del Convegno internazionale su: *La posizione sociale della donna. Prospettive per il futuro* (Roma, 11-13 novembre 1980), U.F.I.S.A.S., Roma (s.d.); Atti del Seminario internazionale su: *Il futuro della donna: nuova speranza per la società?* (Roma, 24-26 gennaio 1985), U.F.I.S.A.S., Roma (s.d.); BELLENZIER GARUTTI M. T., *Questione femminile da dove, verso dove*. Lettura storico-sociale, Paoline, Roma 1983; CAZORA RUSSO G., *Status sociale della donna*, 2 vol., De Luca, Roma 1978; COLOMBO A. (ed.), *Verso l'educazione della donna oggi*, LAS, Roma 1989; DI NICOLA G. P., *Donne e politica: quale partecipazione*, Città Nuova, Roma 1983; DONATI P. - CIPOLLA C., *La donna nella terza Italia. Madri e figlie nel mantovano*, AVE, Roma 1978; *La donna nella Chiesa e nella società. Per un bilancio interdisciplinare*, AVE, Roma 1986; *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Deboniano, Napoli 1988; GAIOTTI DE BIASE P. - DAU NOVELLI C., *La questione femminile*, Le Monnier, Firenze 1982; ROSANNA E., *Modelli di formazione della donna: analisi sociologica*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 22 (1984) 319-341; ID., *Reciprocità uomo/donna. Indicazioni per un'analisi sociologica della situazione in vista della coeducazione*, in *ivi* 25 (1987) 51-69; ID., *Un contributo all'approfondimento della «questione donna». L'iter del femminismo italiano nel pensiero di Vilma Preti*, in *ivi* 26 (1988) 187-214; SARACENO C., *Pluralità e mutamento. Riflessioni sull'identità femminile*, Franco Angeli, Milano 1987.

**DOVERI** → etica - responsabilità - solidarietà.

# E

**ECONOMIA** → famiglia 1.3.-1.5. - lavoro 1.2.; 1.6.; 3.2. - storia 5.2.

## EDUCAZIONE

CARLO NANNI

### 1. Il sempre e l'oggi dell'educazione

1.1. *L'educazione come problema nel mutare delle strutture di vita*

1.2. *L'educazione sotto il segno dell'ambiguità*

### 2. Le molteplici incidenze sulla crescita personale

### 3. Lo specifico dell'educazione nell'insieme delle attività formative

3.1. *L'intenzionalità educativa: la promozione della personalità*

3.2. *La relazionalità educativa e il protagonismo dei soggetti in formazione*

3.3. *La processualità educativa*

3.4. *La «laicità» dell'educazione*

### 4. Un senso forte di educazione: l'aiuto ad essere persone libere e responsabili

4.1. *Il riferimento alla libertà e alla responsabilità*

4.2. *La rilevanza del quadro antropologico di riferimento*

### 5. Modelli e prospettive dell'educazione contemporanea

5.1. *La funzione educativa tra contestazione e istanza di liberazione*

5.2. *L'educazione tra animazione e formazione dell'intelligenza*

### 6. L'aiuto alla ricerca di senso e di identità come impegni educativi prioritari

6.1. *Nuovi contesti vitali*

6.2. *La necessità di una ricomprendimento dei fondamenti dell'agire umano*

6.3. *Strategie educative per il senso*

6.3.1. *Alle soglie dell'umano*

6.3.2. *Indicazioni calibrate a misura delle persone*

6.3.3. *Nominare i valori*

6.3.4. *Per fare esperienze di valore*

6.4. *La mediazione educativa nella ricerca dell'identità*

6.4.1. *Abilitare alla coscienza storica*

6.4.2. *Interagire con gli sviluppi della scienza e della tecnica*

6.4.3. *Ricercare il senso e gli assi portanti delle discipline e della cultura*

6.4.4. *Operare per una cultura di pace*

6.4.5. *Educare al futuro*

### 7. L'apertura alla fede: maturità umana e maturità cristiana

7.1. *Il di più e l'oltre della fede*

7.2. *L'istanza educativa nella maturazione di fede*

La voce considera l'educazione in se stessa, non tanto come dimensione dell'azione pastorale. E cerca di mettere in luce le rifrazioni e le stimolazioni che il mondo dell'educazione può avere nella pastorale. Si analizza prima l'educazione in sé e per sé e poi se ne vedono le specificazioni nel contesto storico-culturale attuale.

## 1. IL SEMPRE E L'OGGI DELL'EDUCAZIONE

L'educazione è problema di sempre, a motivo:

— della distanza generazionale;

— della disparità di esperienza e di vita;

— del mutare delle circostanze socio-culturali nel decorso delle generazioni.

Oggi la larga circolazione delle informazioni attraverso i mass-media e i nuovi media computerizzati, il rapido mutare delle strutture di vita a seguito della prepotente moder-

nizzazione operata dalle innovazioni tecnico-scientifiche, l'accelerazione dei processi storici, rendono più viva e cosciente questa problematica di sempre.

### 1.1. L'educazione come problema nel mutare delle strutture di vita

Nella storia umana c'è sempre stato un tempo per allevare, formare, educare. Tuttavia l'emergenza del fatto educativo sembra essere una caratteristica dell'età moderna e contemporanea.

Lo straordinario sviluppo dei collegamenti internazionali, delle vie e dei mezzi di comunicazione, che hanno provocato una rapida espansione dei contatti umani; la mobilità sociale enormemente accresciuta in tutte le nazioni del mondo, rispetto ad un recente passato; le urgenze di una pianificazione dell'economia, della produzione e del mercato a livello nazionale ed internazionale hanno avuto grande risonanza sull'educazione, aprendola a prospettive veramente mondiali.

Non c'è dubbio che i cambiamenti strutturali e sovrastrutturali, avvenuti in quest'ultimo arco di tempo storico, inducono a porre in modo nuovo i problemi educativi e danno luogo a nuovi livelli della domanda di educazione e di istruzione. Vivere in una società tendenzialmente industriale ed a dominanza urbana è cosa ben diversa che vivere in una società essenzialmente agricola e rurale. Lo spirito scientifico e tecnologico (con i valori da esso indotti, quali la razionalità, l'imprenditorialità, la ricerca, la verificabilità, l'operazionalità, la quantificabilità, l'efficienza, la produttività, l'internazionalità) penetra sempre più fortemente nel sistema delle rappresentazioni e dei valori e nei modelli di comportamento, individuali e sociali. Il divenire è considerato più che il permanere; l'esistere e il fare (e, negativamente, il possedere e l'avere) più che il contemplare e l'essere; l'uomo-progetto più che l'uomo-soggetto. A differenza di quanto avveniva nella tradizione classica, il futuro, assai più che il passato, diviene criterio valutativo di ciò che si è e si fa nel presente. Un nuovo schema di temporalità s'impone. Ad un cosmo da rispettare nei suoi ritmi « naturali » si contrappone un mondo da calcolare, manipolare, trasformare, costruire, anche se oggi siamo sempre più compresi dei rischi che ciò comporta. Il quadro dei valori religioso-sacrali, proprio delle culture tradizionali, è attraverso

sato da differenti processi di secolarizzazione, veicolanti modi di pensare e di valutare più razionalistici e laici, nel senso che l'accento è posto sulla libertà e sull'autonomia umana, più che sull'adeguamento a leggi rivelate od a prospettive e norme religiose date. L'emergere di istanze egualitarie e democratiche rende particolarmente sensibili di fronte a qualsiasi forma di privilegio e di coercizione autoritaria.

Al mondo dell'educazione e della scuola ci si rivolge per risolvere i problemi che queste istanze sociali inducono a livello di personalità; o più specificamente per adeguare ad esse la nuova generazione in crescita od accomodarvi le generazioni adulte. Si tratta di una « domanda » variegata e complessa, nella quale affluiscono richieste di qualificazione o di riqualificazione professionale, di competenza scientifico-tecnologica, così come istanze di stili democratici di vita e di auto-realizzazione personale.

### 1.2. L'educazione sotto il segno dell'ambiguità

Questa enfasi sull'educazione e sull'istruzione invita però ad una grande cautela, segnata com'è da una fondamentale ambiguità: l'intera attività educativa — non da sola, ma insieme alle altre forme d'intervento sociale — può certo rispondere almeno parzialmente a questa « domanda » di formazione, ma può essere particolarmente esposta alla strumentalizzazione di tutti coloro che, puntando sulle possibilità di modificazione del comportamento e della mentalità attraverso l'educazione e l'istruzione scolastica o attraverso le altre agenzie d'inculturazione e socializzazione, pensano di costruire personalità adeguate ai loro scopi, in una totale subordinazione degli aspetti personali a finalità politiche, economiche o di altro genere. In tal modo l'educazione è fatta scadere a mero indottrinamento, a comoda fabbrica del consenso di qualificata forza-lavoro, oppure, nel migliore dei casi, a pura e semplice socializzazione. In senso peggiore una tale enfasi sull'educazione e sulla scuola può diventare copertura ideologica, che giustifica interessi particolaristici, i quali non coincidono sempre con quel bene comune e generale, in cui il singolo ed i vari gruppi sociali dovrebbero ritrovarsi. La stessa tendenza ad una educazione « universalistica » può risultare talvolta niente altro che la facciata di comodo per quell'o-

mogeneizzazione culturale consumistica, promossa dalle forze che cercano di controllare il mercato internazionale; oppure può contrabbandare forme più o meno larvate di cosmopolitismo manovrato dai gruppi egemoni delle superpotenze internazionali o dai gruppi di potere nazionali, con detrimento e mortificazione degli aspetti propri delle culture locali e nazionali o delle aspettative e bisogni personali.

## 2. LE MOLTEPLICI INCIDENZE SULLA CRESCITA PERSONALE

Lo sviluppo delle scienze umane, in questi ultimi decenni, ha aiutato molto ad individuare e precisare i diversi ambiti e le molteplici incidenze che vengono ad affluire su chi è in crescita.

In questo volume di influenze sono innanzitutto da porre le risonanze provocate nella personalità in crescita da avvenimenti e fatti che sfuggono almeno in parte alla responsabilità umana diretta, ma che tuttavia provocano reazioni, le quali interferiscono con gli interventi educativi veri e propri. In questo contesto sono da segnalare quei grandi accadimenti che fanno da cornice o da trama al vissuto personale: il nascere, il morire, la malattia, le disgrazie, le calamità, ma anche il vivace contatto con la natura o la partecipazione ad eventi storici; accadimenti questi che nelle diverse culture sono scanditi da riti e cerimonie o feste o celebrazioni di vario tipo, di larga incidenza educativa. Verrebbe da evocare la tradizionale educazione della natura o delle circostanze naturali, se non fosse un impigliarsi nella genericità ed ambiguità del termine ed un dare ansa al misconoscimento dell'opera di umanizzazione messa in risalto proprio dalle scienze etnologiche ed antropologiche, che quasi vietano di pensare e di parlare di una natura considerata a sé stante e pura da ogni impronta umana civilizzante.

Internamente a questa prima cerchia di stimolazioni si può porre la vasta gamma di influenze sociali e culturali sulla crescita, che in maniera anonima, non intenzionale, in gran parte senza coscienza espressa da parte degli interessati, travagliano la personalità in formazione. Si pensi alle stimolazioni, ricche o povere, provenienti dalle relazioni di domicilio o di vicinato o di strada; alle stimolazioni provenienti dalla costellazione delle

interazioni familiari, dalle condotte individuali o collettive. Tali stimolazioni sono sempre cariche di dati culturali, che agiscono come schemi interpretativi e di azione e che spesso non vengono messi in discussione, ma assunti per imitazione, più o meno meccanica, o direttamente per partecipazione o per impregnazione, come l'aria che si respira. In una cerchia ancora più interna si collocano le influenze che promanano da quelle agenzie od organizzazioni che non sono tradizionalmente considerate educative, ma che s'inseriscono, anche consapevolmente, in maniera più diretta nei processi educativi. Tra esse è da porre in primo luogo la cosiddetta « scuola parallela » costituita dai mezzi di comunicazione di massa (televisione, stampa, cinema), dai nuovi *media* computerizzati, dalla pratica sportiva, dall'uso del tempo libero, dal divertimento, la musica, il ballo, e simili. Ma sono da considerare in quest'ambito anche i partiti politici, le organizzazioni sindacali, le amministrazioni pubbliche, l'attività economica e politica, in quanto all'origine dei processi di urbanizzazione, di legislazione del lavoro, di determinazione della politica familiare e scolastica. Esse si situano nel campo del divenire sociale che non viene lasciato semplicemente a se stesso o al caso, ma viene qualificato da interventi, accorgimenti e decisioni, che hanno riflessi e valenze educative, anche se direttamente voluti per altri scopi (economici, politici, ludici, ideologici).

All'interno di tutti i precedenti ambiti si deve mettere l'insieme dei mezzi e degli interventi educativi intenzionali ed espliciti, cioè posti in essere secondo finalità ed obiettivi direttamente educativi da agenzie ed istituzioni, specificamente deputate. Gran parte degli interventi della famiglia e della scuola appartengono certamente a questa cerchia più ristretta, in quanto esplicitamente rivolte allo sviluppo di soggetti in crescita. Si è detto « gran parte », perché il volume d'azione della famiglia e della scuola stessa è globalmente comprensivo anche di altri traguardi (ad es. economici, sociali, relazionali, affettivi). Ma vi rientrano anche le attività di altre istituzioni o persone, quando siano poste in atto a scopo educativo, come succede spesso nell'uso dei mass-media, nello sport, nell'azione politica, sociale, ecclesiale. Quest'ambito d'azione si trova sotto l'influenza di tutti gli altri. È questo il campo coperto tradizional-

mente dalla categoria dell'educazione in senso proprio.

Come si sarà notato, i diversi ambiti scandiscono un movimento d'intervento che va dal più impersonale al più personale; dal più indiretto al più diretto; dal più funzionale al più intenzionale; dal più informale al più formale; dal meno organizzato al più organizzato. E, come si dirà in seguito, suppongo non un movimento unidirezionale (dall'ambiente alla personalità in sviluppo), ma bidirezionale, nel senso che il soggetto non subisce mai completamente, ma accoglie, accomoda e reagisce attivamente, magari persino modifica in modo più o meno evidente la costellazione ambientale.

### 3. LO SPECIFICO DELL'EDUCAZIONE NELL'INSIEME DELLE ATTIVITÀ FORMATIVE

Il nostro tempo prende sempre più coscienza del moltiplicarsi delle occasioni e situazioni formative. La comprensione della portata educativa di tanti interventi si allarga: operatori sociali, animatori socio-culturali, catechisti, pastori, terapeuti, dirigenti politici acquistano coscienza del carattere educativo della loro azione.

Ci si accorge che l'atto educativo non è un evento atomistico, senza storia, ma è proiettato in un vasto intreccio di rapporti con il mondo della natura, della cultura, delle strutture economiche, sociali, politiche, religiose.

Si prende coscienza che la promozione della crescita e dello sviluppo personale si pone all'interno delle preoccupazioni sociali per le generazioni nuove, chiamate a far parte della vicenda storica comunitaria, mediante l'assunzione del patrimonio sociale comune della cultura, vale a dire delle idee, valori, norme, modelli di comportamento, tecniche espressive ed operative che la collettività produce nel corso della sua storia al fine di leggere ed interpretare la realtà in cui si trova, od in vista della comunicazione comunitaria o per l'intervento e la modificazione dell'ambiente. I processi che conducono a ciò sono designati sempre più frequentemente con i termini di *socializzazione* ed *inculturazione*, considerati in più d'un caso interscambiabili con quelli di educazione e formazione.

### 3.1. L'intenzionalità educativa: la promozione della personalità

Tra i comportamenti umani, l'educazione e, in genere, tutte le attività formative sono classificabili tra quelle che diciamo «azioni sociali», cioè le azioni che si pongono tra soggetti conviventi in un sistema sociale determinato ed in vista del vivere in esso, anche quando si piglia posizione su se stessi.

Con educazione, socializzazione, inculturazione, s'intende sempre ed in ogni caso una qualche influenza sullo sviluppo e sulla crescita della personalità. Parlando di intenzionalità si vuole mettere in risalto la proiezione cosciente verso un fine preciso, voluto secondo un certo ordine di valore e di priorità: qui, in termini generali, la formazione della personalità.

Educando, socializzando, inculturando, ci si rivolge infatti alla personalità di colui o di coloro che sono destinatari di questi interventi sociali particolari. La personalità quindi, nella sua globalità o in qualche suo aspetto particolare della sua struttura e della sua vicenda storica, costituisce il loro termine di riferimento.

Per parte sua l'educazione in quanto tale (prescindendo quindi da possibili o reali travisamenti) sembra caratterizzarsi rispetto alla socializzazione ed all'inculturazione perché intende rivolgersi alla personalità in modo diretto e prioritario. La socializzazione e l'inculturazione sembrano invece accentuare gli «interessi» della società e della trasmissione culturale. Si tratta di accentuazioni e di priorità, non di per sé di contrapposizione o di negazione di reciprocità.

In secondo luogo, rivolgendosi alla personalità, l'educazione intende *promuoverla*, non semplicemente adattarla o misurarla alle esigenze di conservazione o di stabilità o di miglioramento sociale e culturale. La promozione della personalità è in cima ai pensieri dell'educazione: sia che si tratti di *mantenere* disposizioni o componenti della personalità giudicate vitali; sia che si tratti di *svilupparle*, rafforzarle, renderle stabili o differenziarle; sia che si tratti di *crearne* delle nuove sulla base di quelle esistenti; sia che si tratti di *eliminarle*, o limitarne il peso, in quanto giudicate nocive o disfunzionali; sia che si tratti di *integrarle* o renderle *stabili* in generale o in particolare. In ogni caso è presente l'idea di perfezionamento e di portare la personalità di chi è in crescita al meglio delle sue

possibilità. Ciò viene fatto *secondo un quadro di riferimento generale* più o meno chiaro, più o meno organico, più o meno coerente, al cui centro sta un modo d'intendere l'essere umano, in connessione con una visione globale di società, di cultura, di realtà, di storia, di sviluppo sociale; storia personale e storia collettiva sono inglobate in uno stesso movimento. L'educazione dell'individuo s'innesta con il generale movimento di sviluppo umano.

È chiaro che spesso nell'azione concreta l'intenzionalità educativa può essere concomitante ad altre intenzionalità. Infatti l'educazione in quanto attività o intervento sociale non ricopre totalmente l'agire dell'«educatore» come persona concreta: è solo uno dei ruoli della sua personalità ed un aspetto della sua vita: un uomo o una donna, oltre che educatori, possono essere in concreto padre/madre, marito/moglie, operaio, impiegato, credente, ateo, ecc., con eventuali conflitti di ruolo (a livello personale) e con eventuali scompensi e guasti per l'attività educativa, nel corso dell'espletamento delle diverse funzioni che fanno capo alle persone concrete. Inoltre intenzioni educative ed altri tipi d'intenzioni possono coabitare anche nella singola azione, magari secondo una gerarchia di priorità d'intenti, in cui l'intenzionalità educativa non sempre è al primo posto, ma magari solo nello sfondo e in maniera molto vaga. Altrettanto si può dire a livello sociale: aiutare la formazione dei membri della propria società è compito di tutti. Però è vero che per alcuni lo è in modo particolare: fa parte della loro specifica funzione sociale. Ma è chiaro che molte volte le persone concrete assolvono a diverse funzioni sociali, e quindi si rischia che non tutto e sempre sia perfettamente componibile.

### 3.2. La relazionalità educativa e il protagonismo dei soggetti in formazione

L'intervento educativo ha sempre ed in ogni caso il carattere di *aiuto*, di cooperazione, di proposta, anche quando indica o sceglie. E anzi si tratta di un aiuto *discreto*: non gli si addice l'onnipotenza. Le possibilità dell'educazione sono decisamente limitate, personalmente, strutturalmente, culturalmente. Come tutte le attività storiche, anche l'educazione dipende non solo dalla cosciente libera decisione delle persone che l'intraprendo-

no, ma anche dalle possibilità concrete offerte dall'ambiente e dalle strumentazioni che si hanno a disposizione, che, seppure possono essere molte e vaste, non sono mai del tutto illimitate o infinite o assolute. Altrettanto è per le potenzialità umane di libertà di ogni persona che non sono illimitate ma decisamente «sotto condizione» (E. MOUNIER). Rispetto alla socializzazione e l'inculturazione, che spesso avvengono e si attuano in forma quasi automatica e anonima, nel diretto rapporto con l'ambiente e nel vissuto dell'esperienza sociale, l'educazione si specifica per il fatto di risultare da una relazione interpersonale specifica. Essa si realizza all'interno di un rapporto tra persone, e i suoi risultati dipendono oltre che dai partners del rapporto, dai contenuti, dai modi e dalla qualità della relazione stessa e dei processi di comunicazione che in essa si instaurano o la tengono in vita.

In questo senso l'esito finale o il *risultato* degli interventi educativi non sono solo questione dell'efficacia degli «educatori» (nel senso vasto o nel senso ristretto del termine) o delle strumentazioni messe in atto o ancora del loro effetto combinato, ma sono anche dipendenti dalla soggettiva risposta di coloro a cui ci si rivolge: anzi, forse, lo sono in primo luogo, soprattutto a certi livelli di sviluppo. Così pure è chiaro che l'attività educativa intenzionale degli educatori non solo è *uno* (non l'unico) dei fattori dello sviluppo personale, ma è sempre anche un tentativo d'incidere sullo sviluppo personale o di contribuire ad esso. La riuscita, il successo, l'esito positivo non è iscritto nell'azione stessa. L'attività educativa può risultare anche priva di successo. Almeno a livello immediato. Non si può togliere da essa il rischio dell'insuccesso o addirittura di esiti non voluti, come si dice, di effetti «perversi».

La pedagogia contemporanea mette sempre più in risalto l'aspetto attivo dei soggetti in formazione, che prendono posizione e provano, spesso faticosamente, se stessi e le proprie possibilità d'intervento nel mondo che li circonda, magari con il risultato immediato o duraturo di sentirsi spersi o ritrovati in esso. Essi si pongono come «frontiera interna» di ogni attività educativa esterna, nel senso che si possono aprire o chiudere ai vari interventi ed alle attività rivolte in vario modo ad influenzare la loro personalità. La rilevanza, della soggettività in formazione (quella di co-

loro che spesso sono detti i « destinatari » della formazione), era piuttosto trascurata in passato. Nel nostro secolo è stata particolarmente esaltata, fino al punto da far parlare di « rivoluzione copernicana » dell'educazione e dell'insegnamento (J. DEWEY): l'educando, l'allievo, non più oggetto, ma soggetto dell'educazione, attorno a cui ruota l'attività educativa in generale e quella didattica in particolare. Si è parlato, in questa linea, di « educazione su misura » dell'educando (E. CLAPARÈDE), di educazione « centrata sull'educando » (C. ROGERS).

La persona non è oggetto passivo delle azioni educative, ma *prende posizione* attivamente rispetto a ciò che le proviene dagli altri o dall'ambiente, per quanto le è dato e permesso dal livello del proprio sviluppo, dalle opportunità ambientali, ed anche proprio dagli stimoli degli educatori.

Gradualmente potrà così passare, sempre più coscientemente e sempre più globalmente, dall'*etero*-educazione, all'*auto*-educazione: cioè potrà prendere posizione rispetto a sé stessa e decidersi d'intervenire sul proprio sviluppo e sulla propria personalità, più o meno strutturata. Si è detto perciò che l'educando è « protagonista » dell'educazione. Ma in proposito è subito da dire che il cosiddetto « protagonismo » dell'educando, quando non è retorica falsa e senza senso, più che un dato di fatto è qualcosa da sostenere, da promuovere, da permettere, aiutando il formarsi di strutture che rendano possibile l'autosviluppo e l'auto-direzione: ma sempre sulla base delle « potenzialità » presenti nelle persone, che non sono mai un imbuto da riempire o una molle cera da plasmare.

La pedagogia più recente invita ad uscire da questa prospettiva di contrapposizione tra educatori ed educandi, tra formatori e destinatari, tra maestri e allievi.

Con la categoria della « educazione permanente », invita tutti a porsi in stato di formazione continua, oltre la scolarizzazione primaria e secondaria, facendosi attenti alla qualità della vita propria ed altrui. In questo quadro la relazione educativa, pur nel rispetto delle diversità di situazioni vitali e di bisogni formativi, spinge a vedersi in un comune processo di sviluppo e di formazione, facendo esperienza che « nessuno libera nessuno; nessuno è liberato da nessuno; ci si libera insieme » (P. FREIRE).

### 3.3. La processualità educativa

L'educazione non si risolve in un atto singolo o in un'azione di breve durata. L'attività educativa richiede, per solito, tempi lunghi. Le finalità educative, anche le più specifiche, non sono raggiungibili se non dopo un congruo arco di tempo. Proprio perché ultimamente rivolta alla personalità nella sua globalità, anche quando pone al centro delle sue attenzioni un singolo aspetto di essa, l'educazione abbisogna di dispiegarsi nel tempo e di agire su piani articolati e diversi. Infatti, ciò a cui si mira, non è tanto far fare un'esperienza passeggera e sciolta dal resto della vita. Non si tratta di acquistare un comportamento o un'abilità conoscitiva o pratica momentanea. L'educazione tende piuttosto al conseguimento di disposizioni comportamentali collegate con l'intera personalità e l'esperienza globale. L'educazione, nel senso più proprio, non si confonde con il processo vitale di crescita degli educandi, ma si pone come attività d'intervento intenzionale nei confronti di tale processo, sia essa dovuta a persone che operano dall'esterno (= etero-educazione) o sia invece presa di posizione personale su se stessi e la propria crescita in umanità (= auto-educazione).

Parlare quindi di educazione come *processo* vuol dire metterne in luce la dimensione temporale ed il suo dispiegarsi in una successione di atti posti in un preciso contesto, nell'intersezione, con altri processi personali, interpersonali, collettivi, all'interno della globale dinamica storico-sociale. Ma nel concetto di processo c'è anche qualcosa di più pregnante e di più specifico. Processo infatti indica una successione di fatti o di fenomeni o di attività aventi tra loro un nesso più o meno profondo. Detto dell'educazione, è mettere in luce che essa è fatta di una lunga serie di attività tra loro collegate e interdipendenti, fino a poter essere considerate come un insieme che debba essere, per quanto possibile, unitario e consequenziale, dotato cioè di sequenze coerenti e sufficientemente omogenee. In un senso forte di processo c'è inoltre l'idea di una sequenza di atti, fatti, fenomeni, diretti verso un termine del movimento, più o meno voluto o inteso come fine dell'azione e come obiettivo di essa. In ordine a tale intenzione, la processualità viene razionalmente organizzata, i contenuti vengono scanditi secondo una ciclicità temporale,

secondo una gradualità logica e comprensiva, e secondo un'organica articolazione di aspetti e forme; ed i soggetti interessati si sottopongono o sono sottoposti ad un ordinato stile di condotta, regolato da norme e da procedure specifiche che disciplinano il buon funzionamento del tutto. A voler essere più circostanziati, nel senso forte di processo c'è pure l'idea che l'intervento o la serie d'interventi si attua secondo un certo disegno, secondo un piano particolare, secondo un progetto più o meno chiaro, più o meno manifesto o latente o sotterraneo, ma non per questo meno impegnativo o meno strutturante l'azione concreta.

In questo contesto si comprende meglio il senso pieno di *intervento educativo*, ad indicare quel particolare tipo di azione sociale, organizzata secondo un preciso disegno e volutamente posta per incidere in senso promozionale sullo sviluppo personale. Ma si fa pure più comprensivo il termine *itinerario*, in cui si tende ad inquadrare oggi il processo educativo nella sua globalità. Con tale termine si viene ad intendere una successione ordinata di tappe o momenti educativi che sono strutturati nei loro obiettivi particolari, nei loro contenuti e metodi, nei loro modi e tempi di realizzazione e nei loro mezzi e protagonisti, in modo da conseguire gli obiettivi educativi o didattici prestabiliti dalla comunità responsabile.

Come si sarà notato, in questa definizione specifica d'*itinerario*, viene evidenziata l'intenzionalità dell'educazione e la sistematicità dell'intervento educativo, organizzato e strutturato in tutte le sue componenti. Si fa inoltre riferimento ad un'azione che consegue da un ben definito *progetto*, elaborato in stretto rapporto con i problemi e i bisogni reali, e che viene a seguito di una programmazione sociale, riferita all'organizzazione delle condizioni e dei tempi necessari alla realizzazione del progetto, delle risorse materiali e personali occorrenti, e delle responsabilità che individualmente e collettivamente sono da assumere per la buona riuscita di quanto si è programmato. Ma c'è pure, nel richiamo alla *comunità responsabile*, il necessario riferimento a forme di presenza ed a strutture, appositamente istituzionalizzate, per organizzare ed attuare l'*itinerario* progettato e per dare garanzia di permanenza e continuità al processo educativo: le cosiddette *istituzioni* o agenzie educative e formative.

### 3.4. La «laicità» dell'educazione

Prima di concludere questa caratterizzazione dell'educazione in se stessa, si vorrebbe fare accenno ad un'ultima caratteristica dell'educazione: la sua fondamentale «laicità». All'interno della vita comunitaria l'attività educativa viene spesso ad intersecarsi concretamente con l'attività pastorale, volta ad animare e promuovere la vita e la prassi ecclesiale nelle sue finalità, strutture, persone, funzioni. Esse tuttavia non si risolvono necessariamente l'una nell'altra. La preoccupazione pastorale si specifica *anche* come responsabilità ed azione educativa, perché l'adulto nella fede sia anzitutto adulto; perché la libertà dei figli di Dio sia resa possibile dall'instaurarsi di strutture personali (oltre che sociali, materiali, culturali) di libertà; perché infine la fede ascoltata e vissuta sia approfondita ed espressa in mentalità, atteggiamenti e comportamenti umanamente maturi. Ma per sé, la preoccupazione pastorale dovrà pure rivolgersi ad esempio alla cultura, alla vita politica ed economica, ai bisogni materiali primordiali della sussistenza delle persone, delle comunità, dei popoli, oltre che, se non prima, alle forme proprie della vita della comunità ecclesiale: evangelizzazione, catechesi, liturgia, comunione, servizio della carità.

L'educazione per parte sua — come s'è detto — si rivolge direttamente e propriamente all'universo personale. È su questo terreno che le due forme di azione comunitaria s'incontrano. D'altra parte la loro intenzionalità è formalmente diversa: nel caso dell'azione pastorale si copre un arco che va dalla fede alla fede, mentre nel caso dell'educazione ci si muove entro l'orizzonte della promozione umana personale, che si vuole idealmente integrale. Sarà a livello di persone che bisognerà operare il raccordo, non solo vitale ma anche formale, tra questi orizzonti di azione.

In quanto opera radicalmente umana, rivolta alla promozione di quella realtà che ha dignità di fine qual è l'uomo, l'educazione trae da questo fatto una sua intrinseca legittimazione, prima ed oltre ogni denominazione e determinazione ideologica o confessionale. Da questo punto di vista si potrebbe dire che l'educazione è opera profondamente «laicale», cioè rientrante in quell'ambito di valori universalmente condivisibili, anche se diver-

samente e pluralisticamente giustificabili ideologicamente e diversamente vivibili dal punto di vista religioso e di fede. Sarà compito di ognuno specificare ulteriormente e ricomprendere l'educazione a seconda della propria appartenenza a questo o quel gruppo sociale o comunità di fede. A motivo di ciò, per parte loro le comunità ed i singoli cristiani potranno trovare nell'attività educativa un terreno d'incontro con tutti gli «uomini di buona volontà», credenti e non credenti, per quella più vasta ricerca di una diversa qualità della vita, della promozione umana individuale e collettiva, per la costruzione di società o di un futuro veramente a misura d'uomo, com'è in cima ai pensieri di tutti gli uomini del nostro tempo. Nella fede, cristiani e credenti possono inoltre riconoscere l'attività educativa come una prosecuzione ed una partecipazione alla volontà creatrice e redentrice di Dio, che chiama ogni uomo alla vita, alla libertà ed alla pienezza della comunione. Tuttavia questo è un livello di comprensione che viene ad approfondire, e magari portare al grado suo più alto, una attività già umanamente e socialmente significativa per se stessa, com'è l'educazione.

#### **4. UN SENSO FORTE DI EDUCAZIONE: L'AIUTO AD ESSERE PERSONE LIBERE E RESPONSABILI**

Il riferimento alla socializzazione e all'inculturazione mette pure in luce le specificazioni che l'educazione può avere a seconda delle diverse età della vita (come si parla di socializzazione ed inculturazione primaria e secondaria, così si può parlare di educazione di base, di educazione degli adulti, ecc.); o delle diverse agenzie formative (come si parla di socializzazione o d'inculturazione familiare, scolastica, così si parla di educazione familiare, scolastica, extra-scolastica, catechesi, ecc.).

Rispetto alle attività formative in genere (allevamento, assistenza, prevenzione, addestramento, istruzione, inculturazione, socializzazione, ecc.), l'educazione per solito viene a caratterizzarsi per una fondamentale accentuazione della *globalità* e per la ricerca di *unitarietà* nella promozione dello sviluppo personale. In questa luce le altre attività formative specifiche vengono come pervase e riportate ad un livello d'integralità personale: in modo tale che l'uomo sano, fisicamente e psi-

chicamente, l'uomo colto, l'uomo socializzato, l'uomo religioso sia persona e viva autenticamente l'esistenza propria in quella comunitaria e storica.

#### **4.1. Il riferimento alla libertà e alla responsabilità**

Si è visto che si fa opera specificamente educativa, quando propriamente si aiuta a crescere in «umanità» o, meglio, quando si agisce per la genesi e la promozione della persona. Ma, se è vero che la persona umana rispetto agli altri esseri si caratterizza per l'emergenza della coscienza e della libertà responsabile, allora non sembra fuor di luogo dire che l'educazione raggiunge la sua pienezza quando contribuisce all'edificazione di una personalità capace di attuare, nel vivo della storia personale e comunitaria, un'esistenza cosciente, libera e responsabile. In ciò l'educazione trova il suo termine di riferimento e la sostanza di quella ricerca di unitarietà personale che la caratterizza. In questa linea la *finalità propria ed ultima dell'educazione* si potrebbe definire come la promozione nell'educando di *capacità di decisioni responsabili*, con tutto ciò che essa suppone e che ne è condizione.

Responsabilità è essere e sentirsi autore dei propri atti. È capacità di presenza personale, razionale e libera di «rispondere», di rendere conto a sé e agli altri (e in senso più vasto al mondo, alla storia, all'Altro che è Dio). È farsi carico degli impegni che ci si assume e delle conseguenze di ciò che si fa o si mette in opera, singolarmente e comunitariamente. È chiaro che non è possibile una libertà responsabile senza una *identità personale e sociale* soddisfacente.

Educare vorrà dire allora graduale e continua *promozione dell'autonomia personale*, aiutando a superare sia la dipendenza sia la dispersione anonima negli altri, nel gruppo, nella massa, ma insieme sorreggendo e promuovendo la formazione di una forte coscienza civile e la partecipazione al comune processo storico di crescita personale e sociale.

Una libertà responsabile suppone anche la *capacità di saper guardare in faccia alla realtà* circostante, umana, sociale, ambientale, storica, ecclesiale. Educare comporterà quindi sostenere l'*apprendimento degli aspetti e dei principi di valore*, presenti nel vissuto della

propria esperienza e che reclamano una presa di decisione e una risposta in ordine alla loro attuazione, costruzione, introduzione innovativa nel tessuto dell'esistenza personale e comunitaria.

In terzo luogo educare alla libertà responsabile vorrà dire previamente *formare* a quegli atteggiamenti di rispetto, di apprezzamento, di impegno, di fedeltà, di apertura agli altri e ai valori presenti negli educandi stessi e attorno ad essi.

In quarto luogo bisognerà pure *iniziare concretamente* alle responsabilità, mediante il *graduale inserimento in strutture* e istituzioni e mediante la *partecipazione* alle prese di decisione e alle attività dei gruppi o delle comunità in cui ci si trova a vivere.

#### 4.2. La rilevanza del quadro antropologico di riferimento

Evidenziare questo «centro» dell'educazione permette inoltre di distinguere meglio l'educazione da altre attività ad essa connesse: come infatti l'agire etico dà forma e dignità umana a tutte le altre sfere di valore in cui si esplica l'articolato «mestiere» di essere uomo o donna, così anche l'educazione, intesa in questo significato forte, dà forma personale a tutti gli altri interventi formativi applicati alla crescita in specifici ambiti della vita personale. Essi d'altra parte costituiscono le vie che l'educazione concretamente intraprende per conseguire la sua meta finale o il suo spessore più profondo. Si educa in concreto allevando, assistendo, curando, insegnando, istruendo, addestrando, socializzando, evangelizzando. Perlomeno non senza ciò.

Si fa abbastanza evidente a questo punto la profonda incidenza che nella questione vengono ad assumere le concezioni che si hanno del mondo e della vita e più in particolare l'immagine che si ha dell'uomo e del suo destino. Se ad esempio non si ammettessero spazi per la libertà e l'esistenza umana fosse globalmente determinata o inquadrata nelle strutture o nell'organizzazione sociale esistenti, avrebbe poco senso parlare di educazione. Essa potrebbe al massimo essere questione di addestramento, di socializzazione, d'inculturazione e nulla più. Così, se non si dessero spazi per l'autotrascendenza dell'uomo e la libertà si risolvesse in un'inutile passione, un'educazione ad essa potrebbe apparire

uno sforzo eroico, ma vano, che non si redimerebbe forse neppure con la partecipazione a processi di liberazione storici, in quanto anch'essi ultimamente assurdi o inutili. Si comprende così l'importanza di una visione integrale della condizione umana e la funzione di una filosofia o di una teologia dell'educazione, così come il senso di una ricerca delle scienze umane a tale scopo. Tuttavia se da una parte sembra assodato che solo alla luce di una visione non riduttiva ed unilaterale dell'uomo e della realtà è possibile cogliere appieno il senso dell'educazione, è d'altra parte pure vero che essa acquista tutto il suo significato solo se rapportata con tutte le espansioni della libertà umana, che nella storia, con gli altri, nel mondo, sia a livello individuale che comunitario, ricerca e s'impegna per la liberazione e la promozione umana integrale.

#### 5. MODELLI E PROSPETTIVE DELL'EDUCAZIONE CONTEMPORANEA

Oltre che per se stessa, l'educazione risulta difficile a comprendere e soprattutto ad attuare per la complessità e la vastità dei contesti in cui viene a trovarsi. L'educazione si pone sempre come un aspetto del mondo della vita, all'interno di un concreto sistema socio-economico-politico-culturale-religioso. Il rapporto interpersonale educativo s'intreccia con il mondo della natura, della civiltà, della cultura, delle strutture (economiche, sociali, politiche, religiose, ecc.) in vario modo costitutive e condizionanti l'aspetto personale del rapporto educativo.

È ciò che si diceva tradizionalmente fattore «ambiente», nel senso non solo naturale, geografico, ma anche sociale, culturale, simbolico.

Non solo. A loro volta codesti contesti e lo sviluppo personale sono sottoposti ad un *processo storico* di complessificazione.

È chiaro che educare oggi in un mondo pluralistico, altamente tecnologizzato, a dimensioni planetarie, diventa sommamente più sofisticato che non ad esempio nella «polis» greca platonica o nella «respublica christianorum» medievale, o, anche soltanto, nelle società del recente passato, fondamentalmente rurali e agricole-artigianali.

Questa novità storico-contestuale induce mol-

ti a parlare di «società educante». Con tale espressione si vuole indicare non solo lo stretto rapporto tra educazione, scuola e società intera, ma soprattutto si intende mettere in risalto che le sorti dell'educazione non si chiudono entro le mura della scuola o della famiglia o dei centri di animazione sociale, ma sono legati a doppio filo con la vicenda e lo sviluppo economico, sociale, politico-culturale, religioso. Tutta la società, seppure in forme diversificate, è chiamata ad assumere le proprie responsabilità educative, senza facili deleghe. Lo sforzo educativo spreca gran parte delle sue energie se non è sostenuto dalla riforma morale, culturale, sociale, religiosa. La vicenda educativa contemporanea ne può essere una chiara illustrazione.

### **5.1. La funzione educativa tra contestazione e istanza di liberazione**

Nell'evolversi dell'assetto sociale, nazionale ed internazionale, venutosi a creare con la fine della seconda guerra mondiale, all'educazione è stato chiesto di contribuire alla formazione dell'uomo e del cittadino secondo ideali di libertà, democrazia, giustizia sociale, solidarietà internazionale. Successivamente, negli anni sessanta con il predominare di una prassi politica ispirata all'ideologia dello sviluppo, l'educazione e la funzione educativa sono state considerate piuttosto variabili dello sviluppo economico-sociale e come agenti di mobilità e di cambio sociale.

Ma nel trapassare dagli anni sessanta agli anni settanta, anche l'educazione e la pedagogia sono state avvolte nella crisi strutturale e culturale che ha fatto parlare globalmente per questo periodo di «difficili anni settanta». Parallelamente alla caduta verticale dell'ottimistica fiducia in un illimitato progresso e poi in un globale cambio strutturale del sistema di vita, sono state messe in questione le speranze riposte nelle possibilità di promozione personale e sociale, affidate all'azione educativa sociale. La contestazione o la critica radicale al sistema di vita si è espressa in particolare come contestazione e critica al sistema educativo ed alla produzione pedagogica. Educazione e pedagogia o sono state viste come strumento ideologico asservito al potere dominante ed ai fini del mantenimento dello «status quo» oppure sono state giudicate come affette da una costituzionale arretratezza. Le agenzie educative, come le figure educative, sono state tacciate di esse-

re la cinghia di trasmissione delle intenzionalità autoritarie e repressive del sistema. Esse stesse quindi sono state considerate al tempo stesso vittime ed amplificatori del circolo vizioso creato dal sistema sociale, che crea e subisce coercizione, alienazione ed angoscia. Si è messo in luce in particolare come spesso la riflessione pedagogica non avrebbe fatto altro che rinforzare la funzione sociale dell'educatore, dei maestri, dei genitori e in genere dell'adulto, a detrimento dello sviluppo personale, sorvolando e magari mascherando quei più vasti collegamenti con l'intero sistema di controllo e di coercizione sociale.

### **5.2. L'educazione tra animazione e formazione dell'intelligenza**

A fronte di tali contestazioni, dietro lo stimolo delle scienze umane e sociali e l'esemplarità educativa e pedagogica di quel vasto movimento avutosi nei primi decenni del nostro secolo, denominato globalmente «scuole nuove», si è preso ad enfatizzare la centralità ed il protagonismo dell'allievo rispetto al maestro, del bambino e del giovane rispetto all'adulto, dell'apprendimento rispetto all'insegnamento, della cultura emergente rispetto a quella consolidata, del movimento rispetto alle istituzioni; e più in generale della soggettività rispetto alla socialità, del privato rispetto al pubblico, del personale rispetto al politico, dell'antropologico rispetto allo strutturale.

Per cause svariate, alle buone intenzioni non sempre ha corrisposto la realtà. L'istanza anti-autoritaria è spesso scaduta nel lassismo permissivista; lo spontaneismo nell'inconcludenza; la partecipazione nel vuoto formalismo di nuove forme di burocratizzazione. Per questo nella seconda metà degli anni settanta si è andati piuttosto verso la razionalizzazione e la programmazione educativa e verso forme di neo-direttività, sorrette dall'uso delle nuove tecnologie educative, in vista di un apprendimento individualizzato e padroneggiato, posto a base di solide competenze specifiche e generali. Oppure si è battuta la strada dell'analisi del comportamento scolastico e dell'ottimizzazione dei processi e della comunicazione educativa. Si può anzi dire che nel corso di un decennio si è passati dal massimo della contestazione a tentativi più o meno espliciti di reazione o di re-

staurazione di un impossibile ed inadeguato passato. Tra questi due estremi si è mosso il movimento di riforma, rivolto a favorire la riappropriazione della capacità culturale soggettiva, attraverso uno stile educativo di *animazione*, al fine di permettere a tutti di partecipare da protagonisti ai processi storici; oppure proteso a sviluppare una reale *competenza* ad essere, attraverso la razionalizzazione e la guida controllata dei processi di apprendimento.

Sempre più forte si è fatto pure l'influsso della cibernetica, della telematica e delle scienze dell'informazione in genere. Anzi si può forse dire che esse hanno preso il sopravvento, in termini di incidenza, sulle pedagogie più progressive.

A ben vedere si fa strada una concezione della scuola e della educazione che non mette più in primo piano la funzione della socializzazione e dell'inculturazione dei ragazzi, ma vi mette la formazione delle intelligenze e lo sviluppo padroneggiato delle conoscenze.

L'attenzione si focalizza non sulle pulsioni istintive e attive del ragazzo, ma sul pensiero, visto in primo luogo come un « apparato » di organizzazione concettuale della realtà: quasi un « computer » naturale, da formare, da far funzionare in modo ottimale affinché possa essere capace di corrispondere adeguatamente alle stimolazioni e alle provocazioni dell'ambiente. E magari proprio per questo si riafferma la separazione della scuola dalla vita e dal contesto sociale, non in funzione di distacco ma di simulazione scientifica, come se si fosse in un laboratorio o in una fase di installazione di un congegno elettronico.

## 6. L'AUTO ALLA RICERCA DI SENSO E DI IDENTITÀ COME IMPEGNI EDUCATIVI PRIORITARI

Queste stesse prospettive sono state a loro volta superate o comunque coinvolte nel giro di novità che, fin dall'inizio, hanno caratterizzato questi nostri anni ottanta.

### 6.1. Nuovi contesti vitali

Soprattutto con la categoria della complessità si vuole sottolineare il moltiplicarsi e il frazionarsi dei centri di potere; il differenziarsi del tessuto sociale e la stratificazione interna delle classi sociali tradizionali (classe

imprenditoriale, classi medie, proletariato); la presenza di istanze culturali diverse e di modelli comportamentali pluralistici e diversificati; l'accresciuta frammentazione dei tempi e dei modi dell'esistenza individuale e collettiva; la tendenza al disincantamento o all'adesione a valori diversi secondo la diversità delle situazioni vitali; il muoversi variegato, come tra le pieghe dell'esistente, senza sentirsi necessariamente e definitivamente legati a niente e nessuno; la difficoltà di dare continuità e futuro a progetti o decisioni prese, e quindi a realizzare status sociali e giocare ruoli duraturi; il doversi affidare sempre e continuamente a scelte flessibili, parziali e a medio termine.

A metà decennio si sono fatte più evidenti la fine dell'emergenza, una certa ripresa economica e la possibilità di portare avanti con una qualche continuità il processo di democratizzazione del paese. L'emergenza del terziario avanzato (cioè delle attività legate ai servizi, pubblici e privati, e al controllo delle reti d'informazione), collegato alla prepotente socializzazione delle nuove tecnologie informatico-cibernetiche, fa parlare sempre più di *società post-industriale*, e di *società dell'informazione*. Tutto ciò, oltre che un fatto di struttura, è anche un fatto di cultura, che impone nuovi modi di vita e di far ricerca.

Nel pur frenetico attivismo degli anni sessanta e nell'apparente inattività o involuzione critica dei difficili anni settanta, si è avuta una sorta di « rivoluzione silenziosa » (R. INGLEHART) che ha cambiato e che sta cambiando in modo lento ma sostanziale la vita individuale e sociale in tutto il mondo occidentale e si combina con i movimenti di modernizzazione e di liberazione che attraversano il mondo intero.

Segno di questa rivoluzione dei modi quotidiani può essere innanzitutto considerato l'interesse per la qualità della vita, per la pace e l'ecologia; la difesa dei diritti umani e la lotta per quelli civili. Un maggiore accesso ai beni di consumo e a quelli della cultura, ha permesso un aumento della capacità politica media dei cittadini.

Nonostante ciò, la precarietà delle acquisizioni conseguite e il permanere di durezza istituzionali e procedurali, lascia spazio a grossi interrogativi sulla perdita o mancanza di senso dell'agire e rende difficile giungere ad una buona identità personale.

Non è solo questione di cosa fare come lavoro e come professione, ma più largamente, cosa fare nella vita, cosa si vuol essere, come persone, come cittadini, come cristiani, come comunità; e più radicalmente, importa alla fin fine sapere se la vita merita o no di essere vissuta.

Su questi terreni l'attività educativa dei singoli e delle comunità è chiamata prioritariamente a cimentarsi.

## 6.2. La necessità di una ricompreensione dei fondamenti dell'agire umano

Sentire che il bisogno di senso è esaudito, dipende anzitutto dal fatto di poterne fare una qualche esperienza, in modo da poter toccare con mano che esso sia almeno talvolta possibile e raggiungibile.

Per tal motivo rimane indubbiamente prioritaria e insostituibile la ricerca di luoghi, spazi e momenti in cui siano resi effettivamente possibili un minimo di autorealizzazione, di riconoscimento personale, di efficacia storica, di comunanza di intenti, di concretizzazioni partecipate di valore. Se questo non si dà, tutto diventa più difficile. Ma è pur vero che la ricerca di senso, oggi come oggi richiede anche un tipo di lavoro educativo volto ad aiutare la comprensione dei concetti-chiave che sono alla base della decisione e dell'agire umano: i concetti di razionalità, di libertà, d'impegno etico, di verità e di valore.

### 6.2.1. La razionalità

Le ideologie del recente passato sono entrate in crisi. La ferrea logicità della cibernetica e dell'informatica è tutt'altro che esaustiva e sicura. Il rischio di lasciarsi guidare dall'istinto, dagli impulsi personali, dalle opinioni soggettive o di gruppo, è tutt'altro che ipotetico.

Per tal motivo c'è da riconquistare un tipo di razionalità — e parallelamente di scientificità — che sia a misura d'uomo; che sappia integrare i molteplici modi con cui si conosce (impulsi, sensi, intelligenza, intuizione, operatività tecnica); che sappia coniugare ragionevolmente i contributi della cultura, dell'arte, della fede con quelli della scienza e della tecnica; che non si fissi sul dato di fatto, ma sia capace di cogliere il possibile; che dia spazio alla tolleranza, al pluralismo, alla flessibilità storica.

### 6.2.2. La libertà

Necessità di varia natura (soggettive, istituzionali, burocratiche, culturali, ecc.) sembrano costringere da ogni parte la voglia di libertà, che nonostante ciò rimane insopprimibile. Di fronte a ciò sarà da formarsi un concetto realistico e comprensivo di libertà. Nessuno è un angelo o un *superman*. La libertà è simultaneamente un dato di fatto e un compito per cui impegnarsi, affinché possa esprimersi. È sempre e simultaneamente libertà e liberazione, libertà da, libertà di, libertà per, libertà incarnata, con-libertà, intrinsecamente riferita alla persona individuale, ma pure alla comunità e alla realtà del corpo sociale nella sua globalità ed entità popolare.

### 6.2.3. La qualificazione etica

Agire bene o male non vuol dire agire per dovere o all'opposto per piacere, ma piuttosto perché si è capito che è bene e dignitoso e bello fare o non fare qualcosa, comportarsi o non comportarsi in un certo modo. Quindi tra un'etica del dovere e un'etica del piacere è da recuperare un'etica del valore intravisto con la propria ragione (illuminata dalla cultura e dalle indicazioni di fede) e voluto in libertà.

### 6.2.4. Verità e valore

Verità e valore diventano quindi fondamentali per la ricerca di senso.

La verità non si scopre in un momento e non si possiede come un monopolio privato ed esclusivo. È più grande di ciascuno di noi e si scopre mano a mano.

Il valore, inteso come ulteriorità e come di più d'umanità, verso cui la vita si apre e protende nella sua vicenda storica, è spesso indicato dai nostri bisogni e dalle nostre aspirazioni profonde. Il cuore, come si sa, ha delle ragioni non meno che la mente, ma è l'uomo singolo e comunitario che ascolta l'uno e l'altra, dà loro spazio ed attuazione, secondo misure umane, che rispettano i diritti di tutti ed ognuno.

Tale orizzonte di valore è precisato nella sua faccia sociale dalla carta costituzionale e dalle dichiarazioni internazionali dei diritti dell'uomo e dei diritti del fanciullo ed è aperto a pluralistiche giustificazioni ed approfondimenti. In tal modo si rende possibile convergere, pur nella diversità, dei singoli, dei gruppi o

delle istituzioni sociali, su progetti comuni, ricercando appunto la dignità della persona, i diritti dell'uomo, l'uguaglianza, la libertà, la giustizia, il rispetto e la promozione del bene comune, o — come oggi si prova a fare — lavorando per l'ecologia, la moralità sociale, la pace. Ed in particolare acquista uno speciale significato umano e sociale educare a tali indicazioni e spazi di valore.

### 6.3. Strategie educative per il senso

Inquadrata in tale contesto teorico e valoriale, l'azione educativa viene così a configurarsi come un'espressione particolare di questo vasto impegno storico di umanizzazione e di promozione umana e come specificazione ed un modo d'essere particolare della responsabilità generale di fronte alla vita individuale e collettiva.

#### 6.3.1. Alle soglie dell'umano

In molti casi si tratterà di lavorare, per così dire, ai gradi previ o alla soglia dell'umano, in quanto si dovrà come rifare l'uomo, ritessere la trama della personalità e dell'esistenza, per vari motivi ed in diverso grado rotta in più parti.

Gran parte del lavoro educativo andrà nel senso di «restituire la parola» ad esistenze al limite del mutismo; aiutare a recuperare la propria interiorità, superando un fare esperienza inteso solo come totale estraniamento da sé o come consumo di oggetti, persone, emozioni, nel breve volgere di un giorno; stimolare ad allargare la capacità di visione e di giudizio critico, suscitando problemi e domande di senso con qualche spessore di futuro; mostrare possibilità realistiche di senso, di spazi e di luoghi in cui poter vivere e realizzare i significati intravisti, educando a saper portare il divario tra ideale e reale e, d'altra parte, a passar gradatamente dall'uno all'altro.

#### 6.3.2. Indicazioni calibrate a misura delle persone

In secondo luogo si tratterà di accogliere le persone per quello che nominativamente sono e per ciò che possono essere, abituandosi ad articolare e calibrare le proposte e gli interventi portandosi a misura d'uomo e delle situazioni particolari, non su schemi astratti o modelli prefissati.

#### 6.3.3. Nominare i valori

D'altra parte il rispetto delle capacità di verità e di libertà di ognuno non sembra esimersi, anzi invita al coraggio di «nominare i valori». Con ciò non si vuol dire di stabilire un repertorio di valori esaustivo e fissato una volta per tutte e neppure fare una proclamazione ostentata di parole sublimi che passano sopra la testa delle persone. Saranno invece da individuare e proporre, più che punti o atomi di verità e di valore, quei fili conduttori, quegli assi portanti, quei poli di attrazione, che danno chiarezza all'agire, che indicano pluralistiche rotte da percorrere, che prospettano mete su cui si può consentire di giocare il proprio impegno e la propria vita con gli altri. In un contesto in cui sono venute a cadere le grandi visioni e le grandi narrazioni ideologiche o di valore, bisognerà, oltre che nominare i valori, aiutare a comporli in una visione organica, in un progetto di vita a misura personale e comunitaria, spendibile concretamente nella propria situazione e con le proprie forze.

#### 6.3.4. Per fare esperienze di valore

È appena da notare che tale opera più che con l'insegnamento diretto va effettuata, o per lo meno confortata, attraverso quell'insegnamento vitale che è la testimonianza personale e più ancora quella comunitaria, in modo da «visualizzare» la possibilità di vivere una vita secondo una totalità, significativa idealmente ed esistenzialmente. In questo senso più che educare ai valori si tratterà di educare alla valorizzazione, cioè a cogliere, esperienzialmente ed intellettualmente, il proprio rapportarsi con gli altri, nel mondo, nella storia, nelle strutture sociali, cogliendone gli aspetti di significatività personale e comunitaria, provando a partecipare ad un loro «essere di più» sensato e concreto. Ciò permetterà inoltre di comprendere meglio il limite, la storicità, la relatività di ogni acquisizione, impedendo fissazioni integralistiche o intolleranze verso chi la pensa o agisce diversamente.

Sarà probabilmente più facile acquisire atteggiamenti di povertà, di comprensione, di dialogo, di ricerca comune, sperimentando in concreto l'impegno e l'invocazione, l'offerta ed il dono, la collaborazione e l'esigenza di aiuto.

#### 6.4. La mediazione educativa nella ricerca dell'identità

Ricerca il senso fa parte di un lavoro formativo globale, che comunemente oggi indichiamo come consolidamento dell'identità personale, culturale, sociale e professionale. L'identità comporta infatti:

- 1) il conseguimento di una buona maturità bio-psichica;
- 2) un positivo senso di inserimento in una tradizione e storia comune;
- 3) la partecipazione attiva alla continuazione e innovazione della società/comunità di appartenenza, a livello economico, politico, civile, attraverso l'esercizio di una professione, la pratica dei diritti civili e politici, l'impegno per la promozione della cultura e per una vita umanamente sempre più degna.

Nel lavorare per l'identità delle persone e della comunità sociale, acquista tutto il suo significato l'opera educativa della famiglia, l'istruzione scolastica, l'opera di formazione portata avanti dalle associazioni e dai gruppi civili ed ecclesiali; e rivelano tutto il loro valore formativo il sistema della comunicazione di massa (giornali, radio-televisione, cinema) e l'organizzazione sociale dello sport e del tempo libero.

L'attività educativa in proposito avrà fondamentalmente da lavorare per il conseguimento di alcuni obiettivi, che si cercherà brevemente di indicare.

##### 6.4.1. *Abilitare alla coscienza storica*

Un primo obiettivo è abilitare alla coscienza storica delle possibilità e dei limiti della propria cultura e delle innovazioni emergenti nella cultura del contesto; soprattutto in complementarità o magari in alternativa alla socializzazione dei mass-media e dei nuovi media.

La cultura infatti come memoria sociale permette l'inserimento e il radicamento del vissuto personale nella vicenda storica del gruppo di cui si è membri. Dà il senso della compagnia storica e ci pone in continuità con i progetti storici culturali. La cultura viene inoltre ad essere il codice offerto a tutti per interpretare fatti ed eventi, per comunicare ed interagire con l'ambiente. È evidente che in questa prospettiva lo studio e la conoscenza approfondita del patrimonio culturale comunitario e scolastico non è fine a se stessa, né esclude la vigilanza critica o il confronto

con altre prospettive culturali e con la contemporaneità e l'attualità.

##### 6.4.2. *Far interagire la tradizione con gli sviluppi della scienza e della tecnica*

In particolare, quanto affluisce dalla tradizione è da far interagire con gli sviluppi della scienza e della tecnica. Esse costituiscono sempre più il nerbo del nostro vivere contemporaneo. Ma anche qui, più che un apprendimento nozionistico o troppo precocemente specialistico, va ricercata l'acquisizione significativa dei concetti-chiave, delle logiche, delle prospettive e delle problematiche umane e teoriche soggiacenti: in modo da evitare cadute fideistiche in uno scientismo e in un tecnicismo intollerante, astorico e ultimamente disumano.

##### 6.4.3. *Ricerca il senso e gli assi portanti delle discipline e della cultura*

Ad un livello più profondo saranno da ricercare il senso e gli assi portanti delle discipline e della cultura, così come la linea di unificazione e di articolazione dei diversi codici, linguaggi e logiche culturali. In tal modo si potrà aiutare a vincere la tendenza alla dispersione e alla frammentazione conoscitiva, prima ancora che vitale, che per tanti versi oggi sembra sempre più forte. E nello stesso tempo si eviterà l'eccessiva enfasi o l'unilateralità di questo o quel modo di conoscere, di pensare o di codificare ciò che entra a far parte della cultura individuale o comunitaria. È da notare come a riguardo possano avere un ruolo del tutto particolare le cosiddette discipline dell'area umanistica e del senso; ed in particolare un insegnamento della religione, che mostri l'aspetto storico-culturale del cristianesimo e del cattolicesimo in specie (le sue origini, le sue fonti, la sua storia, i suoi rapporti con la storia civile e politica, ecc.), nel confronto con le altre confessioni cristiane e con le altre religioni del mondo, soprattutto in ordine alle istanze antropologiche ed etico-sociali che ogni persona ed ogni gruppo sociale sente e a cui intende dare risposta concettuale ed operativa.

Tutto ciò ha particolare significato specialmente nel periodo della scolarizzazione media-superiore, a cui corrisponde quel momento vitale, qual è l'adolescenza e la giovinezza, particolarmente occupato alla ricerca di una filosofia della vita e alla costruzione

di quadri valoriali che diano saldezza a progetti realistici, spendibili nel mondo relazionale, professionale, civile, politico, ecclesiale.

#### 6.4.4. *Operare per una cultura di pace*

Il riferimento all'umano è oggi comune quando si parla di ricerca del senso e di ciò che unifica gli sforzi per la promozione della cultura.

L'uomo e l'umano sono stati evidenziati dal papa Giovanni Paolo II come la prima via lungo cui incamminarsi, nella linea del progetto di riunificazione che Dio vuole per la storia umana e che il Vangelo propone con la meta finale del Regno. Difesa dei diritti umani e ricerca della pace sono diventati i punti di coagulo per l'impegno dei cattolici con tutti gli uomini di buona volontà.

E non potranno diventare i temi generatori per la formazione della coscienza morale per giovani del nostro tempo che si affacciano alle soglie del duemila (all'alba del terzo millennio, come ama ripetere il papa Giovanni Paolo II)? Ed ancora: non potrà essere questo il nerbo di un'educazione socio-politica non ideologizzata, ma riferita a valori universali e aperta all'impegno nel territorio e al volontariato, visto come avvio ad una vita responsabile e adulta che coniuga fede e cultura, radicamento ed apertura, particolarità ed universalità?

#### 6.4.5. *Educare al futuro*

L'attività educativa ha indubbiamente la funzione di trasmettere la cultura comunitaria e di adattare i giovani alla realtà attuale, ma le più belle pagine della storia dell'educazione mostrano pure un'altra faccia dell'attività educativa, quella che decifra il passato e coopera alla creazione di una nuova realtà ancora allo stato nascente. Secondo alcuni questa seconda modalità di educare si raccomanda particolarmente nello stato presente, attraversato per un verso da profonde inquietudini e tensioni e per altro verso da una vasta serie di bisogni ed aspirazioni nuove.

A livello di conoscenza, l'educazione dovrebbe integrare il sapere disciplinare attorno ai grandi problemi dell'uomo e del suo essere al mondo, superando l'orizzonte di una concezione scienziata e pragmatistica dell'istruzione e permettendo invece di conoscere e comprendere il mondo e l'uomo.

Essa inoltre dovrebbe incitare ad adottare un

nuovo stile di pensiero che sappia andare oltre la superficie del reale e giungere a quei livelli profondi della vita, dove nascono le nuove forze e sbocciano i nuovi programmi di vita, dove si forzano i limiti del presente e ci si avventura nell'«estraneità inattesa» del vissuto. Ciò comporta di conseguenza la necessità di andare oltre la logica di una ricerca limitata alle costatazioni empiriche, dando spazio alle categorie della potenzialità e del possibile, della creatività o dello «stato nascente».

Apprendere a vedere la realtà «altrimenti» dovrebbe essere la mèta di questo atteggiamento di pensiero, che libera da una visione deterministica dell'esistenza e che appella all'azione ed alla responsabilità umana per le sorti del mondo. Esso aiuterebbe a far superare gli schemi imposti alla vita individuale e quelli che noi imponiamo a noi stessi; libererebbe dalle catene della «routine», della ripetizione, del funzionamento superficiale ed aprirebbe a nuove e più qualificate forme di azione.

### 7. L'APERTURA ALLA FEDE: MATURITÀ UMANA E MATURITÀ CRISTIANA

In questo lavoro di ricerca di identità, non sembra senza significato, umano e culturale, una viva e ragionata apertura all'orizzonte e alla vita di fede.

Da sempre il Vangelo, pur affermando la sua transculturalità, si è incarnato nelle diverse culture, facendosi ellenistico, romano, occidentale, americano, africano, asiatico, ecc. Nel far ciò ha messo in luce i limiti umani, sociali, culturali, storici, civili. Ha indicato mete più alte. Ha svolto cioè nei confronti delle culture storiche una funzione critico-prophetica. D'altra parte ha evangelizzato le culture e le ha anche determinate nelle diverse forme culturali, in diverso grado e modo. I segni del cristianesimo sono presenti nelle culture.

Incarnazione nelle culture, relativizzazione dell'esistente e profezia di un futuro e di un oltre di Dio rispetto ad esse, vanno di pari passo.

Questi principi generali, possono essere agevolmente applicati in materia di educazione e di quello che è il suo fine specifico: la promozione di personalità libere e responsabili.

### 7.1. Il di più e l'oltre della fede

Nell'orizzonte della fede cristiana, la pienezza dell'umanità è commisurata con l'umanità del Cristo risorto, primogenito di ogni creatura e ricapitolazione di quanto è uscito dalla parola creatrice di Dio. Tale umanità del Signore, secondo San Paolo, diventa la «paideia», vale a dire la cultura formativa, a cui i cristiani debbono educare la generazione in crescita. La maturità umana viene così pensata in termini di «maturità in Cristo».

Le classiche virtù «cardinali» (cioè strutturanti e come portanti la vita adulta), la prudenza, la giustizia, la fermezza e la temperanza, sono riprese nel superiore quadro delle virtù «teologiche» (che hanno cioè la loro scaturigine nella sovrabbondanza divina e solo in essa si comprendono): la fede, speranza, carità. E si hanno in sommo onore, presso le comunità credenti, le figure di mistici e di santi, che non solo eccedono spesso ogni misura umana, ma che, alla luce di trattamenti strettamente scientifici (psicologici, psicoanalitici, terapeutici, sociologici) o di considerazioni «troppo umane», potrebbero persino apparire con comportamenti o tratti di personalità piuttosto problematici, se non addirittura vicini al patologico. Evidentemente in questo caso non è in questione il loro eventuale limite umano (che non si nega), ma l'«eroicità» della loro vita di fede. Tuttavia il problema si ripropone quando essi sono indicati e presi a modello di una vita adulta di fede.

L'affermazione dell'«eroicità» di fede non toglie eventuali squilibri di personalità. D'altro canto, quanto le scienze umane ed il pensiero filosofico ci dicono a riguardo della libertà umana, che è sempre sotto condizione, fa essere più cauti a riguardo di una maturità «pura», senza ombre e senza sfumature. Essa va piuttosto pensata in termini di relatività e di variazione rispetto a modelli standards, che rappresentano piuttosto ideoregulative in confronto alla personalità concreta. La relativa funzionalità è tale quando permette di dimostrare la propria capacità di decisioni libere e responsabili. Altrettanto si può pensare in prospettiva di fede. Secondo il detto tradizionale, la grazia non toglie ma corrobora la natura. La vita di fede, di speranza, di carità viene ad essere come un supplemento di energia spirituale che permette decisioni libere e responsabili, anche e nonostante più o meno gravi carenze psichiche.

Tutto ciò va certamente comprovato. Ma non sembra contraddittorio pensare che sia possibile in linea di principio.

### 7.2. L'istanza educativa nella maturazione di fede

A parte questi casi-limite, in via normale la teologia dell'educazione (cioè la disciplina che ricerca il senso dell'educazione quale viene a risultare all'interno della vita di fede di una comunità credente) indica alcune prospettive interessanti per ciò che attiene il problema delle maturità in un orizzonte di fede. La fede, la speranza e la carità non sminuiscono la consistenza e la validità del progetto di vita, posto a fine dell'azione educativa, ma l'integrano e l'elevano alla pienezza del modello di umanità, che si è presentato nella storia con Cristo, verbo incarnato e risorto; e la vita storica è ricomposta nella storia della salvezza che trova i suoi inizi nel progetto creatore di Dio e che, nell'attualità del già esistente, si protende verso i cieli nuovi e la terra nuova, in cui finalmente e compiutamente abita la verità e la giustizia e in cui trova esaudimento l'anelito umano di una piena comunione con Dio. La prospettiva credente, oltre la funzione d'integrazione e di elevazione, può svolgere anche quella di riserva critica e magari di provocazione rispetto a chiusure, unilateralità, ristrettezze di visioni e di progetti educativi «troppo umani».

D'altra parte è pur vero che la prospettiva educativa e quella pedagogica sono per il credente uno stimolo a ricercare e rendere effettive le condizioni che permettono la maturità di fede e quella «libertà dei figli di Dio» che è insieme promessa, dono e compito per il singolo e per le comunità credenti, che vogliono essere adulti nella fede. In tal senso più che di maturità di fede si parla anche in quest'ambito di *maturazione di fede*.

Si può quindi parlare di una certa circolarità nell'interazione tra i due aspetti della crescita e della qualità della vita personale. La fede interpella in modo critico-prophetico l'opera educativa. Questa a sua volta stimola la fede ad incarnarsi nelle strutture e nei comportamenti personali cooperando ad una più profonda ed integrale promozione umana.

→ adolescenza 4. - agenzie formative - amore 3.5. - animazione 1.3.; 2.; 3. - associazionismo - coeducazione - cultura 1.1.; 3.3. - direzione spirituale 3.3.3.

- disoccupazione 3.2. - donna-uomo (chiesa) 3.2.; 3.6. - donna-uomo (società) 3. - educazione morale - educazione/pastorale - eucaristia 1.2.; 2. - famiglia 1.3.; 4.1. - giovani 6. - gruppo 3. - ideologia 3.3. - libertà 5. - modelli antropologici 6. - mondo 3.; 4.2. - oratorio 3.3. - pace 4.; 6. - pastorale giovanile 3.2.1. - pastorale giovanile nell'AT 2.-3. - pastorale giovanile nel NT 3. - pastorale giovanile (storia 1) 2.; 3. - relazione educativa - secolarizzazione 1.7. - sofferenza 3. - speranza 3.2.-3.3. - storia 2.3. - storicità 6. - tempo libero 3. - teologia pastorale 1.3.2. - teologia pastorale (correnti) 6. - Clemente d'Alessandria 3.2. - Milani L. 2.-4. - s. Bartolomea Capitanio 2.4. - s. Filippo Neri 2.1. - s. Giovanni Battista de La Salle 2.-3. - s. Giovanni Bosco 3. - s. Girolamo 3.3. - s. Gregorio Magno 3.2.; 3.3. - s. M. Domenica Mazzarello 2.-3.

#### Bibliografia

AGAZZI A., *Il problema dell'educazione e della pedagogia*, Vita e Pensiero, Milano 1978; BARBAGLI M. (ed.), *Istituzione, legittimazione, conflitto*, Il Mulino, Bologna 1978; BENADUSI L., *Scuola, riproduzione, mutamento*, La Nuova Italia, Firenze 1984; BERTRIDGE D. M., *Crescere in maturità. Sviluppo morale ed educazione cristiana*, Cittadella, Assisi 1971; BERTOLINI P., *L'esistere pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze 1988; BREZINKA W., *La scienza dell'educazione*, Armando, Roma 1976; CESAREO V., *Sociologia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1977; CORRADINI L., *La scuola e i giovani verso il Duemila*, Giunti & Lisciani, Teramo 1986; DALLE FRATTE G., *La decisione in pedagogia*, Armando, Roma 1988; DEBESSE M. - MIALARET G. (ed.), *Trattato di scienze pedagogiche*, 10 voll. Armando, Roma 1971-1980; FERMOSE ESTEBANES P., *Teoría de la educación. Una interpretación antropológica*, CEAC, Barcelona 1982; FERRANDEZ A. - SARRAMONA J., *La educación*, CEAC, Barcelona 1977; FORNACA R., *L'educazione, matassa intricata*, Paravia, Torino 1980; GROUPO G., *Maturità di fede o maturazione cristiana?*, in «Orientamenti Pedagogici», 1983, n. 4, pp. 636-645; LENA M., *Lo spirito dell'educazione*, La Scuola, Brescia 1986; MENCARELLI M. (ed.), *La sfida dell'educazione*, Giunti & Lisciani, Teramo 1981; MIALARET G., *Introduzione alle scienze dell'educazione*, Loescher, Torino 1978; NANNI C., *Educazione e scienze dell'educazione*, LAS, Roma 1986; ID., *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, LAS, Roma 1986; REBOUL O., *Il linguaggio dell'educazione*, Armando, Roma 1986; SANVIBENS A. (ed.), *Introducción a la Pedagogía*, Barcelona, Barcelona 1984; SOLTIS J. F., *An introduction to the analysis of educational concepts*, Addison-Wesley, London 1978; VERTICCHI B., *Le parole della nuova scuola*, La Nuova Italia, Firenze 1988; VOLPI C. (ed.), *Tecnologie dell'informazione e orientamento nella società post-moderna*, Giunti & Lisciani, Teramo 1986.

**EDUCAZIONE liturgica** → anno liturgico (premessa); 5.2. - celebrazione 3.-4. - domenica 3. - eucaristia 1.2. - libro liturgico 2.3.2.-3. - liturgia e tempo (premessa); 3.4. - riconciliazione 2.3.

## EDUCAZIONE MORALE

GUIDO GATTI

1. Educazione morale e educazione della fede
2. Una prospettiva evolutiva ed educativa della morale
  - 2.1. *Il principio di gradualità*
  - 2.2. *Il principio di globalità in educazione morale*
3. Dualismo e naturalismo in educazione morale
  - 3.1. *Il dualismo morale*
  - 3.2. *Il naturalismo morale*
  - 3.3. *Educabilità delle tendenze naturali*
  - 3.4. *Educazione del desiderio*
4. La maturità morale
5. Le polarità dello sviluppo morale
6. Dinamismi educativi
  - 6.1. *L'amore accogliente*
  - 6.2. *L'insegnamento morale*
  - 6.3. *La responsabilizzazione*

### 1. EDUCAZIONE MORALE E EDUCAZIONE DELLA FEDE

L'educazione morale è sempre stata un tratto essenziale della vita sociale e culturale dell'umanità. Ma una riflessione sistematica e tematizzata su di essa è relativamente recente. La prima opera con il titolo «Educazione morale» risale all'inizio di questo secolo ed è di E. Durkheim, uno dei pionieri nelle nascenti scienze sociali. Quasi contemporaneamente, il problema dell'educazione morale riceveva una attenzione privilegiata negli studi di S. Freud e dei suoi primi discepoli (C. G. Jung e A. Freud). Da allora il tema dell'educazione morale e quello dello sviluppo morale, ad esso intimamente intrecciato, costituiscono un capitolo particolare, di notevole rilievo, nell'ambito della metodologia pedagogica e della psicologia evolutiva. Questa riflessione tematizzata sui problemi dell'educazione morale non può lasciare indifferente la pastorale giovanile. Essa è infatti un momento importante dell'educazione della fede nella comunità ecclesiale, e l'educazione della fede ha con l'educazione morale un complesso rapporto di parentela. L'educazione morale è anzitutto *una dimensione costitutiva dell'educazione della fede*: l'educazione della fede sfocia inevitabilmente nella educazione di un impegno morale che incarna la fede nell'esistenza.

Questo non significa che il fatto morale non abbia una sua consistenza autonoma rispetto alla fede. Un numero crescente di teologi tende anzi a enfatizzare oggi questo carattere autonomo della morale, a vedere nel fatto morale un'esperienza originaria, giustificabile anche solo in base alla verità puramente creaturale dell'uomo.

La fede può assumere il fatto morale, integrarlo nei suoi dinamismi, dargli un significato trascendente, ma senza sopprimerne o violarne la costitutiva autonomia.

Soprattutto per quanto riguarda i valori morali puramente umani e i contenuti normativi, la stessa morale cristiana sarebbe in fondo nient'altro che una morale autenticamente umana vissuta nella fede, e quindi illuminata dai significati, dalle motivazioni e dalle speranze che la fede accende nel cuore dei credenti.

Una simile concezione del rapporto tra l'elemento puramente umano e quello specificamente cristiano, all'interno dell'etica cristiana permette al credente di dialogare e collaborare con ogni uomo di buona volontà.

Non tutti i teologi sono però d'accordo in questa concezione. Essa comunque avrebbe valore soltanto sul piano della comprensione teoretica.

Sul piano dell'esperienza morale cristiana concreta, vissuta all'interno di una autentica esperienza di fede, l'*humanum* della morale cristiana viene totalmente assunto nella fede che ne rappresenta l'unico invero e l'unica salvezza. Cristo è l'uomo perfetto e l'unica verità dell'uomo.

È quindi chiaro che l'educazione morale cristiana è tutta quanta un fatto di fede, un momento e una dimensione dell'educazione della fede.

L'educazione cristiana è quindi chiamata ad essere profondamente unitaria: essa ha sempre come unico obiettivo finale quello di far conoscere Cristo, di farlo amare, di farlo vivere. Questo non esclude che, almeno nella nostra società, gli stessi credenti siano sottoposti, nei più diversi ambiti della loro esistenza (scuola, lavoro, amicizie, famiglia) a forme di influsso educativo morale non esplicitamente ispirate alla fede.

Ma nella misura in cui queste forme di educazione morale sono autentiche, almeno sul piano umano, costituiscono sempre anche una parabola e un condizionamento positivo per l'educazione della fede.

Ogni forma di autentica educazione morale è una parabola dell'educazione della fede, nel senso che educa atteggiamenti che si trovano in intima continuità e consonanza con la fede: così sono ad esempio l'amore della verità, l'apertura agli altri, la disponibilità alla ricerca di senso, l'apertura al mistero, la capacità di impegno, di fedeltà, l'ottimismo militante, e tutti gli altri «buoni frutti» di ogni educazione morale autentica.

Se resta vero che Cristo è l'unica verità dell'uomo e la fede l'unica sua salvezza, va detto anche che ogni autentico impegno morale umano va visto come una forma di fede, almeno embrionale e «implicita», capace di salvare «quelli che cercano sinceramente Dio e con l'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza» (LG 16).

Non raramente del resto, un'autentica educazione all'impegno morale è condizione positiva, occasione e stimolo per il passaggio da questa fede «anonima» a una fede più consapevole ed esplicita.

L'educazione morale prepara in questo caso, magari da lontano, l'incontro aperto e consapevole con Cristo, se non altro aprendo al problema della radicale insufficienza, del bisogno di senso ultimo e di speranza trascendente che incombe su ogni esperienza morale puramente umana, tanto più ineludibilmente quanto più essa sia seria ed autentica.

Il problema dell'educazione morale tocca quindi direttamente la pastorale giovanile. Questo è uno dei motivi per cui la pastorale giovanile è chiamata a confrontarsi con le scienze dell'uomo (e in particolare con la psicologia e le altre scienze dell'educazione) che si occupano in maniera diretta di educazione morale.

Questo comporta una certa trasposizione di problematiche dall'uno all'altro di questi due campi del sapere pratico: pedagogia morale e pastorale giovanile hanno per una certa parte oggetto e interessi comuni e non possono ignorarsi a vicenda.

## 2. UNA PROSPETTIVA EVOLUTIVA ED EDUCATIVA DELLA MORALE

Naturalmente ci limiteremo a segnalare qui solo alcuni di questi problemi, nei quali il di-

scorso pedagogico interferisce più profondamente con quello teologico-morale.

Il primo di questi problemi è costituito dalla presa di coscienza del carattere evolutivo e dinamico dell'esperienza morale e delle conseguenze pratiche che esso comporta.

La pastorale giovanile si fondava in passato su di una concezione rigida e statica dell'ordine etico; concezione che essa recepiva dalla teologia morale. L'ordine morale veniva visto come confine assoluto e intemporale tra il bene e il male, che non ammetteva nessuna idea di sviluppo e di gradualità, che venivano invece riservate al campo del «più perfetto» e del supererogatorio; un campo che era lasciato alla «dottrina spirituale» e all'ascetica. Le scienze dell'educazione aprono la pastorale a una concezione evolutiva del fatto morale; in questa concezione, l'esperienza morale non consiste tanto nel riuscire a restare dentro i confini prefissi e rassicuranti di una normativa rigida, quanto nell'impegno di diventare se stessi, attraverso la progettazione di un modello originale di umanità e la fruttificazione dei propri doni di natura e di grazia. L'impianto normativo non viene respinto, ma viene reinterpretato nei termini di una direzione di crescita.

L'impegno morale appare allora come un impegno di autoeducazione in cui il soggetto plasma le strutture della sua personalità, integrandole gradualmente nella logica della sua scelta fondamentale e del suo progetto globale di vita.

Le singole decisioni etiche non sono più il tutto dell'esperienza morale, ma solo momenti particolari di un processo attraverso il quale l'uomo plasma se stesso. Fare il bene è «*educere*», cioè far emergere dalla loro latenza, tutte le possibilità di umanizzazione che l'uomo ha in sé: «Facendo il bene, l'uomo fa se stesso in quanto persona; modifica l'orientamento di fondo e perfino le strutture della sua personalità» (F. BÖCKLE).

Questa concezione dell'impegno morale è carica di conseguenze per la pastorale.

## 2.1. Il principio di gradualità.

Una di queste conseguenze è la rilevanza nuova che viene ad assumere nella pastorale il c.d. «*principio di gradualità*».

Il sinodo dei vescovi sulla Famiglia ha formulato questo principio in modo molto ge-

nerale: «Bisogna opporsi all'ingiustizia che ha origine nel peccato sia personale che sociale (...) mediante una conversione continua. (...) In essa il mondo acquista *solo a poco a poco* la pienezza dell'età di Cristo. In questa conversione si danno *gradi diversi*. Si tratta infatti di un *processo dinamico* (...) che procede a poco a poco verso l'integrazione dei doni di Dio e delle esigenze del suo amore assoluto e definitivo in tutta la vita personale e sociale degli uomini» (prop. n. 7).

E Giovanni Paolo II in modo ancora più lapidario: «L'uomo, chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio è un essere storico che si costruisce giorno per giorno con le sue numerose scelte: per questo egli conosce, ama e compie il bene secondo tappe di crescita» (FC 34).

Non si deve peraltro credere che il principio di gradualità sia solo un allargamento o una applicazione benigna della tradizionale distinzione tra «disordine oggettivo» e «colpevolezza soggettiva» nell'ambito della valutazione etica.

Il principio di gradualità non vuole soltanto trovare delle ragioni scusanti nella valutazione della condotta morale delle persone concrete: esso vuole anzi restituire serietà all'impegno morale di queste persone, proponendo loro degli obiettivi già-possibili, come tappe intermedie di un itinerario di crescita morale, lungo quanto la vita e aperto agli ideali indefiniti della perfezione della carità.

Va da sé che questa proposizione di tappe intermedie nell'ambito di un itinerario di crescita morale, se vale in generale per ogni persona umana, vale in maniera particolarissima per il giovane, totalmente impegnato in un processo tumultuoso di sviluppo che coinvolge tutte le strutture della sua personalità in formazione.

La pastorale giovanile è quindi chiamata a fare completamente propria questa strategia di gradualità e a vedere nel fatto morale, in tutta la sua estensione, anzitutto un fatto educativo.

Con la recezione di questa prospettiva di gradualità, la pastorale giovanile si mette al servizio della vera crescita morale della persona, accettando di confrontarsi sistematicamente con le scienze dell'educazione e di diventare essa stessa una forma di pedagogia morale.

## 2.2. Il principio di globalità in educazione morale

L'esperienza morale è essenzialmente un fatto della libertà; ma la libertà umana ha un corpo che è costituito dal complesso delle strutture della personalità, da quello che ordinariamente si suole chiamare il « carattere morale ».

Vedere l'esperienza morale in prospettiva educativa significa dare un'importanza molto maggiore ai legami più o meno palesi che uniscono questa esperienza a tutta la storia di vita della persona, alle strutture della personalità e al loro divenire, condizionato dall'educazione e dalla situazione storica e culturale in cui la persona si trova a vivere.

L'educazione morale si riaggancia e si fonde intimamente con l'educazione globale della persona, da cui non può assolutamente isolarsi.

Al suo stesso interno, il fatto morale è di natura essenzialmente « olistica » e tale è anche l'educazione morale.

Ogni particolare valore morale, ogni tratto positivo del carattere morale, trova la ragione vera della sua positività nella sua connessione col tutto della personalità morale e tale personalità può crescere solo armonicamente, nel rispetto di questa sua interna unità vitale.

## 3. DUALISMO E NATURALISMO IN EDUCAZIONE MORALE

Un secondo importante problema in cui le preoccupazioni della pastorale giovanile interferiscono con i dati delle scienze dell'educazione è senza dubbio quello dell'origine (autoctona o meno) e della natura profonda delle energie psichiche che sono in gioco nell'esperienza morale, e che sono quindi oggetto dell'educazione morale.

Si tratta cioè di vedere se l'educazione morale deve iniettare nel dinamismo psichico dell'educando qualcosa che in lui non esiste neppure come potenzialità latente, oppure se essa può appellarsi a delle energie interiori del soggetto, già potenzialmente orientate al bene. L'alternativa è tra una educazione morale che si risolve in un addomesticamento e in una violenza e un'educazione morale che si limita a far emergere le potenzialità di bene dell'educando.

## 3.1. Il dualismo morale

Per Durkheim e per Freud, l'esperienza morale non nasce spontaneamente dall'interno dell'uomo. Essa non risponde ai suoi interessi (almeno a quelli soggettivamente percepibili come tali), ma a quelli della società.

Per questo l'esperienza morale resterà sempre, nel dinamismo psichico della persona, come qualcosa di costringente e di estraneo, mai pienamente assimilato, fonte di una sottomissione piena di riserve.

L'uomo, nella sua più originaria e profonda costituzione resta un essere fondamentalmente immorale.

La visione della morale che sottostà a queste teorie della personalità è profondamente « dualistica » (Durkheim stesso ha coniato l'espressione *homo duplex*).

La scelta morale presuppone quindi un certo rinnegamento dell'inclinazione naturale e porta con sé una penosa esperienza di divisione interiore e di sottomissione.

L'educazione morale in questo caso avrebbe appunto lo scopo di costringere, attraverso i più diversi meccanismi di pressione psicologica, a questa sottomissione. Ma l'interiorizzazione dell'istanza etica resterà sempre qualcosa di artificioso e di forzato. L'uomo non potrà mai identificarsi pienamente con l'istanza morale, che rappresenta in lui interessi insanabilmente contrastanti con i suoi. Questa posizione dualistica risponde a un dato innegabile di esperienza: la norma morale sembra davvero smentire e reprimere, presentandosi sotto l'aspetto di un dovere ostico e difficile, le tendenze più originarie e spontanee dell'uomo.

Anche la teologia tradizionale ha dato spesso grande risalto a questo innegabile dato di esperienza così che, almeno a livello di parnesi e di catechesi popolare, l'impegno morale è stato spesso presentato soprattutto come una lotta dello spirito contro la carne, come una difficile resistenza contro le suggestioni del male e la forza della tentazione. Spesso la norma morale, presentata come legge di Dio, veniva semplicisticamente assimilata a una qualche forma positiva di legislazione arbitraria: il dualismo etico sfociava allora nel positivismo teonomico che fa di Dio un legislatore autocrate e arbitrario.

Ma il dualismo etico è chiaramente unilaterale. Esso assolutizza un aspetto parziale dell'esperienza morale.

### 3.2. Il naturalismo morale

Non si può infatti negare che mentre l'uomo sperimenta la penosità dell'impegno morale, si rende anche conto, almeno in modo oscuro e intuitivo, che il bene morale è il suo vero bene, ciò che fa la sua nobiltà e dignità di persona e realizza i suoi interessi più autentici.

Molti degli studiosi di educazione morale che, dopo Freud, hanno ripreso lo studio dello sviluppo morale, non hanno fatto altro che riscoprire l'esistenza di questa tendenza al bene, almeno altrettanto profonda della propensione al male, di questa specie di costitutiva vocazione dell'uomo alla virtù.

Si tratta quindi di un radicale superamento del dualismo di Durkheim e di Freud, cui potremmo dare il nome di «naturalismo» per la fiducia, spesso unilaterale fino all'ingenuità, che questi autori concedono alle «buone forze della natura».

In una concezione naturalistica dell'esperienza morale non hanno più senso le contrapposizioni abituali tra obbligazione e inclinazione, tra dovere e piacere, tra egoismo e altruismo: è il rovesciamento di un certo linguaggio della parnesi tradizionale; il bene morale è nella linea del desiderio umano, non ha perciò bisogno di imporsi attraverso il rinnegamento delle tendenze naturali; per compiere il bene non devo fare violenza alle mie tendenze, ma solo mettere in luce quelle che sono più vere e più profonde, più autenticamente mie.

Sul piano educativo, viene naturalmente svalutato ogni appello sconsiderato al volontarismo e ogni forma di educazione impostata su obiettivi di inibizione, di disciplina, e di repressione degli istinti e delle tendenze naturali, e vengono messi in primo piano obiettivi di spontaneità, naturalezza, autoaccettazione.

A una pedagogia della repressione subentra una pedagogia della permissività, della gratificazione e della non-direttività.

Il naturalismo morale degli studiosi di pedagogia morale recupera, se pur con qualche unilateralità di troppo, l'impostazione morale della migliore riflessione teologica: tale riflessione ha sempre sostenuto che la natura umana (e quindi anche le tendenze naturali in cui essa si esprime) non sono state totalmente corrotte dal peccato.

Essa non ha temuto di presentare il bene mo-

rale come ciò che risponde al naturale bisogno umano di autorealizzazione, di vita e di felicità e quindi al desiderio di Dio, pienezza dell'autorealizzazione umana e compimento di tutte le sue aspirazioni.

Il dettato della coscienza, secondo questa concezione, non farebbe che tradurre in termini di imperativo etico l'imperativo delle tendenze e dei desideri più profondi dell'uomo. Nell'imperativo della coscienza si rivela la struttura costitutiva della stessa libertà umana, creata da Dio per il bene ed eternamente inquieta fin che non possiede Dio stesso, bene supremo e pienamente appagante.

### 3.3. Educabilità delle tendenze naturali

Ma è proprio qui che la ricerca empirica sullo sviluppo morale ci richiama al senso della misura e del realismo. Una simile concezione della coscienza morale ha tutta l'aria di una idealizzazione.

La realtà non è così semplice. I fatti non si lasciano ricondurre dentro gli schemi preconfezionati di un sapere ideologico. Anche gli psicologi più ottimisti nei confronti della natura umana pensano che una simile immediata equivalenza tra inclinazione e obbligazione, tra desiderio e valore morale si realizzi solo nella coscienza dell'adulto riuscito.

Solo al termine di un lungo itinerario educativo e autoeducativo, portato felicemente a termine senza fissazioni a livelli di immaturità, l'imperativo della coscienza finirà per coincidere davvero direttamente con le strutture profonde della libertà umana e per esprimerne le aspirazioni costitutive.

Normalmente la strada da percorrere per arrivare a questo livello di maturità è lunga e difficile e non si percorre che con l'aiuto e la guida di un adeguato ambiente educativo. Occorre attraversare una serie di stadi intermedi di maturità morale, paralleli per tanti versi agli stadi dello sviluppo della cognitività e della personalità in genere.

Il primo di questi stadi è rappresentato da una situazione psichica molto simile a quella della morale del super-io freudiano. La forza dell'imperativo della coscienza, a questo livello iniziale dello sviluppo morale dipende veramente in gran parte dal peso dei veti e dei comandi dei genitori e degli educatori, che si impongono con la minaccia dei castighi e il ricatto affettivo implicito in molti dei loro interventi educativi. È il massimo del-

l'eteronomia e della divisione interiore, ma è una tappa inevitabile per il passaggio agli stadi ulteriori: è, in fondo, la «pedagogia della legge» di cui parla S. Paolo nell'1<sup>a</sup> lettera ai Galati. La disciplina esteriore, se risulta educativamente inutile o addirittura controproducente da una certa età in poi, ha una funzione insostituibile in questa prima fase dello sviluppo morale.

Altre tappe intermedie seguiranno a questa prima. Particolarmente decisiva sarà quella dell'adolescenza, in cui il soggetto elaborerà gradualmente una sua identità morale e un suo progetto di vita, passando attraverso una serie di identificazioni provvisorie con modelli esterni di adulti convincenti. Gli studiosi dello sviluppo morale ritengono che nessuna di queste tappe possa essere realmente scavalcata.

Resta comunque vero che l'esperienza morale è qualcosa di autoctono nella vita psichica dell'uomo, cioè di fondato su energie e istanze interne alla persona, anche se bisognose di essere fatte emergere attraverso l'educazione.

Come dice Kohlberg, «il bene si può insegnare, anche se insegnarlo è molto più un farlo emergere (*calling out*), che non una qualche forma di "indottrinamento"».

La visione di fede condivide questa fondamentale fiducia nell'uomo, temperata dalla realistica consapevolezza della necessità di una educazione, che faccia appello alle interiori energie di bene dell'educando.

La credenza in una creazione divina porta con sé la convinzione della fondamentale sanità della natura umana. Certo, la libertà umana è fallibile e segnata dalla solidarietà con una storia di peccato. Ma la legge del peccato non ha cancellato del tutto l'originaria tendenza dell'uomo al bene, e la redenzione operata da Cristo ha restituito a questa tendenza possibilità reali di sviluppo e di compimento.

San Tommaso dice che la virtù si trova nell'uomo «per natura», alla maniera di un germe, con una sua interna capacità di sviluppo vitale.

Tutto questo non deve occultare la realtà dei condizionamenti e delle lentezze della libertà umana. Ci sono per ogni uomo possibilità concrete di apertura fondamentale al bene, ma anche concrete impossibilità di comprensione e di attuazione di determinati valori categoriali in cui questa apertura dovreb-

be concretizzarsi; su queste impossibilità non è il caso di farsi delle illusioni. Per quanto riguarda i singoli comportamenti particolari nei diversi settori della vita morale, la capacità di perfezione morale dell'uomo è limitata, spesso in modo tragicamente grave. Ma proprio perché essi sono di fatto insuperabili e nello stesso tempo non intaccano la possibilità reale di una incondizionata apertura fondamentale per il bene, resta più che mai vero che è solo sulle reali capacità di bene dell'educando, per limitate e condizionate che siano, che la pastorale giovanile può e deve puntare.

### 3.4. Educazione del desiderio

Questo significa che l'educazione morale cristiana è chiamata ad essere educazione del desiderio. Pur essendo costitutivamente aperta al bene, il desiderio nella sua spontaneità primaria non è né saggio né immediatamente trasparente ai bisogni più profondi della persona.

Esso ha bisogno di essere educato e purificato, attraverso una pedagogia che, facendo appello alle sue energie più profonde ne metta in luce la costitutiva tendenza al bene. Solo mettendo a disposizione dell'impresa morale le immense forze del desiderio umano è possibile raggiungere quella facilità e connaturalità al bene che è il segno della vera maturità morale.

## 4. LA MATURITÀ MORALE

Un ulteriore problema di educazione morale, bisognoso del confronto tra riflessione di fede e scienze dell'educazione è quello degli obiettivi di questa educazione.

Per le scienze dell'educazione, come per la riflessione di fede, tale obiettivo coincide con quello che in termini ancora generici potremmo chiamare la «maturità morale».

Ma se si vuole chiarire meglio questo concetto, si scopre subito che scienze dell'educazione e riflessione di fede lo definiscono con prospettive diverse, non facilmente raccordabili. La riflessione di fede procede con un'ottica prevalentemente contenutistica: essa descrive la maturità morale o il concetto (che potremmo ritenere equivalente) di perfezione morale, in termini di reale adesione al bene morale, attraverso una scelta o opzione di fondo moralmente e teologalmente buona, e

una serie di scelte o atteggiamenti particolari coerenti con questa opzione di fondo e fedeli alle esigenze oggettive dell'ordine morale. La maturità morale è in questo caso la perfezione morale; una perfezione che si misura in base alla crescita delle virtù, strutturate in un insieme organico, che trova il suo vertice e la sua sorgente nella carità.

Il privilegiamento di quest'ottica si capisce: la fede ricerca la verità ultima dell'uomo, in base al suo rapporto con Dio: fuori del sì fondamentale della libertà umana all'amore di Dio che si è rivelato in Cristo, non è possibile nessuna sostanziale autenticità umana.

Per le scienze dell'educazione, la prospettiva è diversa: più di natura psicologica che contenutistica o sostanziale. Non ci si occupa tanto del *che cosa*, quanto del *come* della virtù. La maturità morale pare essere soprattutto una qualità soggettiva della coscienza, più che un orientamento oggettivo della libertà; in Kohlberg, sembra ridursi addirittura alla capacità di compiere ragionamenti morali di livello intellettualmente elevato, ineccepibili nella forma a prescindere dal contenuto. Come Kohlberg, molti studiosi di problemi di educazione morale pensano che a costituire la maturità morale non è un tipo piuttosto che un altro di comportamento, ma le motivazioni, gli atteggiamenti psicologici, il tipo di coscienza che sta alle spalle di questo comportamento.

## 5. LE POLARITÀ DELLO SVILUPPO MORALE

Se andiamo a vedere quali sono di fatto le qualità della coscienza che costituirebbero la maturità morale in senso psicologico, scopriamo che esse sono generalmente costituite dall'autonomia, dalla razionalità, dall'altruismo e dall'integrazione o unità interiore della personalità.

Si noti che l'*autonomia* morale non fa per sé riferimento a valori oggettivi: essa è soltanto la soggettiva assenza di dipendenza forzata (conscia o inconscia non importa) da istanze estranee alla persona, agenti su di essa con forme di violenza psicologica (come ad esempio l'interiorizzazione e l'identificazione inconscia nel caso del super-io), indipendentemente dal fatto che queste istanze determinino a valori o a disvalori oggettivi. Un'esperienza morale eteronoma (fatta di sottomissione non pienamente libera a istanze

morali estrinseche) è sempre considerata un'esperienza immatura o premorale.

Così la *razionalità* non consiste nell'effettivo possesso della verità morale oggettiva, ma in una ragionevole flessibilità della coscienza nell'adattare le azioni-mezzo al fine che ci si propone: in questa concezione, le norme hanno un valore puramente indicativo: quello che conta è la flessibilità e funzionalità del comportamento che, svincolandosi, se necessario, da ogni norma, persegue il bene in maniera efficiente, con le modalità imposte dalla situazione.

Così l'*altruismo* non è tanto una determinata forma di prestazione nei confronti del prossimo, quanto l'attitudine a tenere conto in modo imparziale dei suoi bisogni e dei suoi punti di vista secondo il «principio di reciprocità», tipico della c.d. «regola d'oro»: fare agli altri quello che si vorrebbe fatto a sé. L'integrazione non consiste nella coerenza tra scelte soggettive e valori oggettivi, ma nella coerenza puramente interna tra le diverse istanze della persona, e quindi nell'assenza di divisioni interiori o di conflitti psicologici irrisolti.

Maturità psicologica dell'esperienza morale, oggetto dell'educazione morale, e maturità sostanziale (o perfezione) morale, oggetto della preoccupazione pastorale sembrano dunque non coincidere e ognuna delle due prospettive è portata a fare la sua scelta in maniera esclusiva e unilaterale.

Riteniamo che si renda perciò necessario un approccio transdisciplinare, che permetta di cogliere meglio la continuità che unisce le due prospettive, mettendo in luce i legami che ricordano il *come* al *che cosa*, il contenutistico al formale, la perfezione della virtù alla maturità della coscienza.

Perché legami di questo genere esistono. Prendiamo ad esempio l'autonomia morale. Anche come la intendono gli studiosi dello sviluppo morale, non può essere considerata come qualcosa di accessorio o di estraneo alla perfezione morale. Virtù vera non è fare materialmente il bene, ma volerlo liberamente. Volere liberamente è volere per amore e per connaturalità; è buono veramente solo chi ama il bene e lo fa per coerenza con se stesso e con il proprio libero progetto di vita.

La risposta dell'uomo all'amore di Dio non può essere che una risposta di amore e quindi di libertà. Secondo San Paolo, la sottomis-

sione alienante (perché forzata) a una legge estrinseca (fosse pure quella di Dio) è l'equivalente del rifiuto di affidarsi a Dio nella fede, mentre un impegno morale vissuto nella libertà che nasce da un amore filiale si identifica con la fede che salva.

Compito della pastorale giovanile è far crescere i giovani nella maturità della fede e quindi nella libertà interiore, aiutandoli a superare l'eteronomia tipica del bambino che, proprio in forza della sua immaturità, sta ancora sotto la pedagogia della legge.

L'autonomia è una condizione dell'autenticità della virtù.

Per quello che riguarda la dimensione della «razionalità», le suggestioni degli studiosi di educazione morale si incontrano con la riscoperta, largamente in atto da parte della pedagogia cristiana, del ruolo della virtù della prudenza nell'ambito dell'organismo delle virtù, e col ridimensionamento, sia pure bisognoso di ulteriori precisazioni e calibrature, che la teologia morale sta portando avanti nei confronti dell'assolutezza delle norme morali, anzi del ruolo stesso della norma, nell'ambito della morale; la concezione kohlberghiana della *principled morality*, cioè di una morale fondata, più che su norme, su principi per la elaborazione delle norme, è oggi largamente condivisa in campo teologico-morale ed è indubbiamente l'unica valida in numerosi settori della vita morale.

La virtù è la verità dell'uomo; i valori sono tali nella misura in cui attuano questa verità; le norme vigono solo come rappresentazione e difesa dei valori; la loro urgenza si misura solo sulla loro capacità di realizzare questa verità dell'uomo; esse vanno interpretate con quella flessibile ragionevolezza che non ne faccia dei fini.

Ma è vero anche il contrario: le qualità psicologiche di una coscienza morale matura non sono solo una condizione perché la virtù sia veramente e pienamente tale, esse sfociano quasi inevitabilmente in una virtù, vera anche dal punto di vista contenutistico; esse preorientano la volontà al bene, glielo rendono concretamente accessibile e desiderabile: autonomia, razionalità, altruismo, integrazione della personalità sono il terreno psicologico da cui germina la sostanza della virtù.

## 6. DINAMISMI EDUCATIVI

Non è possibile chiudere queste righe sull'educazione morale senza un accenno al tema, più propriamente pedagogico, dei dinamismi e delle strategie educative concrete, operanti nel campo della formazione morale.

Trascureremo qui quei dinamismi la cui efficacia educativa è massima durante l'infanzia (come la disciplina educativa) o l'adolescenza (come l'identificazione), per concentrarci su quelli che risultano decisivi in ogni momento dell'età evolutiva (come l'amore accogliente e l'insegnamento morale) o in modo particolare proprio nell'età giovanile, come la responsabilizzazione.

### 6.1. L'amore accogliente

Il primo di questi dinamismi, sia in ordine cronologico che in rapporto alla sua decisività, è indubbiamente l'amore.

La sollecitudine amorosa dei genitori, la loro accoglienza incondizionata nei confronti del bambino ha una sua efficacia educativa già fin dai primi momenti di vita, ed è all'origine di quella «fiducia di base» che è fondamento e sostegno di tutto il successivo impegno morale.

Di qui il ruolo insostituibile della famiglia e il primato educativo dei genitori, legati ai figli da una forma di affetto, unico per la sua spontaneità, intensità e capacità di resistenza a tutte le delusioni.

Ma l'amore è capace di rendere positiva la relazione educativa in qualunque età della vita, quando sia contrassegnato dalla qualità dell'accoglienza.

L'amore accogliente è quello che resiste alla tentazione di imporre all'educando i suoi progetti educativi, di amare in lui un astratto ideale di umanità o la proiezione delle sue frustrazioni, rifiutando più o meno inconsciamente la concreta ma «diversa» ricchezza di vita dell'educando.

Alla luce dell'esperienza dell'efficacia educativa di questo amore incondizionato, il credente vede nell'amore preveniente e creativo di Dio, il modello di ogni paternità. In questa linea si potrebbe concepire l'azione della grazia, come l'efficacia di un amore che trasforma restituendo fiducia, e fondando quell'ottimismo attivo e quell'amore alla vita che sono il sostegno indispensabile dell'impegno morale.

## 6.2. L'insegnamento morale

L'insegnamento morale è la testimonianza che l'educatore rende con la sua parola e l'umile fiducia nella capacità della ragione umana ai valori morali in cui crede.

Le scienze dell'educazione, con il loro sistematico sospetto nei confronti dell'efficacia di meccanismi educativi, quali l'indottrinamento e l'autoritarismo, richiamano la morale a una considerazione meno miracolistica del ruolo della conoscenza concettuale nella formazione della coscienza. La conoscenza morale, in quanto conoscenza dei valori, comporta un insopprimibile legame con l'esperienza dei valori stessi; è una conoscenza particolare di tipo valutativo-vitale. Un semplice incremento di «sapere puro» non produce necessariamente una vera maturazione di coscienza: «Soltanto quando attraverso nuove ed autentiche conoscenze si scuote la coscienza del singolo individuo o della società, in modo tale che essa colga creativamente il nuovo valore e ne rimanga trasformata, soltanto allora questa coscienza morale trasformata, giunge alla vera norma e se ne sente vincolata» (A. RÖPER, *Morale oggettiva e soggettiva*, 107-108). Questo comporta naturalmente una ricomprensione in termini non più esclusivamente cognitivo-concettuali della nozione di «cattiva coscienza»: non è sufficiente sapere in astratto che cosa è bene o che cosa è male (magari nei termini di proibito-comandato), per essere davvero vincolati in coscienza nei confronti di questo sapere: vincola veramente solo quel sapere che, penetrando a fondo il vissuto della persona, permette di percepire il bene in maniera esperienziale, come valore per la persona.

Questo ripropone ancora una volta il problema del carattere necessariamente progressivo e graduale della formazione della coscienza e di tutta l'esperienza morale: il passaggio dal sapere concettuale, più facile da trasmettere, al sapere valutativo, raggiungibile solo attraverso un certo coinvolgimento esperienziale dell'educando, può essere solo il risultato di un processo di maturazione graduale, con ritmi molto diversi nelle singole persone. Ma come non si deve confondere con l'autoritarismo ogni forma di disciplina educativa, così non si deve escludere dall'educazione morale, confondendolo con l'indottrinamento e la manipolazione delle coscienze, ogni forma di insegnamento morale.

L'educatore che rinunciasse a testimoniare umilmente ma coraggiosamente la sua fede nei valori che ispirano la sua vita, perderebbe un'occasione preziosa di influsso positivo sullo sviluppo morale dell'educando.

Non si può certo pretendere che ogni nuova generazione ripercorra da sola il lunghissimo e incerto cammino percorso dall'umanità nel corso dello sviluppo millenario delle sue conoscenze morali.

## 6.3. La responsabilizzazione

Il dinamismo educativo più tipico dell'età giovanile è costituito però dalla responsabilizzazione.

Responsabilizzare è creare le condizioni per cui, attraverso la sua stessa esperienza, il giovane possa diventare consapevole dell'efficacia positiva o negativa che le sue decisioni e le sue azioni hanno sugli altri e sulla società. L'educazione è chiamata in questo modo a rendere trasparente la realtà della solidarietà reale che lega ogni uomo a ogni altro uomo, affidando a ognuno la possibilità di influire in maniera decisiva sul destino di altre persone, che gli sono così in qualche modo affidate.

Il senso di responsabilità è una qualità etica tipica dell'adulto riuscito. Per questo la responsabilizzazione opera con il massimo dell'efficacia alle soglie dell'età adulta, quando agli educatori singoli subentra l'educatore collettivo «società», che affida al giovane un compito significativo e un ruolo sociale riconosciuto, e lo apre così al campo delle responsabilità sociali e familiari.

Naturalmente una società che tende a relegare i giovani in «aree di parcheggio» rinuncia a questi suoi compiti educativi e finisce per diventare una società della non-responsabilità. In questi casi, agenzie educative meno globali possono, ma solo parzialmente, rimpiazzare l'educatore società, stimolando, attraverso esperienze di volontariato caritativo, di servizio educativo e di impegno sociale a livello pre-politico, la formazione di quel senso di responsabilità che la società non riesce a suscitare.

Si tratta di compiti sui quali la pastorale giovanile si misura già da molto tempo e con risultati largamente positivi. In una società de-responsabilizzante, quale è quella in cui noi viviamo, questo impegno ecclesiale, che saremmo tentati di chiamare «di supplenza»,

non ha più solo una funzione educativa individuale; esso diventa un contributo prezioso e insostituibile per la creazione di una nuova società dal volto umano, in cui ogni uomo si senta fratello di ogni altro uomo e responsabile della felicità e della auto-realizzazione di ogni suo fratello in umanità.

→ educazione - educazione/pastorale - giovani 6.2.2.  
- relazione educativa - sessualità 1.; 2.2.-2.6.

#### Bibliografia

ARTO A., *Crescita e maturazione morale*, LAS, Roma 1984; BESSONNIER H., *Psicologia e morale nella nuova catechesi*, LDC, Leumann 1969; BULL N., *Moral Education*, Routledge & Kegan, Londra 1969; GALLI N., *Educazione morale e crescita dell'uomo*, La Scuola, Brescia 1979; GATTI G., *Educazione morale, etica cristiana*, LDC, Leumann 1985; HOLPER-VANDENPLAS C., *Sviluppo sociale e morale*, Armando, Roma 1983; KIELY B. M., *Psicologia e teologia morale*, Marietti, Torino 1982; KOHLBERG L., *Essays on Moral Development* (2 voll.), Harper and Row, S. Francisco 1981; PAOLICCHI P., *Homo ethicus, Introduzione alla psicologia della morale*, ETS, Pisa 1987.

## EDUCAZIONE/PASTORALE

RICCARDO TONELLI

### 1. Il problema

#### 2. Una rassegna critica del vissuto

- 2.1. *Primo modello: le forti proposte*
- 2.2. *Secondo modello: la prevalenza dello « spirituale »*
- 2.3. *Terzo modello: la scelta educativa*
- 2.4. *Quarto modello: l'educativo prima del pastorale*

#### 3. L'educabilità della fede nella logica sacramentale

- 3.1. *Ripartiamo da una importante distinzione*
- 3.2. *Dove e come si realizza l'educazione alla fede*
  - 3.2.1. Non c'è educazione « diretta » della fede
  - 3.2.2. L'educazione alla fede è indiretta
  - 3.2.3. La potenza di Dio investe anche gli interventi educativi

#### 4. La pastorale giovanile alla scuola dell'educazione

- 4.1. *Educazione è il nome concreto della « promozione umana » in campo di pastorale giovanile*
- 4.2. *Restituire vita e felicità per annunciare Gesù*
- 4.3. *L'educativo anche nei momenti dell'esperienza cristiana*
- 4.4. *Educatori della fede, consapevoli del « mistero »*

## 1. IL PROBLEMA

Chiunque si mette a fare pastorale giovanile si scontra, presto o tardi, con una serie di problemi che riguardano il rapporto tra educazione e educazione alla fede.

L'atto pastorale e l'atto educativo si richiamano infatti e si ricoprono in una relazione anomala.

Essi possiedono una loro specificità, formale e sostanziale. Per questo un atto non è l'altro.

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

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

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

La pastorale giovanile si interroga sul tipo d'uomo verso cui finalizzare il suo servizio e in questo si scontra con l'antropologia che offre una rassegna di progetti d'uomo, elaborati nell'ambito culturale di sua competenza. La pastorale non li assume quando le sono utili o li rifiuta quando sente il dovere di contestarli. Progetti e modelli pervadono già lo spazio operativo della pastorale; essa agisce in una situazione e con persone già segnate e orientate dalla cultura dominante.

Inoltre, anche nell'esercizio tipico delle sue

funzioni (quando cioè celebra i sacramenti, offre l'esperienza di una comunione che è un dono prima di essere conquista e propone la testimonianza autorevole di coloro che hanno il ministero di servire la carità nell'unità), la pastorale sceglie e utilizza metodi, modelli e strumentazioni non direttamente derivabili dalla fede, ma di natura chiaramente tecnica e profana. Questi strumenti non sono però neutrali rispetto ai contenuti teologici che intendono veicolare. Si instaura così come un reciproco condizionamento: il contenuto giudica e misura lo strumento, proprio mentre lo strumento lo storicizza e relativizza.

Come si nota, la distinzione tra atto pastorale e atto educativo non è mai totale né la sovrapposizione può risultare mai completa. Di qui i problemi del rapporto, sul versante pratico e su quello teorico.

Quando diciamo «educazione» alla fede prendiamo sul serio la voce «educazione», disposti a misurarci, nelle dimensioni di fondo, con i contributi delle scienze dell'educazione; oppure, nell'ambito della pastorale, l'educazione è solo un modo di dire analogico, che ha poco da spartire con il mondo concreto dell'educazione?

Quando la pastorale è preoccupata più dell'oggetto della proposta che delle condizioni esistenziali della comunicazione e del livello di maturità dei destinatari, essa risponde negativamente, almeno in modo implicito, a questi interrogativi. Riconoscono invece un rapporto molto stretto tra educazione e educazione alla fede coloro che sono attenti alle reazioni e alle disposizioni del soggetto, ai suoi ritmi di maturazione e alle sue crisi, e coloro che desiderano aiutare i giovani a scoprire nella Parola di Dio e nella vita ecclesiale una risposta congeniale alle attese più profonde.

## 2. UNA RASSEGNA CRITICA DEL VISSUTO

Il rapporto tra educazione e educazione alla fede non è prima di tutto un dato di teoria pastorale. Esso è una qualità del vissuto concreto delle comunità ecclesiali. La sua definizione teologica è una interpretazione critica della prassi.

Il vissuto delle nostre comunità ecclesiali si presenta oggi molto pluralista. Una sua classificazione, capace di andare oltre la sempli-

ce recensione fenomenologica dei dati di fatto, può essere tentata solo attraverso la via dei «modelli».

Seguo perciò questa prospettiva.

Ne suggerisco quattro. Nella loro formalizzazione rappresentano le linee di tendenza più rilevanti nel pluralismo dell'attuale prassi di pastorale giovanile.

### 2.1. Primo modello: le forti proposte

Il modello teologico tradizionale, che per tanto tempo ha dominato il dibattito circa il rapporto tra teologia e pedagogia, propone una prospettiva di netta dipendenza: l'atto pastorale «comanda» all'atto educativo sia nelle procedure che nelle strumentazioni. In questa prospettiva si parla molto di educazione alla fede e si insiste sugli interventi necessari per attuarla. La voce «educazione» è assunta però solo in una visione analogica rispetto a quella caratteristica delle scienze dell'educazione; il suo contenuto viene derivato, quasi deduttivamente, dal dato teologico. Viene così, in ultima analisi, svuotata ogni seria preoccupazione educativa nell'azione pastorale.

Queste prospettive teologiche ispirano e orientano un modo concreto di fare pastorale giovanile.

In questo modello l'azione educativa e pastorale con i giovani viene strutturata secondo uno stile di forte proposta. Le esigenze più decisive dell'esperienza cristiana sono messe in primo piano. In fondo, al modello interessano più i contenuti e gli eventi che il confronto con i destinatari. Dalla cultura dominante ci si preoccupa di prendere le debite distanze, ritrovando la carica alternativa e critica dell'esperienza cristiana.

È facile giungere al rifiuto dei processi educativi o alla loro strumentalizzazione per l'educazione alla fede.

### 2.2. Secondo modello: la prevalenza dello «spirituale»

Come reazione alla eccessiva pedagogizzazione della fede e della vita cristiana, sotto la spinta della «teologia dialettica», è sorto un modello che distingue drasticamente il momento educativo da quello pastorale. Alla base di questa concezione sta l'affermata irriducibilità del mondo della fede con il mondo profano e la constatazione teologica che

nella Rivelazione c'è solo un discorso soteriologico, estraneo ad ogni interesse educativo.

Dio è Dio; egli è il totalmente altro, colui che è nascosto e avvolto nel mistero. All'assoluta e somma superiorità di Dio va contrapposta l'estrema e infinita inferiorità dell'uomo. Tra Dio e l'uomo non esiste nessuna possibilità di passaggio. In Gesù Dio si è fatto vicino all'uomo; l'evento è però unico e irripetibile. Nulla ha modificato della struttura costitutiva.

Questo modello è segnato da una visione pessimistica nei confronti della cultura e di ogni produzione umana.

Esso rifiuta, di conseguenza, in termini abbastanza duri, ogni mescolamento dell'educativo nell'ambito dell'evangelizzazione. L'accesso al mistero di Dio e alla sua salvezza è un dono che irrompe nella storia dell'uomo. Bisogna solo invocarlo ed accoglierlo con piena disponibilità.

Le cose da fare sono poche e relativamente semplici: moltiplicare i contatti tra Dio e l'uomo. Di qui l'insistenza sui momenti di preghiera, sulle celebrazioni liturgiche e sacramentali, sull'ascolto della Parola di Dio, sulle esigenze di una esistenza tutta nello Spirito. In questa ipotesi i giovani non hanno uno spazio speciale: il problema della salvezza non è loro, ma dell'uomo in genere. Tutto viene perciò risolto nel clima, accogliente e pervasivo, della comunità di fede e di vita ecclesiale.

### 2.3. Terzo modello: la scelta educativa

Esistono modelli pastorali che preferiscono invece misurarsi sulle modalità storiche mediante le quali Dio ha voluto realizzare la Rivelazione. Essi sottolineano così la convergenza e complementarità tra atto pastorale e atto educativo.

La logica di fondo è quella della «sacramentalità»: di quel rapporto tra «visibile» e «mistero» che caratterizza l'Incarnazione, la qualità della presenza tra noi di Dio in Gesù di Nazaret.

La Parola di Dio, offerta della Rivelazione, assume una sua speciale visibilità umana, per farsi conoscere, per rendersi vicina e accessibile all'uomo, in vista della fede. C'è quindi un aspetto della Rivelazione, inseparabile da quello trascendente, che è alla portata delle capacità di apprendimento dell'uomo.

Esiste, in altre parole, un visibile, rivelatore dell'invisibile, un contenente veicolo al contenuto, un significante che conduce al significato.

In questa prospettiva è facile riconoscere nell'educazione un contributo irrinunciabile anche per l'educazione alla fede: il visibile è il luogo di presenza del mistero e via privilegiata per accedervi.

Lo stile pastorale è molto realistico. Evita i discorsi e le proposte troppo elevate, giocate sulle idealità astratte del solo dover-essere. Preferisce fare proposte, rispettando il primato dell'esperienza. Si cercano occasioni per far toccare con mano ai giovani che sono accolti e considerati per quello che sono.

Gli educatori sono alla ricerca di «domande» in cui riformulare e da cui far reagire la fede. L'attuale diffusa «domanda di senso» rappresenta un luogo privilegiato per questa operazione. Dove è già vivace, l'azione pastorale si trova a proprio agio, anche se riconosce l'esigenza di «educare» continuamente anche questa domanda. Dove è assente o non viene posseduta riflessamente, la presenza, amorevole e costante, dell'educatore e l'accoglienza degli interessi quotidiani dei giovani sono finalizzate a farla fiorire.

Anche i contenuti tipici dell'esperienza cristiana sono riscritti per renderli significativi ed espressivi, all'interno del modello antropologico che è stato privilegiato. Sorge così un modo nuovo di pregare, di celebrare, di realizzare l'impegno etico, di vivere da uomini spirituali.

### 2.4. Quarto modello: l'educativo prima del pastorale

Qualche esperienza attuale preferisce affermare il primato dell'educativo, compreso in termini di totale autonomia, sul pastorale. Da questa ipotesi nasce un modello pastorale che mette al centro la prassi quotidiana nelle sue dimensioni più immediate e concrete. Tutti sanno che le cose si portano dentro un mistero più grande. Lo chiamiamo di solito con i nomi rivelati della nostra esperienza credente: presenza di Dio, peccato, salvezza, fede. Su esso la pastorale gioca le sue preoccupazioni e le sue operazioni.

Questa dimensione profonda è immersa però in dati e fatti sperimentabili e manipolabili, in cui sono in gioco responsabilità precise e concrete. A questo livello, si pronun-

ciano le scienze dell'educazione. Qui è indispensabile chiamare le cose con i loro nomi, accettare i ritmi e i tempi dei normali processi evolutivi, programmare con serietà e competenza gli interventi adeguati.

Realizzata così, la pastorale giovanile possiede una intensa carica di coinvolgimento. Diventa aggressiva e inquietante. Crea una gerarchia di preoccupazioni e di esigenze, diversa da quella tradizionale. Molti problemi religiosi passano in secondo piano, per fare spazio ad altri, vissuti come più urgenti. La risonanza politica attraverso anche i gesti ritenuti abitualmente più « sacri » (eucaristia, salvezza, Parola di Dio...).

Affiora la consapevolezza che fare bene educazione è già in ultima analisi fare educazione alla fede.

### 3. L'EDUCABILITÀ DELLA FEDE NELLA LOGICA SACRAMENTALE

Il confronto tra educazione e educazione alla fede pone problemi concreti. Chi fa pastorale giovanile si misura quotidianamente con essi e ne cerca, per la risonanza operativa della pastorale, soluzioni urgenti. In che direzione?

Dal pluralismo non si può evadere. Possiamo solo elaborarlo, cercando motivazioni capaci di orientare la ricerca. Abbiamo spesso messo al centro del nostro progetto di pastorale giovanile il criterio teologico dell'Incarnazione. Da questa prospettiva possiamo affrontare con competenza il problema.

#### 3.1. Ripartiamo da una importante distinzione

La ricomprensione della Rivelazione alla luce dell'Incarnazione porta a distinguere tra il suo contenuto (il mistero ineffabile di Dio in Gesù Cristo) e il segno storico in cui esso si incarna (le diverse « parole » umane che hanno la funzione di esprimere questo mistero: prima fra tutte l'umanità di Gesù di Nazaret e, in lui, la nostra umanità). Possiamo ancora distinguere, sul piano del processo salvifico, tra l'appello ad una decisione personale, libera e totalizzante (che investe il dialogo diretto e immediato tra Dio e ogni uomo e tocca quelle profondità dell'esistenza umana che sfuggono ad ogni processo educativo) e le modalità concrete in cui si realizza il gioco tra l'appello di Dio e la risposta

dell'uomo (modalità che sono sempre di natura educativa e che, di conseguenza, sono oggetto delle scienze dell'educazione).

Queste distinzioni sono importanti, perché dal loro esito scaturisce la risposta al problema del rapporto tra educazione e educazione alla fede.

Nel primo dei quattro modelli studiati prevale la logica della dipendenza: dalla comprensione teologica del contenuto vengono derivate le regole della sua comunicazione e definite le strutture di mediazione. In qualche modo, il « mistero » travolge il « visibile » che lo veicola, per la fiducia incondizionata deposta nell'efficacia intrinseca dell'evento. Nel modello dialettico (il secondo, tra quelli studiati) prevale la distinzione: la separazione degli ambiti risolve il difficile problema dei rapporti. L'ambito educativo possiede una sua pregnanza autonoma; ma esso è considerato radicalmente inadeguato ad esprimere l'ineffabile e inadatto a far avvicinare all'inaccessibile.

Il terzo modello introduce invece la categoria della sacramentalità, come schema cristologico di riconciliazione tra visibile e mistero. Si riconosce di poter giungere al « contenuto » solo passando attraverso il « segno »: il dialogo immediato e diretto di Dio che chiama alla salvezza è normalmente servito e condizionato dalle mediazioni pastorali in cui questo dialogo si esprime. Segno e mediazioni portano al contenuto e all'immediatezza in quel loro spessore umano che è oggetto della ricerca antropologica e degli interventi educativi.

Se la Rivelazione assume la vita quotidiana e i suoi dinamismi come suo strumento espressivo, il rapporto tra educazione e fede risulta molto stretto. Possiamo riconoscere una profonda, rispettosa attenzione al fatto educativo, fino ad affermare la possibilità di una educazione indiretta della fede.

#### 3.2. Dove e come si realizza l'educazione alla fede

Il discorso è importante e impegnativo. Va concretizzato e precisato. Lo faccio indicando, con tre affermazioni complementari, una ipotesi di rapporto tra educazione e educazione alla fede. Riprende le logiche di fondo del terzo modello, le motiva in termini accurati e le porta verso la soglia della prassi concreta.

Nella ricerca mi sono collocato in un'ottica di pastorale giovanile. Mi chiedo cioè quale rapporto vada assicurato con l'educazione nei processi relativi all'educazione alla fede. Per questo viene spontaneo riformulare tutto il problema in un interrogativo di sintesi: possiamo parlare veramente di «educabilità» della fede?

La domanda va veramente al cuore del rapporto tra educazione e educazione alla fede. Educabilità vuol dire possibilità di intervenire attraverso processi di educazione. In che senso e in che ambito possiamo intervenire sulla maturazione della fede?

### 3.2.1. *Non c'è educazione «diretta» della fede*

Prima di tutto è indispensabile affermare che non si dà educazione diretta e immediata della fede.

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

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

### 3.2.2. *L'educazione alla fede è indiretta*

Questa immediatezza e radicalità viene servita, sostenuta, condizionata dagli interventi umani che hanno la funzione di attivare il dialogo salvifico e di predisporre l'accoglienza.

Questi interventi, formalmente educativi, si pongono dalla parte del «segno». Sono orientati a rendere il segno sempre più significativo rispetto alle attese del soggetto e spingono a verificare le attese personali per sintonizzarle con l'offerta della fede e della salvezza.

Questo è l'ambito preciso della educabilità della fede. Essa si colloca quindi sul piano delle modalità concrete e quotidiane in cui si sviluppa il dialogo salvifico. Il processo di salvezza comporta infatti un doppio movimento. Da una parte esso è l'appello di Dio ad una decisione personale, libera e responsabile. Questo appello tocca quelle profondità dell'esistenza personale che sfuggono ad ogni intervento educativo, perché chiama in causa direttamente la libertà di Dio e la li-

bertà dell'uomo. Dall'altra, però, questo stesso appello si esprime in modi umani: si fa parola d'uomo per risuonare come parola comprensibile ad ogni uomo, e cerca una risposta personale, espressa sempre in parole e gesti dell'esistenza concreta e storica. Le modalità educative e comunicative che incarnano l'appello sono oggetto di tutte quelle preoccupazioni antropologiche, che sono comuni ad ogni relazione umana.

Gli interventi educativi hanno quindi una funzione molto importante nella educazione della fede. Senza di essi non si realizza, in situazione, il processo di salvezza.

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

Per evitare pericolosi fraintendimenti, non possiamo mettere da una parte il dialogo diretto tra Dio e l'uomo e dall'altra i dinamismi antropologici in cui si svolge. Non possiamo immaginare il processo di salvezza e di crescita nella fede nella logica della «divisione del lavoro»: ciascuno produce il suo pezzo e poi dall'insieme nasce il prodotto finito. I due momenti (quello misterioso e indecidibile in cui si esprime l'appello di Dio alla libertà dell'uomo e quello delle mediazioni educative) sono espressioni totali della stessa realtà. Lo stesso gesto nella salvezza può essere contemporaneamente compreso come tutto nel mistero di Dio e tutto frutto di interventi educativi.

Certo, le due modalità non sono sullo stesso piano né possono essere considerate «alla pari».

Bisogna riconoscere, in una fede confessante, la priorità dell'intervento divino anche nell'ambito educativo, più direttamente manipolabile dall'uomo e dalla sua cultura.

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

Questo, in fondo, non è attentato al dovere di rispettare l'autonomia dei fatti umani.

Significa invece che l'approccio educativo e comunicativo è giudicato dall'evento al cui servizio si pone.

Nel nostro caso comporta la constatazione che questo approccio, anche se è legato ad esigenze tecniche, avviene sempre nel mistero di una potenza di salvezza che tutto avvolge: la grazia salvifica possiede una sua rilevanza educativa, certa e intensa anche se non è misurabile attraverso gli approcci delle scienze dell'educazione.

#### 4. LA PASTORALE GIOVANILE ALLA SCUOLA DELL'EDUCAZIONE

Chi ricomprende lo sviluppo della Rivelazione alla luce dell'Incarnazione, conclude sulla necessità di far dialogare educazione e educazione alla fede, almeno fino ad un certo punto. Il confine non è di quantità ma di qualità. Infatti non c'è un primo tratto di strada percorribile in compagnia con i dinamismi antropologici, e un secondo tratto dove tutto resta affidato all'imponderabile presenza dello Spirito. Potenza di Dio e competenza umana sono invece compagni di viaggio dalla partenza all'arrivo, anche se sono interlocutori diversi, a cui va riconosciuto uno spazio operativo molto differente.

Questa è una conclusione importante. Sollecita e sostiene un preciso modello di pastorale giovanile, impegnato a dialogare con le scienze dell'educazione con rispetto e disponibilità. Sul piano operativo però molti problemi restano ancora insoluti. Misurati con la prassi concreta e quotidiana, viene spontaneo chiedersi cosa possa significare questa consapevolezza e fino a che punto possa essere trascinato il rapporto.

La risposta non è facile. Soprattutto non può essere affermata con il tono perentorio di chi immagina la propria come l'unica prospettiva corretta.

Qualcosa però si può aggiungere rispetto alle indicazioni di massima suggerite nelle pagine precedenti. Nella Chiesa italiana operatori e comunità ecclesiali stanno impegnandosi, con rinnovata passione, in una pastorale giovanile particolarmente attenta alla insorgente « domanda di educazione », e molto rispettosa dei dinamismi e dei processi tipici dell'atto educativo. Essi mostrano, con i fatti del loro quotidiano vissuto, i notevoli guadagni di una pastorale giovanile ripensata alla scuola dell'educazione.

Dando voce a questo vissuto, suggerisco alcune prospettive operative. Dall'insieme nasce un modello nuovo di pastorale giovanile: coerente con le intuizioni più mature presenti nei modelli studiati sopra, e capace di collocarsi nel centro di quella « incomparabile tradizione educativa della Chiesa » che ha sollecitato « sacerdoti, laici, uomini e donne, istituzioni religiose e movimenti ecclesiali » a dare « nel servizio educativo » « espressione al carisma loro proprio di prolungare l'educazione divina che ha il suo culmine in Gesù Cristo » (*Juvenum patris* 7).

##### 4.1. Educazione è il nome concreto della « promozione umana » in campo di pastorale giovanile

Sappiamo di vivere in una situazione di crisi drammatica e complessa: l'uomo è al centro di una trama di relazioni politiche, economiche, culturali che lo condizionano e spesso lo soffocano.

La stessa esperienza cristiana e la vita ecclesiale sembra minacciata a differenti livelli. Le ragioni della crisi sono molte. E richiedo interventi molteplici e articolati.

Possiamo però restare prigionieri della coscienza della complessità: ci fa scoprire la trama intricata delle tante cose che andrebbero fatte o ci porta a ricercare i sentieri difficili delle priorità operative, ma non ci aiuta a passare finalmente a fatti e gesti.

È necessario, al contrario, scegliere un campo d'azione e giocare in esso tutte le risorse. Nei processi di maturazione personale e collettiva e nell'ambito della stessa educazione alla fede, possiamo scommettere sull'educazione. L'educazione è uno dei tanti possibili ambiti d'intervento. Lo privilegiamo perché scommettiamo sulla sua incidenza e sulla sua capacità di ritrovare la globalità dal frammento.

In questa logica, la comunità ecclesiale, nel nome del suo Signore, riconosce la portata « salvifica » dell'educazione, la sua capacità di rigenerare veramente l'uomo e la società. Impegnata al servizio della causa di Dio nella causa dell'uomo, fa dell'educazione la sua passione, lo stile della sua presenza, lo strumento privilegiato della sua azione promozionale.

Attorno all'educazione organizza le sue risorse. Nel nome dell'educazione chiede ai singoli uomini e alle istituzioni pubbliche un im-

pegno di promozione dell'uomo e di trasformazione politica e culturale.

Scegliendo di giocare la sua speranza nella educazione, sente di essere fedele al suo Signore. Con lui crede alla efficacia dei mezzi poveri per la rigenerazione personale e collettiva e crede all'uomo come principio di rigenerazione: restituito alla gioia di vivere e al coraggio di sperare, riconciliato con se stesso, con gli altri e con Dio, può costruire nel tempo il Regno della definitività.

#### **4.2. Restituire vita e felicità per annunciare Gesù**

Molti giovani hanno l'impressione di trovarsi trascinati in un'alternativa drammatica e mortifera: rinunciare ad essere giovani di questo tempo per consolidare la loro esperienza religiosa o rinunciare alla dimensione religiosa dell'esistenza, per restare gente di questo tempo.

Ci chiediamo: cosa fare per restituire all'uomo vita e responsabilità, speranza e capacità di guardare verso il futuro? Come possiamo riconsegnare all'evangelo la sua imprevedibilità salvifica e la sua risonanza ecclesiale, caricandolo ancora della sua forza di seduzione anche per i giovani d'oggi?

Chi crede all'educazione sa che solo all'uomo restituito alla coscienza della sua dignità e alla passione per la sua vita, possiamo annunciare il Signore Gesù, come la risorsa risolutiva del suo desiderio di felicità e di vita, da invocare e incontrare nella verità e nella profondità della sua esistenza umana.

L'uomo, spossessato della sua responsabilità, piegato sotto il peso della disperazione o distrutto nell'oppressione, non può trovare nel Signore Gesù un principio di rassegnazione. Chi lo fa, tradisce la profezia dell'evangelo e pone il Dio della vita come concorrente spietato e geloso alla fame di vita.

Nel nome della vita e nella prospettiva dell'educazione la pastorale giovanile può decidere così di giocare tutte le sue risorse nell'impegno, urgente e affascinante, di restituire ad ogni giovane la gioia di vivere, la capacità di sperare e la libertà di riconoscersi protagonista della propria storia, ricomprendendo, in termini rinnovati, il suo compito costitutivo di costruire vita e assicurare salvezza, nella potenza del Dio di Gesù Cristo. La fede è una risposta personale, libera e re-

sponsabile, pronunciata all'interno di un progetto dotato di una sua consistenza normativa e segnato da una precisa dimensione comunitaria. Per educare a questa decisione si richiede nello stesso tempo l'educazione alla libertà e responsabilità e la disponibilità alla solidarietà ecclesiale e alla accoglienza di progetti già dati. La libertà riconquista alla verità personale il dono in cui siamo collocati, che giudica e misura questa stessa libertà.

La decisione di fede diventa perciò tanto più libera, responsabile, matura e autentica, quanto più la persona attua in sé un processo di libertà, responsabilità, solidarietà, crescita in umanità.

#### **4.3. L'educativo anche nei momenti dell'esperienza cristiana**

Sappiamo che la funzione della pastorale non può essere ristretta ai processi di educazione. Senza l'annuncio di Gesù Cristo e senza la celebrazione del suo incontro personale, l'uomo resta chiuso e intristito nella sua disperazione. Per restituirgli veramente felicità e speranza, siamo invitati ad assicurare l'incontro con il Signore Gesù, la ragione decisiva della nostra vita.

Al centro quindi delle nostre attenzioni poniamo, di conseguenza, l'evangelizzazione e il suo primato.

L'evangelo è sempre una proposta. Non possiamo immaginare che la decisione per Gesù Cristo sia la conclusione di un buon processo di educazione. Gesù va annunciato coraggiosamente. La vita nuova del cristiano va celebrata nei sacramenti. Le scelte concrete dell'esistenza vanno elaborate, ascoltando la parola normativa della fede.

Ma anche da quest'ottica ritorna con prepotenza l'esigenza dell'educativo e l'assunzione rispettosa del suo spessore.

L'evangelo viene annunciato in tutta la sua radicalità e forza interpellante, perché offrirlo per la vita non significa di certo deprivarlo della sua verità. L'annuncio mette però l'uomo al centro, lo vuole protagonista anche quando gli sollecita l'obbedienza accogliente di un dono.

Le esigenze della gradualità, della progressività, il rispetto della soggettività anche nella sua elaborazione, rappresentano i criteri obbligati su cui misurare il servizio pastorale.

#### 4.4. Educatori della fede, consapevoli del « mistero »

Parlare dell'educazione alla fede comporta il tentativo di dire qualcosa di sensato su un oggetto che non può essere compreso e manipolato in modo esuariente attraverso il solo approccio della scienza e della sapienza dell'uomo.

Ci troviamo di fronte ad un mistero santo: qualcosa che sta oltre la nostra capacità di decifrazione (= è « mistero ») e che richiede di conseguenza l'atteggiamento del rispetto disponibile, dell'accoglienza incondizionata, del riconoscimento di una alterità radicale (= è mistero « santo »).

Questo mistero santo è Dio e l'uomo: l'uomo nel progetto di Dio.

Per parlarne sensatamente dobbiamo accedere, con passo incerto, all'insondabile mistero di Dio e dell'uomo.

Collochiamo quindi, davanti alla nostra ricerca, un oggetto i cui contorni definitivi ci sfuggono sempre. Sappiamo di avere il diritto e il dovere inalienabile di pronunciare parole su questo mistero santo. Sappiamo però che le nostre parole lo sfiorano appena.

Riconosciamo il nostro limite, confine invalicabile della scienza e sapienza dell'uomo, dimensione qualificante di ogni nostra ricerca. Riconosciamo però di doverci esprimere: scegliere, decidere, progettare. Di fronte al mistero santo di Dio e dell'uomo non possiamo cercare la rassicurazione e il conforto del silenzio. È un mistero da accogliere e da servire, rischiando con coraggio e fierezza.

L'educazione è la parola, timida e sofferta, di chi sa di non potersi rifugiare nell'oasi tersa della neutralità.

Pensare al mistero santo di Dio e dell'uomo comporta inoltre un modo originale di cercare. Spinge a sedere a mensa con tutti, nel comune confronto e nella condivisione piena e totale.

La ricerca avviene però dentro una esperienza, offerta per dono, che illumina tutto, come un taglio improvviso di luce abbagliante. I cristiani chiamano questa esperienza con una parola di gergo: la fede. Nella fede, chi cerca da credente lo fa all'interno di orientamenti che guidano la sua fatica, la rassicurano e la sostengono. Per questo, siede a mensa con tutti nella comune ricerca, con una responsabilità maggiore, per servire e sostenere la fatica di tutti verso la verità.

→ coeducazione 3. - educazione 3.4. - educazione morale - incarnazione - pastorale giovanile (progetti) 2.

#### Bibliografia

COUDREAU F., *Si può insegnare la fede? Riflessioni e orientamenti per una pedagogia della fede*, LDC, Leumann 1978; LATOURELLE R. - O'COLLINS G. (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980; SCHILLEBEECKX E., *Intelligenza della fede. Interpretazione e critica*, Edizioni Paoline, Roma 1975; TONELLI R., *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1987; VECCHIO J. E. - PRELLEZZO J. M. (edd.), *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione*, Editrice SDB, Roma 1988.

**EDUCAZIONE religiosa** → religione 6.-7. - S. Giovanni Bosco 3.3.

**EGOCENTRISMO** → dialogo 4.2. - esperienza 2.1.2. - evangelizzazione 3.2. - vocazione 1.2.3.

**EMANCIPAZIONE** → donna-uomo (società).

**EROS** → amore 1.

## ESCATOLOGIA

GIORGIO GOZZELINO

1. L'escatologia in genere
2. Futuro assoluto e futuro relativo
3. Originalità dell'escatologia cristiana
4. L'escatologia cristiana in situazione
  - 4.1. *La difficoltà del recente passato*
  - 4.2. *Il momento attuale*
5. Consistenza del futuro assoluto
6. Il quadro d'insieme dei temi della escatologia
7. Scalarità e complessità del futuro assoluto
  - 7.1. *La dimensione progressiva*
  - 7.2. *La dimensione collettiva*
8. I nessi della escatologia cristiana
9. Realtà e identità del futuro assoluto
  - 9.1. *La risurrezione della carne*
  - 9.2. *La vita eterna*
10. Componenti del futuro assoluto
  - 10.1. *Il giudizio*
  - 10.2. *La « parusia »*
  - 10.3. *La « palingenesi »*
  - 10.4. *L'inferno*
11. L'accesso al definitivo
12. Il paradosso del provvisorio nel definitivo
13. Regno di Dio e mondo migliore

## 1. L'ESCATOLOGIA IN GENERE

Nell'ambito generale della conoscenza umana si chiama escatologia l'insieme delle prospettive e dei contenuti prodotti dalla considerazione del completamento e della totalizzazione della esistenza dell'uomo, tanto a livello del singolo quanto a livello della umanità.

L'escatologia in generale è quel settore del sapere umano che analizza, verifica ed approfondisce le mètte ultime della vita dell'uomo, in vista di una gestione fruttuosa del cammino che conduce alla loro realizzazione. Il suo ambito specifico è il *futuro*. La sua prospettiva distintiva è quella della *speranza*, tensione costruttiva del singolo e della umanità verso il compimento. La sua metodologia propria consiste nella congiunzione della riflessione con la prassi, e cioè in una interpretazione del reale che punta a mettere in atto le aspirazioni di autocompiimento insite in ogni libertà.

## 2. FUTURO ASSOLUTO E FUTURO RELATIVO

L'esito dei progetti del presente può esaurirsi nell'ambito della vita terrena, od andare oltre la porta stretta della morte. Se si tratta di un risultato infrastorico od immanente — e dunque di indole politica, culturale, economica, scientifica o artistica — ha il diritto di chiamarsi futuro, realtà ancora da generare (dal greco *fuò*, genero), ma viene detto relativo, cioè limitato al di qua della morte. Se invece consiste in un traguardo posto al di là della morte, si chiama futuro assoluto (dal latino *ab-solvere*, liberare da: in questo caso, dal limite della morte).

Tanto il futuro relativo quanto il futuro assoluto sono vero futuro, e però a livelli diversi: parziale il primo, e pieno il secondo. Ne consegue la necessità di distinguere corrispondentemente tra escatologia in senso limitato ed escatologia in senso pieno.

Sono escatologia in senso limitato le molte ideologie odierne che ammettono solo i futuri relativi: ad esempio il marxismo e le culture del progresso razionale proprie della modernità. Ed anche le molteplici progettazioni di un mondo migliore richieste dalla logica della fede: che sono indispensabili, ma concernono finalità destinate a sparire con la

caduta della figura provvisoria di questo mondo.

Sono invece escatologia in senso pieno tutte, o quasi tutte, le grandi religioni dell'umanità, in primo luogo il cristianesimo, che puntano al raggiungimento di un esito rigorosamente definitivo, tale da trovare nella morte, anziché l'estinzione, il proprio completamento.

Questa distinzione fa capire che non è lecito confondere la promessa cristiana con i messianismi terrestri definiti dal provvisorio.

## 3. ORIGINALITÀ DELLA ESCATOLOGIA CRISTIANA

Data l'appartenenza al novero delle escatologie in senso pieno, la comunanza della escatologia cristiana con le grandi religioni del mondo risulta indiscutibile. Ma trova una correzione immediata nella presenza di due dati che le conferiscono una originalità unica. L'escatologia cristiana si distingue da ogni altra precisamente per il fatto di essere cristiana, ossia fondata su Gesù Cristo. Anzitutto nel senso che si legittima sulla base dell'insegnamento di Gesù. E poi nel senso che identifica la sostanza del futuro assoluto con lui.

Il primo senso risulta piuttosto ovvio: tutte le escatologie si fondano sulla dottrina del proprio fondatore.

Il secondo senso costituisce il proprio della novità cristiana. Mentre secondo le religioni non cristiane il futuro assoluto si presenta come una realtà interamente da venire, per il cristianesimo esso si è *già realizzato* in radice in una serie di eventi di circa due mila anni fa, concernenti l'avventura storica di Gesù di Nazaret. Mentre le religioni non cristiane insegnano che il futuro assoluto consiste esclusivamente in qualcosa che gli uomini acquisiscono dopo la morte, la fede cristiana proclama che esso è anzitutto e fondamentalmente un *qualcuno*, il Cristo risorto, riconosciuto giustificazione e destinazione assoluta di ogni creatura (predestinazione in Cristo).

L'originalità della escatologia cristiana scaturisce dalla incarnazione del Figlio di Dio attuata in Gesù e conclusa con la risurrezione. Anch'essa annuncia un mondo definitivo posto oltre la morte, ed aperto ad una vita di giustizia e verità. Ma lo ravvisa nella si-

tuazione di inaudita comunione con Dio Padre, nello Spirito, che definisce Gesù glorificato. E vede il futuro assoluto degli uomini con l'allargamento a tutti ed a ciascuno di questa sua situazione gloriosa.

Nella sua ermeneutica, le realtà finali che l'escatologia attesta sono ultimamente due: la gloria fontale di Gesù stabilita dalla sua risurrezione; e la gloria riflessa del creato indotta dall'assimilarsi a lui.

Sapendo che il Signore è vivo, presente ed operante nel tempo, l'escatologia cristiana afferma che il futuro assoluto, sebbene non ancora totalizzato, è già in atto nella storia. Sapendo di differenziarsi da ogni altra escatologia a causa della asserzione che il futuro assoluto degli uomini deriva interamente dal futuro assoluto di Gesù, essa si propone come una «cristologia dei fini ultimi».

#### 4. L'ESCATOLOGIA CRISTIANA IN SITUAZIONE

Nell'area del pensiero cristiano, ci interessa direttamente la confessione cattolica. Merita far cenno alla sua situazione presente.

##### 4.1. Le difficoltà del recente passato

L'escatologia cattolica odierna esce da un lungo periodo di stasi caratterizzato da alcune note dominanti: prevalenza della speculazione filosofica sulla indagine biblica, declassata a ricerca di testi da addurre a sostegno di tesi di altra estrazione; eclissi della fondazione cristologica delle realtà finali; reificazione dell'al di là, visto come un insieme di cose con proprietà affini a quelle delle realtà terrene (fisica dell'al di là); interpretazione estrinsecista del rapporto della vita presente con quella futura; assenza del senso della storia; scarsa sensibilità per il dialogo con le istanze culturali di oggi.

Le posizioni si vanno visibilmente rovesciando. Torna in primo piano lo specifico cristiano, con la fondazione biblica; l'oggettivismo della manualistica viene rimpiazzato dalle categorie dell'intersoggettività; l'immobilismo e l'estrinsecismo cedono il passo alla consapevolezza della storia che genera la metastoria; il confronto con le forme di pensiero del mondo d'oggi e con le scienze umane diventa sempre più forte.

Non senza riflessi sulla prassi pastorale, im-

pegnata a far prevalere sul pur necessario timore del divino (mentalità del *Dies irae*) la coscienza gioiosa della corresponsabilità dell'uomo nella salvezza.

Il momento attuale resta, tuttavia, tempo di transizione.

##### 4.2. Il momento attuale

L'escatologia cattolica attuale porta il carico di un difficile compito di dialogo da condurre nei confronti delle confessioni cristiane, delle religioni non cristiane e del mondo secolare.

Sul primo fronte trova promettenti punti di incontro; ma si imbatte nel duro scoglio della propria incompatibilità con alcuni punti capitali della antropologia riformata (dottrina del peccato originale e della giustificazione, primato del soggettivismo, ecc.). Non sempre, almeno come tendenza, sa essere sufficientemente critica e libera: ne fa fede il richiamo della Congregazione della Dottrina della Fede formulato nella lettera «su alcune questioni concernenti l'escatologia», del 17 maggio 1979. Tuttavia procede con reale spirito ecumenico.

Sul secondo fronte, applica i principi del concilio Vaticano II riguardanti i valori ed i limiti delle fedi non cristiane. E decanta criticamente il messaggio esoterico di sette e culti nuovi, a forte impronta escatologica.

Sul fronte del rapporto con il mondo secolare, infine, assume le giuste istanze della inculturazione, e fa sue le grandi questioni del tempo presente (cf la teologia politica, la teologia della speranza, la teologia della liberazione, ecc.); badando di non cadere nella trappola della assolutizzazione della politica, o della sopravvalutazione delle scienze umane, o dell'impiego acritico di uno strumento filosofico qualsiasi solo perché recente, o del qualunquismo postmoderno.

Il compito previo che il dialogo le impone è la coltivazione di un consistente senso della propria identità ed originalità, mutuate dalla oggettività dei contenuti.

#### 5. CONSISTENZA DEL FUTURO ASSOLUTO

Questa presa di coscienza suscita un interrogativo preciso: che cosa attende la speranza cristiana? L'adempimento di un generico be-

ne senza volto, o l'attuarsi di una promessa dal contenuto trascendente e mai esauribile, e però ben definito e luminoso?

Prendono posizione per il genericismo le interpretazioni, per lo più protestanti, che contrappongono l'*eschaton*, o futuro assoluto, agli *eschata*, ossia alle realtà specifiche della escatologia rivelate dalla Scrittura, sostenendo che bisogna limitarsi ad annunciare la definitiva esistenza futura senza cercare di comprendere che cosa sia o quali elementi comporti, perché qualsiasi informazione sull'al di là sa di curiosità oziosa e priva di fondamento. Accomunano giustamente l'*eschaton* agli *eschata* le soluzioni, per lo più cattoliche, che fanno leva sulla consistenza oggettiva della cristologia per asserire una conseguente paritaria consistenza oggettiva della escatologia. Le prime parlano ai giovani di futuro senza qualificarne i contenuti, o sottolineandone solo i riflessi politici e socioculturali. Le altre propongono una intelligenza della fede atta ad unire l'adesso ed il dopo, senza che l'uno si confonda con l'altro.

Nella seconda impostazione, l'unica consentanea alla tradizione cattolica, il futuro assoluto dell'uomo e del mondo possiede dei contorni che sono precisi ed obiettivi come quelli che caratterizzano la risurrezione di Gesù, dalla quale derivano. E l'annuncio delle realtà finali non risulta futile od accademico. Il pensiero credente, infatti, quando parla del futuro, parte dal passato di Gesù e dal presente della vita di grazia che riproduce tale passato. E lo fa al solo scopo di illuminare e sostenere il presente: offre alcune informazioni sulla metastoria unicamente per consentire all'uomo di percepire l'immensa posta in gioco nel presente, distinguendo in esso l'irrinunciabile (il Regno di Dio) dal semplicemente importante (tutto il resto).

La sua impostazione supera tanto la concezione distorta di una storia senza escatologia (o di un tempo presente senza rimandi al futuro assoluto) che è propria del secolarismo, quanto l'idea deformante di una escatologia senza storia (o di un futuro assoluto avulso dal tempo presente) che è propria del soprannaturalismo.

## 6. IL QUADRO DI INSIEME DEI TEMI DELLA ESCATOLOGIA

Con tali premesse, si impone la specificazione delle realtà finali che appartengono alla

identità del futuro assoluto universale, l'esito di Gesù allargato al creato.

A suo riguardo, distinguiamo due gruppi di dati. Un primo gruppo comprende sei titoli, ed introduce nel cuore della escatologia considerata nella sua accezione più diretta: qui abbiamo i temi della risurrezione della carne, della vita eterna, del giudizio, della *parusia*, della palingenesi; col riscontro negativo dell'inferno. Un secondo gruppo include tre titoli, e concerne realtà distinte dal futuro assoluto ma ad esso strettamente vincolate: qui troviamo i temi della morte fisica (dei singoli e della umanità), del purgatorio, e dello stato intermedio; materia reale e però meno propria della escatologia, perché insieme di dati che, pur appartenendo al definitivo, restano provvisori.

Tenendo fermo che questi contenuti sono altrettante rivelazioni del mistero del futuro assoluto, la logica che li giustifica e li collega si mostra di facile comprensione.

Il primo plesso di temi attesta che il futuro assoluto dell'uomo non è un chimera utopica, bensì una splendida realtà (tema della *risurrezione della carne*); e che dispone di una fisionomia precisa, corrispondente a quella della gloria di Gesù risorto (tema della *vita eterna*). Saggiunge che esso proviene dall'opera dell'amore onnipotente di Dio liberamente recepita dall'uomo (tema del *giudizio*); e che si dispiega in totalità nell'unico mediatore Gesù Cristo (tema della *parusia*). Precisa che esso si allarga all'inclusione dell'intero universo (tema della *palingenesi*), e che il suo inveroimento si subordina con tale verità al libero assenso dell'uomo da poter concludere tragicamente in un irreversibile fallimento del singolo (tema dell'*inferno*).

Il secondo plesso ravvisa nella *morte* fisica il punto dapprima di completamento (decesso del singolo) e poi di totalizzazione (fine della umanità) del futuro assoluto. Prende atto della necessità che venga interamente rimosso quanto attenua o vela l'integra opzione di amore dell'uomo per Dio (tema del *purgatorio*). Ed attira l'attenzione sulla divaricazione esistente anche nell'al di là, quale effetto della sua dipendenza dall'al di qua, tra il completamento del futuro assoluto messo in atto dalla morte dei singoli e la sua totalizzazione, posta dalla chiusura della storia (tema dello *stato intermedio*).

Mentre i temi della risurrezione della carne

e della vita eterna dicono che cosa sia il futuro assoluto dell'uomo (dimensione antropologica), il tema del giudizio fa vedere che esso, nel coinvolgimento dell'uomo, è opera di Dio (dimensione teologica); il tema della parusia, che Dio lo realizza mediante Cristo datore dello Spirito (dimensione cristologico-pneumatologica), il tema della palingenesi, che esso si allarga all'universo intero (dimensione cosmologica); ed il tema della dannazione che esso può abortire, per via del rifiuto dell'uomo (dimensione amartiologica, o del peccato).

A loro volta, mentre il tema della morte fisica rivela la via di accesso al compimento del futuro assoluto dell'uomo, il tema del purgatorio conferma le esigenze di assolutezza che competono a tale futuro; ed il tema dello stato intermedio testimonia quanto sia forte la dipendenza della vita metaterrena dalla vita presente.

## 7. SCALARITÀ E COMPLESSITÀ DEL FUTURO ASSOLUTO

Il futuro assoluto entra nella definizione dell'uomo quanto e come le finalità di una realtà decidono della sua stessa identità. I caratteri dell'uomo ed i caratteri del futuro assoluto si reggono e si illuminano a vicenda.

Le dimensioni dell'uomo che meglio chiariscono la struttura del futuro assoluto sono due: la *storicità*, e la *dialettica dell'uno e dei molti* (o del singolo e della comunità). La prima comanda una stratificazione della realizzazione del futuro assoluto distribuita sull'asse della progressione della storia della salvezza. La seconda produce l'intreccio della escatologia individuale con l'escatologia collettiva.

### 7.1. La dimensione progressiva

Pur travalicando la storia grazie al fatto di costituire la metastoria, il futuro assoluto si incarna nella storia, perché germina da essa. In realtà, non esiste un solo istante della durata del creato che non sia impregnato di futuro assoluto.

Ciò significa che il futuro assoluto fa la sua prima comparsa già con l'inizio della creazione; e compie un decisivo salto qualitativo con l'apparire dell'uomo sulla terra. Si sviluppa nel tempo della preparazione della in-

carnazione. Si realizza in radice nella vita terrena di Gesù, culminata nella risurrezione. Estende la propria verità agli uomini nel tempo che fa seguito alla risurrezione del Signore. Si completa per i singoli con la morte dei singoli. E si totalizza alla fine dei tempi. Passa, così, attraverso sei fasi di maturazione, che la vedono rispettivamente quale: *eschaton* nativo (preistoria), *eschaton* in gestazione (Antico Testamento), *eschaton* attuato in radice (Nuovo Testamento), *eschaton* diffuso (tempo intermedio, tra la risurrezione di Gesù e la fine dei tempi), *eschaton* completato (stato intermedio, dei defunti prima della parusia finale), ed *eschaton* totalizzato (chiusura della storia).

Ovviamente questa scansione del futuro assoluto si ripropone in ciascuno degli *eschata* che lo costituiscono. Risurrezione, giudizio, parusia e palingenesi furono dapprima nativi e poi in gestazione; si attuarono in radice nella risurrezione di Gesù, sono da lui attualmente comunicati, e si completano alla morte dei singoli, per totalizzarsi alla fine dei tempi. La vita eterna, che già albeggiava prima di Gesù, è stata inaugurata da lui, si impianta ora negli uomini e si completa con la morte del singolo dapprima, e poi dell'umanità. L'inferno, disegnato dal primo peccato, si consolida col dilatarsi del male morale. La morte fisica si fa strada col procedere della vita. Il purgatorio corona l'itinerario penitenziale dell'uomo peccatore. Lo stato intermedio trae alimento dall'avanzare della storia, e sparirà con la sua cessazione.

### 7.2. La dimensione collettiva

Sul filo del rapporto della storia dell'umanità con la storia dei singoli, il futuro assoluto coinvolge tanto l'insieme degli uomini quanto i soggetti individuali. Singolo e comunità formano una inscindibile unità, senza confusioni, ma anche senza separazioni. Perciò l'escatologia cristiana deve essere sia escatologia comunitaria o cosmica, o collettiva, sia escatologia individuale.

Generalmente si pongono sul piano del collettivo i temi della risurrezione della carne, del giudizio, della parusia e della palingenesi; e sul piano dell'individuale gli altri temi. Ma la questione del rapporto dei due piani, per quanto reale, non va esagerata, poiché la distinzione si coniuga con l'unità. Intan-

to, i quattro temi menzionati riguardano sia l'umanità sia i singoli: lo dimostrano la distinzione del giudizio in universale e particolare, e quella della parusia in parusia eucaristica e parusia della fine dei tempi, ed altro ancora. Lo stesso succede, per un verso, per la vita eterna e la dannazione, sostanzialmente complete con la morte del singolo e totalizzate con la consumazione della storia, a dimostrazione del riflesso del già e non ancora del tempo presente sulla metastoria; e, per l'altro, per la morte fisica, che si impone tanto come fine della vita terrena del singolo quanto come cessazione dell'esistenza terrena dell'umanità. La sovrapposizione dei due piani trova una ulteriore conferma nella necessità di ammettere la situazione di attesa attiva da parte dei defunti che si chiama stato intermedio.

Ognuno degli *eschata* include le due dimensioni, individuale e collettiva. Dunque, anziché tracciare incerti confini tra escatologia individuale e collettiva, occorre sottolineare le loro compresenze in ciascuno dei temi pertinenti.

## 8. I NESSI DELLA ESCATOLOGIA CRISTIANA

Il doppio riconoscimento del gioco della storia con la metastoria e di quello dell'universale con il singolare giustifica due importanti conclusioni.

1) « Il Cristianesimo è escatologia dal principio alla fine, e non soltanto in appendice » (MOLTMANN J., *Teologia della speranza*, pag. 10). Ben prima di qualificarsi come un settore della riflessione credente della Chiesa, l'escatologia cristiana costituisce una prospettiva che attraversa la totalità della fede. Si fa escatologia ovunque si vive di fede e si parla di Dio, anche prima di soffermarsi su di essa in modo riflesso.

Ciò non toglie la necessità che i suoi contenuti siano raccolti in una trattazione a se stante. Se non si può ridurre l'escatologia ad una appendice della teologia stentatamente legata al resto, neppure è lecito rinunciare a darle un disegno organico. È il motivo per cui la pastorale delle realtà finali coltiva tanto la sensibilità per i risvolti escatologici della vita e della fede quanto la lucidità di una visione esplicita globale della escatologia.

2) Nel quadro della continuità della escato-

logia con l'insieme dei temi della fede fa spicco il suo collegamento con la protologia, con il trattato della grazia, e con la ecclesiologia. I quattro trattati, infatti, costituiscono la completezza della antropologia unitariamente: la protologia considerando l'uomo nella sua fisionomia nativa, il trattato della grazia e l'ecclesiologia vedendolo nella sua fisionomia in sviluppo, e l'escatologia prospettandolo nella sua fisionomia finale.

Ne consegue che la proposta del progetto uomo ai giovani deve porre la presentazione delle realtà finali nel contesto di quelle connessioni.

## 9. Realtà ed identità del futuro assoluto

Ed eccoci alla formulazione di qualche dettaglio sui singoli temi della escatologia.

Nei simboli della Chiesa la vasta materia che la concerne si condensa sinteticamente nei due temi della risurrezione della carne e della vita eterna. Sono la dichiarazione, rispettivamente, della realtà e della identità del futuro assoluto.

### 9.1. La risurrezione della carne

Quando un cristiano professa la *risurrezione della carne*, pensa immediatamente all'uscita dei cadaveri dalle tombe. Ma il senso della proclamazione è diverso. Certo, risorgere significa rimettersi in piedi, risollevarsi; e la risurrezione di cui si parla è risurrezione dei morti. Va notato, però, che la morte è il criterio di distinzione del futuro assoluto dal futuro relativo; e poi, che invece di risurrezione (linguaggio R) si può benissimo parlare di esaltazione (linguaggio E), esattamente come si constata nel Nuovo Testamento a proposito della risurrezione di Gesù. La prima osservazione permette di capire che la risurrezione va interpretata non soltanto e primariamente quale riassunzione della materia corporea corrotta dal decesso, ma anzitutto e fondamentalmente quale sostanza del futuro assoluto.

La seconda osservazione spiega che la risurrezione degli uomini si comprende solo alla luce di quella di Gesù: come e perché la risurrezione di Gesù, lungi dal ridursi ad una semplice rianimazione, o ritorno nella condizione previa alla morte, inaugurò lo stato di inaudita pienezza di vita significato dalla

ascensione, dalla sessione alla destra del Padre, e dall'effusione dello Spirito, così la risurrezione dei morti non riporta gli uomini all'indietro, nella vita terrena, ma li introduce in avanti, nella gloria di Cristo in cielo.

In questa prospettiva, la risurrezione è riconosciuta come l'evento in forza del quale la morte, anziché caduta nel nulla, diventa inizio di tutto; come la vittoria sulla morte più completa e paradossale che si possa immaginare; come la garanzia del valore del tempo presente, la prova che la vita ha un senso, e merita di essere vissuta sempre, anche nelle situazioni più disgraziate.

Grazie a tale prospettiva, cade l'inaccettabile mutilazione causata dalla riduzione della ricchezza della risurrezione alla sola riassunzione della materia ed alla sola glorificazione del corpo. Certo, anche il corpo, stante l'unità dell'uomo, entra nella gloria. Ciò avviene però in ragione della santità, in forza delle scelte compiute, in e mediante il corpo, dallo spirito: dunque, la risurrezione riguarda anche e più radicalmente lo spirito.

Ne dà prova la già asserita pluralità delle sue attuazioni. La risurrezione totalizzata, della fine dei tempi, è preceduta a livello universale dalle cinque fasi dell'*eschaton* nativo, in gestazione, attuato in radice, diffuso, e completato; ed a livello individuale dalle fasi dell'avvio della vita di fede (cf sacramenti della iniziazione), dello sviluppo dell'opzione fondamentale e del suo completamento nella morte fisica. Ebbene, queste sono fasi che si adempiono direttamente a livello dello spirito. Dio salva tutto l'uomo, non solo una sua dimensione; ma lo fa attraverso la libertà, punta dello spirito.

## 9.2. La vita eterna

Come la presa di coscienza di una realtà implica una qualche rivelazione della sua identità, così la professione della risurrezione della carne rimanda necessariamente alla proclamazione della *vita eterna*.

Certo, una risurrezione della carne avviene anche negli eventuali dannati. Ma solo nel senso limitato dell'andare oltre la morte (sopravvivenza) e del riassumere la materia alla fine della storia, senza il positivo della gloria. Sicché, nel loro caso si tratta di una risurrezione abortita.

La vera risurrezione, che è vita eterna, si ef-

fettua invece nei giusti, sul registro delle componenti portanti dell'uomo: che sono la dipendenza d'amore da Dio in Gesù Cristo, la comunione con gli uomini ed il mondo, e la verità dell'essere se stessi. L'essenza della glorificazione consiste nella comunione piena ed inesauribile con Dio Padre per Cristo nello Spirito (beatitudine essenziale o fontale), e nella conseguente armonia integrale con le altre creature, con il cosmo e con se stessi (beatitudine accidentale, o derivata). Il tutto secondo la capacità di accoglienza di Dio realizzata nella vita terrena, e cioè secondo il grado di gloria meritato nell'al di qua.

Quest'ultima precisazione chiarisce la relazione che allaccia il cielo alla terra. Parlando del cielo, si pensa spontaneamente ad una città luminosa che attende gli uomini per compensarli di ogni travaglio; e si fatica a capire perché Dio non li ponga subito in quel sito beato, e perché essi debbano impegnarsi nei compiti della terra. Se il cielo è tutto, a che serve la terra? Serve a generare il cielo; sul modello di un mosaico, via via composto dall'aggiunta progressiva di tessere sempre nuove, sino alla completezza.

Dio sottopone gli uomini alla fatica ed alla immensa responsabilità della propria definitività perché vuole un cielo di figli, non di automi. Non consulta gli uomini a proposito dei valori provvisori da essi tanto bramati (salute, intelligenza, memoria, bellezza, ecc.), proprio perché sono soltanto provvisori. Li coinvolge a fondo nella acquisizione dei valori definitivi prodotti dalla assimilazione al Signore nell'amore, proprio perché sono definitivi.

## 10. COMPONENTI DEL FUTURO ASSOLUTO

La totalizzazione della risurrezione, che è vita eterna, corona la storia della salvezza del singolo e della umanità: storia condotta con mano forte e braccio teso da Dio, tramite Gesù datore dello Spirito, nel coinvolgimento dell'uomo di fatto peccatore, e del cosmo.

In quanto opera di Dio compiuta attraverso la collaborazione dell'uomo, l'*eschaton* matura sotto il segno del giudizio. Realizzandosi in e mediante il Cristo risorto, l'*eschaton* è sempre anche *parusia*, ossia presenza e venuta di Gesù. Totalizzando tutti i rapporti costitutivi dell'uomo, compresi quelli del cosmo, esso comporta la palingenesi, od inclu-

sione dell'universo nella pasqua finale della storia. Non maturando indipendentemente dalla risposta della libertà umana, si espone alla tragica possibilità di un fallimento irreversibile, l'inferno eterno. Giudizio, parusia, palingenesi e possibilità della dannazione sono quattro componenti correlati del futuro assoluto rivelato.

### 10.1. Il giudizio

Contrariamente a quanto si è abituati a pensare l'azione divina del *giudizio* non è sinonimo di condanna ma di salvezza. Certo, non mancano testi biblici nei quali giudizio e condanna sono identificati: ma l'accezione prima del termine resta quella del governo salvifico di Dio sul mondo, o dell'esercizio della signoria divina per Cristo e nello Spirito sull'uomo e sull'universo. Per cui l'atmosfera dominante del suo annuncio deve essere di gioia, giubilo e speranza, non di timore e spavento.

Resta il fatto che l'esito salvifico del giudizio richiede la libera risposta dell'uomo a causa della quale può fallire: sicché l'azione salvatrice di Dio, « pur non essendo in sé bivalente, è potenzialmente discriminatrice » (MOROLI G., *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, pag. 54), e trova giustificazione uno spazio di timore (cf *Dies irae*). Ma il giudizio vero resta quello di salvezza. L'altro si qualifica come suo rovescio e mistificazione, prodotto, come realtà di male, unicamente dall'uomo.

In forza della identità del giudizio con la signoria di Dio, la totalità della storia della salvezza, da un capo all'altro della sua diacronia, si sviluppa sotto il segno del giudizio. A livello della vita dei singoli, sono giudizio gli istanti che la compongono, in proporzione alla loro incidenza spirituale; più di essi è tale il giudizio particolare, inaugurato dalla morte; e più ancora il giudizio universale, della fine dei tempi. A livello della vita di Israele e della Chiesa, sono stati giudizio le vicende del popolo eletto, e specialmente gli eventi che più lo contrassegnano (giorni di *lahvè*); e lo sono i fatti del tempo intermedio, in quanto correlati agli eventi della vita terrena di Gesù. A livello della umanità, fanno spicco la vita e le opere di Gesù, e gli accadimenti della loro diffusione nella storia.

I tre livelli, pur diversificandosi, si sovrap-

pongono. Tutti convergono nel giudizio universale, il quale perciò si configura come il giudizio che totalizza ogni giudizio. Al centro della storia si pone l'evento Gesù di Nazaret. Alla conclusione stanno parzialmente il giudizio particolare e pienamente il giudizio universale: momento nel quale la verità avrà finalmente ed irrevocabilmente l'ultima parola e verrà lacerato il velo delle apparenze che rende menzognera la figura di questo mondo.

### 10.2. La « parusia »

*Parusia* è parola greca che significa tanto presenza quanto venuta. Suo soggetto è Gesù Cristo, sicché il termine dà voce alla connotazione cristologica del futuro assoluto, per un verso escludendo che la maturazione della storia sia un semplice prodotto dell'opera dell'uomo, e per l'altro riaffermando l'assolutezza escatologica del Signore.

Come gli *eschata* precedenti, anche la *parusia* si scala sulla terna del passato, presente e futuro. Il Signore che è già venuto, viene, e verrà (compresenza di presenza e venuta). La professione di fede della Chiesa può essere letta tanto sul registro della attestazione (Maran-atha: il Signore viene) quanto sul modulo della invocazione (Marana-tha: Vieni, Signore). Riemerge in questa compresenza di timbri « l'intreccio dell'adesso e del poi che caratterizza il presente del cristianesimo e la proiezione nel futuro. La detronizzazione degli elementi del mondo è già avvenuta: il sole, la luna e le stelle sono di già impallidite, e tuttavia tutto ciò dovrà ancora accadere: la tromba della Parola chiama già ora a raccolta gli uomini, e tuttavia lo dovrà ancora fare in futuro; ogni Eucaristia è *parusia*, l'arrivo del Signore, eppure ogni Eucaristia fa aumentare il desiderio che egli riveli il suo splendore nascosto » (RATZINGER J., *Escatologia: morte e vita eterna*, pag. 213).

### 10.3. La « palingenesi »

Quando la fede parla di cieli nuovi e di terra nuova, della *palingenesi*, « non fa altro che formulare fino alle sue ultime conseguenze la verità e realtà della speranza nella risurrezione ». Infatti, « se l'uomo non può essere senza il mondo, e se il mondo è dinamicamente polarizzato verso l'uomo, è chiaro che la consumazione dell'uno deve ripercuotersi

in quella dell'altro» (RUIZ DE LA PEÑA J.L., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, pag. 221). Dio salva l'uomo in totalità: ciò che è in se stesso e nel suo contesto.

Sulle modalità d'essere del mondo escatologico, però, non sappiamo nulla di più di quanto si può dire dei corpi glorificati. Non v'è dubbio che si tratterà di un mondo pienamente degno della sapienza e dell'amore infiniti di Dio; di questo mondo divenuto altro. Ed è certo che bisogna «rinunciare ad una armonizzazione delle affermazioni bibliche con le diverse teorie scientifiche sulla fine del mondo» (KÜNG H., *Vita eterna?* Mondadori, Milano 1983, pag. 269).

#### 10.4. L'inferno

Con l'asserzione della possibilità reale di un fallimento irreversibile del destino dell'uomo, la fede rivela il mistero più cupo e sconvolgente dell'uomo, quello che desta le maggiori ripugnanze di credenti e non credenti, e che tuttavia non può essere respinto senza compromettere l'integrità della rivelazione.

In primo luogo, va detto che la fede nella esistenza reale dell'*inferno* riguarda qualcosa di effettivamente realizzato solo in rapporto al diavolo ed ai demoni.

Gesù ha rivelato che l'*inferno* si è attuato in essi; non ha mai svelato che esso si sia verificato in qualche uomo. Questo non significa che non esistano uomini dannati. Significa semplicemente che non si può asserire né che i dannati sono molti, né che sono pochi, né che non esiste nessuno.

La sola consapevolezza sicura, e l'unica che veramente conti per il presente, concerne la continuità del peccato con la dannazione, in forza della quale chi non si lascia liberare dal peccato diventa inferno eterno.

In secondo luogo, importa comprendere che la dottrina della dannazione punta ad illustrare non tanto la dannazione stessa quanto piuttosto l'assoluta necessità di opporsi al peccato e di aderire al messaggio ed alla persona di Gesù. «Per un verso è antropologia: annuncio della immensa gravità del peccato, unico male in assoluto, non paragonabile a qualunque altro, e alla radice di tutti gli altri (come a dire: ecco a che cosa porta il peccato!); manifestazione della inesorabile progressività del peccato lasciato a se stesso, che non ristagna, ma genera colpe sempre nuo-

ve e più gravi (come a dire: ecco quale forza possiede il peccato!); rivelazione della responsabilità personale nella salvezza (come a dire: ecco quanto è vero che Dio non salva l'uomo senza l'uomo!). Per un altro verso è cristologia: proclamazione della indispensabilità di Gesù per la vita nello Spirito e per la liberazione dal peccato (come a dire: ecco quanto è essenziale rimanere fermamente fedeli al Signore, nella preghiera e nella pratica perseverante del Vangelo!)». (GOZZELINO G., *L'inferno eterno, dramma della libertà fallita*, in *Credere oggi* 8 [1988] n. 45, 66-78; qui 71-72).

#### 11. L'ACCESSO AL DEFINITIVO

Il futuro assoluto in gestazione nel grembo della storia viene alla luce col concludersi della vita eterna, ossia con la *morte* del singolo per ogni singolo, e della umanità per la totalità.

La morte segna il completamento irreversibile della opzione fondamentale per Dio (o, disgraziatamente, contro di Lui).

Se costituisce il punto di arrivo di una vita di assimilazione al Signore, diventa un giorno di nascita, *dies natalis*, ingresso nel mondo della gloria; altrimenti è una morte fallita. Ma queste decisive valenze sono colte solo dalla fede: per sé, quanto si vede della morte — quale separazione del corpo dall'anima resa evidente dalla produzione del cadavere — dice soltanto cessazione, lacerazione, distacco, suscitando una ineludibile reazione di sofferenza.

La vera morte, quindi, è quella che viene intesa e vissuta alla luce della morte di Cristo, non quale fatalistico avvenimento da subire passivamente, ma come evento personale da preparare attivamente nella libera consegna quotidiana di se stessi a Dio.

#### 12. IL PARADOSSO DEL PROVVISORIO NEL DEFINITIVO

Purgatorio e stato intermedio si situano nel definitivo dell'oltre morte, ma restano paradossalmente realtà destinate a cessare.

La durata del *purgatorio* non soggiace al tempo e quindi sfugge ad ogni tentativo di quantificazione; tuttavia comporta livelli di purificazione proporzionati al bisogno di ciascu-

no. Da una parte, il purgatorio va inteso come condizione di salvezza, e perciò di immensa gioia, che si accompagna alla pena indotta dai residui del male da togliere e viene sostenuta dalla comunione dei santi in atto nella pratica benedetta dei suffragi.

Dall'altra trova un preciso riscontro terreno nella prassi penitenziale della Chiesa, e nelle crocifiggenti esperienze dei mistici, ben più vantaggiose della purificazione ultraterrena perché ragione non solo di liberazione, ma anche di crescita e di merito.

Per parte sua, lo *stato intermedio* rappresenta — come dimostra il fatto che per ciascuno inizia con la morte di ciascuno, e per tutti si chiude con la fine della storia — la necessaria conseguenza della dipendenza generativa dell'al di là dall'al di qua.

La sua logica si regge sul gioco del singolo con la comunità: poiché l'uomo non arriva ad essere totalmente se stesso senza gli altri, ogni defunto, pur nella gloria, resta attivamente in attesa del completamento dell'umanità.

E ne porta il segno nel mancare della propria materialità: con l'eccezione — a riprova che in essi l'*eschaton* ha già detto l'ultima parola — di Gesù e Maria, glorificati (l'uno sorgivamente e l'altra derivativamente) non solo in anima ma anche in corpo.

### 13. REGNO DI DIO E MONDO MIGLIORE

Pur distinguendosi dai futuri relativi, il futuro assoluto progredisce in unità con essi. Se l'avanzamento del Regno di Dio non coincide con la promozione degli elementi della città terrena, neppure prescinde da essa.

La non coincidenza fa sì che la fede possa svilupparsi, e generare la vita eterna, in qualsiasi situazione socio-politica, e che i programmi di liberazione e di sviluppo propri di questo ambito traggano ispirazione dalla fede e tuttavia non risultino deducibili da essa. L'imprecindibilità impegna la fede a diventare motivo di sostegno dei valori terreni, ed istanza critica (riserva escatologica) di quanto si opera a loro favore.

Se l'escatologia non è politica, l'escatologia s'accompagna alla politica.

→ speranza - storia 4.2. - storia e salvezza 3; 7, - uomo.

### Bibliografia

Segnaliamo tra le opere più significative: BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984; BORDONI M. - CIOLA N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1988; FISHER J. - LOHRER M. (edd.) *Mysterium Salutis*, vol. 11. Queriniana, Brescia, 1978; GRESHAKE G., *Breve trattato sul novissimo*, Queriniana, Brescia 1977; MARTELET G., *L'al di là ritrovato. Cristologia dei fini ultimi*, Queriniana, Brescia 1977; MOHLI G., *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Fac. Teol. Italia Sett., Milano 1979; MOLTSMAN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970; RATZINGER J., *Escatologia: morte e vita eterna*, Cittadella Ed., Assisi 1979; RUIZ de la PEÑA J.L., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981. Su di un piano più divulgativo, cf: BOFF L., *Vita oltre la morte*, Cittadella Ed., Assisi 1974; CASALE U., *E dopo? Riflessione sul futuro dell'uomo*, Marietti, Torino 1982; CROCE V., *Quando Dio sarà tutto in tutti. Escatologia*, Piemme, Casale Monf. 1987.

ESIGENZE → bisogni.

## ESPERIENZA

JOSEPH GEVAERT

### 1. Ragioni e istanze del tema «esperienza»

- 1.1. *Unità tra fede e vita*
- 1.2. *Significatività della fede cristiana*
- 1.3. *Insegnamento religioso come umanizzazione dell'allievo*
- 1.4. *Una cultura dominata dall'empirico*

### 2. La funzione complessa dell'esperienza nella mediazione della fede cristiana

- 2.1. *Esperienza umana e salvezza religiosa*
  - 2.1.1. La fede cristiana è per l'uomo e per la sua salvezza
  - 2.1.2. Emarginazione di interrogativi centrali dell'uomo
  - 2.1.3. Una prassi non adeguatamente chiarita
- 2.2. *Esperienza di cristianesimo vissuto*
  - 2.2.1. L'incontro personale con il cristianesimo vissuto
  - 2.2.2. Scuola di cristianesimo
  - 2.2.3. Esperienze problematiche
- 2.3. *Esperienza biblica*
  - 2.3.1. Esperienza radicata nei grandi problemi dell'esperienza umana
  - 2.3.2. Esperienza di cristianesimo vissuto
  - 2.3.3. Il grande evento salvifico

### 3. Sul piano metodologico

- 3.1. *Metodo di correlazione*
- 3.2. *Pedagogia della domanda*

Quando nel contesto della trasmissione della fede si parla di «esperienza», s'intende indicare con questo termine la realtà dell'uomo e del mondo, le sue conquiste e i suoi grandi compiti, anche i suoi interrogativi fondamentali e la ricerca di un senso ultimo della vita. Non si pensa invece in modo particolare alle conoscenze che il singolo ha acquisito per via esperienziale.

Il riferimento all'esperienza riguarda in primo luogo una larghissima pratica di insegnamento della religione (a partire dal 1970) in cui l'esperienza si riferisce a parenza e via principale per studiare la fede cristiana. Ma tale riferimento si ritrova anche in diverse forme di catechesi e nelle attività di evangelizzazione tra i giovani.

In secondo luogo, oltrepassando il metodo di apprendimento del cristianesimo, il tema dell'esperienza si riferisce anche al fatto che tra i contenuti cristiani (nell'insegnamento religioso e nella catechesi) vengono trattate numerose tematiche umane o antropologiche. L'esperienza diventa parte dei contenuti cristiani. In terzo luogo, non di rado l'esperienza si riferisce a ciò che è vissuto con intensa emotività e sentimento. Si parla dell'importanza dell'esperienza religiosa. Oppure, in reazione contro l'aspetto istituzionale (della società e) della Chiesa, si proclama che ciò che conta è ciò che uno «sente» e «vive».

Ricorrendo a un paradosso, si potrebbe dire che in qualche modo una «fede esperienziale» viene a contrapporsi alla tradizionale «esperienza della fede» (A. Vergote). Ciò che molti chiamano esperienza religiosa o esperienza di fede è in realtà una fede esperienziale: una generica religiosità, priva dei contenuti specifici della rivelazione cristiana, intesa come fiducia in Qualcosa o in Qualcuno che è al di là.

## 1. RAGIONI E ISTANZE DEL TEMA «ESPERIENZA»

Bisogna anzitutto cercare di vedere le ragioni per cui l'insegnamento della religione e la catechesi si sono buttati con tanto impeto sul tema dell'esperienza.

### 1.1. Unità tra fede e vita

Al tempo del Concilio Vaticano II viene apertamente riconosciuta la traumatica consapevolezza che fede e vita sono largamente se-

parati e che occorre ad ogni costo recuperare una maggiore unità tra fede e vita.

Un primo grande tentativo di tale recupero è rappresentato dal metodo della revisione di vita, formulato già nei principi essenziali attorno al 1954, nell'ambito dell'azione cattolica degli adulti (operai) in Francia e parallelamente nella JOC (Gioventù operaia cattolica). Il metodo è noto come vedere—giudicare—agire. Occorre rilevare i problemi concreti. Bisogna farne una lettura o interpretazione alla luce del Vangelo. Si passa all'intervento operativo. I risultati vanno nuovamente esaminati alla luce del Vangelo. Esperienza umana (sociale, personale) ed esperienza cristiana (vivere e praticare insieme la fede cristiana) vanno di pari passo e si aiutano vicendevolmente.

Il Concilio Vaticano II nel documento *Gaudium et spes* focalizza i termini generali del problema. Per ritrovare il contatto con il mondo e la cultura bisogna incominciare ascoltando l'uomo e i suoi problemi fondamentali: le gioie e le speranze dell'umanità. Lungo questa strada sarà possibile presentare la proposta del Vangelo, capace di offrire una risposta e una speranza per tutti questi problemi.

Nell'ambito dell'insegnamento della religione nelle scuole (secondarie soprattutto) il tentativo di recuperare l'unità tra fede e vita si è tradotto primariamente nell'immissione massiccia di tematiche umane: amicizia, crescita, genitori e figli, fame nel mondo, giustizia sociale, ecc.

### 1.2. Significatività della fede cristiana

Parallelo con il tema precedente, ma comunque da esso distinto è quello della significatività della fede religiosa e cristiana. Nel mondo secolarizzato la fede religiosa non appare più nei gradini più alti della scala dei valori. Essa ha perso significatività e valore.

Per recuperare la significatività della religione e della fede cristiana non è sufficiente trattare tematiche umane, eventualmente con qualche accenno alla Bibbia e al pensiero cristiano. Bisogna invece focalizzare i grandi interrogativi dell'esistenza, che esprimono grosso modo la ricerca di un senso ultimo dell'esistenza umana. Domande dell'origine e del destino, della vita e della morte, del bene e del male, della sofferenza e dell'amore... Tra le molte tematiche esperienziali vengono selezionate quelle esperienze che maggiormen-

te si prestano a scoprire il problema del senso della vita.

Altri preferiscono recuperare la significatività legando Gesù e il Vangelo a quelle istanze che sembrano altamente apprezzate e significative nella società secolarizzata: l'impegno sociale e politico. Accentuando il legame del cristianesimo con la problematica dell'emancipazione e della liberazione sociale e politica, si spera in un recupero del ruolo della fede. La fede in questo modo viene a collocarsi nel grande compito storico di umanizzazione dell'uomo e del mondo. Nella stessa Bibbia si scoprono motivazioni per impegnarsi in questa linea sociale.

### **1.3. Insegnamento religioso come umanizzazione dell'alunno**

Una terza linea focalizza decisamente l'importanza dell'esperienza nell'accesso al cristianesimo. Essa è legata alla giustificazione dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche. Secondo l'idea di scuola formativa e nell'ottica della teoria curricolare, la formazione scolastica deve preparare l'alunno a confrontarsi, a un certo livello di maturità umana, con le principali situazioni della vita. In concreto l'alunno va preparato a conoscere e a comprendere adeguatamente la tradizione culturale in cui vive. Egli deve avere occasione di scoprire la propria identità, per esempio attraverso un confronto più esplicito con i grandi interrogativi dell'esistenza umana. Egli deve prepararsi a un inserimento critico e costruttivo nella società. Queste istanze sono formulate con chiarezza nel documento del Sinodo tedesco sull'insegnamento della religione (1974).

La preoccupazione che governa il ricorso all'esperienza è quella di legittimare l'insegnamento religioso di fronte alla scuola, e quindi come contributo alle finalità educative della scuola, la quale appunto deve chiarire questi settori di esperienza.

### **1.4. Una cultura dominata dall'empirico**

Sarebbe poco realistico non attirare l'attenzione su un quarto fattore (forse il primo) che gioca in favore di una forte accentuazione dell'esperienza nella religione.

La cultura contemporanea è dominata dalla mentalità empirica che regna sovrana nelle scienze positive e nella tecnologia: l'unica

realtà, degna di questo nome, sarebbe appunto quella raggiungibile attraverso le scienze empiriche; l'unica verità, degna di questo nome, sarebbe quella empirica, perché verificabile sperimentalmente. Tutto il resto rientrerebbe in una generica zona di «mitologia». Molti aspetti della fede cristiana (per lo più centrali) sono sospetti di mitologia: risurrezione di Cristo, Trinità, rapporto di Cristo con il Padre, speranza della vita eterna, ecc. Sotto la spinta di questa mentalità si tende a filtrare dalla fede cristiana i contenuti che maggiormente rispondono all'esperienza contemporanea. Al posto del tradizionale criterio della fede che critica e qualifica l'esperienza umana, tende a subentrare un criterio opposto: l'esperienza diventa criterio qualificante nei confronti della fede cristiana.

A livello della gente, la mentalità empirica conduce a un secondo aspetto del problema. Le diffuse e vaghe conoscenze sulle diverse religioni non cristiane, che in una civiltà cosmopolita e pluralista si diffondono dappertutto, provocano una elementare teoria sull'origine delle religioni. Tutte le religioni, compreso il cristianesimo, non sarebbero altro che varianti di una esperienza religiosa comune: fede in Qualcosa che trascende la realtà storica e in cui si può avere fiducia. Le differenze sarebbero soltanto differenze di scena. Tutte le religioni sarebbero ugualmente buone e ugualmente relative. Una religione rivelata, con uno statuto di privilegio e nella radice diversa da tutte le altre, diventa sospetta. Si realizza dunque una specie di riduzione del cristianesimo a religione esperienziale.

## **2. LA FUNZIONE COMPLESSA DELL'ESPERIENZA NELLA MEDIAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA**

Guardando criticamente verso quella prassi di trasmissione della fede che esalta acriticamente il ruolo dell'esperienza, risulta che la funzione dell'esperienza è assai complessa e delicata. È necessario distinguere adeguatamente i diversi livelli.

Una visione equilibrata non sembra che possa rinunciare a fare un discorso articolato attorno a tre forme fondamentali dell'esperienza: l'esperienza umana in quanto problema di salvezza religiosa, aperto a Dio; l'esperienza di cristianesimo vissuto nell'oggi; l'esperienza

biblica che fonda l'esperienza della fede cristiana.

## 2.1. Esperienza umana e salvezza religiosa

In linea di principio il rapporto della fede cristiana con l'esperienza umana è un rapporto costitutivo. Il fatto che oggi nella catechesi e nella pastorale si debba dare enfasi a questo rapporto è in primo luogo connesso con la cultura contemporanea. In questa cultura le zone dell'esperienza dalla quale emergono i grandi interrogativi della salvezza dell'uomo sono venute a trovarsi in una situazione di oppressione e di emarginazione.

### 2.1.1. *La fede cristiana è per l'uomo e per la sua salvezza*

Interpellare l'uomo nei suoi interrogativi fondamentali di fronte al senso della vita non è un capriccio della moda catechetica del momento. Si è qui in presenza di un aspetto costitutivo del Vangelo.

L'intera opera della salvezza, stando all'espressione del Credo, è « per noi uomini e per la nostra salvezza ». Del suo inaccessibile mistero Dio ha voluto rivelare quanto è necessario per la nostra salvezza. La via scelta da Dio per manifestare o realizzare la sua iniziativa nei confronti dell'uomo è la via dell'incarnazione: Gesù Cristo partecipa in tutto alla realtà umana e viene confrontato con i problemi fondamentali della salvezza, che di fatto sono presenti nell'esistenza umana. La sua vita, la sua attività pubblica, il suo insegnamento, la passione e la morte sono incentrati sugli interrogativi fondamentali dell'uomo di fronte al destino eterno dell'uomo. Perciò non risulta possibile parlare dell'essenza del messaggio cristiano senza parlare direttamente delle situazioni umane vissute da Gesù Cristo, in cui ognuno può riconoscere la propria condizione di fronte al senso ultimo dell'esistenza.

Il messaggio cristiano non è riducibile a questa problematica. Ma non è nemmeno separabile da essa. Il Vaticano II ha giustamente richiamato questa base teologica dell'esperienza (GS) per assicurare la presenza del Vangelo nel mondo e nel cuore dell'uomo.

### 2.1.2. *Emarginazione di interrogativi centrali dell'uomo*

Chi oggi nel mondo occidentale intende realizzare l'incontro tra l'uomo e il messaggio

evangelico urta contro questa difficoltà: spesso volte il contesto culturale tiene in una condizione di sottosviluppo e di emarginazione gli interrogativi fondamentali sul senso dell'esistenza umana, in particolare nella loro apertura alla salvezza religiosa. E da un triplice punto di vista: questi interrogativi non appaiono nella loro radicale autonomia rispetto al progresso scientifico e tecnologico; non appaiono come ciò che in ultima analisi è la realtà più importante e decisiva nell'esistenza umana; non si presentano come inevitabili, in quanto la cultura offre facili diversivi per non confrontarsi direttamente con questa problematica.

Per questo motivo l'attenzione ai problemi fondamentali del senso della vita richiede una cura particolare nell'insegnamento religioso, nella catechesi e in genere nella trasmissione della fede cristiana. Per scoprire che la religione non è un diversivo esotico, bisogna scoprire che le tematiche di fondo di cui essa si occupa si impongono inevitabilmente a partire dall'esperienza umana. In altre parole, i grandi interrogativi del senso della vita non esistono perché le religioni fanno pubblicità di questo prodotto: è l'uomo stesso che porta con sé questi interrogativi e nonostante molteplici tentativi di fuga e di rimozione, dallo stesso peso dell'esperienza umana è costretto a confrontarsi con essi. In una cultura povera o in una ricca, nel contesto arcaico come in quello ultra evoluto, questi interrogativi del senso della vita hanno uguale importanza e significato. In radice sono autonomi rispetto al livello economico, tecnologico, sociale.

Le esperienze umane che da sempre sono considerate piste privilegiate per scoprire il problema della salvezza religiosa sono note: ricerca critica del senso ultimo della vita; esperienza della responsabilità etica (responsabilità incondizionata, non dipendente dalla cultura, dalla razza, ecc.); esperienza delle esigenze radicali della verità; l'esperienza dell'inaccettabile contrasto tra la grandezza della vita e l'inesorabile morte, ecc.

Per scoprire il radicamento profondo del problema della salvezza la riflessione critica sull'esperienza umana segue generalmente i seguenti passi:

— scoperta critica della propria impostazione dell'esistenza. Per es. prendere consapevolezza che l'esistenza personale è dominata dall'egocentrismo (narcisismo);

— confrontarsi con le principali risposte che pretendono offrire una soluzione definitiva al senso della vita e alla riuscita finale dell'uomo; a questo fine servono egregiamente tre categorie che cristallizzano in massima parte gli sforzi umani verso la felicità: l'ave-re, il potere, le opere storiche; tre realtà che sono indispensabili all'uomo, ma che in questo caso vengono assolute e si trasformano in temibili idoli che schiavizzano l'uomo;

— l'uomo è quindi portatore di una realtà, di una vocazione, di un mistero che non è risolvibile con il mondo e la storia. Ciò che è indispensabile per dare un senso definitivo alla sua esistenza rimanda al di là della storia. In sintesi, attraverso questa riflessione critica sull'esperienza umana si giunge alla consapevolezza: a) che gli interrogativi del senso della vita sono autonomi e non riducibili ad altri aspetti dell'esistenza umana; b) che essi sono *decisivi* per risolvere il senso dell'uomo; c) che questi non sono problemi astratti di cui si occupano soltanto i filosofi, ma problemi personali di ciascuno ai quali inevitabilmente bisogna dare una risposta.

### 2.1.3. *Una prassi non adeguatamente chiarita*

L'invasione dell'esperienza antropologica e soprattutto di tematiche umane (individuali, relazionali, sociali, ideologiche, ecc.) presenta alcuni punti problematici.

È illusorio pensare che qualsiasi esperienza della vita quotidiana sia sufficientemente rilevante per risalire alla problematica religiosa. Il problema è precisamente di liberarsi dalla superficialità del quotidiano per prestare attenzione alle esperienze più serie e profonde, dalle quali emergono gli interrogativi centrali. Molto di ciò che «interessa» molti giovani è senza interesse, cioè non è utile per accedere alla comprensione della problematica religiosa e cristiana.

Chi si accosta alla fede cristiana unicamente sulla falsariga di problemi umani e storici va incontro a grossi inconvenienti. Vi è, per esempio, il fatto che mettere rapporti diretti tra la Bibbia e molte esperienze contemporanee è artificioso e colloca la rivelazione cristiana in una falsa prospettiva. Infatti per moltissimi problemi del mondo moderno la fede cristiana non ha nessuna soluzione diretta da offrire. Essa interferisce con questi problemi in forma indiretta, cioè attraverso

la mediazione dell'etica cristiana e attraverso l'impegno etico, caritatevole, sociale... dei cristiani. Ma vi è un altro inconveniente più grave. Parlando della fede cristiana unicamente in margine a problemi umani, quasi inevitabilmente questi problemi umani filtrano i contenuti della fede. Si rischia di non incontrare mai il centro della fede cristiana.

## 2.2. Esperienza di cristianesimo vissuto

L'esperienza di cristianesimo vissuto è un elemento essenziale del divenire cristiano. Esperienza, in questo contesto, significa imparare attraverso l'incontro personale: incontrare persone che vivono il cristianesimo; incontrare la realtà del cristianesimo attraverso la partecipazione vissuta.

L'esperienza di cristianesimo vissuto ha due espressioni fondamentali: 1) il contatto esperienziale con cristiani viventi; 2) l'esercizio (tirocinio) in cui si partecipa alla pratica del cristianesimo per conoscerlo dall'interno.

### 2.2.1. *L'incontro personale con il cristianesimo vissuto*

L'incontro personale con uno o più cristiani che vivono la fede cristiana e fino a un certo livello la realizzano con autenticità, è un fattore insostituibile nel divenire cristiano.

Il suo ruolo è fondamentale sia per l'accesso alla fede cristiana, sia per la percezione vitale del messaggio evangelico.

Normalmente, nella stragrande maggioranza dei casi, il primo passo che permette a qualcuno di diventare cristiano è l'incontro con cristiani convinti, il dialogo con queste persone, la loro testimonianza. I termini caratterizzanti sono incontro, dialogo, testimonianza.

Tale incontro avviene generalmente fuori dei contesti liturgici ed ecclesiastici. Esso ha un carattere benefico e liberante, ed è percepito come avente origine nella fede religiosa.

Quest'esperienza può avere molteplici forme e modalità. Alcuni esempi. Spesso è il semplice fatto che un giovane trova ascolto, viene preso sul serio, apprezzato nelle sue qualità, si sente compreso nei suoi problemi. Altre volte è il vedere che una persona credente è felice, aperta, coraggiosa nell'affrontare le difficoltà, generosa nel fare qualcosa per gli altri: è quindi la presentazione vissuta di un tipo di esistenza umana che si dimostra apprezzabile, appetibile, bella, in un certo

senso un «ideale di vita», un «modello di identificazione».

Molte volte l'esperienza riguarda un beneficio legato a diverse forme di servizio (diaconia) o carità: assistenza nella estrema povertà; cura dei malati; possibilità di accedere a una professione apprezzabile, ecc.

In tutto ciò il contatto personale, da uomo a uomo, o in piccoli gruppi, il dialogo, l'ascolto, l'amicizia sincera e liberante... diventa luogo dove si impara dal vivo che la fede cristiana porta in sé un mistero che è diverso ed ha altra origine.

Con un linguaggio leggermente tecnico e radicato nella tradizione della Chiesa, questa forma di esperienza è indicata come prima evangelizzazione (la prima fase di essa, generalmente precedente l'annuncio esplicito del messaggio evangelico), anche come evangelizzazione iniziale.

L'iniziale desiderio di diventare cristiano, oppure la decisione di vivere da cristiano dipendono nella maggior parte da esperienze di questo genere.

A conferma si possono citare dati ricavati dalla tradizione cristiana. I primi cristiani percepivano come liberante il superamento comunitario e liturgico delle divisioni sociali tra poveri e ricchi, classi sociali superiori e inferiori. In questa cornice bisogna anche ricollocare la reazione di san Paolo contro i cristiani di Corinto che violavano (nel contesto dell'eucaristia) questa esperienza di fondo. Anche la storia delle missioni è piena di elementi che indicano come l'incontro benefico con veri cristiani suscita il desiderio di essere cristiano. Tale incontro benefico e liberante non va confuso con la distribuzione di cibi e vestiti, di posti di lavoro, ecc.

In un'epoca in cui si esaltano i mezzi di comunicazione sociale e i mezzi elettronici per la diffusione della fede, non è affatto evidente che la struttura essenziale della trasmissione della fede, radicata nell'incontro con veri cristiani, possa essere superata.

### 2.2.2. Scuola di cristianesimo

In tutta la tradizione della Chiesa la via alla maturità cristiana (iter per diventare un cristiano) passa di fatto attraverso quella particolare esperienza che consiste nell'apprendere la fede cristiana partecipando ed esercitandola. Imparare il cristianesimo attraverso la graduale e articolata pratica di esso. Per

lungi periodi, quando la catechesi organizzata era poco sviluppata, questa era la via principale dell'apprendimento cristiano. Questo iter vissuto non era oggetto di particolari considerazioni teoriche. La riflessione teorica è venuta perché oggi la pratica non funziona a dovere.

Per indicarlo con un esempio concreto ricavato dalla storia recente: per molti giovani la prolungata esperienza in un movimento giovanile cristiano, oppure in un gruppo di azione cattolica, o ancora in qualche gruppo di oratorio parrocchiale è stata una complessa esperienza di apprendimento del cristianesimo. Erano autentiche «scuole di cristianesimo». In termini diversi: erano reali forme di «catecumenato», in cui le principali dimensioni dell'esistenza cristiana venivano imparate attraverso l'esercizio o la pratica. Bisogna pure segnalare che in molti casi la famiglia cristiana (immersa in un ambiente fortemente cristiano) ha avuto la stessa funzione. Così pure, in diversi contesti, la scuola cattolica è stata per diversi giovani un'esperienza di cristianesimo vissuto.

La crescente rarefazione o indebolimento di queste scuole di esperienza cristiana nell'ultimo decennio è un fenomeno di grande preoccupazione. Che cosa può provenire da un catechismo parrocchiale ridotto a un incontro di insegnamento catechistico, senza reale radicamento in un'esperienza cristiana (nella famiglia, nella comunità cristiana, in qualche gruppo giovanile cristiano)?

Il *Rito per l'iniziazione cristiana degli adulti* riassume gli elementi validi della tradizione cristiana a questo riguardo. Oltre la catechesi e i sacramenti, tre forme di esperienza svolgono un ruolo significativo: 1) l'esperienza di comunità cristiana; 2) l'esperienza di preghiera e di celebrazione; 3) l'esperienza di impegno cristiano.

L'esperienza di comunità cristiana va ben al di là della capacità di partecipare alla messa domenicale. Essa riguarda l'esperienza di essere accolto e apprezzato in un gruppo cristiano, in cui le solite barriere delle divisioni sociali vengono a cadere. L'esperienza di gioia nell'avere in comune le stesse convinzioni e la stessa speranza e di celebrarla insieme. L'esperienza di poter contare sull'appoggio e sul sostegno di altri in nome di Cristo, ecc.

L'esperienza di preghiera. Imparare la pre-

ghiera attraverso un graduale esercizio e una saggia crescita. Celebrare la fede in diversi modi (non soltanto sacramentali). Scuola di preghiera, ecc.

L'esperienza di impegno cristiano. Si impara a vivere secondo le esigenze etiche. Si praticano forme di reale impegno caritatevole o diaconale verso gli altri. Si imparano forme elementari di apostolato, ecc.

### 2.2.3. *Esperienze problematiche*

Due esperienze in particolare, spesso indicate come vie eccellenti per accedere al cristianesimo partendo dal vissuto, sono in realtà assai problematiche: le esperienze politiche e le esperienze di religiosità emotivo-sentimentale.

Non molti anni addietro l'esperienza politica è stata presentata come luogo preferenziale o privilegiato in cui i giovani avrebbero potuto imparare il cristianesimo. Il problema in discussione non è se il cristiano deve fare politica o se il giovane cristiano deve imparare a realizzare una presenza cristiana nella politica. Il problema specifico è se l'esperienza politica è una via preferenziale di apprendimento e di accesso al cristianesimo.

Si deve certamente tener presente che molte esperienze presentate come «politiche» sono in realtà forme di impegno sociale e caritatevole, di cui si è detto sopra. L'equivoco riguarda principalmente il nome.

Difficilmente l'esperienza di impegno politico nel senso normale del termine può essere un luogo di apprendimento cristiano. La politica è sostanzialmente un'attività secolarizzata e profana, anche se tocca da vicino aspetti etici rilevanti. La realtà politica è basata in sostanza su rapporti di potere, situata nel quadro di conflittualità e legata a inevitabili compromessi. Essa lascia poco spazio alle azioni simboliche richieste dal Vangelo e realizzate in nome dell'altruismo e della carità cristiana. Per chi lavora nella politica non risulta facile coniugare insieme i principi cristiani e l'azione politica concreta. Inoltre la fede cristiana non può identificarsi con scelte politiche concrete.

Di notevole attualità è la ricerca di esperienze religiose caratterizzate da emotività e sentimento (cf «sette», religioni giovanili). Il fenomeno è complesso. Da un lato l'esistenza giovanile ha più forti esigenze sul piano affettivo. Da un altro lato la ricerca della reli-

giosità affettiva è in qualche modo una protesta contro celebrazioni della fede troppo cerebrali e formalizzate. Infine la ricerca di esperienze religiose fortemente emotive e sentimentali è favorita dalle tendenze narcisistiche attuali che cercano nella religione ciò che fa star bene, ciò che rende felice, ecc.

Ora, come indicato sopra, l'esperienza di «sanazione» e di felicità è sovente la partenza per un incontro con il Vangelo.

«Sanare» e rendere felice è un vero effetto della religione. Non bisogna però farne la motivazione o il contenuto centrale. Ridotta a questo aspetto, la religione diventa alienante, perché rinchioda l'uomo in se stesso. Bisogna necessariamente spezzare il cerchio narcisistico per entrare nella fede cristiana: lodare e ringraziare Dio, accogliere il suo piano, entrare anche nella dimensione della croce.

### 2.3. *Esperienza biblica*

Ogni discorso sull'esperienza nella catechesi e nella evangelizzazione rimane essenzialmente incompleto e anche sostanzialmente «distorto» (falso), se non giunge a un confronto esplicito con gli eventi biblici, in particolare quello di Gesù Cristo. Per quanto l'accesso al cristianesimo sia legato alla problematica antropologica (primo gradino per incontrare la religione come realtà significativa) e all'incontro con cristiani viventi, esso si vanifica senza l'incontro con quanto, attraverso le testimonianze bibliche, è offerto come la grande esperienza fondante: l'incontro degli uomini biblici con la realtà salvifica di Dio che in Gesù Cristo e attraverso la comunicazione dello Spirito di Dio si manifesta a testimoni scelti.

Il cristianesimo non è riducibile a punti dottrinali (dogmi, affermazioni dottrinali). Esso è anche inseparabilmente la realtà di Gesù Cristo, autorevolmente interpretata dagli stessi testimoni biblici.

Usando il termine «esperienza biblica» ci si riferisce a tre forme diverse di esperienza non riducibili tra loro.

#### 2.3.1. *Esperienza radicata nei grandi problemi dell'esperienza umana*

Attraverso l'AT e il NT si constata che l'esperienza biblica è radicata in tutta la grande esperienza umana, individuale e colletti-

va, di fronte alla vita. La stessa realtà di Gesù Cristo è incentrata nelle grandi esperienze umane dalle quali nascono gli interrogativi circa il senso ultimo della vita e della morte, e circa la possibilità di raggiungere il compimento finale dell'esistenza. La sua vita, la sua predicazione, la sua passione e morte, la sua risurrezione costituiscono il tessuto fondamentale della rivelazione: la manifestazione e l'offerta di ciò che Dio vuol essere nella vita di ogni essere umano e la risposta che l'uomo deve dare nei contesti decisivi dell'esistenza.

Gesù partecipa in tutto all'esistenza umana, eccetto il peccato, con il quale comunque è confrontato nelle sue drammatiche conseguenze.

### 2.3.2. *Esperienza di cristianesimo vissuto*

Il NT in modo particolare offre anche gli elementi fondamentali del cristianesimo vissuto: quello degli apostoli attorno a Gesù Cristo e quello delle prime comunità cristiane. Queste esperienze di cristianesimo vissuto, in Gesù Cristo e nella prima generazione di cristiani, non sono soltanto l'elemento cronologico iniziale. Hanno anche un valore di riferimento. Hanno in qualche modo un carattere normativo e critico. La pratica cristiana di oggi ha bisogno di ritornare a quella pratica originale e deve accettare un dialogo critico con essa (sottomettersi alle domande critiche che essa ci pone).

### 2.3.3. *Il grande evento salvifico*

Chi parla soltanto delle problematiche antropologiche che sono presenti nel tessuto biblico, e delle espressioni di cristianesimo vissuto documentate nelle pagine bibliche, passa accanto a ciò che è veramente essenziale: il fatto che Dio si manifesta per iniziativa propria, irrompendo nell'uomo e nella storia, offrendo a tutti in Gesù Cristo l'offerta di vita eterna.

Si deve ovviamente usare, anche di fronte a questo evento, la parola esperienza, perché gli apostoli sono stati testimoni, hanno vissuto questo straordinario evento e ne hanno trasmesso anche una fedele interpretazione, che rimane normativa per i cristiani. Il termine «esperienza» riceve comunque in questa cornice un significato che è diverso da quello che ha, sul piano contenutistico, a livello dell'umano. L'origine di questa espe-

rienza e i suoi contenuti non sono riducibili a realtà umana o a un vissuto comunitario. Per incontrare questo genere di esperienza, che sta al centro della Bibbia, esiste soltanto una via: l'incontro diretto con i racconti dei testimoni e interpreti, che apostoli ed evangelisti ci hanno lasciati. Impossibilità quindi di accedere all'essenza del messaggio cristiano, se non si entra a contatto con questi grandi eventi salvifici, attraverso le testimonianze bibliche che ne conservano allo stesso tempo la realtà e l'interpretazione.

## 3. SUL PIANO METODOLOGICO

Per realizzare l'educazione religiosa (catechesi, insegnamento della religione) in collegamento con l'esperienza, si presentano numerosi problemi di ordine metodologico. Nell'impossibilità di trattarli in questo contesto, bisogna limitarsi a qualche breve accenno.

### 3.1. *Metodo di correlazione*

Si tratta di realizzare un fecondo contatto e un confronto critico tra le tre forme di esperienza indicate sopra: esperienze antropologiche, esperienze di cristianesimo vissuto, esperienze bibliche. Per realizzare questo confronto è importante che siano rispettati quattro passaggi.

*Innanzitutto* l'esperienza. Non qualsiasi esperienza superficiale e quotidiana, ma quelle esperienze dalle quali, in modo privilegiato, possono emergere gli interrogativi profondi dell'uomo. Anche esperienze centrali del cristianesimo.

*Secondo passo*: è indispensabile far emergere effettivamente la dimensione profonda (gli interrogativi profondi) che è presente nell'esperienza. Per esempio, il problema della responsabilità etica incondizionata. Oppure il motivo profondo per cui i cristiani ricordano la morte e risurrezione di Cristo.

*Terzo passo*: si cerca di realizzare, sulla base degli interrogativi profondi che emergono dall'esperienza, il dialogo tra le nostre esperienze umane e cristiane con le esperienze bibliche. Poiché ci riconosciamo negli stessi problemi e interrogativi di fondo, le esperienze privilegiate della Bibbia possono trasmettere il loro messaggio significativo per noi: ciò che fu manifestato ai testimoni biblici può essere riconosciuto come detto a noi, perché

ci riconosciamo nella stessa condizione fondamentale.

*Quarto passo:* il messaggio che parla dalle esperienze e interpretazioni bibliche viene tradotto verso la problematica dell'uomo d'oggi, tenendo conto appunto delle differenze culturali.

L'intero processo di confronto e di dialogo critico si svolge nell'ambito della comunità cristiana e in comunione con tutta la Chiesa. Nell'applicazione del principio di correlazione è importante non oltrepassare i limiti di questo principio. Se è vero che il cristianesimo non risponde a domande non esistenti, è pure vero che la risposta cristiana viene incontro solo alla domanda di salvezza nell'uomo. A moltissime domande la fede cristiana non offre alcuna risposta diretta (problema della secolarizzazione e della — relativa — autonomia del secolare). Ai problemi centrali del senso della vita, la fede cristiana offre una prospettiva di salvezza, una speranza, ma non « spiega » intellettualmente questi problemi (per es. il problema del male, il problema della sofferenza, il problema della morte...). Bisogna pure tener presente che il cristianesimo è anche proposta e offerta. Esso « rende visibile » che cosa Dio vuol essere nella vita dell'uomo e ciò che l'uomo deve fare per realizzare il progetto di Dio. La fede cristiana è anche l'offerta concreta, la possibilità di realizzare il progetto di Dio.

Infine il dialogo della rivelazione cristiana con l'esperienza ha sovente un carattere critico (critica profetica). Non è mai una semplice « conferma » dell'esperienza, ma anche una « liberazione » e « redenzione » dell'esperienza. Nessuno degli schemi concreti di politica, di economia, di strutture sociali, di giustizia sociale... sono *ipso facto* identificabili con il Regno di Dio.

### 3.2. Pedagogia della domanda

In molti contesti l'applicazione della correlazione o di un fecondo dialogo tra fede ed esperienza necessita di un lavoro iniziale: scoprire le grandi esperienze dalle quali emergono gli interrogativi del senso della vita e il problema della salvezza religiosa. È un procedimento che è documentato nel NT (parabola dell'invito al banchetto della nozze, Mt 22,1-10; parabola dell'uomo che ha i campi pieni di grano, Lc 12, 13-21; ecc.).

Il problema non si risolve con discorsi magisteriali sulla problematica esistenziale. L'im-

portante è mettere in movimento, mettere in stato di ricerca religiosa, uscire dalle fallaci certezze dell'egocentrismo e delle prospettive orizzontali della storia.

In concreto questo processo di ricerca implica una presa di consapevolezza della propria condizione (per es. dominante narcisismo; scarsa sensibilità all'appello etico incondizionato...). Esso percorre un confronto critico e demistificante con i valori che si presentano come falsi assoluti. Esso si applica a scoprire gli aspetti di « dono » e di trascendenza che sono pure presenti nell'esperienza umana. In compenso, poi, la risposta cristiana che viene presentata deve anch'essa apparire chiaramente come una « via » e non soltanto come considerazione dottrinale e intellettuale. L'attuazione concreta della pedagogia della domanda inciampa non di rado nell'errore di collocarsi sul piano filosofico-intellettuale. I problemi profondi dell'esistenza ovviamente interpellano anche l'intelligenza spiegativa (per es. da dove viene la sofferenza, il male? chi ne è responsabile? a che servono? ecc.). Questo genere di domande interessa talvolta molto e fa discutere volentieri. Ma esso non prepara sensibilmente l'incontro con il messaggio cristiano. Più del necessario, la fede appare come un « salto ». Bisogna invece valorizzare il carattere aperto, trascendente, religioso di questi problemi: sono domande che vengono poste a Dio, non perché « spieghi » i problemi, ma faccia vedere in che modo è possibile realizzare il senso ultimo dell'esistenza in un mondo segnato da questi problemi.

→ catechesi 3.1. — cultura 2.2. — Dio 2: 8. — direzione spirituale 2. — educazione 6.3.4. — educazione morale 3.1.; — Gesù Cristo 3. — giovani 4-6. — grazia 3.2. — lavoro 1.3.5. — liturgia 1.2. — male 1.1.; 1.3. — modelli antropologici 6.1. — pastorale giovanile 2; 3.1.3.; 3.2.1. — religione 3-4. — secolarizzazione 3. — speranza 3.2. — Spirito Santo 4.3. — spiritualità giovanile 1.2.3. — storia 2.3. — storicità 3.5. — teologia pastorale (correnti) 5. — teologia pastorale (storia) 2.1.; 5.2.; 5.3. — territorio 4. — vita/morte 1.

### Bibliografia

DAMU P. (a cura), *Fede ed esperienza nella catechesi*, LDC, Leumann 1982; GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano*, LDC, Leumann 1975; ID., *La dimensione esperienziale della catechesi*, LDC, Leumann 1984; HALBEAS H., *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione*, Morcelliana, Brescia 1970; ISTITUTO DI CATECHETICA (a cura), *Scuola e religione*. I. Una ricerca internazionale, LDC, Leumann 1971.

**ESSERE** → grazia — persona — salvezza — storicità 1; 3.7.; 4.2. — uomo.

**EST-OVEST** → pace.

**ETICA** → comunicazione — corporeità 1.3.; 4. — cultura 3.1. — diritti umani 2.2. — educazione 6.2.3. — educazione morale — esperienza 2.2.2.; evangelizzazione 3.3. — giovani 6.2.2. — lavoro 2.; 3. — ministeri 1.1. — mondo 5.4. — pace 3.1. — pastorale in Italia 1.3. — relazione educativa 7. — secolarizzazione 3.; 6-7; 8. — sessualità 1-3. — storicità 6. — teoria/prassi 2; 3.

## EUCARISTIA

LUIGI DELLA TORRE

### 1. La questione messa-giovani

1.1. *Obgettività del mistero celebrato e soggettività della partecipazione e fruizione*

1.2. *La messa nel complesso della vita cristiana*

1.3. *La liturgia della messa: opportunità partecipativa e interpretazione simbolica*

1.3.1. Valorizzare le possibilità partecipative della messa

1.3.2. Iniziare al linguaggio simbolico della celebrazione cristiana

### 2. Motivi e simboli della messa per la formazione dei giovani

2.1. *L'identità personale e la messa*

2.2. *La vita come compito e la messa*

2.3. *La collaborazione con gli altri e la messa*

2.4. *L'amore (di coppia) e la messa*

2.5. *La festa e la messa*

L'eucaristia può essere studiata da diversi punti di vista. In sintonia con l'orientamento del dizionario qui la si accosta a partire dalla sponda dei giovani e dal loro modo di porsi nei confronti della messa, che comprende la liturgia della Parola e l'assemblea che celebra appunto l'eucaristia.

In breve, la prospettiva può essere indicata dalla formula *messa-giovani*. La lineetta posta tra i due termini «messa» e «giovani» sta a indicare una delle preposizioni articolate che si preferisce scegliere: dei, per, con. Con «messa dei giovani» si è inteso denominare, negli anni successivi al Vaticano II, quell'uso della messa che corrispondeva a certe attese giovanili, specialmente d'ordine espressivo-musicale, e che ha goduto breve stagione anche se ha rotto con abitudini secolari e aperto a più utili manifestazioni. Con «messa per i giovani» si intende un uso pe-

dagogico della messa che tende a valorizzare ciò che nella messa può contribuire alla formazione cristiana giovanile, sia nelle forme rituali-espressive sia nei contenuti misterico-teologici. L'espressione «messa con i giovani», infine, indica una valorizzazione della presenza giovanile alla messa per rilevarne ed esaltarne gli aspetti più congeniali alla gioventù ma fruibili anche dalle comunità adulte.

In questa trattazione non si tende a privilegiare una di queste denominazioni, in quanto ciascuna esprime un aspetto parziale, suppure valido, di accostare la più importante celebrazione cristiana a quella componente della comunità ecclesiale che è in via di formazione ma è capace di autonome iniziative ed è portatrice di esigenze e valori che la comunità stessa non può disattendere.

## 1. LA QUESTIONE MESSA-GIOVANI

Fin dal 1957 Karl Rahner (RAHNER K., *Santa Messa e ascetica giovanile*, in *Missione e grazia*, Ed. Paoline, Roma 1964, 221-270) poneva il problema della messa nei confronti dei giovani usando, criticamente, le esperienze del movimento liturgico, senza che fosse possibile fruire dei risultati della riforma del Vaticano II e della successiva riflessione. La validità della sua impostazione esige di riprenderla, integrandola con le successive opportunità.

### 1.1. Obgettività del mistero celebrato e soggettività della partecipazione e fruizione

Amnesso che la messa «è una realtà complessa e pluridimensionale» (p. 221), se c'è da attendersi da essa una varietà e molteplicità di risposte ai problemi formativi che pone l'educazione cristiana dei giovani, non è però da ritenere che questi siano derivabili apoditticamente, in modo aprioristico e valido una volta per tutte, dalla stessa realtà dommatica della eucaristia. In proposito è «indispensabile avere una idea chiara dei rapporti intercorrenti tra il sacramento considerato come culto oggettivo della comunità e la pietà soggettiva accompagnata da una determinazione personale» (p. 231), per cui «i sacramenti, e tutti gli altri elementi oggettivi racchiusi nel culto della Chiesa, sono stati vo-

luti e costituiti in dignità da Dio unicamente affinché l'uomo offra la sua soggettività e il suo cuore a lui...

Perciò quando il sacramento, e quindi anche la messa, non possono effettivamente venir accostati e seguiti con una forte ed elevata partecipazione soggettiva (con maggior fede, speranza e carità), queste azioni di culto cessano parallelamente di essere significative e gradite a Dio» (p. 233).

L'accostamento, quindi, di una realtà sacramentale a una determinata età deve tener conto delle fasi della vita spirituale, dato che «certi fenomeni e certi atteggiamenti religiosi hanno il loro giusto e appropriato posto in una determinata fase della vita, mentre non lo hanno in un'altra» (p. 242).

Sarà pertanto doveroso per l'educatore comprendere quali valori e aspetti della messa corrispondano maggiormente alle attese giovanili e quali vengano percepiti, assimilati e realizzati con più attenta e pronta disponibilità. Ciò non significa trascurare la presentazione di altri valori e aspetti che in età successive avranno una loro fioritura, «ma un conto è seminare delle verità potenziali che in via generale permangono tuttora latenti, e un altro conto è pretendere subito la ben sviluppata attuazione, corrispondente all'età in corso, d'una data verità cristiana» (p. 248).

«Quale tipo di messa sia più immediatamente assimilabile dalla gioventù, bisogna dedurlo dall'indole della gioventù stessa... Allora la messa potrà essere veramente la concretizzazione sacramentale di ciò che realmente pulsa in quella vita» (p. 249).

Tenuto conto della psicologia giovanile e della interpretazione più congeniale ad essa della fede cristiana, K. Rahner giunge ad affermare che «per i giovani la messa rappresenterà piuttosto la festa pasquale della cristianità, il solenne banchetto della nuova ed eterna alleanza, il grande sacramento dell'azione di grazie, che convoglia tutta la creazione in un inno di lode a Dio.

Sarà per loro la festa fraterna della comunità, l'agape dell'amicizia e dell'unità col Signore vittorioso, il patto di eterna alleanza che attesterà la fedeltà di Dio nei nostri riguardi e la nostra fedeltà verso di lui» (p. 255).

Tutti aspetti, rileviamo, meglio evidenziati dalla riforma liturgica e reperibili nei segni della celebrazione

## 1.2. La messa nel complesso della vita cristiana

I successi e le speranze del movimento liturgico nei paesi di lingua tedesca, negli anni '50, avevano portato teologi ed educatori a sostenere non solo la centralità della messa nella formazione cristiana ma addirittura la sua sufficienza esclusiva. Far entrare nella messa, educare a prendervi parte, sembrava sufficiente ad assicurare l'educazione alla fede e all'agire cristiano. K. Rahner reagisce a questo esclusivismo angusto, spiegando che «la cosa designata in uno qualsiasi e in tutti i sacramenti, la "res" prodotta e resa presente dalla parola "esibitiva" sacramentale, è presente e attiva anche sotto altre forme nella vita cristiana» (p. 225), al punto che «non si può nemmeno dare per certo che, a priori, per tutti e per ciascuno, Dio debba far scoccare l'ora più decisiva e polarizzatrice della vita proprio nel corso di questa azione sacramentale. La più intima e più profonda comunione con Dio in Cristo non è tassativamente e sempre la comunione sacramentale» (p. 226).

La formazione cristiana quindi deve avere più punti di riferimento, «centri gravitazionali a cui far capo» (p. 227), che possono variare di epoca in epoca e che possono essere diversi per le differenti persone. Nella strutturazione della vita spirituale, alla quale educare i giovani, debbono essere presenti, in forma esperienziale, vari riferimenti ecclesiali e personali, in modo da assicurare una scelta congeniale ai singoli. Comunque «la messa può e deve rivestire una funzione centralissima... e il cristiano tipico deve senz'altro collocare la messa in una posizione di centro, facendone un caposaldo essenziale per la sua vita religiosa» (p. 230). Ma nella formazione cristiana «non possiamo essere unilaterali, non possiamo impostare l'educazione del giovane cristiano come se nella sua vita egli non avesse altra risorsa che quella di attingere tutto dalla messa, sotto pena di non avere nulla... Dal punto di vista soggettivo ed essenziale, tale fissazione monomaniaca è errata e pericolosa» (p. 231).

Del resto la messa stessa non diventa feconda se non è accompagnata da altre pratiche spirituali — «l'educazione alla preghiera personale, l'esercizio della meditazione, l'abitudine al silenzio e simili pie pratiche sono necessari o utili preparativi a una più intensa partecipazione alla messa» (p. 237) — e se

non «entrano attivamente in gioco la fede, la speranza, la carità, la gratitudine del cuore, l'adorazione di Dio zampillante dall'intimo nucleo della persona, la ricettività nei confronti della indulgente grazia di Dio» (p. 239). Solo in una educazione tesa alla formazione dell'impegno interiore, con l'uso dei mezzi che la prassi cristiana ha collaudato per tale compito, la messa acquista tutto il suo rilievo e la sua centralità.

### 1.3. La liturgia della messa: opportunità partecipativa e interpretazione simbolica

Quando scriveva, K. Rahner non disponeva della liturgia riformata ed era abbastanza critico nei confronti di una valorizzazione delle formule liturgiche per una partecipazione interiore e personale da parte dei giovani. Nonostante la riforma, alcune di quelle riserve sussistono, soprattutto riguardo al linguaggio con il quale si esprime l'eucaristia celebrata con i vari formulari della preghiera eucaristica. Ma è proprio affrontando tale problema che si potrà intravedere una possibilità di soluzioni, senza cercare scorciatoie apparentemente più suggestive ma, a lungo andare, illusorie. La formulazione di linguaggi pedagogicamente più validi, e che pongono il mistero eucaristico alla portata più immediata delle esigenze giovanili, può essere tentata e dovrà essere fatta in una corretta didattica: ma poi rimane il fatto celebrativo con il quale i giovani debbono misurarsi, e con il quale avranno a che fare con il resto della vita.

#### 1.3.1. Valorizzare le possibilità partecipative della messa

La prima opportunità che la messa offre all'educazione dei giovani è la sua disponibilità, ed esigenza, a una partecipazione esterna che corre lungo tutta la celebrazione e che assume diverse modalità. La più immediata e semplice è quella dialogica, per cui l'assemblea reagisce a quanto le viene rivolto dal presidente o dagli altri ministri. Perché le risposte diventino segnali di una presenza consapevole e impegnata, è necessario che le proposte ministeriali siano ugualmente manifestazioni di un agire celebrativo responsabile e attento a promuovere la partecipazione assembleare. La messa non si regge da sé, comunque venga posta, ma è un «copione» che

solo i celebranti, ministri e assemblea, rendono interessante e vivo.

La seconda opportunità partecipativa è data dalla gestualità, poiché la liturgia è azione che ha come soggetto l'assemblea stessa. In realtà l'azione esterna della messa sembra concentrata nello spazio ministeriale — il presbiterio — per cui l'assemblea appare come il luogo dal quale si osserva l'agire dei ministri. Si dovrà far scoprire ai giovani che l'azione propria della liturgia è soprattutto interiore, e che anche lo sguardo credente su ciò che avviene suscita un movimento di interna adesione che configura un vero profondo agire. Ma con gruppi giovanili può essere opportuno estendere la gestualità al di là di ciò che è prescritto, associandoli più dinamicamente all'azione che si svolge prevalentemente in presbiterio.

La terza opportunità partecipativa è offerta dal canto che coinvolge tutta l'assemblea in alcune acclamazioni (alleluia, santo, ...), o in esecuzioni che accompagnano azioni rituali (ingresso, comunione...). Il gusto di cantare, di fare esecuzioni di fronte ad altri, di esprimersi in modalità musicali congeniali, dovrà cedere alle esigenze di un cantare utile, adeguato al momento celebrativo, come servizio a tutta l'assemblea, tenendo conto della cultura musicale delle varie età. Se il canto costituisce uno degli apporti più creativi alla messa, nel quale i giovani possono esprimersi con maggior intensità, bisogna vigilare perché non diventi espressione autonoma, che interessa e gratifica i giovani per se stesso e non come elemento partecipativo ad un'azione della comunità nella quale essi sono presenti.

La quarta opportunità partecipativa è quella ministeriale, di servizi resi durante la celebrazione sia al presidente sia all'assemblea. La disponibilità generosa al servizio come l'ambizione di svolgere un ruolo riconosciuto debbono essere valorizzati in modo che a turno, in diverse celebrazioni, a tutti i giovani sia offerta la possibilità di svolgere un ministero, possibilmente a essi congeniale.

#### 1.3.2. Iniziare al linguaggio simbolico della celebrazione cristiana

Cresciuti in un ambiente scolastico che privilegia la presentazione intellettuale della realtà, formati cristianamente nei gruppi dove la catechesi viene offerta soprattutto in termi-

ni dottrinali, anche se poi si trovano in contesti comunicativi fortemente simbolici, i giovani sono sprovveduti di fronte al linguaggio proprio della celebrazione cristiana. Tale carenza forse si spiega anche con il fatto che l'età infantile, nella quale si pretendeva di limitare l'iniziazione sacramentale cristiana, non è adatta a sviluppare la percezione simbolica, e che l'età preadolescenziale è troppo presa da problemi personali per essere disponibile a un approccio simbolico a realtà oggettive. La giovinezza quindi rimane spesso l'unica possibilità offerta ai cristiani per una introduzione consapevole al modo proprio di comunicare della liturgia cristiana, attraverso una iniziazione al simbolismo sacramentale. Per molti nella vita non si danno, poi, altre occasioni.

Nonostante la diffusa formazione tecnico-scientifica, i giovani non sembrano avere attualmente preclusioni al linguaggio poetico e allusivo con il quale vengono accennate e richiamate realtà che non sono alla nostra immediata portata. Il largo consumo di forme musicali, la presa di manifestazioni teatrali e cinematografiche, l'accettazione senza problemi dell'arte moderna, la percezione immediata di proposte pubblicitarie rendono i giovani sensibili e recettivi ai messaggi formulati nei modi indiretti e non didascalici. Questa disponibilità, comunque, non è ancora capacità interpretativa di fronte al linguaggio simbolico della liturgia, per il quale si deve avere una specifica formazione. Anche perché i messaggi sacramentali sono decodificabili all'interno di una visione di fede e sono percepibili da chi è pronto alla conversione della vita.

La messa, come qualsiasi altra forma celebrativa cristiana, è «leggibile» all'interno della alleanza storica che Dio ha stabilito con il suo popolo, ed è carica di segni che rievocano l'azione salvifica compiuta da Dio con il popolo d'Israele e definitivamente in Gesù Cristo. Segni come l'assemblea, la lettura della Bibbia, il pasto d'alleanza, la memoria e il rendimento di grazie, il sacrificio e la comunione sono presentabili e decodificabili solo attraverso la narrazione biblica, continuamente attualizzata nella storia sociale della Chiesa e in quella personale di ciascun credente. Tutte le vicende di tale storia, che giunge sino a noi, coinvolgono profondamente coloro che, attraverso l'ascolto e la fede, ac-

cecano di diventarne protagonisti. La difficoltà del linguaggio sacramentale perciò non è solo d'ordine intellettuale, bensì di ordine esistenziale, perché la vita stessa è interpellata e impegnata.

Se questo aspetto impegnativo nella comprensione del simbolismo cristiano è un ostacolo, per la naturale ripugnanza a mettersi in discussione e a cambiare veramente, nel caso dei giovani può essere una opportunità perché essi si dedicano con maggior rigore a ciò che li impegna fortemente. Capire la messa per viverne i messaggi salvifici che ne scaturiscono può essere un incentivo a dedicarsi a ciò che vale veramente nella vita.

## 2. MOTIVI E SIMBOLI DELLA MESSA PER LA FORMAZIONE DEI GIOVANI

La messa cattolica è un organismo complesso in cui confluiscono molti simboli della rivelazione-redenzione e si intrecciano numerosi motivi di esistenza ecclesiale e di proposta cristiana. Cercarvi itinerari per la formazione giovanile è possibile, ma ciò richiede una corretta e completa visione della messa, nella sua strutturazione liturgica e nella sua interpretazione teologica, e una caratterizzazione dell'età giovanile, per la quale cogliere alcune esigenze e valori. Per questo secondo aspetto tutto il « dizionario » contiene descrizioni e valutazioni, per cui non mi cimento augurandomi che gli « angoli visuali » scelti corrispondano all'insieme o almeno risultino utili per gli educatori.

Sul primo aspetto, organicità e complessità della messa, ricordo qui solo che la messa come azione comprende: una assemblea presieduta e servita da ministri, la liturgia della parola di Dio strutturata in modo da favorire il dialogo della fede, la liturgia conviviale eucaristica impostata in modo tale da supportare una partecipazione al convito e a tutto ciò che in esso avviene. In una teologia prevalente sino al Vaticano II, e recepita nella catechesi consueta, tutto questo organismo celebrativo era considerato sotto l'aspetto tematico di alcuni concetti — presenza reale, sacrificio, comunione — che erano spiegati dottrinalmente, senza che si prendesse una posizione teologica proprio nei confronti di tutta la celebrazione, analizzata nelle sue parti e nelle sue componenti.

Qui presumo di esporre un metodo di acco-

stamento dei giovani alla messa che tende a rispettare la celebrazione nella sua globalità, tracciando cammini che tengono conto di alcune attese giovanili o che sviluppano valori particolarmente validi per i giovani. Nati dalla riflessione a tavolino, questi schemi formativi hanno bisogno della verifica nella realtà educativa.

## 2.1. L'identità personale e la messa

Al giovane in cerca di una sua identità personale, di riconoscimento da parte degli altri della sua personalità, di una affermazione di sé nel contesto comunitario, la messa non sembra offrire possibilità positive, perché la legge della sua espressione è quella della collettività, dalla quale sono escluse le iniziative singole e le emergenze singolari. Il celebrare è già stabilito nelle parole che si debbono pronunciare e nei gesti che si debbono eseguire, per cui la ripetitività sembra essere una condizione dalla quale non si sfugge e che rende insopportabile questa attività religiosa ai giovani in cerca di loro spazi di espressione e affermazione. D'altra parte, il giovane cerca di realizzare le manifestazioni di sé all'interno di un suo gruppo nel quale essere riconosciuto e accettato, per cui volentieri assume un gergo e un comportamento che lo rendono solidale, sino al gregarismo.

L'essere cristiano richiede da una parte il comprendersi come chiamato da Dio, nella propria irripetibile identità personale, e dall'altra l'accettare una comunità nella quale realizzare la propria vocazione personale. L'identità cristiana ha un fondamento battesimale che, mentre costituisce la persona nella relazione con il Dio trinitario, rendendola responsabile di una storia salvifica, la inserisce in un corpo storico-sociale ben concreto, la Chiesa, rendendola corresponsabile di storie comuni. Nell'assemblea liturgica il giovane deve essere reso capace di realizzare questa duplice esperienza: convocazione da parte di Dio e davanti a lui, l'assemblea è luogo di singole personalità che hanno accettato di realizzare in se stesse il progetto divino; riunione rituale della comunità, l'assemblea è luogo di rapporti interpersonali che si modellano secondo forme stereotipe — si compiono dei riti! — ricche però di significati da realizzare con originalità nella vita.

Nella liturgia della Parola, Dio si rivolge di-

rettamente a ciascun fedele nell'assemblea cercando di stabilire un dialogo con lui. «Nei libri sacri — dice la *Dei Verbum* al n. 21 — il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli ed entra in conversazione con essi»: nella struttura simbolica della liturgia della Parola i fedeli hanno l'esperienza di conversare con il Dio dell'alleanza e il Gesù del vangelo, ma la percezione tematica di questo dialogo esige che i fedeli siano capaci di ascolto credente, interpretativo e attualizzante. Il testo biblico diventa parola che Dio dice a me se io lo so interpretare come parola attuale di Dio nella mia situazione. Vi è in proposto una inesperienza secolare (millenaria?) del popolo cristiano, e i giovani debbono essere formati a tale interpretazione attualizzante credente. Per questo è opportuno che nella messa di gruppo ci si soffermi con attività dialogiche per rendere significative le letture bibliche. Certamente vi è, di norma, una omelia che dovrebbe aiutare a tale interpretazione, facendo cogliere all'assemblea ciò che Dio dice alla comunità riunita. Ma decisivo è il lavoro del singolo che riferisce a sé tale interpretazione.

La risposta alla parola detta da Dio trova, la domenica, una espressione formale nella recita del Credo, e una più spontanea nella preghiera dei fedeli.

Personalizzare la fede e la preghiera, anche ascoltando intenzioni proposte da altri, è un altro obiettivo della formazione liturgica, che in particolari circostanze stimolerà i giovani a dare espressione alla corrispondenza personale alla parola divina percepita. Il giovane deve scoprirsi come credente che riceve messaggi e vi risponde, all'interno di quello che è il dialogo rituale di Dio con il suo popolo. La personalizzazione attuata in questa parte della messa, porta il giovane a scoprire la sua identità personale cristiana come soggetto in dialogo con il Signore, in crescita verso la realizzazione di una promessa che è pienezza di vita.

Il rapporto interpersonale con il Signore si fa più intimo alla mensa eucaristica. Qui si fa l'esperienza, nella fede, di essere commensali a un banchetto celebrativo degli interventi divini. L'aspetto di «memoriale» della eucaristia dovrà essere fatto scoprire al giovane, passando attraverso i riti memoriali della storia biblica, sino a comprendere il significato

di attualizzazione sacramentale, per noi, del pasto eucaristico. Le varie fasi della storia della salvezza e il loro momento culminante in Cristo si ripropongono, in maniera reale anche se in forma simbolica, al credente perché in esse si senta coinvolto e formato. Il giovane può vivere, in ogni partecipazione sacramentale al banchetto, l'aspetto della storia salvifica che in quel momento maggiormente corrisponde alla sua situazione, e trovare così l'identità di salvato per inserirsi con responsabilità nel progetto divino. Ciò che è stato ascoltato e ricevuto attraverso la Parola, ora viene accolto e fatto proprio nel contesto più amicale e profondo: un incontro conviviale che giunge all'assunzione dell'ospite invitante come cibo.

Il rapporto personale e personalizzante con Gesù Signore, indispensabile per costituire l'identità personale del cristiano, trova nella comunione eucaristica la forma più intima e comunicativa. Diventa quindi importante educare il giovane a trovare in questo momento l'occasione delle sue decisioni personali, delle sue scelte qualificanti, ma anche dei suoi sfoghi per delusioni patite e delle sue riprese per una coraggiosa fedeltà. Certamente, come ha detto K. Rahner, i momenti di questa interiore consapevolezza del rapporto con Cristo non sono necessariamente dati dal sacramento, ma ad esso bisogna saperli condurre, per riformulare propositi e impegni.

## 2.2. La vita come compito e la messa

La comprensione e l'accettazione di sé, come persona di fronte ad altri, va di pari passo con l'assunzione responsabile della vita come un compito da svolgere, come un'occasione per dispiegare le proprie capacità e di realizzare una esistenza che abbia un senso. Dal punto di vista cristiano è il problema della vocazione, cioè di quelle parole che Dio dice a ogni persona perché conduca la sua storia in modo fecondo per gli altri.

Dal punto di vista socio-culturale, e anche economico, è il problema della professione, cioè di un lavoro che sia possibile nel proprio contesto socioeconomico, ponendo in atto le proprie attitudini e inserendosi nella complessa organizzazione del mondo odierno. Il giovane si affaccia alla vita sociale con ricchezza di idealità, ma spesso privo di concretezza esperienziale per cui delusioni e insuccessi

si sono normali. La vita associata, imprenditoriale e politica, poi, è tale da spegnere ben presto ogni idealità etica e da assorbire il giovane in una prassi egoistica, arrivistica e consumistica.

La partecipazione consapevole e regolare alla messa dovrebbe accompagnare il giovane nel suo non facile cammino di trovare il suo posto nella società, anche in situazioni professionali non gratificanti e in circostanze che feriscono la sua sensibilità etica e il suo senso di giustizia. Egli dovrà essere educato a vedere in Gesù il Messia di Dio, venuto per realizzare le promesse di Dio e offrirne un assaggio anticipatore, e a considerare la Chiesa come il popolo messianico che, con la fede e nel battesimo, si è assunto il compito di mantenere viva nella storia la prassi messianica di Gesù. Dato che in questi anni sono venute meno le ideologie totalizzanti e trasfiguranti, che si proponevano come nuovi messianismi terrestri e pretendevano di interpretare la storia e di guidarla, si fa più urgente riempire il vuoto di idealità politico-utopistiche con proposte concrete di un messianismo cristiano che, se abbisogna di una continua elaborazione culturale e di attente mediazioni socioeconomiche, richiede anche un continuo sostegno etico e spirituale.

Nella formazione cristiana in questo senso si dovrà andare contro corrente, cioè in direzione diversa da una consueta e diffusa mentalità non ancora rovesciata da pur ripetute affermazioni magisteriali. Nella assemblea domenicale si deve condurre il giovane a vedere la riunione del popolo messianico che risiede in un luogo e che si presenta all'appuntamento con il suo Signore nel giorno in cui Dio Padre, con la risurrezione dai morti, «ha costituito Signore e Messia» il Gesù crocifisso (At 2,36). Le varie assemblee del popolo di Dio, nella trafila che ha portato alla Chiesa, sono incontri con il Dio dell'alleanza che proclama le sue consegne al popolo perché sia «un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,6) di fronte alle genti. Se Dio elegge, libera, santifica, ciò è sempre in vista di un compito. Non vi è solo la questione della salvezza personale o di gruppo. Nel dialogo dell'assemblea con il suo Signore, la parola divina non è solo di misericordia e di giudizio per la vita morale e religiosa personale; essa è chiaramente in funzione di un comportamento da assumere nei con-

fronti del proprio ambiente e di un compito da svolgere. Le parole profetiche, sapienziali ed evangeliche, sono dure per chi vive neghittosamente, senza concludere, e stimolano a una esistenza che sia feconda di bene per gli altri.

La comprensione di questa Parola è per il giovane uno stimolo continuo a prepararsi e ad assumere compiti, con generosità e coraggio, avendo un modello in Gesù, il Messia, che nella Sinagoga di Nazaret vede tracciato il suo cammino nel testo di Isaia (Lc 4,16-21). La vita di Gesù si dispiega concretamente, nelle situazioni storiche in cui vive, come missione liberatrice, sanatrice, rinnovatrice... tesa ad anticipare in terra il Regno di Dio, cioè un modo di essere insieme nel quale si riflette ciò che Dio pensa, desidera e fa. Questo compito di restaurare i rapporti umani, di dare speranza alle persone, di porsi a servizio dei più bisognosi, di camminare verso una convivenza fraterna e gioiosa è il progetto che Gesù consegna ai suoi discepoli.

Nella messa ciò non è solamente proclamato e interpretato nella celebrazione della Parola. Esso è simboleggiato nel suo esito conclusivo ed è ricordato, sacramentalmente, nella vicenda che la realizzazione di tale progetto ha comportato per Gesù. Il segno messianico per eccellenza è il banchetto imbandito, nel deserto, per una folla affamata, per un intervento prodigioso di Gesù ma con la precisa e richiesta collaborazione dei discepoli (Mc 6,33-44). In questo senso il banchetto eucaristico, preparato dalla comunità con la presentazione dei doni — pane e vino — ma ridonato con infinita generosità da Dio — Corpo e Sangue di Gesù — è il segno storico del Regno realizzato seppure parzialmente: l'esistenza conviviale, nella condivisione dei doni preparati e ricevuti, con un impegno reciproco di pace e di servizio. A livello simbolico-sacramentale l'esito del Regno messianico è celebrato come impegno a realizzarlo nella vita.

Ma la storia di questo Regno messianico ha comportato il rifiuto da parte umana, manifestatosi nella condanna di Gesù, come bestemmiatore e sovvertitore, e nella sua esecuzione capitale. La croce manifesta che il mondo non accetta il riordino messianico dei rapporti umani, che preferisce mantenere le relazioni di oppressione e sfruttamento, che infierisce violentemente su chi si rende fau-

tore di tale progetto. Il popolo messianico è avvertito: potranno avvenire rivoluzioni e avvicendamenti di potere, ma la restaurazione messianica è una illusione che porta all'insuccesso. Eppure il progetto di Gesù ha camminato nella storia, per la potenza dello Spirito di Dio che l'ha risuscitato dai morti e che continua a vivificare la Chiesa. Dall'eucaristia, come celebrazione del mistero pasquale, il giovane deve trarre la convinzione che assumersi il compito di collaborare con Dio per instaurare il suo Regno è vincente, nonostante le delusioni e gli insuccessi. Questo non solo come messaggio che infonde fiducia, ma come azione simbolica, conviviale e comunionale, che dona la forza dello Spirito di Cristo.

Nelle preghiere eucaristiche cattoliche dopo la espressione del memoriale vi è un verbo che esprime questa volontà decisa di impegnarsi nella direzione messianica, seguita da Gesù: «Noi ti offriamo». L'azione offertoriale-sacrificale che sul piano simbolico è presentazione-dono a Dio dei segni sacramentali significanti il Cristo, vuol esprimere i sentimenti biblici più autentici dei credenti: ciò che Dio gradisce maggiormente è una vita impostata secondo la sua parola, obbediente alla sua volontà. Ciò appare lungo tutta la Bibbia, da un testo arcaico (1 Sam 15,22-23) sino alla interpretazione della morte di Cristo di Eb 10,1-10, giungendo a vedere la vita cristiana che discerne ed esegue la volontà di Dio come «culto spirituale» (Rm 12,1-2). Il giovane deve essere formato a comprendere il vivo senso cristiano del linguaggio sacrificale, che spesso anche nelle preghiere eucaristiche rischia di essere inteso in senso proprio e non metaforico, per capire che ciò che Dio chiede è una esistenza conformata alla prassi messianica di Gesù.

Nell'opera educativa si dovrà aiutare il giovane a trovare e scegliere vari modi di impegno volontario nei quali egli si pone a servizio degli altri per collaborare alle anticipazioni del Regno. Nel contesto attuale, fra di esse devono annoverarsi, oltre alle iniziative assistenziali e promozionali, anche quelle tese alla «salvaguardia della natura», o le iniziative ecologiche per un miglior rapporto con la natura e per consentire alle future generazioni un sereno godimento della creazione. Ma l'impegno più difficile è quello di aiutare i giovani a trovare una comprensione e un

esercizio messianici della loro attività lavorativa. Come si coniuga la loro attività professionale, che svolgono o alla quale si preparano, con l'impegno di promuovere il Regno? In proposito non si potranno avere impostazioni puramente ideali, essendo la storia ricca di compromessi, anche se la capacità di giudizio e il discernimento dovranno essere tenuti all'altezza della parola evangelica. La messa contribuisce, col suo linguaggio simbolico e con la sua ripetizione, a mantenere viva la tensione verso la vita come compito a rispondere alle concrete attese di Dio nella storia.

### 2.3. La collaborazione con gli altri e la messa

L'individualismo giovanile nella realizzazione di sé e nell'assolvimento dei compiti è ben noto, anche nella sua forma di gruppo. Non si tiene conto dell'esperienza altrui, si pensa di risolvere i problemi da solo o da soli, ci si butta in imprese ardite senza adeguata riflessione o assicurata collaborazione. Un difetto che può, a volte, essere un pregio, perché diversamente tante opere non si comincerebbero e tanti compiti non troverebbero fautori. Persino le messe con i giovani registrano queste qualità della collaborazione giovanile: essi fanno quello che si sentono, lo fanno come pare a loro, e spesso senza tener conto degli altri, che magari costituiscono la maggioranza dell'assemblea. La comunità cristiana, che ha bisogno delle iniziative giovanili che la destano e la rinnovano, non trae però tutto il giovamento da questo spontaneismo individualistico e i giovani stessi non traggono il vantaggio che deriverebbe da una maggiore attenzione agli altri.

È importante, agli effetti di una formazione cristiana equilibrata, che i giovani siano posti in condizione di rendersi conto proprio come il celebrare cristiano esiga attenzione agli altri, rispetto di ruoli, spirito di servizio, intesa operativa, spirito di collaborazione. Tutto ciò si sintetizza nella comprensione e nell'accettazione dell'agire rituale come forma di consenso alla tradizione della comunità e al riconoscimento dei suoi valori. Facilmente negli ambienti giovanili si diffonde un senso di disprezzo per l'agire rituale, che poi viene compiuto con atteggiamenti superficiali e di sufficienza. Quando a ciò non sono condotti anche dalla valutazione e dal comportamento dei loro educatori.

Certamente il rito è una convenzione sociale, scelta come adeguata a esprimere certi contenuti spirituali che caratterizzano e strutturano, interiormente, la comunità. Può scendere in ritualismo quando è compiuto per abitudine o prescrizione, senza esprimere alcun valore significativo per tutti. Ma una comunità priva di riti si condanna a una sorta di afasia comunicativa, dato che solo pochi sanno creare le parole e i gesti adatti in certe situazioni. Come ogni dato culturale, anche il rito è sottoposto a decadimento, evoluzione, mutamento sino alla creazione di nuove espressioni rituali. Fino a che non vi sono nuove proposte rituali, ritenute adeguate dalla comunità per esprimere i valori in cui crede, è necessario esaminare, assumere, interpretare le usanze rituali vigenti, rendendole significative con la carica umana e lo slancio di spontaneità di cui i giovani sono capaci. Non sarà tempo perso soffermarsi con i giovani ad esaminare i gesti e le parole rituali della messa per acquisire una capacità interpretativa, alla luce della tradizione biblica e nel contesto ecclesiale.

Questa ricerca fa capire che ogni generazione giovanile, per quanto portatrice di speranze e di attese, deve anzitutto confrontarsi con la comunità adulta, con le sue usanze e i suoi valori. In ciò che riguarda la liturgia, la stessa comunità adulta ha ricevuto le forme usate da una tradizione vivente all'origine della quale vi sono il Signore Gesù, le comunità apostoliche e altri cristiani che di volta in volta hanno ricevuto e tramandato, anche cambiato e creato... ma sempre con l'intenzione di trasmettere valori cristiani ed ecclesiali. Data la facile perdita di memoria storica, conviene informare i giovani che questa nostra età ha conosciuto una riforma liturgica che ha portato l'agire rituale cristiano a maggior essenzialità. Assumere il rito nella fede non significa solo eseguirlo, ma conferirgli tutto il senso che esso ha nella comunicazione liturgica con gli altri. Il rito è una forma di collaborazione prestabilita, che rende ciascuno libero e responsabile di riempire i gesti di significati personali e di corrispondere con gli altri su lunghezze d'onda spirituali. Si pensi al saluto fra presidente e fedeli o al gesto di pace.

Entrare nell'assemblea e compiere i riti vuol dire farsi accogliere da altri e accogliere gli altri in modo cordiale e fraterno, ed esige un

comportamento che mostri di riconoscere in quella gente riunita il corpo di Cristo. Proprio questo non riconoscimento, e il fatto che ciascun gruppo pretenda di partecipare alla Cena del Signore rimanendo associato nei propri interessi e nei propri gusti, motiva il rimprovero di Paolo ai cristiani di Corinto: «Le nostre assemblee vi fanno più male che bene» (1 Cor 11,17-29). Per il quarto evangelista, che nella cena pasquale sostituisce il racconto dell'eucaristia con la lavanda dei piedi, proprio la celebrazione eucaristica deve realizzare il significato del gesto di Gesù: accogliere gli altri, come sono, ospitandoli nella propria interiorità, dandosi loro in gesto di umile servizio (Gv 13,1-17). Su questi brani biblici i giovani dovranno essere condotti a riflettere e meditare, in relazione al loro stare nella assemblea liturgica e al loro modo di porsi nella comunità ecclesiale.

Collaborazione o esibizione? si potrà domandare loro a proposito di ciò che fanno nelle messe nelle quali hanno assunto il servizio del canto. La cultura musicale dell'assemblea è quanto mai molteplice e varia, spesso scadente e banale. Valutare i canti anche tenendo conto di tale cultura; offrire musiche ed esecuzioni che non feriscano e scostino; accettare di dialogare musicalmente con l'assemblea; proporsi un programma che educi ed elevi tutti... sono obiettivi da proporsi, consapevolmente, con i gruppi giovanili, udito anche il parere delle altre età. Come diventa educativo anche il cercare canti che siano adeguati ai vari momenti della celebrazione, per evitare forme esibizionistiche gratuite, e imparare a coordinare le proprie prestazioni all'insieme celebrativo e comunitario.

Anche attraverso queste modalità rituali, di contorno ma non secondarie, la messa è formativa a una vita di comunione che, proprio nel sacramento eucaristico, mentre è di unione mistica con Cristo e di relazioni intime con la Trinità divina, è insieme concreta accettazione della comunità e attiva collaborazione in essa e con tutte le sue componenti. Anche quella «presidenziale» e «ministeriale», che si esprime nella vita della Chiesa attraverso l'attività dei vescovi, dei preti, dei loro collaboratori. La tendenza giovanile attuale di non dare importanza alle strutture autoritarie che reggono e governano le istituzioni dovrà trovare correzione nell'ambito della Chiesa per la considerazione del ruolo di servizio

che i ministri hanno in essa. L'educatore troverà modo per mostrare come nella celebrazione i rapporti di dipendenza e soggezione, che normalmente si stabiliscono nella vita delle istituzioni, sono rovesciati per un servizio che «i più grandi» compiono verso i fratelli (cf Lc 22,24-27).

La messa contribuisce a comprendere la Chiesa nella sua realtà di corpo di Cristo animato dallo Spirito. La grande invocazione (epiclesi) nell'eucaristia è che i presenti, che partecipano alla mensa sacramentale, «lo Spirito Santo li riunisca in un solo corpo». Si invoca lo Spirito della Pentecoste e si chiede che da quell'aggregato di fedeli e ministri emerga la Chiesa come «corpo», nel duplice significato biblico di visibilità e organicità. La comunità sia il segno concreto, nella storia, della continua presenza salvifica di Gesù, Messia e Salvatore; essa operi unitariamente nella carità, suscitando la collaborazione di ognuno, valorizzando ogni carisma e ogni ministero. Il giovane viene introdotto nella comprensione teologica della Chiesa, aiutato ad accettare la realtà storico-sociale della Chiesa come è nella realtà concreta, condotto a trovare il suo carisma da valorizzare per il bene della comunità, rendersi disponibile allo Spirito che vuol trovare cooperatori alla sua azione sempre rinnovatrice.

#### 2.4. L'amore (di coppia) e la messa

La generosità giovanile non sempre è amore cristiano vero, cioè quella carità che si dona e serve al di là di tornaconti personali. Le relazioni con gli altri sono ancora determinate e dominate da quell'amore che la Bibbia denomina «eros», cioè da uno slancio di donazione, anche sublime, ma che è dominato da interesse personale. L'affermazione di sé e la soddisfazione del fare sono le molle dell'azione dei giovani e spesso rimangono anche nelle età successive. Una formazione cristiana autentica può richiedere che si passi da questo amore «erotico» (in senso teologico) a quell'amore «agapico» che è proprio di Dio, che è alla base dell'opera messianica di Gesù e che lo Spirito Santo diffonde nei cuori dei fedeli. L'agape è il modo divino di amare, non attratto da prospettive gratificanti ma mosso solo dalla volontà di donarsi e servire gli altri, amati per se stessi.

In questa educazione all'amore cristiano si inserisce anche la vicenda, che per lo più si svolge nel periodo giovanile, della scelta unica e

del legame profondo che unisce a una persona di altro sesso nella coppia coniugale. Anche qui gli inizi non possono che essere «erotici», cioè mossi dall'attrazione sessuale, dall'aridente prospettiva della vita comune, dal desiderio di affermarsi nella paternità-maternità, dalla soddisfazione di riflettersi nei figli... Ma il pericolo del narcisismo è sempre in agguato, e ciò spiega la miserabile fine di grandi innamoramenti e di matrimoni apparentemente felici: in realtà i fidanzati e sposi amavano intensamente se stessi, senza fare il passo decisivo di aprirsi all'altro, di accoglierlo e di farsi accogliere.

Nel cammino verso l'amore vero, condizione di una crescita positiva e traguardo della maturazione, la partecipazione alla messa ha una sua funzione importante per i credenti. Già quanto detto nel punto precedente è in questa direzione, perché il rendersi attenti alla comunità, lo scegliere secondo i suoi bisogni e il servirla nelle sue esigenze richiedono già l'uscire da se stessi, non cercare solo le proprie gratificazioni, dedicarsi agli altri come sono. Ma la messa conduce a ulteriori esperienze in questo senso, sino al decentramento da sé per trovare nell'«altro» il punto di riferimento della propria vita. È la tipica esperienza sponsale, dalla Bibbia scelta come adeguata a esprimere le relazioni di alleanza di Dio con il suo popolo e di Cristo con la Chiesa. L'eucaristia è «la nuova alleanza nel sangue» che perpetua la donazione suprema di Cristo per l'umanità e associa ad essa la Chiesa in una corrispondenza sponsale. La celebrazione della messa è strutturata in modo da far entrare i fedeli in tale prospettiva e condurli ad amare con questo amore «agapico».

Già nell'ascolto della Parola si fa l'esperienza del decentramento da sé per assumere il punto di vista dell'«altro» come criterio di scelte operative e, più fondamentalmente, come senso determinante per la propria vita. È sulla parola che Dio ci dice che i fedeli decidono il valore della propria vita e scelgono ciò che debbono fare. Questa espropriazione di sé, per cui ci si lascia determinare da Dio e ci si uniforma alla sua volontà, si risolve in una liberante costruzione di sé nella verità e nella luce, poiché la persona umana è radicalmente relativa alle altre persone e, ultimamente, a Dio. Questa esperienza di autoedificarsi proprio nell'ascolto, assumendo

seriamente i punti di vista dell'altro, è fondamentale in un rapporto di amore che è dialogico e comprensivo.

Nell'alleanza eucaristica, celebrata convivialmente, ci è assicurato che Dio, al quale ci siamo affidati e nel quale ci veniamo costruendo, è fedele perennemente e nel gesto di donazione redentrice di Gesù è sempre a nostra disposizione. Senza che noi ne possiamo minimamente dubitare. Egli è sempre in atteggiamento di accoglienza, perché noi ci rivolgiamo a lui e siamo da lui ospitati. Inoltre egli è sempre disponibile a darsi e a farsi nostro ospite interiore. «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui» (Gv 6,56). Questa inabitazione reciproca è, nel NT, la formula tipica dell'alleanza sponsale che nell'Antico era espressa dalla formula dell'appartenenza reciproca, più giuridica: «Io sono il loro Dio ed essi sono il mio popolo». L'amore vero, quello matrimoniale, giunge sino alla reciproca inabitazione: l'altro è sempre presente, e nei suoi confronti vi è una piena disponibilità all'accoglienza ospitale.

## 2.5. La festa e la messa

I giovani sono sempre pronti a far festa, a stare insieme allegramente, a sottolineare ogni incontro e ogni successo con manifestazioni festive. Vi è una disponibilità giovanile alla festa che può essere valorizzata per comprendere la messa come la festa dell'umanità redenta, anticipazione della vita celeste, pausa festosa fra i compiti della vita. Il tema della festa percorre la Bibbia e non è difficile trovare testi che ne parlano e la motivano. La messa è strutturata come incontro festoso del popolo con il suo Signore, e ha molti elementi rituali che possono essere sviluppati in modo da amplificarne la portata festiva.

Già il riunirsi in assemblea per compiere gesti completamente gratuiti, senza alcun immediato tornaconto economico, pone la messa fra le attività di gioco, alle quali ci si dedica solo per il piacere di compierle. La messa non si trova a proprio agio nella categoria del dovere, ed è necessario mutare il linguaggio consueto per parlare ai giovani della necessità per il cristiano di partecipare alla messa domenicale. È la necessità della festa, come possibilità di espressione piena di ciò che si è e di incontro libero con gli altri nella gioia di comuni idealità e valori. Lo stesso incontrarsi nell'assemblea dovrebbe consentire lo

scambio di saluti e di notizie, come di chi si ritrova volentieri insieme. I riti di ingresso caratterizzano questo essere insieme come tipicamente ecclesiale: una riunione di peccatori pentiti, accolti nel perdono misericordioso di Dio, che lodano il loro Signore e a lui si rivolgono con confidente fiducia.

La liturgia della Parola è acclamazione entusiastica al Signore che di nuovo parla al suo popolo. Gli elementi lirici debbono assumere la loro espressività: il salmo responsoriale e l'Alleluia. La parola che Dio dice, non solo viene ascoltata e interpretata: è acclamata, lodata, glorificata. Questa liturgia non ha nulla del clima scolastico, intellettuale e austero, ed è più avvicinabile a quello di un « recital ». Se vi è silenzio, per accogliere nella propria interiorità ciò che Dio ci dice, esso è condizione perché poi prorompa la gratitudine gioiosa. La risposta di fede e di preghiera se ha una solennità, non è quella contenuta delle cerimonie ufficiali ma quella spontanea delle riunioni amicali.

La liturgia eucaristica è strutturata come un banchetto fra amici durante il quale viene declamato il discorso di circostanza. Non vi è convito festoso se uno dei commensali, il più idoneo a rappresentare il gruppo, non prende la parola per ricordare di nuovo l'avvenimento che motiva l'incontro e per formulare gli auguri per il futuro e, magari, per assumersi impegni che rendono fedeli ai valori del gruppo. Tutto ciò, nella messa, è assolto dalla grande preghiera eucaristica, di anamnesi ed epiclesi, che inizia con il rendimento di grazie e conclude con la dossologia (formula di glorificazione) trinitaria. L'esultanza suscitata dai motivi di rendimento di grazie porta al canto corale del « Santo », con l'acclamazione a Dio che convoca il suo popolo; l'ammirazione per quanto viene raccontato nella Cena del Signore è espressa nel canto memoriale; la conclusione dossologica scatenata l'Amen finale.

Si mangia e si beve cantando, come si fa solo nei gruppi di amici che festeggiano insieme un evento; ci si augura e scambia un gesto fraterno di pace, rompendo la composta disposizione dell'assemblea per raggiungersi l'un l'altro. La Pasqua di Cristo, la sua vittoria sulla morte partecipata ai fedeli, e il dono dello Spirito elargito con abbondanza, conferiscono all'assemblea, consapevole e coinvolta, qualcosa dell'ebbrezza vitale che

caratterizza il finale delle feste. Forse riferendosi a ciò l'apostolo Paolo esorta: « Non ubriacatevi di vino, il quale porta alla sfrenatezza, ma siate colmi dello Spirito, intrattenendovi a vicenda con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore, rendendo continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo » (Ef 5, 18-20).

Il consueto modo di celebrare è riuscito a rendere spesso noiosa una celebrazione sorta come festosa e che nel suo « copione » conserva l'esigenza e la potenzialità dell'espressione gioiosa ed esultante. Non sempre le messe però potranno essere celebrate e partecipate con tale carica entusiastica; l'importante è che si faccia scoprire la sua insita festosità preparandone accuratamente alcune e celebrandole con tutte le possibilità espressive. Ai giovani che amano la festa, bisogna insegnare come e perché far sì che la messa assuma l'aspetto festoso per la comunità cristiana. Nell'esortazione di Paolo si è colta l'estensione del rendimento di grazie a tutta l'esistenza dei credenti. La festa è una parentesi nella vita, ma la messa deve improntarla tutta di una caratteristica « eucaristica »: risposta grata e riconoscente a Dio che sempre è e si fa nostro Salvatore.

Si potrebbero tracciare altri itinerari che, partendo da situazioni ed esigenze giovanili, attraversano la messa e ne fanno cogliere i molteplici messaggi e valori. Ma gli esempi portati possono bastare come esemplificazioni. Nei suoi motivi e simboli la celebrazione eucaristica è radicata e ramificata nella Bibbia, e attraverso un processo ermeneutico può essere resa significativa ed eloquente nelle situazioni attuali e particolari. L'importante è che l'educatore, oltre a conoscere bene dove sono e cosa esigono i giovani, abbia familiarità con l'impianto liturgico e i suoi radicamenti biblici.

→ anno liturgico - celebrazione - festa - libro liturgico - liturgia - liturgia e tempo - parrocchia 2.2.2. - pastorale giovanile (storia 2) 1.3; 7.3. - sacramenti.

#### Bibliografia

ALDABARAL J., *La liturgia deve preoccuparsi dei giovani*, in *Concilium* 1982/2, pp. 161-174; DELLA TORRE L. - G. STEFANI, *La messa per le comunità giovanili*, Queriniana, Brescia 1969; FALSINI R., *Piccoli gruppi e liturgia*, in *Rivista di Pastorale Liturgica*, 1971/5, pp. 441-446; RUSPI W., *Giovani*, in *Nuovo Di-*

zionario di liturgia, Ed. Paoline, Roma 1984, pp.642-651; SARTORE D., *Catechesi e liturgia*, in *Nuovo Dizionario di liturgia*, Ed. Paoline, Roma 1984, pp.219-231; ID., *Giovani e liturgia: vent'anni di riflessioni ed esperienze*, in *Rivista Liturgica* 1988/2, pp.221-245.

EUCOLOGIA → liturgia e tempo 3.3.

## EVANGELIZZAZIONE

JOSEPH GEVAERT

### 1. Intenzione generale

- 1.1. *Un termine complesso*
- 1.2. *Giovani non cristiani*
- 1.3. *Giovani in situazione di prima evangelizzazione*
- 1.4. *«Cristiani» non evangelizzati*

### 2. La prima evangelizzazione in una crisi

- 2.1. *Il sistema tradizionale di prima evangelizzazione*
- 2.2. *L'inadeguatezza della formula tradizionale*

### 3. Fattori e contenuti dell'evangelizzazione

- 3.1. *Rapporti personali con i cristiani convinti*
- 3.2. *Esperienza sanatrice e liberante*
- 3.3. *Le domande profonde dell'uomo*
- 3.4. *Demitizzare e abbandonare gli idoli*
- 3.5. *Convertirsi al Dio vivente*
- 3.6. *Valorizzare le motivazioni della fede*
- 3.7. *L'annuncio esplicito di Cristo*
  - 3.7.1. *La domanda orientativa*
  - 3.7.2. *Il messaggio cristiano o l'annuncio evangelico*
- 3.8. *Fede e conversione*

## 1. INTENZIONE GENERALE

### 1.1. Un termine complesso

A partire dal Sinodo dei vescovi del 1974, seguito dal documento di Paolo VI *Evangelii nuntiandi* (1975), il termine evangelizzazione è legato a significati molto ampi e non facilmente combacianti tra loro.

In un senso amplissimo l'evangelizzazione si riferisce al compito globale della Chiesa e del cristianesimo: far conoscere Cristo a tutti gli esseri umani; far scoprire Cristo come luce del mondo. I problemi centrali sono: come presentare Cristo al mondo d'oggi? Quale dialogo fare tra il Vangelo e le grandi religioni non cristiane? Quale rapporto esiste tra l'annuncio di Cristo e le grandi imprese di liberazione sociale e politica? Le tradizionali

attività delle missioni (dei cattolici e delle altre confessioni cristiane) sono vie adeguate per portare Cristo al mondo? ecc.

In un senso ancora molto generale si parla di evangelizzazione delle culture: bisogna portare i valori evangelici nelle diverse culture con l'intento di trasformare queste culture e dare loro una maggiore conformità con i principi evangelici. Frequentemente evangelizzazione e inculturazione diventano parole abbinata.

Ha riscosso successo l'espressione dell'*Evangelii nuntiandi* secondo cui solo una Chiesa evangelizzata può evangelizzare. L'evangelizzazione in questa accezione si riferisce a un alto livello di assimilazione del Vangelo nella vita delle comunità cristiane e dei singoli cristiani che la compongono. L'evangelizzazione non si riferisce all'annuncio della fede, ma alla piena realizzazione, alla maturità della fede cristiana, alla piena trasformazione della vita per opera del Vangelo.

In un senso ancora molto ampio, ma comunque già specifico, il termine evangelizzazione è spesso usato come sinonimo di catechesi e formazione cristiana. L'evangelizzazione dei giovani comprende l'intero processo di formazione cristiana dei giovani credenti. Vengono in primo piano i problemi di contenuti e di metodologia catechetica che caratterizzano il periodo giovanile. Le indicazioni essenziali su questa problematica figurano solitamente sotto voci quali «catechesi dei giovani», «pastorale dei giovani», «scuola cattolica ed evangelizzazione», ecc.

Tutti questi significati, molto rispettabili in sé e indispensabili per la missione della Chiesa, non rendono superfluo e obsoleto il significato originario e specifico di evangelizzazione, vale a dire l'annuncio del messaggio evangelico a singole persone in vista della fede in Gesù Cristo e della conversione al Vangelo. In questa accezione, che ha radici nel NT, evangelizzare significa lavorare, preparando e realizzando l'incontro esplicito con il messaggio evangelico in modo tale che sia reso possibile l'atto di fede e l'adesione al Vangelo. Il presente articolo si occupa di questa accezione specifica del termine evangelizzazione.

L'introduzione del termine evangelizzazione nei paesi occidentali e specificamente nell'incontro con i giovani di oggi — dopo un lungo periodo in cui tale termine sembrava ri-

servato all'opera dei missionari in continenti o culture non cristiane — indica in genere la preoccupazione che l'azione della Chiesa non può limitarsi ai soli giovani cristiani, ai quali vengono resi diversi servizi di formazione e di catechesi, ma deve rendere possibile l'incontro con il Vangelo a giovani che di fatto non hanno la fede cristiana.

Indica pure che con i soliti contenuti e metodi della catechesi non si riesce a risolvere questo specifico compito dell'evangelizzazione. Più in là si insiste sull'idea che i nuclei centrali dell'evangelizzazione dovrebbero ricevere maggiore attenzione anche all'interno della catechesi dei giovani.

Per distinguere questa specifica forma di evangelizzazione in vista dell'adesione di fede e della conversione, si parla preferibilmente di prima evangelizzazione. Si usa anche parlare di evangelizzazione iniziale o di preparazione al Vangelo, e non già di «pre-evangelizzazione», per caratterizzare l'insieme dei preparativi che solitamente precedono l'annuncio esplicito di Cristo.

## 1.2. Giovani non cristiani

Il termine evangelizzazione si riferisce anzitutto al fatto che si incontrano oggi giovani che non hanno la fede cristiana. Anche nelle attività organizzate e patrociniate dalla Chiesa, per es. nell'insegnamento religioso scolastico, si incontrano giovani che di fatto non hanno la fede cristiana.

Non si tratta soltanto di cristiani di periferia o di cristiani marginali (certamente numerosi) che praticamente non partecipano alla messa domenicale o alla vita sacramentale, oppure che prendono le distanze nei confronti di alcuni punti dell'etica cristiana. Si tratta specificamente di persone che non hanno la fede in Gesù Cristo, di persone quindi che non credono nel cuore e non professano con la bocca che Gesù di Nazaret è il Cristo e non aderiscono al Vangelo come speranza fondamentale dell'uomo e norma orientativa della vita.

È probabile che molti di questi giovani vivano qualche forma di fede in Dio o di fiducia in qualche istanza di bontà che presiede all'universo e in particolare al destino dell'uomo. Molti consumano anche diverse forme di religiosità non cristiana (di diversissima provenienza), che in qualche modo appagano la ricerca egocentrica e narcisistica (religione come fattore di protezione, di felicità,

di sicurezza, di fiducia...). Non mancano però persone che sono scarsamente interessate a tutta la problematica religiosa e vivono senza preoccuparsi in modo rilevante del rapporto con Dio.

Il problema che si pone alla Chiesa di fronte a questi giovani non è primariamente quello legato all'immagine tradizionale di pastorale giovanile: iniziazione cristiana, catechesi, catecumenato, sacramentalizzazione, scuole di spiritualità, palestre di impegno cristiano (diaconale, sociale, apostolico). Il problema è di creare i presupposti e le condizioni concrete perché questi giovani possano incontrare effettivamente il messaggio cristiano e impostare la propria vita sulla fede in Gesù Cristo e secondo gli orientamenti del Vangelo.

## 1.3. Giovani in situazione di prima evangelizzazione

Una categoria piuttosto numerosa è costituita da giovani che non sono usciti dalla situazione di prima evangelizzazione oppure sono in qualche modo ricaduti in questa situazione. Generalmente si tratta di giovani che hanno ricevuto elementi di prima evangelizzazione in famiglia e sono stati sacramentalizzati secondo gli abituali schemi della catechesi dei fanciulli. A livello personale non hanno percepito di che cosa si tratta essenzialmente nella fede cristiana e non sono passati al di là della soglia di una scelta personalizzata di fede cristiana. Nell'insegnamento religioso scolastico (soprattutto nelle scuole statali, ma senza escludere in blocco quelle cattoliche) s'incontrano molti giovani appartenenti a questa categoria, come pure nelle attività giovanili oratoriane.

In essi non manca una certa «disponibilità» per il problema religioso, anche se la coltivano poco. Generalmente il primo orientamento verso il cristianesimo, che portano con sé dalla fanciullezza, deve fare i conti con le potenti sollecitazioni del dubbio religioso (il problema di Dio in primo luogo; il problema della teodicea: male e sofferenza; il problema delle scienze e della tecnologia; l'insignificanza del linguaggio religioso...) e con fattori sociali che spingono all'abbandono della fede cristiana o comunque lo favoriscono.

## 1.4. «Cristiani» non evangelizzati

Paradossalmente esiste anche una categoria di giovani che si presenta come «cristiana»

o «cattolica», ma che in realtà è fortemente bisognosa di prima evangelizzazione.

Si tratta di quella categoria che eredita dalla famiglia e dall'ambiente una religiosità, chiamata fede cristiana, ma incentrata su elementi che nel cristianesimo sono secondari o marginali, per esempio la religiosità incentrata sui santi, su «grazie» e favori, ecc. Le realtà centrali del cristianesimo (il piano di Dio per l'uomo, Gesù Cristo e il suo Vangelo, il dono dello Spirito di Dio, ecc.) hanno scarsa rilevanza e sono quasi ignorati. La pietà è spesso sincera, ma solo nominalmente cristiana. Non è segnata dalla professione fondamentale del cristianesimo: credere nel cuore e professare con la bocca che Gesù è il Cristo.

## 2. LA PRIMA EVANGELIZZAZIONE IN UNA CRISI

La situazione di molti giovani che non aderiscono alla fede cristiana è almeno in parte legata a una situazione di crisi in cui la prima evangelizzazione è venuta a trovarsi nelle cristianità occidentali. Ciò ha come conseguenza che diversi giovani non vengono più a contatto con il messaggio evangelico o lo incontrano in un modo troppo difettoso perché possa essere una vera proposta di vita.

### 2.1. Il sistema tradizionale di prima evangelizzazione

Da secoli, nel mondo occidentale, il primo annuncio della fede cristiana in vista della fede e della conversione è affidato alle famiglie cristiane. Per secoli la Chiesa si è limitata a organizzare un sistema integrativo di catechesi, in cui le conoscenze della fede erano focalizzate. Il sistema ha funzionato in modo soddisfacente entro una società cristiana. In che cosa consisteva generalmente la prima evangelizzazione tramite la famiglia cristiana? Schematizzando una realtà viva e complessa, si possono segnalare i seguenti elementi di evangelizzazione. Prima di tutto una educazione religiosa elementare: senso e invocazione di Dio; simboli religiosi fondamentali; attenzione alla serietà e alla brevità della vita che non trova il proprio senso nella storia; Dio ricompensa il bene e il male al di là della morte... In questa cornice l'annuncio centrale del Vangelo: l'amore e la misericordia di Dio che vengono offerti e mani-

festati in Gesù Cristo; chiamata dell'uomo a essere figlio di Dio, nell'amore di Dio, nella carità verso il prossimo, nella speranza della vita eterna. Elementare professione di fede, soprattutto tramite le preghiere cristiane. Partecipazione graduale alla fede vissuta e praticata nel contesto della vita quotidiana. Apprendimento di atteggiamenti e comportamenti ispirati al Vangelo...

In modo reale si poteva dire che il fanciullo che verso i dieci anni andava al catechismo parrocchiale era già un piccolo cristiano. Generalmente la scelta di essere cristiano, o almeno la prima scelta o il primo orientamento in questa linea, non era determinata dal catechismo, ma presupposto per partecipare con frutto al catechismo.

La radice o la fonte della trasmissione della fede da una generazione all'altra era precisamente questa prima evangelizzazione in famiglia, sostenuta da un ambiente cristiano.

### 2.2. L'inadeguatezza della formula tradizionale

La formula tradizionale della prima evangelizzazione tramite la famiglia cristiana rimane valida e va rinnovata. Ciò non ostante bisogna dire che essa è diventata inadeguata. Le ragioni sono diverse.

Vi è anzitutto il fatto che in molte famiglie la prima evangelizzazione non è più praticata. Gli stessi genitori sono poco cristiani: non praticano e non credono specificamente in Gesù Cristo, pur conservando forme generiche di religiosità e rispetto per l'educazione etica (che magari non seguono personalmente in tutto). Non si prega insieme, genitori e figli. Non vi è più una indicazione concreta di motivazioni di fede cristiana da parte dei genitori verso i figli, per es. in diverse circostanze gioiose o tristi della vita.

Non si può certamente generalizzare, perché vi sono anche famiglie cristiane in cui si realizza una vera prima evangelizzazione. Non si deve però ignorare che vi sono anche famiglie in cui non si realizza nemmeno la elementare educazione religiosa, oppure la si realizza in forma estremamente frammentaria.

In secondo luogo vi è il fatto che la (debole) prima evangelizzazione della famiglia cristiana non viene più sostenuta dall'esterno, cioè da un ambiente fortemente cristiano che in

qualche modo spinge nella direzione dell'appartenenza cristiana ed ecclesiale.

Al contrario, l'ambiente è dappertutto fortemente pluralista dal punto di vista religioso e ideologico. Chi non vive da cristiano generalmente non subisce censure sociali né riceve ripercussioni negative sul piano economico. Molte alternative non cristiane hanno un forte impatto sull'anima giovanile, o si accompagnano di una forte pressione pubblicitaria e sociale.

Nella stessa famiglia cristiana, tramite la TV, le riviste, le canzoni... molti elementi di pluralismo si trovano in una posizione di concorrenza rispetto all'influsso evangelizzante della madre, del padre o di ambedue i genitori.

In terzo luogo la tradizionale offerta di catechesi parrocchiale non risulta molto adatta a «supplire» la mancanza di prima evangelizzazione. Essa presuppone la fede in Gesù Cristo. Ma non è particolarmente concepita per un incontro con il messaggio evangelico dal quale può scaturire la fede e la conversione. Spesse volte essa è preoccupata delle verità più che della ricerca di una «via», di una «proposta» che viene incontro, in qualche modo, alla ricerca di salvezza nell'uomo. Essa parla un linguaggio che risulta poco comprensibile per coloro che sono ancora estranei alla fede in Gesù Cristo e non vivono nella partecipazione vitale di una comunità cristiana.

In quarto luogo vi è il fatto, relativamente nuovo, di una enorme distanza e sproporzione tra il mondo culturale (prescientifico) della famiglia, in cui ha avuto luogo una prima evangelizzazione a livello del fanciullo, e il mondo culturale assimilato a livello della scuola e delle nuove appartenenze giovanili (fuori dell'ambiente familiare). In questo contesto culturale così diverso rispetto a quello del mondo del fanciullo, il messaggio evangelico deve essere nuovamente presentato e incontrato, perché sulla base di esso si possa fare una scelta di fede e di conversione.

### 3. FATTORI E CONTENUTI DELL'EVANGELIZZAZIONE

Che cosa implica l'attività cristiana che viene indicata con il termine «evangelizzazione»? Quali contenuti caratterizzano l'insieme di questa attività e permettono di raggiun-

gere la finalità propria: incontrare il Vangelo di Gesù Cristo in vista dell'atto di fede e della conversione?

Va detto fin dall'inizio che «contenuti» non si riferisce a un programma di insegnamento. Non si tratta dell'indice di tematiche da svolgere in un ciclo di conferenze o in una serie di lezioni. Si tratta invece di momenti nevralgici di un'azione globale, di nodi che generalmente caratterizzano l'incontro fecondo con il Vangelo. L'ordine viene presentato con una certa logica. Ma ciò non significa che nella pratica l'ordine sarà inevitabilmente lo stesso. Non significa necessariamente che qualsiasi gruppo di giovani dovrà essere trattato allo stesso modo. Ciò dipende enormemente dalla situazione dei singoli. Ci si limita qui a indicazioni che con maggiore frequenza si verificano nell'attuale contesto culturale e che in genere caratterizzano la trasmissione della fede nel mondo occidentale.

#### 3.1. Rapporti personali con cristiani convinti

Nella quasi totalità dei casi l'incontro con il Vangelo passa attraverso rapporti personali, o in piccoli gruppi, con cristiani convinti. «Venite e vedete...» (Gv 1,39). In questo modo il Vangelo si è diffuso attraverso la storia della Chiesa: partecipazione alla vita di genitori credenti; rapporti con cristiani laici che vivono il Vangelo e ne parlano; rapporti con un evangelizzatore o missionario, ecc.

In questi rapporti personali il Vangelo è presente in modo reale (vissuto), ma non tematico. La sua presenza è visibile e percepibile attraverso l'orientamento che esso conferisce alla vita personale e ai rapporti con gli altri. In qualche modo suscita l'interrogativo circa il mistero che questa persona porta in sé, per esempio la generosità nel servizio dei malati; la fedeltà nel compiere il proprio dovere di lavoro e di servizio; il coraggio, la serenità e la speranza nell'affrontare le esperienze negative e traumatizzanti della vita... Tutto ciò da sempre si chiama la «testimonianza del Vangelo vissuto».

A livello giovanile questo fattore emerge nella ricerca di un ideale di identificazione: la persona che in qualche modo incarna e realizza un modello di vita che appare «attraente» e «affascinante».

In riferimento alla cultura contemporanea, è utile sottolineare che il momento centrale del rapporto personale o interpersonale non

può essere sostituito dai mezzi di comunicazione sociale: diverse forme di «propaganda» o di «diffusione» cristiana attraverso film, radio, TV, giornali e settimanali, ecc. Nemmeno dal libro. Quando si tratta di trasmettere il Vangelo e di aiutare qualcuno all'incontro di fede in Gesù Cristo e nel Vangelo, è meglio impegnarsi corpo e anima nella realizzazione di veri contatti e rapporti con i giovani.

### 3.2. Esperienza sanatrice e liberante

Il rapporto, di cui sopra, deve avere il carattere di un'esperienza sanatrice e liberante, che trova la sua radice o fonte di ispirazione nella fede cristiana di quelle persone con le quali si inizia a vivere un contatto di vita.

In che cosa può consistere l'esperienza sanatrice e liberante? Il Vangelo, ricorrendo a immagini bibliche, indica già una molteplicità di esperienze: i ciechi vedono, i sordi riacquistano l'udito, gli zoppi camminano... (Lc 7,22).

A livello del giovane l'esperienza sanatrice e liberante — segno della presenza operante del Vangelo — può essere ad es. quella di sentirsi ben voluto, di ricevere fiducia, di essere accettato, personalmente apprezzato, di incontrare qualcuno che si interessa di lui o gli vuol bene. Può essere l'esperienza di inserirsi in un contesto educativo che permette di realizzarsi come persona dignitosa, ecc.

In riferimento all'istanza che esalta la liberazione sociale, economica e politica, come se fosse l'unica prospettiva alla quale il giovane è sensibile, è importante rendersi conto che il più delle volte i fattori personali e relazionali hanno maggior peso per i giovani. Si deve comunque tener presente che l'aspetto sanante e liberante, che è un reale aspetto della presenza del Vangelo, è particolarmente apprezzato oggi, perché viene incontro alla ricerca egocentrica che è presente in molta religiosità. La religione è cercata per il vantaggio o l'utilità che può arrecare alla persona sotto forma di felicità, soddisfazione, tranquillità, pace, maggiore fiducia, ecc. Questo è d'altronde uno dei motivi di successo di molte sette cristiane che abilmente esaltano il momento sanatore e liberante: uscire dall'alcolismo; comportarsi da uomo onesto, ecc.

### 3.3. Le domande profonde dell'uomo

Soprattutto nella società occidentale, in cui i problemi fondamentali dell'uomo sono un

po' emarginati e scarsamente quotati nella «borsa dei valori», l'incontro con il Vangelo di Gesù Cristo richiede la dovuta attenzione a questi interrogativi centrali dell'esistenza umana: problemi dell'origine e del destino, del bene e del male, dell'amore e dell'odio, della vita e della morte, e soprattutto la possibilità di dare un senso definitivo all'esistenza a dispetto delle esperienze negative e incomprensibili che la caratterizzano.

Confrontarsi con queste domande fondamentali del senso della vita è una condizione indispensabile perché la religione possa diventare motivo d'interesse. Bisogna scoprire che i problemi di cui si occupano le religioni, e in modo particolare il cristianesimo, non sono problemi esotici, ma fanno parte dell'esistenza umana a tal punto che chi non li riconosce rimane alienato da se stesso e da ciò che è assolutamente caratteristico dell'essere umano. Sono problemi che emergono inevitabilmente dall'esistenza umana, anche se il tentativo di fuggire o di non interessarsi può riuscire per un certo numero di anni.

Il più delle volte la scoperta di questi problemi di fondo dell'esistenza umana va di pari passo con la demitizzazione personale dell'atteggiamento narcisistico o egocentrico. Culto e cultura del «piacere» non esprimono certamente la totalità della cultura contemporanea. Sono comunque elementi che hanno una certa consistenza e che a livello di molti giovani sono una «sirena» potente.

Per poter uscire dalla condizione narcisistica è necessario che la persona si renda conto di vivere in chiave egocentrica e di trattare gli altri in funzione del piacere e del vantaggio che possono arrecare al proprio io.

Questa consapevolezza del narcisismo è generalmente connessa con una crescente sensibilità per l'appello incondizionato dell'altro (appello etico, esigenze fondamentali dell'amore e della fedeltà) e per strutture di significato in cui la nostra esistenza si trova già inserita.

### 3.4. Demitizzare e abbandonare gli idoli

Un elemento fondamentale che fin dal NT caratterizza la prima evangelizzazione è l'abbandono degli idoli. San Paolo richiama gli ascoltatori a riconoscere gli idoli come idoli e a staccarsi da queste vanità, per convertirsi al Dio vivente (At 14,15).

Ora gli idoli del mondo pagano, come quelli

di oggi, non sono mai stati solamente statue di divinità con un contorno di culto religioso. Sono sempre stati espressione di valori riconosciuti come costitutivi e fondanti per la salvezza dell'uomo. Generalmente sono realtà umane buone e positive, ma assolute, come se da sole fossero in grado di garantire il compimento e la salvezza dell'uomo.

Una lettura classica e nello stesso tempo assai moderna raggruppa gli idoli dell'uomo attorno a tre poli: avere, potere, opere storiche dell'uomo. Questi idoli sono già evocati nelle tentazioni messianiche di Gesù e rappresentano la pressione della gente che vorrebbe un messia che appaghi la sete dell'aver, o uno che realizzi il sogno del potere, oppure offra opere grandiose attraverso le quali l'uomo realizza la propria salvezza.

La demitizzazione di questi idoli è un passaggio obbligatorio dell'evangelizzazione. Si possono trovare non pochi elementi di convergenza nella stessa cultura contemporanea. K. Marx ha messo a nudo a quale inumanità può condurre l'aver, quando è assolutezzato e diventa la categoria suprema dell'uomo. Lo si vede ancora oggi illustrato nella miseria del proletariato del terzo mondo.

Allo stesso modo il potere è causa di innumerevoli sofferenze e guerre quando si pone in assoluto sopra l'uomo e interi popoli, non riconoscendo più un'istanza trascendente alla quale l'uomo in ogni caso dovrà rendere conto del proprio operato.

Il fascino del progresso e della costruzione di un regno umano di libertà nella storia è molto grande, nonostante certe incrinazioni dell'idea di progresso (del mito del progresso). Non mancano ideologie, per es. quella marxista, che prospettano la piena realizzazione dell'uomo all'interno della storia, e si pongono in alternativa alle interpretazioni religiose dell'uomo.

### 3.5. Convertirsi al Dio vivente

Come elemento costitutivo della prima evangelizzazione, generalmente precedente al discorso esplicito su Gesù Cristo, è segnalata fin dal NT la necessità di convertirsi al Dio vivente.

Il concetto «Dio vivo e vero», «Dio vivente» è certamente suscettibile di diversi livelli di profondità. Un noto livello è quello del «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non il Dio dei filosofi» (B. Pascal). In Gesù Cristo il Dio vivo e vero prende ancora pro-

fondità maggiore. Ma vi è anche un livello più elementare che non si riduce affatto al Dio dei filosofi (motore immobile, ens necessarium, principio spiegativo dell'universo...); Dio che si fa conoscere attraverso la creazione e la coscienza morale.

Proprio su questo livello elementare l'evangelizzazione ha un compito fondamentale da svolgere. Essa cerca in qualche modo di restaurare nell'uomo il senso di Dio e la percezione fondamentale della legge etica scritta nel cuore umano. In questo contesto si insiste sulla necessità di credere che Dio esiste e che ricompensa coloro che lo cercano (Eb 11,6). Tematiche fondamentali di questa fase dell'evangelizzazione sono: consapevolezza concreta e vitale dell'esistenza di Dio e del riferimento della nostra esistenza a lui; brevità dell'esistenza e impossibilità di conferire un senso definitivo a questa vita con le forze disponibili; necessità di fare il bene e di opporsi al male; ricerca di vita eterna (ricompensa del bene e del male).

A livello dei giovani questa consapevolezza del Dio vivo e vero implica spesso (generalmente) un superamento critico di rappresentazioni fanciullesche di Dio, che sono vissute come ostacoli per il riconoscimento adulto di Dio. Contemporaneamente questa consapevolezza si raggiunge attraverso la critica di false idee e rappresentazioni su Dio che sono in circolazione nell'ambiente.

### 3.6. Valorizzare le motivazioni della fede

Nel secolo scorso e nella prima metà del XX secolo era diffusa un'apologetica che suscitava l'impressione che nella fede si può dimostrare quasi tutto con argomenti razionali concludenti. Giustamente questo tipo di apologetica è stato abbandonato. La prima evangelizzazione non può essere sostituita da discorsi filosofico-razionali sulla fondatezza dei temi principali della fede cristiana.

Attualmente prevale una tendenza opposta. Molti, sotto l'impatto della cultura contemporanea, hanno l'impressione che la fede in Dio (e analogamente la fede in Gesù Cristo) sia una scelta soggettiva e privata. Uno si trova a essere credente, come un altro si trova a essere non credente. Di fronte a questo fatto non bisognerebbe cercare motivazioni o ragioni che si possono esporre e difendere sul piano dell'intelligenza...

Il luogo più appropriato per prendere in considerazione le motivazioni della fede in Ge-

sù Cristo è la catechesi. Nella prima evangelizzazione si affrontano quelle motivazioni della fede in Dio, e successivamente della fede in Gesù Cristo, che sono richieste per un incontro « disponibile » e « aperto » con il Vangelo. Molte motivazioni della fede in Dio sono collegate con l'attenzione ai problemi profondi dell'esistenza, in cui il rapporto dell'uomo con il Trascendente emerge. Si estendono anche alla dimensione di senso che viene conferita all'uomo che interpreta la propria esistenza alla luce di Dio, alla sensibilità per le esigenze incondizionate dell'etica (l'appello concreto del prossimo che richiede di essere riconosciuto in un mondo degno dell'uomo), ecc. In molti casi è sufficiente scoprire che la fede in Dio non è in nessun modo opposta alle scienze e alla tecnologia, né perde qualcosa della sua centralità a causa dello sviluppo scientifico del mondo.

### 3.7. L'annuncio esplicito di Cristo

Un punto centrale e culminante della prima evangelizzazione consiste nella presentazione concisa e attraente del messaggio evangelico. Tutto ciò che precede, la complessa preparazione, il paziente dialogo... è orientato verso un momento in cui si parla esplicitamente del « lieto messaggio » o « vangelo di Gesù Cristo ». Ciò implica un momento in cui si cerca di esprimere con parole in che cosa consiste questo messaggio.

Paradossalmente, nell'attuale pratica cristiana questo punto centrale è piuttosto trascurato e sorvolato in favore di pre-catechesi, pre-evangelizzazione, educazione della domanda, ecc. Oppure questo momento è saltato o sostituito da spiegazioni catechistiche su punti particolari di dottrina cristiana. Nell'attuare questo momento importante dell'evangelizzazione, è utile tener presenti alcuni accorgimenti.

#### 3.7.1. La domanda orientativa

Per poter ascoltare il messaggio evangelico bisogna andare verso di esso con la corretta domanda o intenzione. Questa domanda o corretta intenzione è un po' la sintesi di tutto il processo di evangelizzazione iniziale. Generalmente essa fa parte del « colloquio chiarificatore » che viene fatto con le persone che manifestano interesse, sensibilità o apertura verso il cristianesimo.

L'intenzione corretta verso il cristianesimo (nella fase di potenziale apertura) si esprime in una duplice e inseparabile domanda (ov-

viamente suscettibile di essere formulata con altre parole): Che cosa vuol essere Dio nella vita dell'uomo? Che cosa deve fare l'uomo per entrare nella via di Dio?

Questa domanda è importante, perché esprime una prima forma di congiungimento tra l'uomo e il Vangelo. Si può dire con sufficiente oggettività che la rivelazione biblica risponde effettivamente alla domanda formulata sopra. Bisogna incontrarla e leggerla attraverso il filo conduttore di questa domanda. Da un altro lato la ricerca antropologica di salvezza religiosa e la purificazione critica che essa deve percorrere, termina appunto in una posizione che supera essenzialmente l'accostamento egocentrico alla religione e diventa la domanda: che cosa vuol essere Dio nella vita dell'uomo.

Il « colloquio chiarificatore » circa le motivazioni vere per interessarsi al messaggio cristiano insiste appunto sul fatto che non si devono cercare motivi di vantaggio personale o sociale, ma in primo luogo la verità di Dio sull'esistenza umana.

#### 3.7.2. Il messaggio cristiano o l'annuncio evangelico

Non è qui il luogo per ripetere quali sono i punti centrali del messaggio cristiano. Essi sono assolutamente noti. Tenendo presenti i giovani e il contesto della cultura contemporanea si può brevemente insistere sul modo di parlare e di presentare il messaggio cristiano affinché sia realmente « lieto messaggio » o vangelo.

— E' importante presentare il messaggio evangelico anzitutto nella sua realtà positiva, globale, nei suoi punti veramente essenziali. Il cristianesimo non è messaggio di peccato e di morte, ma parla della grande e immensa realtà della vita e del mondo di Dio.

— In riferimento alla domanda formulata sopra bisogna parlare della meravigliosa storia di Gesù di Nazaret, che è appunto Colui in cui Dio fa vedere ciò che egli vuol essere nella vita dell'uomo e il cammino che l'uomo deve seguire per entrare nel piano di Dio. Questa duplice manifestazione — del piano di Dio e della risposta dell'uomo — viene realizzata attraverso la vita di Gesù Cristo, attraverso i suoi gesti liberanti e sananti, attraverso la sua parola autorevole e illuminante, attraverso la passione e la morte (per amore dell'uomo). La sua verità riceve conferma nella sua risurrezione dai morti. Gesù Cristo vive e ha vinto in radice il male e la morte.

Per raggiungere questa finalità non è sufficiente presentare Gesù Cristo primariamente e prevalentemente come operatore sociale, come protettore di poveri ed emarginati, come vittima di violenza politica, ecc.

— A ogni essere umano che riconosce Gesù di Nazaret come il Cristo, l'inviato di Dio, il Figlio di Dio, e si decide a impostare la propria vita secondo gli orientamenti del Vangelo, viene anche comunicato lo Spirito di Dio, il quale era tangibilmente e potentemente presente in Gesù Cristo. In questo modo diventa possibile vivere secondo il modello del Vangelo di Gesù Cristo, nell'amore verso Dio e verso il prossimo (= legge fondamentale del cristianesimo), insieme con altri cristiani nella Chiesa, in attesa della realizzazione definitiva del piano di Dio.

— Contentutisticamente, come fece già san Paolo parlando ai pagani, è importante oggi insistere sul fatto che l'esistenza umana è inserita in un grande piano o progetto da parte di Dio. Nessun cuore umano ha potuto immaginare ciò che Dio ha pensato e preparato per il destino dell'uomo. L'esistenza umana supera infinitamente la sua funzione nel processo scientifico e lavorativo. Dio vuol essere «Padre» per l'uomo e lo chiama a una vita eterna in cui partecipa alla vita di Dio. L'assoluta serietà di questo amore di Dio viene manifestata dal fatto che Gesù Cristo — uomo innocente per eccellenza — dona la propria vita per uomini peccatori.

Peccato e morte non sono l'alfa e l'omega del messaggio cristiano. Di queste realtà, che certamente caratterizzano — insieme con altre — l'esistenza umana, bisogna parlare nell'orizzonte di questo grande piano di Dio. Dio offre perdono, riconciliazione, sanazione profonda dell'uomo, possibilità di diventare esseri umani nuovi e «rinati». Nessuno è perduto a tal punto da non poter essere recuperato dall'amore e dal perdono di Gesù Cristo.

— La vita cristiana è una via in cui si cerca di vivere secondo le esigenze serie e radicali del Vangelo. Bisogna avere il coraggio di presentare la serietà di questa proposta.

### 3.8. Fede e conversione

Al confine tra evangelizzazione e catechesi si presenta l'ampio e complesso problema della «fede» e quello della conversione iniziale. La fede dice primariamente: credere che Gesù di Nazaret è il Cristo, mentre la conversione evoca la decisione di impostare la propria vita secondo la prospettiva e gli orientamenti del Vangelo. Nessuno può essere ve-

ramente cristiano, a livello consapevole, senza passare attraverso questa decisione o scelta fondamentale.

Presentando il messaggio cristiano, è importante che questo appello a una decisione fondamentale sia sufficientemente presente. Il messaggio cristiano non è una offerta «opzionale» o «estetica». Per natura propria intende esprimere la verità ultima e definitiva dell'uomo. Nell'ottica di questo messaggio la persona che non l'accoglie viene di fatto a trovarsi fuori della verità dell'uomo.

A livello dei giovani capita frequentemente che la scelta o determinazione richieda tempo. Essa cresce e matura lentamente. Spesso si esita prima di fare il primo e decisivo passo. Non è certamente in contrasto con il rispetto che si deve alla libertà di ciascuno, quando in casi concreti si viene incontro a una libertà paurosa ed esitante dicendo: Tu, a mio parere, puoi essere un buon cristiano. Perché non ti decidi a fare il passo?

Qualche evangelizzatore guarda con nostalgia verso certe pratiche di evangelizzazione missionaria che in secoli passati sembravano riscuotere successo, per es. nelle missioni popolari o in corsi di esercizi spirituali, in cui si rivolgeva pateticamente l'appello alla conversione scongiurando e (talvolta) minacciando l'inferno... Non è certo questo il modello offerto dalla predicazione del Regno di Dio da parte di Gesù e degli Apostoli.

→ catechesi 2.; 3.4. - cultura 1.1.; 2. - esperienza 2.2.1. - famiglia 4.4. - fede 8. - laicità 2.3.2. - oratorio 3.4. - parrocchia 1.3. - pastorale giovanile 3.2. - pastorale giovanile (progetti) 1.5. - pastorale giovanile (storia 2) 7.6.2. - pastorale in Italia 1. - religione - salvezza 3. - secolarizzazione 1.; 7-8.; - speranza 3.2. - teologia pastorale (correnti) 9. - territorio 2.3. - s. Antonio M. Claret 2.

### Bibliografia

CAÑIZARES A., *La evangelización hoy*, Marova, Madrid 1977; *Evangelización y hombre de hoy*, Congreso, Edice, Madrid 1986; HORSINGER J., *Evangelization and Catechesis*, Paulist Press, New York 1976; LAURENTIN R., *L'évangélisation après le quatrième Synode*, Seuil, Paris 1975; PONT. UNIV. URBAN. (ed.), *L'annuncio del Vangelo oggi*. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi», Pont. Univ. Urban., Roma 1977; VALENTINI D., *Evangelizzazione*, in G. BARRAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia*, Ed. Paoline, Roma 1982<sup>1</sup>, 470-490.

**EVENTO dell'incarnazione** → bibbia - Dio - Gesù Cristo - incarnazione - Maria - Spirito Santo - storia e salvezza 1.



# F

## FAMIGLIA

GUIDO GATTI

### 1. La realtà della famiglia oggi

- 1.1. *Famiglia e pastorale oggi*
- 1.2. *Scrutare i segni dei tempi*
- 1.3. *Il contesto socioculturale*
- 1.4. *La famiglia del passato*
- 1.5. *La «nuova famiglia»*
- 1.6. *Per una visione di fede*

### 2. La famiglia nella storia della salvezza

- 2.1. *La realtà profonda della famiglia*
- 2.2. *Una realtà creaturale, segnata dal peccato raggiunta dalla redenzione*
- 2.3. *Il sacramento del matrimonio, legge nuova della coppia cristiana*

### 3. La famiglia soggetto di pastorale

- 3.1. *La famiglia soggetto di educazione della fede*
- 3.2. *L'educazione della fede in famiglia*

### 4. La famiglia cristiana nella Chiesa

- 4.1. *La famiglia educa in un contesto di Chiesa*
- 4.2. *La sollecitudine pastorale della Chiesa per la famiglia*
- 4.3. *La familiarità come stile di rapporti pastorali*
- 4.4. *I compiti missionari della famiglia*
- 4.5. *L'impegno sociale della famiglia nella Chiesa*

## 1. LA REALTÀ DELLA FAMIGLIA OGGI

### 1.1. Famiglia e pastorale oggi

La rilevanza pastorale della famiglia si pone oggi in un nuovo contesto socioculturale, contrassegnato da una crescente secolarizzazione e scristianizzazione di massa.

In un simile contesto si verificano due fatti paradossali: la Chiesa, tentata spesso di vedere nella famiglia l'ultima trincea di una

«cristianità» ormai irrimediabilmente tramontata, le affida responsabilità sempre più grandi per la socializzazione religiosa delle nuove generazioni, non più attuata come in passato dalla società. D'altra parte, la famiglia, sempre più esautorata come soggetto educativo da altre agenzie di socializzazione, e sempre più segnata dal conflitto e dall'incomunicabilità delle generazioni, si scopre inadeguata a queste sue responsabilità e cerca affannosamente un aiuto e un sostegno nelle istituzioni ecclesiali, oppure abdica del tutto ai suoi compiti educativi, con tanto maggior senso di frustrazione quanto maggiormente la sua funzione educativa continua ad essere enfatizzata dalla pubblicistica religiosa.

La famiglia stessa si vede inoltre profondamente coinvolta nelle rapide e sconvolgenti trasformazioni socioculturali del nostro tempo che ne sconvolgono le strutture e gli equilibri interni tradizionali e la espongono senza difese a problemi troppo superiori alle sue capacità.

### 1.2. Scrutare i segni dei tempi

Ogni discorso sulla famiglia, sui suoi compiti nei confronti dell'educazione della fede dei suoi membri, e quindi sulla sua rilevanza come soggetto, contesto e oggetto di pastorale deve quindi cominciare con una analisi di queste trasformazioni.

È necessario perciò gettare anzitutto uno sguardo sulla realtà empirica della famiglia, cioè su quegli aspetti del suo essere che sono più profondamente condizionati dalla cultura e dalla società e che, come tali, sono oggetto proprio di studio della sociologia.

«È dovere permanente della Chiesa di scru-

tare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto» (GS 4).

Tra i segni dei tempi che più coinvolgono la famiglia e che più domandano una interpretazione alla luce del vangelo ci sono certamente le profonde trasformazioni di natura economica, giuridica, psicologica e sociale, che ha subito nel corso dell'ultimo secolo l'istituto del matrimonio e della famiglia. Non possiamo perciò esimerci dall'esaminarle, soprattutto se teniamo presente quanto dice a questo proposito la *Gaudium et Spes*: «Le odierne condizioni economiche, sociopsicologiche e civili portano turbamenti non lievi nella vita familiare (...). Da tutto ciò sorgono difficoltà che angustiano le coscienze. Tuttavia il valore e la solidità dell'istituto familiare prendono risalto dal fatto che le profonde mutazioni dell'odierna società, nonostante le difficoltà che con violenza ne scaturiscono, molto spesso rendono manifesta in maniere diverse la vera natura dell'istituto stesso» (GS 47).

### 1.3. Il contesto socioculturale

La famiglia è sembrata per molto tempo uno scoglio immobile tra le tempeste di un mondo in trasformazione.

Oggi ci rendiamo conto che anch'essa partecipa profondamente del dinamismo storico di questo mondo, alle cui trasformazioni non può restare estranea.

In quanto fatto sociale, la famiglia è legata a tutti gli altri elementi della società nel contesto di una struttura, estesa quanto la società stessa e in cui ogni elemento non è definibile che attraverso i suoi rapporti con tutti gli altri elementi del sistema sociale.

Negli ultimi due secoli il mondo è passato da un'economia di sussistenza a un'economia di consumo, superando per la prima volta nella storia, la soglia dell'indipendenza dalla schiavitù della scarsità.

Questo è stato possibile attraverso lo sviluppo tecnologico e la rivoluzione industriale, con la divisione spinta del lavoro e l'accrescimento della dimensione delle unità produttive. All'economia chiusa e statica del passato è subentrata un'economia di mercato, aperta

e estremamente dinamica, basata sullo scambio intenso dei prodotti e dei servizi, la contabilizzazione delle prestazioni reciproche e il ruolo dominante della moneta.

Sul piano politico, si è avuta la rivoluzione liberale, con l'affermarsi dell'individualismo e la caduta dei modelli autoritari della società tradizionale, a favore di modelli democratici; si è venuto poi realizzando un tipo di stato, lo «stato sociale moderno», che assume direttamente molti dei compiti assistenziali e previdenziali in passato lasciati ai singoli e alle famiglie; questo ha portato naturalmente a un accentramento, complessificazione e crescente importanza dello stato a spese di tutte le comunità intermedie, prima tra tutte la famiglia.

### 1.4. La famiglia del passato

Per descrivere le trasformazioni sociali e culturali subite dalla famiglia in questo contesto, possiamo ricorrere a una certa contrapposizione semplificante, ma complessivamente non sviante, tra la famiglia del passato e la famiglia del presente.

La famiglia tradizionale era normalmente una famiglia allargata, costituita dall'insieme strettamente coordinato di diversi nuclei familiari conviventi sotto uno stesso tetto, attorno a uno stesso patrimonio e sotto la comune autorità del patriarca: era la cosiddetta «famiglia polinucleare» o molecolare o patriarcale, tipica di una cultura agricola e precittadina.

La famiglia patriarcale era a sua volta l'elemento portante di una società fondamentalmente familista.

La società era più una realtà interfamiliare che interpersonale, era vista più come un'unione di famiglie che come un'unione di persone. La famiglia era l'unica mediatrice tra l'individuo e la società.

Aveva una sua sufficienza culturale, educativa e perfino economica.

Il modello di rapporti interpersonali che viveva all'interno della famiglia era quello comunitario: ogni singolo contribuiva come poteva al reddito comune e riceveva secondo i bisogni e le possibilità, in un regime solidaristico.

La forza coesiva della famiglia era l'autoritarismo; i ruoli all'interno della famiglia erano differenziati e ben definiti.

### 1.5. La «nuova famiglia»

Le modificazioni del rapporto tra l'uomo e la natura apportate dallo sviluppo tecnologico e il superamento dell'economia di sussistenza hanno liberato la famiglia dalle esigenze della lotta per la sopravvivenza e le hanno tolto una giustificazione e una forza di coesione notevole.

La dissoluzione della famiglia patriarcale come unità economica autonoma ed autosufficiente ha portato a unità familiari più piccole (famiglia nucleare) e quindi a nuove possibilità di intimità.

Invece che dalla natura, la famiglia è oggi largamente condizionata dalla società; ha perso la sua relativa indipendenza educativa, culturale, economica e ha sempre più bisogno di essere integrata dalla più ampia società civile. La famiglia non soddisfa più a funzioni «strumentali» ma a funzioni «espressive», di gratificazione affettiva. L'enfasi è posta ormai non più sulla solidarietà parentale, ma sulla spontaneità dell'unione e dell'amore (democratizzazione dell'ideale romantico dell'amore).

La perdita della funzionalità strumentale è così perdita di coesione ma anche occasione di una diversa autenticità.

L'aumento della socializzazione e l'integrazione dell'individuo in unità sociali più grandi, mentre emargina socialmente la famiglia e diminuisce l'influenza del modello familiare nella formazione degli individui, espone l'individuo stesso al pericolo della massificazione, da cui lo difendeva il familismo del passato.

D'altra parte, lo sganciamento progressivo dell'individuo dai rigidi legami della coesione familiare favorisce l'affermazione e la creatività della persona, facilitando l'assunzione di iniziative individuali (ad esempio la libertà di scelta del coniuge, della professione, dello stato di vita).

La fine del ruolo unificante del padre e della sua autorità assoluta ha portato alla parità dei sessi, a relazioni familiari basate su un piano di libertà e di accettazione reciproca; si dà una maggiore elasticità e permutabilità di ruoli e di funzioni. Il costituirsi e l'infittirsi di legami societari più vasti restringe l'ambito di quelli comunitari propri della famiglia; il lavoro dipendente, l'estraneità reciproca delle generazioni, l'assenza di lega-

mi stabili e indipendenti dalla volontà degli individui rischia di dissolvere la famiglia, riducendola a una fatto puramente soggettivo, privatistico e provvisorio.

Non manca oggi chi di fronte a questa progressiva dissoluzione dei legami e del ruolo sociale della famiglia, avanza la profezia di una sua totale scomparsa come cellula sociale.

In realtà, la famiglia sembra capace di recuperare sempre nuovi spazi e nuove funzioni e, anche se il suo peso sociale è decisamente scemato, sembra restare una realtà di cui l'uomo ha ultimamente bisogno proprio per la promozione della sua umanità.

### 1.6. Per una visione di fede

Le trasformazioni in corso si rivelano quindi ambivalenti: esse comportano seri pericoli per la consistenza della famiglia e per la sua funzione personalizzatrice, ma ne svelano anche possibilità nuove e costruttività diverse. Esse rappresentano quindi per la famiglia una spogliazione che è anche una purificazione. La famiglia perde funzioni sociali, educative ed economiche, ma riscopre una sua funzione più autentica e un suo nuovo modo di essere, come luogo di rapporti interpersonali basati sull'amore e sulla libera scelta.

Nella massificazione crescente essa resta una autentica persistenza del comunitario, luogo privilegiato del gratuito e del disinteressato; potremmo dire con Jeannière che, se l'amore ha nella civiltà industriale meno difese dietro cui riparare la propria debolezza, ha anche più occasioni e più libertà per affermare la sua vera natura.

Per il cristiano che legge i segni dei tempi nella luce della fede, lo sganciamento della coesione familiare da puntelli giuridici, economici e culturali, mentre impegna a edificare la famiglia sulla libera volontà di donazione e di amore, rivela la vera natura della famiglia stessa, come comunione di vita e di amore, riflesso della vita trinitaria e segno dell'unione tra Cristo e la Chiesa.

Senza rimpiangere romanticamente strutture e aspetti della vita familiare del passato, il cristiano si adopera quindi a creare condizioni sociali che favoriscano l'affermarsi della famiglia come comunità di amore, la difesa della sua importanza umanizzatrice e quindi anche della sua stabilità e della sua influenza nella vita sociale.

## 2. LA FAMIGLIA NELLA STORIA DELLA SALVEZZA

### 2.1. La realtà profonda della famiglia

Ma una lettura, sia pure ispirata alla fede, delle modalità empiriche e contingenti con cui la famiglia si presenta nel nostro tempo, delle sue strutture sociologiche e delle dinamiche psicologiche dei rapporti interpersonali al suo interno non può esaurire il compito ricognitivo che la pastorale è chiamata a svolgere nei confronti della famiglia, per ricuperarla a un progetto realistico di pastorale organica.

È necessaria una lettura di fede, che affronti la realtà profonda della famiglia, quella realtà che trascende i dati empirici immediati e i condizionamenti storico-culturali, e scopra nella famiglia le linee essenziali e universali di un progetto di Dio.

Giovanni Paolo II ha scritto nella *Familiaris Consortio*: «Famiglia, diventa ciò che sei!»; la famiglia è quindi anzitutto chiamata a diventare ciò che essa è in germe, a sviluppare tutte le possibilità di essere e di bene che essa porta già in sé per dono di Dio. Il progetto di Dio sulla famiglia è inciso nella realtà della famiglia stessa.

### 2.2. Una realtà creaturale, segnata dal peccato e raggiunta dalla redenzione

Una indagine sulla realtà profonda della famiglia nella luce della fede rimanda anzitutto alla originaria bontà di tutto ciò che è stato creato da Dio. La coppia e la famiglia non sono state inventate dall'uomo nel corso della sua storia. Anche nella loro dimensione contingente e storicamente condizionata, esse sono il risultato dell'azione plasmatrice della cultura umana su un nucleo di tendenze insopprimibilmente legate alla natura stessa dell'uomo dall'azione creatrice di Dio.

In questo senso la famiglia può essere detta un dono di Dio; ma è un dono che chiede di essere sviluppato, un dono che si fa vocazione: la vocazione all'amore incisa nella realtà più profonda dell'uomo, in tutti gli strati del suo essere.

La fede ci dice che l'uomo è chiamato a un amore ancora più profondo e più grande di quello che si attua nella vita coniugale, fosse pure la più riuscita. È chiamato a una comunione di amore con Dio. Ma è un fatto che l'esperienza di amore che l'uomo e la donna

fanno nella vita coniugale è normalmente una delle più intense ed illuminanti della vita; una di quelle che meglio rivelano la vocazione dell'uomo alla comunione con Dio.

Lo stesso si può dire dell'altro grande dono che Dio fa alla coppia: la fecondità. Anche questo dono si fa vocazione: la vocazione a diventare collaboratori di Dio nel trasmettere e nel promuovere la vita.

Ma la realtà profonda della famiglia non rivela soltanto l'originaria bontà creaturale di tutte le cose uscite dalle mani di Dio. In essa sono anche chiaramente visibili le ferite inferte al progetto di Dio da una lunga storia di peccato. Fin dall'inizio della sua storia, l'uomo non è stato all'altezza del dono-vocazione di Dio.

Matrimonio e famiglia sono stati coinvolti in questa storia di peccato; sono anzi una delle realtà in cui è più facile discernere la presenza del peccato nel mondo dell'uomo.

Pensiamo all'egoismo che spesso si nasconde sotto l'apparenza dell'amore; pensiamo ai fallimenti coniugali e familiari, alle sofferenze che questi provocano, allo sconcerto educativo di cui restano vittime i figli e che li porteranno magari, da adulti, a fallimenti analoghi, in una tragica catena di ereditarietà e di solidarietà nel male, di cui non è facile valutare la portata. Il desiderio sessuale, che dovrebbe essere al servizio dell'amore vero, diventa spesso un'energia ribelle ed autodistruttiva, che consuma la dignità dell'uomo e ne impedisce la felicità.

Questa dimensione di peccato che si rivela nella famiglia è una specie di no oggettivo al progetto di Dio; delude il suo amore e impedisce a questo amore di arrivare a noi.

Questo amore tuttavia è più grande del nostro stesso rifiuto. Il peccato diventa addirittura l'occasione che permette a Dio di produrre il suo capolavoro, Cristo, ricupero della nostra possibilità di riuscita umana, riconciliazione col progetto d'amore di Dio e vittoria sulla forza negativa del peccato.

La famiglia è stata raggiunta in maniera determinante dalla redenzione di Cristo. Questa redenzione si fa visibile ed operante nella sua realtà profonda della famiglia. Così come la creazione e il peccato, anche la redenzione entra a costituire questa realtà, non tanto come una delle « epoche » della sua storia, quanto come uno « strato » o dimensione esistenziale del suo essere. In ogni momento del-

la sua storia e della sua vita, operano insieme la grandezza del progetto originario di Dio, la miseria del peccato e le meraviglie della vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte.

### **2.3. Il sacramento del matrimonio, legge nuova della coppia cristiana**

La redenzione di Cristo opera nel cuore degli uomini e nelle realtà umane che si aprono alla sua efficacia di salvezza, con una dialettica etico-sacramentale.

Il sacramento che sigla con la presenza di Cristo il matrimonio e la vita coniugale è il sacramento del matrimonio. Esso testimonia quanto profondamente il matrimonio e la famiglia siano coinvolti nella redenzione. Il sacramento del matrimonio è il segno e il luogo concreto di questa redenzione che restituisce alla vita coniugale e alla famiglia, rinnovato e arricchito, quanto il peccato aveva loro strappato.

Nel sacramento del matrimonio, l'amore umano che costituisce la coppia nella sua specificità, diventa immagine e partecipazione dell'amore di Dio per l'umanità e di Cristo per la sua Chiesa.

La salvezza cristiana rivela così una sua dimensione nuziale: l'amore di Dio per gli uomini può essere raffigurato dall'amore che unisce gli sposi tra di loro o dall'amore dei genitori verso i figli. Diventando immagine e riflesso dell'amore di Dio e di Cristo, l'amore coniugale e familiare diventa strumento di grazia e luogo di incontro tra Dio e l'uomo.

Ma in tutto questo non c'è niente di magico: l'incontro con Dio che si realizza nel segno sacramentale ci restituisce alla capacità di un amore più vero, ma non ci esonera dai nostri compiti e dalle nostre responsabilità.

Ancora una volta il dono si fa vocazione. « Il sacramento del matrimonio — hanno detto i vescovi italiani — effondendo il dono dello Spirito che trasforma l'amore sponsale, diventa la *legge nuova della coppia cristiana*. La grazia, mentre testimonia l'amore gratuito di Dio che si comunica agli sposi, sollecita la loro libera risposta di credenti mediante un'esistenza che sia conforme al dono ricevuto ». (CEI, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*).

Così per il credente tutti compiti etici della vita coniugale e familiare si riassumono in quello di vivere come vocazione quello che gli è dato come dono.

Uno di questi compiti etici è appunto quello dell'educazione della fede nei confronti dei figli e in genere reciprocamente tra tutti i membri della famiglia; è proprio soprattutto a questo compito che è collegata, come si è visto, la rilevanza pastorale della famiglia cristiana.

## **3. LA FAMIGLIA SOGGETTO DI PASTORALE**

### **3.1. La famiglia soggetto di educazione della fede**

La famiglia cristiana infatti interessa la pastorale anzitutto in quanto agenzia privilegiata di educazione della fede nei confronti dei suoi membri e in particolare dei figli.

Ed essa è una tale agenzia proprio in forza del particolarissimo influsso educativo che i genitori hanno nei confronti dei figli, anche solo su un piano puramente umano.

Questo influsso è tanto profondo da potersi dire che con l'educazione i genitori li generano una seconda volta: li generano a ciò che è più propriamente umano, la vita dello spirito e il mondo della cultura.

Questo influsso è solo un caso privilegiato di un più universale mistero di solidarietà che lega ogni uomo a ogni altro uomo, nel bene come nel male, attraverso una catena di condizionamenti reciproci che costituiscono nel loro insieme la storia e la civiltà umana.

Questa trama di condizionamenti reciproci raggiunge il suo livello massimo all'interno della famiglia, dove tocca le radici stesse dell'esistenza.

Ogni nuova vita porta impresso in sé, nel corpo e nello spirito, le prove di questo legame coi genitori, le tracce indelebili di questa sua dipendenza da quelle persone concrete che sono i suoi familiari. È la doppia eredità, biologica ed educativa, che ognuno porta con sé per tutta la vita, e che è tanta parte della sua fisionomia concreta di persona umana. Ogni uomo è in parte rilevante il risultato di questa eredità.

Oggi si parla molto di una certa perdita di rilevanza della famiglia, per quello che riguarda la sua funzione educativa. E certamente essa è, oggi più che in passato, affiancata da altre agenzie educative. Ma proprio le scienze dell'uomo ci assicurano che l'influs-

so educativo della famiglia è ancora e sempre decisivo.

Esso è tanto più grande quanto più si risale nel corso dell'età evolutiva verso i primi anni e i primi mesi dello sviluppo della personalità.

Certe qualità di fondo, particolarmente decisive agli effetti della formazione e della maturazione della fede, come l'ottimismo o la rassegnazione, l'altruismo o l'egoismo, la serietà o il disimpegno morale, dipendono dall'influsso educativo della famiglia in questi primi periodi della vita più che da qualsiasi altro.

Quanto la famiglia sembra avere perso in estensione orizzontale a favore di altre agenzie educative, può essere recuperato in profondità, attraverso una più consapevole preoccupazione di educare questi atteggiamenti di fondo nei confronti della vita.

I genitori formano questi atteggiamenti prima di tutto con l'esempio e particolarmente vivendo in maniera autentica il loro amore. Nessuna scienza pedagogica può sostituire la sapienza che viene da questo amore, disinteressato ma intelligente, sollecito ma non possessivo.

### 3.2. L'educazione della fede in famiglia

Ma il compito dei genitori non si limita alla formazione di questi atteggiamenti, che potremmo chiamare i «precursori etici» della fede o che, se si vuole, potremmo considerare come l'equivalente di una fede implicita e anonima, in assenza di una fede esplicita vera e propria.

I genitori sono chiamati a dare un nome alla fede che trasmettono con la vita, a esprimerla con parole, a insegnarla per renderla esplicita e consapevole; quindi a essere i primi evangelizzatori dei loro figli. Anche qui i genitori hanno verso i figli una responsabilità unica. Essi sono i primi catecheti dei figli, proprio in forza del sacramento del matrimonio: «La missione dell'educazione esige che i genitori cristiani propongano ai figli tutti quei contenuti che sono necessari per la graduale maturazione della loro personalità da un punto di vista cristiano» (FC 39).

Dio affida ai genitori il compito del primo annuncio del vangelo ai loro figli e li rende capaci di questo annuncio, qualunque sia la loro preparazione culturale, con il dono della partecipazione al suo amore, che essi rice-

vono appunto col sacramento del matrimonio.

Ma è proprio nell'ambito di questa missione evangelizzatrice e di educazione della fede che si rivela oggi in modo drammatico il fenomeno più generale della difficoltà di comunicazione esistente tra genitori e figli; è qui che esplose spesso il dramma dell'inefficacia e del fallimento degli sforzi educativi anche meglio intenzionati e illuminati.

In molte famiglie cristiane, i figli, giunti a una certa età, prendono le distanze dalle tradizioni religiose e morali dei genitori, compromettendo l'unità religiosa della famiglia e dando ai genitori l'impressione dolorosa di un fallimento della loro missione educativa.

I genitori sono così tentati di abbandonare del tutto l'impresa educativa, rassegnandosi al fallimento.

In una situazione del genere, è ancora più necessario di quanto fosse in passato un ripensamento insieme più realistico e più creativo del ruolo della famiglia e dei genitori come soggetto di educazione della fede.

La fede è l'accettazione del messaggio di Cristo nella propria vita come senso e ragione profonda di tutte le proprie esperienze e di tutte le proprie scelte. Essa si traduce in una serie di convinzioni precise, fondate sulla parola stessa di Dio. I genitori sono chiamati a essere i portatori di questo sapere della fede, con la loro parola, accompagnata dall'esempio che la rende più convincente e comprensibile.

Ma la fede è anche un atteggiamento profondo e globale di vita, una specie di fisionomia interiore della personalità.

Fanno parte di questa fisionomia morale un aprirsi agli altri e alla vita piena di ottimismo e di impegno, la capacità di continuare a sperare nonostante il male del mondo, la capacità di impegnarsi per il bene, per la verità, per gli uomini, nonostante le loro miserie. Questo atteggiamento è in intima connessione con le convinzioni di fede e la prova della loro autenticità. Ma esso non viene insegnato alla stessa maniera con cui si insegna una dottrina, cioè attraverso una qualche forma di indottrinamento; esso si comunica con un'educazione globale, attraverso il contagio della vita. Naturalmente occorre anche una vera e propria catechesi: la parola della fede spiega al bambino il significato della vita vissuta; e l'esempio rende comprensibile la parola insegnata.

Se la catechesi come insegnamento avrà, dopo una prima iniziazione abbozzata in famiglia, i suoi momenti più importanti nella comunità ecclesiale, l'educazione della fede come atteggiamento nei confronti della vita ha invece i suoi momenti più decisivi e insostituibili nella famiglia. Le vicende successive (scuola, lavoro) potranno in certi casi cancellare le convinzioni teoretiche della fede, portando a una crisi o a una perdita della dimensione cognitiva della fede. Ma se dietro questa dimensione cognitiva c'erano degli atteggiamenti di fondo autentici, la fede potrà smarrirsi la sua dimensione cognitiva senza perdersi del tutto. Rimangono nel profondo i tratti essenziali dell'atteggiamento di fede, sempre pronti a rigermogliare l'intera pianta al sole sempre luminoso della grazia.

## **4. LA FAMIGLIA CRISTIANA NELLA CHIESA**

### **4.1. La famiglia educa in un contesto di Chiesa**

D'altra parte la famiglia non educa alla fede operando in una specie di vuoto assoluto: essa è cellula di un tessuto vitale più ampio, che è a sua volta soggetto più completo e più pieno di evangelizzazione e di educazione della fede: la comunità ecclesiale particolare e la stessa Chiesa universale.

In quanto inserita nella Chiesa, la famiglia stessa diviene oggetto di azione pastorale. Essa viene continuamente educata alla fede dalla comunità ecclesiale di cui fa parte ed è solo, in quanto raggiunta da questo influsso educativo complesso e articolato (cioè adeguato all'età e alla condizione dei suoi membri) che essa può farsi a sua volta luogo privilegiato di azione pastorale. Nella famiglia si annuncia il vangelo soltanto facendo eco alla evangelizzazione della Chiesa da cui la famiglia stessa è stata raggiunta.

Nella famiglia si insegna a vivere la fede attraverso l'ascolto della Parola e la preghiera, perché la famiglia ascolta la Parola nella Chiesa e partecipa come famiglia alla preghiera liturgica della Chiesa.

Nella famiglia si vive e si pratica la carità cristiana, perché la famiglia è immersa nella vita di carità della Chiesa e partecipa alla carità attiva della comunità di fede.

### **4.2. La sollecitudine pastorale della Chiesa per la famiglia**

Ma questo significa che la comunità ecclesiale ha delle precise responsabilità pastorali nei confronti della famiglia in quanto famiglia e non soltanto nei confronti dei suoi membri, presi singolarmente.

La cura pastorale che la comunità ecclesiale in tutte le sue articolazioni (Chiesa universale, particolare, comunità parrocchiale, « movimenti » e gruppi di Chiesa) ha nei confronti della famiglia costituisce la pastorale familiare, uno dei settori più importanti della prassi pastorale della Chiesa. Di essa esistono trattazioni specifiche cui dobbiamo necessariamente rimandare.

Qui vogliamo solo notare come ogni forma di pastorale familiare, per il fatto di essere rivolta alla famiglia che è di sua natura educatrice dei figli alla fede, ha un rapporto molto stretto con la pastorale giovanile, e quindi una ineliminabile dimensione di abilitazione pedagogica.

Curando la famiglia, la comunità ecclesiale forma gli educatori della fede delle nuove generazioni e questo deve diventare obiettivo consapevole e intenzionale nell'ambito delle preoccupazioni cui si ispira la pastorale familiare.

Promovendo la fedeltà e l'autenticità dell'amore dei coniugi, essa sa che questo amore è autentico solo se aperto alla vita e all'educazione integrale dei figli. In questo amore, essa promuove il presupposto e il contesto più efficace dell'educazione cristiana in famiglia. La stessa promozione di una specifica spiritualità familiare sarà inevitabilmente contrassegnata da questa dimensione educativa come da un suo elemento specifico: la spiritualità familiare è una spiritualità per educatori.

### **4.3. La familiarità come stile di rapporti pastorali**

Ma la rilevanza pastorale della famiglia non è legata soltanto alla funzione educativa della famiglia nei confronti dei figli e a quella della Chiesa nei confronti della famiglia: essa dipende anche da quello che la famiglia, in quanto famiglia può offrire alla Chiesa, come suo contributo specifico a quel servizio di evangelizzazione e promozione umana che è compito specifico della Chiesa nei confronti del mondo.

Una cosa importante che la famiglia ha da offrire alla Chiesa ci sembra quel particolare modello o stile di rapporti interpersonali che è così caratteristico e specifico della famiglia da meritare il nome di « familiarità ». La familiarità è proprio il segreto ultimo della efficacia educativa della famiglia. Essa consiste anzitutto in uno stile di accoglienza fondata su un amore che accetta incondizionatamente l'altro così com'è, proprio nella sua irripetibile unicità e ne vuole la pienezza di essere e di vita senza imporgli nessuna condizione.

La familiarità dà luogo a rapporti interpersonali contrassegnati dalla conoscenza personale reciproca, dalla spontaneità degli affetti, dalla cordialità e sincerità dei tratti, dalla partecipazione di tutti alla progettazione e all'attuazione della vita comunitaria.

Essa è quindi il contrario dell'autoritarismo e dell'impersonalità burocratica. Naturalmente familiarità non vuol dire familismo gretto e soffocante; così come paternità non significa paternalismo.

L'accoglienza incondizionata non rinuncia alla proposizione leale dei valori in cui crede e la confidenza non viola i legittimi spazi di riservatezza delle persone singole e non solo di quelle adulte. Questo stile di rapporti la Chiesa deve imparare dalla famiglia.

#### 4.4. I compiti missionari della famiglia

Una seconda cosa che la famiglia è chiamata a dare alla Chiesa è il suo contributo alla azione missionaria della Chiesa, attraverso una forma discreta, spesso solo occasionale, spontanea ma perciò molto più efficace, di evangelizzazione vera e propria soprattutto nei confronti dei lontani, cioè di quelle persone che la Chiesa spesso non può accostare se non per mezzo delle famiglie cristiane.

La famiglia cristiana è inserita in una storia che va verso il Regno e deve contribuire alla sua edificazione, proprio in quanto famiglia, con la sua vita di famiglia ma anche assumendosi le responsabilità missionarie, che sono compatibili con le sue concrete possibilità, soprattutto nei confronti di coloro con cui viene a contatto in forza del vicinato. Viviamo in un mondo e in un paese che sta diventando sempre più un territorio di missione e la famiglia ha delle possibilità di dialogo e di incontro con i « lontani » che la Chiesa ufficiale non ha: « Il sacramento del matrimonio che riprende e ripropone il compito radicato

nel battesimo e nella cresima, di difendere e diffondere la fede, costituisce i coniugi e i genitori cristiani testimoni di Cristo fino agli estremi confini della terra, veri e propri missionari dell'amore e della vita » (FC 54).

#### 4.5. L'impegno sociale della famiglia nella Chiesa

Ma la Chiesa non ha soltanto la missione di annunciare al mondo la parola di Dio, ha anche il compito di rendere presente ed efficace questa parola di salvezza con un impegno serio e globale di promozione umana, soprattutto a livello culturale e socio-politico.

La famiglia è chiamata in quanto famiglia a partecipare anche a questa missione sociale della Chiesa: è il compito sociale della famiglia cristiana, compito che non va visto come disgiunto da- o soltanto parallelo a quello dell'evangelizzazione e dell'educazione della fede.

Questo compito si esplica anzitutto attraverso l'educazione alla giustizia, alla fraternità e alle responsabilità sociali.

Si dice che la famiglia è la cellula primaria e fondamentale della società. In nessun altro posto che nella famiglia può essere meglio sperimentata e capita la essenziale socialità dell'uomo. Nella famiglia tutto è comune e non per imposizione di legge ma per spontaneità di amore. In famiglia ognuno è accettato non per quello che rende ma per quello che è: una persona umana.

La famiglia educa quindi alla solidarietà e al senso sociale con facilità e spontaneità, attraverso la sua stessa vita, che è essenzialmente un vivere insieme.

Tuttavia la famiglia comporta da questo punto di vista anche qualche pericolo, rischiando di bloccare la solidarietà, cui pure educa sul gruppo ristretto dei familiari, escludendo una visione più larga delle responsabilità sociali. Essa può quindi educare al qualunque socialismo o addirittura all'egoismo di gruppo: è il male del *familismo*, in linea con altre forme di comportamento asociale che affliggono il nostro paese.

L'impegno sociale della famiglia è d'altra parte diverso da quello dei suoi singoli membri; è quello cui la famiglia si impegna come famiglia.

Purtroppo lo stato moderno, il cosiddetto « stato sociale », tende continuamente a scavalcare la famiglia. Esso è continuamente

tentato di rivolgersi sempre solo direttamente ai singoli individui «atomici», concedendo solo a loro una vera rilevanza sociale; le famiglie non hanno in questo stato un ruolo e una dignità propria; non contano. Così gli individui rischiano di essere ridotti a numeri o a massa informe. Il rivolgersi a loro attraverso la mediazione delle società intermedie naturali come la famiglia non solo non è di ostacolo al riconoscimento della dignità e autonomia delle singole persone, ma rende meno anonima e più personalizzata e organica la società.

Le famiglie sono chiamate quindi a far sentire coraggiosamente la loro voce. Campo privilegiato di questo impegno può essere oggi la gestione sociale della scuola. Essa è un servizio offerto dallo Stato: non deve tramutarsi in una forma di prepotenza nei confronti dei diritti e dei compiti educativi della famiglia. Essa non va ridotta a monopolio dello Stato, e tanto meno della sua burocrazia o di gruppi ideologici e culturali che operano nella società per la conquista di una *egemonia*, che è il contrario della vera democrazia. La scuola appartiene anche alle famiglie ed esse hanno il diritto-dovere di collaborare a gestirla.

Lo stesso si può dire delle diverse forme di assistenza e previdenza sociale, come pure dell'amministrazione degli «enti locali». Lo Stato non diventa più efficiente, per il solo fatto di assorbire tutte le attività sociali, ma piuttosto stimolando, sorreggendo e coordinando il volontariato e la partecipazione di tutti, ma soprattutto delle famiglie.

Le responsabilità sociali della famiglia le chiedono tra l'altro di opporsi al consumismo della nostra società, che comporta una concezione materialistica della vita, secondo la quale l'aver conta più dell'essere, il consumo più dei valori culturali e morali. In un mondo come il nostro, che viene scoprendo l'essenziale limitatezza delle sue risorse e in cui miliardi di persone vivono al di sotto dei livelli di sussistenza, tale consumismo è un grave disvalore etico. Alla famiglia è quindi richiesto un nuovo atteggiamento nei confronti dei beni economici e un nuovo modo di educare all'austerità e al risparmio, privilegiando l'attenzione all'uomo rispetto alle cose, all'essere invece che all'aver.

Essere famiglia nella Chiesa significa insomma farsi carico di tutti i problemi del mon-

do, vivere la solidarietà universale tra gli uomini come una estensione dei confini della famiglia.

L'adempimento di questi suoi compiti e l'assunzione generosa di queste responsabilità costituiscono un momento privilegiato della vita di fede della famiglia, una specie di insostituibile liturgia della vita.

È così, nella fedeltà a tutti i suoi compiti e nella fruttificazione di tutti i doni che essa riceve dal Padre, che la famiglia mantiene viva la grazia sacramentale del matrimonio, ricorrendolo ogni giorno con i fatti nel concreto della sua esistenza.

→ agenzie formative - amore 3.3.; 3.5. - animazione 2.1.1. - catechesi 1.5. - donna-uomo (chiesa) 4.3.3. - donna-uomo (società) 1.1. - educazione 2. - esperienza 2.2.2. - evangelizzazione 2. - giovani 3.; 5.3. - identificazione 4.2. - istituzioni 2.; 3.2.; 3.3. - pastorale giovanile (bibbia) 1) 2. - religione 6.2. - società 1. - s. Giovanni Crisostomo 3.2.1.; 3.2.2.

#### Bibliografia

*Evangelizzazione e matrimonio*, D'Auria, Napoli 1978; *Famiglia e impegno politico: le coppie cristiane si interrogano*, LDC, Leumann 1975; *La famiglia oggi e domani*, Ancora, Milano 1980; FERASIN E., *Il matrimonio interpella la Chiesa*, LDC, Leumann 1983; GATTI G., *Morale matrimoniale e familiare*, in: GOFFI T. - PIANA G. (edd.), *Corso di Morale*, Queriniana, vol. III, Brescia 1984; MAJDANSKI K., *Comunità di vita e di amore*, Vita e Pensiero, Milano 1980; *Per una famiglia inizio di una nuova società*, Jaka Book, Milano 1972; TETTAMANZI D., *Matrimonio cristiano oggi*, Ancora, Milano 1975; TRIACCA A. M. - PIANAZZI G. (a cura), *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, LAS, Roma 1976; VELLA C. (a cura), *Un sinodo per la famiglia. Problemi e prospettive per gli anni '80*, Libr. della famiglia, Milano 1980.

**FANCIULLEZZA** → Clemente d'Alessandria 3.4. - s. Giovanni Crisostomo 3.2.2.3.

**FATALISMO** → storicità 5.3.

## FEDE

CARLO MOLARI

### 1. Il problema

#### 2. Forme generali di fede

- 2.1. *Fede struttura di una comunità*
- 2.2. *Fede come struttura personale*
- 2.3. *Sviluppo della fede*

#### 3. Fede adulta

- 3.1. *Fede nichilista*
- 3.2. *Fede atea*
- 3.3. *Fede in Dio*

**4. Fede teologale****5. La fede in Cristo**5.1. *La fede di Gesù*5.2. *Cristo rivelatore di Dio***6. Ambiguità della fede religiosa**6.1. *Fede come credenza*6.2. *Riduzione religiosa*6.3. *Soprannaturalismo*6.4. *Concezione statica*6.5. *Sensibilità individualistica***7. Dire la fede**7.1. *Simboli di fede*7.2. *Dire la fede suppone una cultura***8. Trasmissione della fede: socializzazione ed evangelizzazione**8.1. *Testimonianza*8.2. *Ritualità*8.3. *L'insegnamento***9. Pastorale giovanile**9.1. *Insegnamento*9.2. *Rituali di vita*9.3. *Testimonianza ecclesiale***10. Conclusione****1. IL PROBLEMA**

Con il termine *fede* si indica un atteggiamento umano molto articolato che accompagna fin dall'inizio l'esistenza dell'uomo e assume diverse forme. Proprio per la sua complessità, il tema si presta a facili fraintendimenti. Ciascuno infatti interpreta i termini usati secondo le proprie esperienze e in riferimento ai contenuti della propria storia. Esistono poi alcune ambiguità terminologiche dovute alle deformazioni che le parole subiscono nell'uso continuo. È necessario perciò precisare con esattezza il senso della parola *fede* qui utilizzata.

È utile partire dall'uso più generale del termine per cui, ad es., oltre che di *fede religiosa* si parla di *fede politica*. In senso generale la fede è il complesso degli ideali che guidano un gruppo sociale o una comunità umana e per i quali ciascuna persona, fidandosi di testimoni, si impegna nella vita in una direzione piuttosto che in un'altra. Riflettere sulla fede significa perciò individuare i meccanismi fondamentali attraverso i quali una persona compie il suo processo di crescita e si identifica all'interno di una struttura sociale.

Nella declinazione religiosa la fede è l'atteggiamento con cui l'uomo ascolta la Parola di Dio che si rivela e accoglie la sua azione di salvezza. Riflettere sulla fede religiosa significa individuare i rapporti profondi che esistono tra la fede vitale e la fede in Dio, e le caratteristiche che assume la fede quando l'uomo giunge alla scoperta del principio originario e del fondamento della sua esistenza e quando orienta tutta la sua vita a Dio come orizzonte ultimo del suo cammino.

La pastorale giovanile si interessa allo sviluppo della fede vitale per farla maturare fino alle forme religiose e teologali.

**2. FORME GENERALI DI FEDE**

Per analizzare la fede religiosa e le sue forme teologali, partiamo perciò dall'esperienza comune dell'uomo.

**2.1. Fede struttura di una comunità**

La prima forma di fede è quella relativa agli ideali che guidano una comunità umana e che costituiscono le ragioni della sua sopravvivenza. Ogni gruppo sociale per vivere deve formulare progetti, tracciare cammini ignoti, rinnovare impegni. E per farlo ha bisogno di riferirsi a valori accolti senza riserva, a ideali non ancora pienamente verificati, a ragioni assunte come assolute. Questi riferimenti costituiscono per ogni persona le ragioni di vita e si esercitano all'interno di una tradizione storica che contiene testimonianze efficaci. Una comunità che smarrisce i suoi orizzonti ideali o non ha nella sua storia riferimenti validi, inizia un cammino di involuzione che sfocia fatalmente nell'autodistruzione. Ogni gruppo umano per sopravvivere deve indurre la propria fede nelle giovani generazioni, e per farlo deve poter richiamare una storia significativa. Ogni gruppo umano si struttura attraverso i valori che trasmette alle nuove generazioni attraverso la socializzazione che consiste appunto nella comunicazione della vita e delle sue ragioni, cioè degli ideali emergenti dalle proprie tradizioni.

**2.2. Fede come struttura personale**

Nel suo aspetto personale, quindi, la fede è, in origine, l'atteggiamento di fiducia nei confronti di coloro che, con atti di amore, offrono la vita, e di accoglienza della tradizio-

ne entro la quale è possibile percepire l'autenticità delle ragioni di vita. Crescendo la persona, la fede acquisterà riferimenti storici più ampi e caratteristiche personali specifiche fino a configurarsi come fede in Dio. Quando comincia a riflettere sulla propria esistenza, l'uomo scopre, all'origine di ogni suo movimento, cose, situazioni, persone diverse da lui. Egli si muove perché chiamato o sollecitato da altri, che lo coinvolgono in nuove avventure di vita, lo spingono oltre se stesso e gli suscitano il fascino di traguardi inesplorati. Questa scoperta comporta la caduta del sogno narcisista, l'illusione cioè di essere Dio, di bastare a se stesso, e costituisce perciò la prima grande delusione dell'esistenza. Prima o poi, però, anche quando le esperienze corrispondono ai desideri alimentati, l'uomo coglie una loro insufficienza e continuamente viene rimandato altrove. Dalle stesse realtà che offrono sostegno della sua insufficienza, l'uomo viene sempre spinto avanti.

Tale rimando si realizza in modi diversi. Una prima forma, la più facile e frequente, orienta il desiderio verso il futuro, con la *promessa* di beni moltiplicati a dismisura o di situazioni considerate definitive e perfette. Ma le illusioni della quantità esauriente o della perfezione definitiva si dissolvono ben presto. Oggi più velocemente di ieri l'uomo ha la possibilità di moltiplicare i beni e di realizzare i suoi progetti, ma proprio per questo scopre più facilmente la loro insufficienza. Allora la spinta vitale si esaurisce, l'entusiasmo si spegne, la vita si adagia in forme di rassegnazione passiva, quando non perviene, come sempre più frequentemente oggi accade, alla disperazione, alla fuga nella droga o al suicidio.

Un'altra forma di rimando oltre le cose dirige l'uomo verso l'interiorità, che consente di cogliere, al fondo delle situazioni, un dono già presente ma diverso da quello intenzionalmente perseguito. In questo caso il rinvio non conduce ad attendere altre risposte possibili, ma a scoprire un'offerta vitale inaspettata e spesso non decifrabile, contenuta in ogni situazione. Si evidenzia, allora, la dimensione *trascendente* della vita. L'atto di amore non si ferma ai beni che si offrono, ma attinge il Bene che attraverso essi si dona e che resta a disposizione anche quando la passione finisce, o la risposta altrui viene a mancare. Si scopre, allora, che il dono at-

teso non consiste nell'attuazione dei desideri o nella realizzazione dei progetti, ma che anche il fallimento, l'ingiustizia subita, e persino la morte, possono essere vissuti come esperienze positive. Si sperimenta che la vita è più ricca dei nostri desideri, e che si offre in modo diverso da quello atteso; si comprende che il bene è sempre più grande del nostro cuore e si avverte che la fondamentale esigenza dell'uomo è percepire la dimensione trascendente della vita.

### 2.3. Sviluppo della fede

Queste successive scoperte alimentano il processo della fede, la quale, quindi, assume forme diverse secondo le varie stagioni dell'esistenza umana. Gli ideali e i valori assoluti, cui ci si abbandona, acquistano caratteristiche diverse secondo le esigenze e le situazioni varie della storia.

Le forme infantili della fede si poggiano esclusivamente sulla testimonianza di coloro che, amando, comunicano loro ragioni di vita. Ma per tutti deve giungere il momento in cui le scelte cominciano a coinvolgere la persona secondo dinamiche libere e ne orientano l'esistenza in modo consapevole. Finché ciò non avviene, la vita si svolgerà tra entusiasmi e paure, tra risposte e rifiuti, tra speranze e delusioni. Senza ideali personalmente accolti la vita è frammentaria e inquieta, resta in balia degli eventi e dell'ambiente.

## 3. FEDE ADULTA

La forma tipica della fede di una comunità è quella esercitata dagli adulti, o meglio dalle persone mature. La forma adulta della fede si ha solo quando la persona prende pieno dominio della sua interiorità. Quando cioè riesce a penetrare nel suo profondo, ad attraversare tutto il groviglio di pulsioni, di immagini e di tendenze interiori intrecciato dagli altri attraverso i rapporti. Allora la persona giunge fino alla soglia liminare della sua realtà interiore, là dove il silenzio risuona di parole originarie, e dove il vuoto è denso di una Presenza rassicurante. Prendere il dominio della propria interiorità significa non essere più in balia del passato, né condizionati da meccanismi introdotti dagli altri, ma capaci di atti autonomi. La fede allora diventa abbandono in valori assoluti scoperti come ragione delle tensioni di vita, diventa fidu-

cia in ideali supremi capaci di motivare tutta la nostra esistenza. Ciò avviene quando si è scoperto che nessuna persona, nessun oggetto e nessuna situazione della storia può rispondere in modo definitivo alla tensione che l'uomo porta dentro. È allora abitualmente che comincia in modo autonomo la ricerca di Dio, e la fede, qualsiasi sbocco questa ricerca abbia, acquista dinamiche religiose.

Si possono individuare tre tipi di fede adulta: quella nichilista, quella atea positiva e quella teista. Tutte tre possono assumere dinamiche assolute e rivestire forme religiose. Ma abitualmente è la fede teista a essere chiamata religiosa. Quando arriva nella esistenza il momento in cui è necessaria una decisione, tutte le forme di fede possono presentarsi con ragioni plausibili ma non sufficienti. Solo le testimonianze a disposizione e le verifiche vitali consentono una scelta di fede autonoma.

### 3.1. Fede nichilista

Quando l'uomo scopre in sé tensioni più grandi delle reali possibilità di risposte offerte dalla creazione o dagli altri, nasce la disperazione e l'esistenza appare assurda. La posizione nichilista difficilmente può essere qualificata come fede, perché si caratterizza per la mancanza di fiducia. In senso generico può essere considerata il livello minimo della scelta di fede. Finché si continua a vivere e non si decide per il suicidio vi sono ancora alcune ragioni di speranza. Esiste almeno la speranza che le prospettive possano cambiare e che la fede trovi alcuni spazi per esercitarsi. Oggi la posizione nichilista diventa sempre più frequente, mentre quella atea positiva si fa più precaria. L'accelerazione infatti della storia e le possibilità immense di beni offerte dalla tecnica e dalla scienza consentono verifiche che in altri tempi richiedevano secoli per essere compiute. Accadeva così che facilmente una generazione intera poteva vivere nella illusione di progetti umani definitivi e di risposte storiche esaurienti senza possibilità di verifiche adeguate. L'alternativa perciò che oggi si fa sempre più chiara è tra la fede in Dio e la concezione nichilista o assurda della vita.

### 3.2. Fede atea

La fede atea positiva si esercita verso valori creduti al futuro. Si pensa a una società perfetta da realizzare, a programmi che porte-

ranno ricchezze o felicità eterna, a un avvenire storico o ultraterreno nel quale saranno eliminati i mali oggi sofferti. Questa fede può rendere sopportabile ogni penoso presente solo quando offre ragioni per credere alla possibilità di futuro diverso. In tale caso il fondamento della fiducia è un'azione di creature che, sviluppandosi nella storia, rende possibile la realizzazione dell'ideale intravisto.

### 3.3. Fede in Dio

La fede teista si caratterizza per il fatto che il complesso dei valori perseguiti sono creduti già attuati in una Realtà, designata genericamente con il nome di Dio. Il fondamento della fiducia, che costituisce il nucleo centrale della fede, è considerata l'azione stessa di Dio che vuole partecipare la sua perfezione agli uomini.

La differenza tra fede teista e fede atea è molto rilevante ma, praticamente, non ha spesso incidenza perché solo poche persone esercitano veramente la fede in Dio. Molti sono convinti che Dio esista, ma solo pochi decidono nella propria vita perché si fidano di lui. La fede in Dio implica tre convinzioni profonde: 1. la tensione vitale che l'uomo avverte è fondata, la vita cioè ha un senso; 2. il senso non è dato da alcuna realtà creata, da alcuna persona che ci ama, da alcuna situazione della storia; 3. lo stimolo di vita ci perviene sempre nella storia attraverso persone e oggetti, che sono quindi eco di Parola eterna, riflesso di un Bene assoluto.

Per passare dalle convinzioni alla fede è necessario cogliere il significato dei valori creduti attraverso gesti concreti di fiducia. Molti, infatti, sono convinti che Dio esista, ma solo pochi giungono a compiere scelte nella propria vita perché si fidano di lui. Pochi riescono ad amare per la fiducia in un Bene già a disposizione dell'uomo e pronto a entrare nella storia umana a condizione di trovarvi ambiti di accoglienza e di apertura. Pochi ricercano la Verità o si impegnano per la Giustizia o si fidano della Vita al punto da sapere agire anche quando vengono meno tutte le altre ragioni per farlo, mossi dalla certezza di una Presenza fondante ogni tensione umana, capace perciò di darvi risposta in ogni circostanza. Solo allora la forma adulta della fede diventa fede in Dio. Quando manca l'esercizio della fiducia in Dio si innalzano idoli lungo i sentieri della storia e si

passa da un altare a un altro a deporre i propri sacrifici vitali.

Non ogni credenza teista, quindi, si svolge in orizzonte religioso, diventa esperienza di Dio e giunge a essere fede teologale. Può fermarsi, infatti, alla superficie delle cose e rivestire di sacralità le realtà che ne sono lo stimolo. Esiste uno spazio intermedio tra la vita dispersa nelle cose e quella maturata nella fede teologale ed è lo spazio in cui la scoperta della condizione umana e delle sue dinamiche fa avvertire l'esigenza di rivolgere altrove lo sguardo, ma non consente ancora di cogliere la fonte originaria delle esigenze vitali e di caratterizzare così la vita secondo modalità trascendenti.

Occorre perciò indicare le condizioni delle esperienze di fede teista.

La prima condizione è che ogni situazione venga avvertita e vissuta con il riferimento esplicito a un Presente diverso dalle cose che si *presentano* e vengano ascoltati i richiami a un bene, a una luce, a una forza, che si offrono nella storia, ma che rimandano sempre oltre le risposte della storia.

La seconda condizione per una esperienza di fede teista, è un particolare atteggiamento di accoglienza che induca completa fiducia alle promesse della vita, come solide e definitive, fondate cioè in un Presente che non sollecita altri rimandi.

La terza condizione è che la situazione venga assunta completamente e non scavalcata in nome della trascendenza intravista o di un futuro atteso.

L'esperienza di fede in Dio, quindi, si ha quando, nella sua tensione di vita, l'uomo coglie un Amore che si offre dentro una situazione storica, e ne accoglie il dono, mai, in sé, pienamente esauriente, ma sufficiente per intravedere la sua fonte e per rinnovare la speranza in una risposta definitiva.

#### 4. FEDE TEOLOGALE

Non ogni forma di fede in Dio ha caratteristiche teologali, perché può ancora essere centrata sulla iniziativa dell'uomo che cerca Dio. La fede in Dio comincia ad assumere dinamiche teologali quando si esercita come risposta ad una sua parola, ascoltata nella creazione o nella storia. Giunto al rapporto vitale con Dio, l'uomo avverte che la sua fede è come una risposta alla rivelazione divina.

L'uomo si sente avvolto dall'azione di Dio, e scopre che la sua ricerca è stimolata da una Parola che lo sollecita. La storia appare allora come una serie di eventi attraverso i quali la realtà si svela e la perfezione divina diventa *gloria*. La fede teologale è la fede in Dio giunta alla piena maturità perché ha acquisito la consapevolezza del suo principio ed è stabilita nel suo orizzonte. Gesù esprimeva questa consapevolezza quando diceva: «Le parole che io vi dico non sono mie. Il Padre compie in me le sue opere» (Gv 14,17) e quando nella preghiera al Padre diceva dei discepoli: «Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te, perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro» (Gv 17,8).

Quando l'uomo è cosciente di questa sua condizione e assume l'atteggiamento corrispondente per consentire al Bene di diventare in lui gesto di amore, al Vero di esprimersi nelle sue parole, al Giusto di formulare in lui progetti di fraternità e di solidarietà, alla Vita di offrirsi come dono agli altri, allora egli comincia a vivere teologalmente. Non è sufficiente pensare a Dio quando si opera, né proporsi di compiere il suo volere, o di osservare la legge per vivere teologalmente. In prospettiva cristiana l'uomo di fede non è l'uomo perfetto dal punto di vista morale, ma è l'uomo che diventa trasparente all'azione di Dio, espressione del suo amore, sacramento della sua presenza. La fede teologale è l'atteggiamento che consente, appunto, di vivere questi meccanismi di trasparenza e di fedeltà all'azione divina. Questo è il modello di umanità religiosa come Gesù l'ha vissuta e proposta. Credere in lui significa assumere questi criteri, « fissare stabilmente la testimonianza di Cristo » (cf 1 Cor 1,6) in modo da poter dire con san Paolo: « Ora noi abbiamo il pensiero di Cristo » (1 Cor 2,16).

#### 5. LA FEDE IN CRISTO

La fede cristiana si differenzia dalle altre fedi religiose per il riferimento a Gesù di Nazaret, come testimone storico di Dio. La chiesa è la comunità che continua la tradizione sorta dall'esperienza religiosa di Gesù. Essa vorrebbe vivere la fede in Dio che Gesù ha vissuto in modo radicale ed esemplare come un testimone storico di Dio, « iniziatore e consumatore della nostra fede », come dice la lettera agli Ebrei (12,2).

### 5.1. La fede di Gesù

Si discute fra i teologi se si possa parlare della fede di Gesù. Coloro che utilizzano i modelli della neoscolastica lo negano. Il loro punto di partenza è il concetto di incarnazione come si è venuto configurando all'interno della scolastica. Il Verbo divino è considerato il soggetto operante in Cristo e quindi tutta la realtà umana è considerata trasformata dall'unione con Dio. Si pensa che la natura umana sia arricchita di perfezioni straordinarie come la visione di Dio, la scienza infusa, ecc., che impediscono l'esercizio di una fede. Anche la formula del concilio di Calcedonia (451: l'unità ipostatica e la distinzione delle nature) e i dati biblici vengono inquadrati in questo schema che oggi alcuni qualificano come *criptomonofisita*.

Oggi si sta delineando una nuova cristologia più fedele al vangelo, che presenta la crescita reale della umanità di Gesù in tutte le sue dimensioni, e al concilio di Calcedonia, secondo cui l'unione avviene senza confusione di proprietà e senza mutazione di nature. Nella nuova prospettiva, alcuni episodi della vita di Gesù, prima insignificanti, hanno acquistato maggiore importanza e altri aspetti sono stati compresi in una luce nuova. Nell'orientamento *criptomonofisita* della neoscolastica l'espressione della tradizione che dichiara Gesù «in tutto simile a noi» (cf Eb 4,15; GS 22) veniva stemperata al punto che era difficile trovare nell'esistenza di Gesù ricostruita dai teologi una reale umanità, simile alla nostra. La teologia attuale, coerente con la sensibilità storica, dà invece largo spazio al cammino di fede compiuto da Gesù nella sua esistenza terrena. In questa luce appare il significato della preghiera di Gesù, che la scolastica non riusciva a capire compiutamente. San Tommaso, ad es., sosteneva che Gesù pregava per dare un esempio agli uomini, e per offrire una prova della sua realtà umana (III STh. q.21 «per nostra istruzione», a. 11, ad lum).

In realtà, come appare dai vangeli, la preghiera era per Gesù esperienza di incontro con Dio, era una ricerca reale della volontà del Padre, era un chiarimento interiore per decidere seriamente della propria esistenza. In altre parole, era espressione della sua fede e non solo stimolo per la nostra fede. Gesù ha vissuto una fede intensa e ha indicato così modalità autentiche della fede in Dio. Con-

siderare Gesù come un testimone di Dio è accogliere la sua forma di fede nel Padre e farla propria, è assumere gli ideali di vita per cui egli è vissuto fino a morire. Di fronte alla violenza degli uomini non si è ritirato indietro, ha continuato a proclamare il regno e ad esprimere nella propria carne l'amore misericordioso del Padre.

### 5.2. Cristo rivelatore di Dio

Crederci perciò in Cristo significa ritenere che in lui Dio compie la sua rivelazione e rende perciò possibile una nuova modalità di fede in lui.

Giovanni esprime questa funzione attraverso le formule: *comunicare il Nome e rivelare la gloria*. Egli pone, ad esempio, queste espressioni sulle labbra di Gesù in preghiera: «Io ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo... Io ho dato a loro la tua parola... E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro... E io ho fatto conoscere loro il tuo nome, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17,6.14.22.26).

I primi cristiani hanno scoperto in Gesù la possibilità di esercitare in modo diverso e nuovo la fede in Dio come Padre, principio e termine della esistenza umana. Il luogo di questa scoperta è stato l'evento centrale della sua storia: la Pasqua della sua morte e risurrezione. La potenza di Dio per la salvezza dell'uomo vi si è espressa, infatti, in tutta la sua ricchezza ed estensione da fare del Cristo, esaltato nella gloria, la rivelazione piena e il dono definitivo del suo Spirito di vita.

Sarà appunto lo Spirito di Dio a fissare i discepoli di Cristo nella fede e a renderli suoi testimoni (cf At 1,8).

Crederci in Cristo è perciò un modo storico di esercitare la fede in Dio.

## 6. AMBIGUITÀ DELLA FEDE RELIGIOSA

La fede religiosa e teologale si è prestata a frequenti ambiguità. Per limitarci all'esame della tradizione cristiana, i principali equivoci riguardano la riduzione della fede a semplice credenza o a pratica religiosa, la prospettiva soprannaturalista, la concezione statica e la pratica di tipo individualista.

### 6.1. Fede come credenza

Abitualmente quando si parla di fede nel nostro ambito culturale si intende quella che in termine tecnico viene detta *credenza*. Ci si riferisce cioè alle verità accolte per la fiducia posta in qualche persona autorevole. Anche il catechismo di Pio X presentava la fede come «la virtù soprannaturale per la quale crediamo alle verità rivelate da Dio non per la loro evidenza intrinseca, ma per l'autorità di Dio rivelante». In realtà, questo è solo un aspetto e per di più secondario e derivato della fede. Si possono avere, infatti, rette convinzioni e non esercitare la fede. D'altra parte molte verità, anche se non evidenti, possono avere una loro congruenza che le fa accettare senza esigere esercizio di fede. È sufficiente, spesso, che non esistano alternative plausibili alle proposte fatte perché esse vengano accolte senza difficoltà. Inoltre, tutte le dottrine complesse, in un primo momento, vengono fatte proprie per la fiducia in qualche persona autorevole.

L'esercizio della fede richiesta all'uomo per vivere ha ambiti molto più ampi della semplice accettazione di dottrine vere. La fede teista, di cui parliamo, perciò, non è semplice accettazione di verità rivelate, ma è l'esercizio di una fiducia in Dio che conduce poi ad accogliere come dono di Dio la verità emergente dalla storia e a volere il Bene che vi appare come sua volontà. In questa prospettiva si comprende la definizione che il Vaticano II ha dato di fede teista: «Abbandonarsi a Dio totalmente prestandogli l'ossequio dell'intelletto e della volontà» (DV 5). Questa concezione giustifica la possibilità asserita dal Concilio che anche un ateo, che non accetta verità rivelate da Dio, possa avere una certa fede salvifica e quindi possa pervenire al regno di Dio (LG 16). Allo stesso modo si comprende l'affermazione di san Giacomo che anche i demoni conoscono la verità, ma non hanno fede salvifica: «Tu credi che esista un solo Dio? È giusto. Ma anche i demoni ci credono, eppure tremano di paura» (Gc 2,19).

### 6.2. Riduzione religiosa

È inoltre frequente che la vita di fede venga identificata con la pratica religiosa. La lotta di Gesù contro i farisei, la stessa polemica di Paolo contro i giudaizzanti, la sua dottrina

sulla giustificazione per mezzo della fede e non delle opere della legge si collegano appunto a questa facile riduzione.

In realtà, è vero che la fede si esprime necessariamente in scelte concrete, «infatti, come il corpo senza lo spirito è morto, la fede senza le opere è morta» (Gc 2,26), e la fede «opera per mezzo della carità» (Gal 5,6). Tuttavia non sono queste a costituire la fede e tanto meno le pratiche rituali ad offrire la salvezza perché «noi, per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo» (Gal 5,5). Si possono infatti compiere pratiche religiose per interesse, per tradizione, per diversi altri motivi più o meno nobili, ma senza esercizio di fede.

### 6.3. Soprannaturalismo

Secondo categorie scolastiche, riprese dalle formule di molti catechismi, si dice che la fede sia un *abito soprannaturale* aggiunto alla realtà umana, un dono fatto da Dio in vista di una finalità superiore, una chiamata riservata ad alcuni. Oggi questa categoria non sembra necessaria e neppure utile per descrivere le dinamiche della fede. La GS parla di un'unica vocazione per tutti gli uomini, quella divina (GS 22). Non esistono, in questa prospettiva, due tipi di vita, uno naturale e uno soprannaturale, ma diversi momenti o diverse espressioni di un'unica vita che cresce ed è sempre radicalmente grazia. Corrispondentemente non vi sono due tipi di accoglienza umana dell'azione divina (della fede che salva), ma diversi momenti in un'unica fede che si sviluppa ed è sempre dono. In questa prospettiva la fede è l'atteggiamento di fiducia e di accoglienza indotto da coloro che ci comunicano vita in modo tale da farci crescere fino a scoprire Dio come principio e compimento della nostra vita. La fede non è un dono riservato solo ad alcuni, ma offerto da Dio a tutti, anche se gli strumenti del dono non sono sempre adeguati. In prospettiva dinamica, il modello soprannaturale non appare più necessario per interpretare la fede come grazia.

### 6.4. Concezione statica

La concezione della virtù infusa era sviluppata in un orizzonte statico. La fede veniva considerata come principio di dinamismo soprannaturale, ma come tale era già comple-

to e perfetto. La fede invece è un processo. Essa assume forme diverse secondo le varie stagioni dell'esistenza umana ed esige l'allargamento costante dei suoi orizzonti. Anche la fede in Dio non ha sempre i medesimi contenuti. I valori assoluti cui ci si abbandona acquistano caratteristiche diverse secondo le dinamiche e le situazioni della storia umana.

### 6.5. Sensibilità individualista

Altro limite notevole nella riflessione sulla fede è la prospettiva individualista. Si considera la fede come una qualità delle singole persone, espressione della loro libertà. Di fatto la fede ha una essenziale dimensione pubblica: viene indotta da un ambiente familiare e sociale, si struttura attraverso i simboli delle comunità vitali nelle quali le persone crescono ed esige di esprimersi di fronte agli altri. La fede, in altri termini, viene accolta ogni giorno attraverso la testimonianza degli altri, diventa progressivamente struttura di una vita personale attraverso formulazioni pubbliche, verifiche comunitarie e continue conferme sociali, fino ad essere in grado di offrire testimonianze efficaci per la continuità del cammino storico della fede.

## 7. DIRE LA FEDE

Ogni fede per essere compiutamente vissuta deve essere detta. Una fede che non trova le vie della *confessione* si esaurisce ben presto. San Paolo, applicando questa legge alla fede cristiana, diceva: «Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore, infatti, si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza» (Rm 10,9-10). Dire la fede non è semplicemente esprimere una convinzione, ma è anche indicare un atteggiamento vitale, è manifestare la ragione di quella fiducia che consente ad ogni uomo di iniziare e di continuare a vivere.

### 7.1. Simboli di fede

Le realtà cui la fede si riferisce non possono essere dette compiutamente né direttamente. Sono sempre più grandi delle situazioni in cui l'uomo si trova e quindi più ricche della portata delle sue forme espressive. Per questo

ogni fede ricorre ai simboli per esprimersi, anzi, esige momenti simbolici per mantenersi viva e svilupparsi. I simboli richiamano la memoria degli eventi attraverso i quali gli ideali sono emersi, ne anticipano nella speranza la piena attuazione e rinsaldano i rapporti fra i diversi soggetti che, insieme, debbono attuarne le esigenze. Ogni gruppo umano che abbia ideali da realizzare e traguardi da raggiungere, ha necessariamente anche simboli e rituali per dire la fede comune, per evocarne le ragioni, per rinsaldare i rapporti in ordine alla loro realizzazione e per riordinare così le interpretazioni delle quotidiane esperienze della vita. Ogni comunità umana attraverso i suoi simboli vitali si caratterizza, si struttura, e si rinsalda nell'unità. Anche per la fede religiosa i rituali sono i momenti più espressivi ed efficaci. La religione è appunto il complesso dei simboli che richiamano gli ideali assoluti e che ne verificano il significato nelle diverse fasi della crescita personale, ed è l'organizzazione operativa di quelle comunità che nascono e si sviluppano attorno all'esercizio della fede in Dio.

Vi sono tre tipi fondamentali di simboli per dire una fede: iconici, gestuali, verbali. Il credo appartiene all'ambito dei simboli verbali, i sacramenti e i riti all'ambito gestuale, le immagini e le raffigurazioni sacre all'ambito iconico.

### 7.2. Dire la fede suppone una cultura

Ogni formula simbolica ha due riferimenti essenziali: all'esperienza vitale, di cui parla, e all'orizzonte culturale, in cui è inserito come segno. I simboli, così, significano per il rapporto che hanno con le altre componenti del sistema espressivo (linguistico, rituale e iconico) e con le altre formule del complesso dottrinale cui appartengono. D'altra parte, l'orizzonte culturale, da cui trae significato ogni simbolo umano, è in continuo movimento. Dire la propria fede, perciò, non è mai riproporre semplicemente simboli antichi, ma è far scaturire da una esperienza di vita parole, gesti e immagini che richiamano tradizioni sorte da fedeltà di testimoni e che rivelano il senso di ciò che si vive. Dire la fede, perciò, implica, allo stesso tempo indicare gli eventi da cui trae valore ogni propria scelta di vita e tracciare gli orizzonti culturali da cui desumono significato i simboli utilizzati. Quando in un sistema culturale vengono introdotti nuovi elementi, in seguito a scoper-

te scientifiche, a esperienze storiche inedite e a modelli di pensiero prima impensabili, tutte le componenti di un sistema espressivo vengono mutate nei loro significati. Non si può supporre, perciò di fissare i simboli di una fede una volta per tutte. Ogni generazione deve imparare a ridire la fede secondo modalità armoniche con i modelli culturali del proprio tempo. Questo processo di adeguamento culturale, che oggi, in analogia al termine *incarnazione*, viene abitualmente chiamato *inculturazione*, resta una costante della vita di fede, una esigenza della sua continuità.

## 8. TRASMISSIONE DELLA FEDE: SOCIALIZZAZIONE ED EVANGELIZZAZIONE

Il dire la fede non è solo una dinamica interna alla sua struttura, è anche una esigenza della sua comunicazione. La fede come complesso di ideali per i quali ciascuna persona, fidandosi di testimoni, orienta la propria esistenza all'interno di una comunità vitale, esige per natura sua di farsi dono ad altri, di comunicarsi. Non vi è società che non cerchi di trasmettere i propri ideali alle nuove generazioni, come non esiste popolo che, nel processo di unificazione dell'umanità, non sia chiamato a partecipare agli altri la ricchezza della sua tradizione.

Riflettere sulla pastorale della fede significa perciò anche individuare i meccanismi fondamentali attraverso i quali una comunità, esprimendo i valori in cui crede, giunge a trasmettere la fede alle nuove generazioni e agli altri popoli. Interrogarsi sulla pastorale della fede significa, quindi, interpretare e applicare alla fede alcuni meccanismi della socializzazione vissuti quotidianamente da ogni comunità umana nel suo interno e dai popoli nei loro rapporti.

La socializzazione nella fede si realizza quando i simboli utilizzati e i rituali compiuti sono sufficienti a indurre fiducia. L'efficacia dei simboli dipende dalla loro sintonia culturale e dalla autenticità delle esperienze che essi esprimono. La trasmissione della fede avviene quindi per induzione attraverso simbologie vitali armonicamente inserite nell'orizzonte culturale. Anche per la evangelizzazione la *inculturazione* è una legge fondamentale. Essa ha caratteristiche diverse a secon-

da che si realizzi in ambiti segnati da antiche tradizioni religiose o invece in ambiti di secolarizzazione. Il processo di inculturazione è molto complesso e non è un semplice adattamento esteriore.

Vi sono tre modalità principali nella trasmissione della fede: la testimonianza, la ritualità e l'insegnamento.

### 8.1. Testimonianza

La testimonianza è l'ostensione del valore di un ideale nelle situazioni quotidiane dell'esistenza umana. È l'espressione immediata della vita e dei suoi valori in simbologie concrete. La testimonianza non è il semplice buon esempio dato con comportamenti perfetti. Essa implica anche l'interiorità, l'adesione cioè a ideali autentici e la fedeltà nel loro proseguimento. Si possono avere, infatti, comportamenti perfetti senza esercitare la fede e senza aderire agli ideali corrispondenti. I comportamenti possono essere assunti per interesse, per conformismo, per compiacenza o per altri motivi, anche buoni, ma non sufficienti. In termini cristiani si può dire che non bastano le buone opere per la giustificazione. Gesù si riferisce a questa insufficienza quando, parlando del giudizio finale, dice: «Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità» (Mt 7,21-23).

### 8.2. Ritualità

Mentre la testimonianza si esprime attraverso simbologie immediate, il rito costituisce un ambito simbolico di secondo grado. Gli ideali accolti, infatti, non possono sempre essere tradotti in scelte storiche coerenti e adeguate. Vi sono dimensioni degli ideali abbracciati che riguardano il passato (testimonianze e realizzazioni storiche) o che richiamano il futuro (incompiutezze da superare, traguardi da raggiungere). Per la comunicazione di una fede, perciò, oltre alla testimonianza sono necessarie anche la memoria e la profezia. Esse non possono svolgersi che attraverso simboli, i quali presentano i contenuti possibili, gli sviluppi futuri degli ideali e ne richiamano il fondamento storico.

### 8.3. L'insegnamento

Ogni esperienza per essere vissuta compiutamente deve essere inquadrata in un sistema interpretativo. Nessun uomo, infatti, riesce a vivere se non interpreta ciò che sperimenta. Anche le situazioni più difficili possono essere vissute con profitto e serenità quando se ne scoprono le ragioni e si inquadrano in un ordine di razionalità.

La dottrina della fede appartiene appunto a questo ambito essenziale di ogni esperienza vitale. Non vi è quindi sufficiente trasmissione di fede se non si offrono spiegazioni dottrinali corrispondenti al livello culturale delle persone e con linguaggi armonici all'orizzonte del tempo.

## 9. PASTORALE GIOVANILE

Le ambiguità nella concezione della fede e le insufficienze nella sua pratica hanno notevoli conseguenze non solo nella valutazione delle sue dinamiche, ma anche nella pastorale e nella catechesi. Spesso ci si accontenta di diffondere le dottrine della fede illudendosi che ciò sia sufficiente a indurre atteggiamenti di fede religiosa. A volte ci si limita a organizzare pratiche sacramentali, senza preoccuparsi di fare dei gesti simbolici autentiche espressioni di fede. Semplificando le cose, si potrebbe dire che la pastorale giovanile deve sviluppare ambiti di testimonianza vitale, alimentare forme sempre vive di ritualità sacramentale e aprire molti spazi di riflessione per nuove proposte dottrinali.

### 9.1. Insegnamento

L'aspetto forse più organizzato e vivace in ambito cattolico è quello dottrinale. Vi è una fioritura straordinaria di scuole teologiche, vi sono forme capillari di catechesi per ragazzi e giovani e numerose iniziative culturali. Vi è una solida ed efficiente struttura scolastica per l'insegnamento religioso. Molte volte, tuttavia, i risultati non sono proporzionati a tanto dispendio di energie. Una delle ragioni sta nell'impianto generale della teologia e della catechesi seguite. Esse non hanno ancora assunto integralmente i modelli culturali correnti. Data la velocità dei processi culturali in corso, l'adeguamento ai modelli culturali (o inculturazione) deve essere costante. È facile invece che ci si adagi sulle

acquisizioni del passato. Così che la catechesi ai ragazzi e agli adolescenti fa ricorso spesso a modelli propri degli adulti e non specifici della cultura giovanile. Ma più grave ancora è la generale arretratezza culturale delle proposte di fede. Anche la catechesi degli adulti soffre di queste carenze, per cui Paolo VI ha potuto lamentare come il dramma più grave del nostro tempo la distanza tra fede e cultura.

### 9.2. Ritualità di vita

La vita sacramentale in questi anni dopo la creatività dell'immediato post-concilio è ricaduta in forme stereotipe e stanche. Sono sempre più numerose le lamentele circa l'insignificanza di molti riti liturgici e la insipienza di molte riflessioni ivi proposte. Credo che sia necessaria una revisione dei presupposti teologici che stanno alla base della pratica sacramentale. Molti utilizzano ancora modelli sacrali, se non magici, almeno miracolistici. Pensano ai sacramenti come a interventi straordinari di Dio. Invece sono i gesti attraverso i quali nella comunità ognuno svolge la funzione di comunicare vita ai fratelli e di stimolare la loro crescita. Per questo i riti sacramentali devono essere simboli della vita e dei suoi problemi. Non vi sarà induzione di fede intensa senza rituali di vita ricchi e fecondi.

### 9.3. Testimonianza ecclesiale

Ciò che spesso i giovani avvertono con maggiore frequenza è la insufficienza delle testimonianze ecclesiali, la carenza di scelte profetiche. I luoghi più significativi della testimonianza ecclesiale sono spesso marginali. Sono costituiti da comunità di accoglienza, da forme di volontariato di base, da strutture di solidarietà caritativa o da gruppi di preghiera. E sono quelli cui i giovani si rivolgono con maggiore frequenza e attenzione, ma che non hanno quella considerazione pubblica e non godono di quella rilevanza ecclesiale che darebbe alla loro testimonianza una maggiore efficacia e ufficialità.

Occasioni di scelte significative possono oggi essere l'impegno per la giustizia tra i popoli, la lotta contro la fabbricazione e il commercio delle armi, le iniziative concrete per la ristrutturazione delle industrie belliche, le opere di solidarietà ai disoccupati, ai carcerati, ai drogati, la vicinanza amorosa agli am-

malati, agli anziani e a tutti gli emarginati. Non è sufficiente qualche gesto isolato per caratterizzare un ambito di testimonianza efficace. La comunità ecclesiale nella sua globalità deve esprimere scelte creatrici. Vi sono mali strutturali nel mondo che risultano dall'intreccio di scelte negative compiute da generazioni intere. Essi non possono essere sconfitti che da conversioni comunitarie, da decisioni che coinvolgano gruppi e comunità intere.

## 10. CONCLUSIONE

La fede è l'atteggiamento con cui ogni uomo esercita fiducia senza riserve verso coloro che gli comunicano vita. Quando questo atteggiamento raggiunge un fondamento assoluto e supera le contingenze della storia umana, diventa fede religiosa. Quando ha come termine un presente e non solo un futuro atteso, la fede religiosa è fede teista. Quando, infine, raggiunge la consapevolezza della condizione di creatura e scopre l'azione permanente di Dio soggiacente ad ogni azione umana e si esprime con atteggiamenti di accoglienza radicale per rendere efficace l'amore di Dio e visibile la sua presenza, la fede diventa teologale. L'uomo allora è nella condizione di poter testimoniare Dio. La pastorale giovanile dovrebbe creare quei climi vitali che favoriscono il processo di maturazione dei credenti: dalla fede vitale a quella religiosa, a quella teista e a quella teologale.

→ catechesi 1.2. - celebrazione 2. - chiesa 3.2.1. - cultura 2.; 3.1. - Dio - direzione spirituale 2.2.2.; 3.2.1.; 4.1.1. - educazione 7. - educazione morale 1. - educazione/pastorale 1-4. - esperienza 1-2. - evangelizzazione - famiglia 1.6.; 2.; 3. - ideologia 2.2. - incarnazione 3.1. - lavoro 2-3. - liturgia 1.2. - liturgia e tempo 2-4. - Maria 2.2. - modelli antropologici 4.4.; 7.5. - mondo 3.3. - pastorale giovanile 3.1. - peccato 1.3. - politica 1.2.; 1.3.; 2.1.; 2.3.; 2.4. - sacramenti 2. - salvezza 1.1.2. - secolarizzazione 5. - sessualità 3. - simbolo 4-5. - speranza 3.1. - spiritualità giovanile 1.3. - teologia pastorale 5. - teologia pastorale (storia) 2.1.; 5.2. - teoria/prassi 4-6.; 7.3.; 7.5.4. - vocazione 2.1. - Guardini R. 7.

## Bibliografia

ALFARO J., *La fede come dedizione personale dell'uomo a Dio e come accettazione del messaggio cristiano*, in *Concilium* 2 (1967) 1 pp. 66-79; BOR G., *Fede*, in *Nuovo Dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1977, pp. 508-531; *Evangelizzazione e culture*. Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia, 3 vv.,

Urbaniana, Roma 1976; GILARDI E., *La scelta di Dio. Ateismo e fede a confronto*, LDC, Leumann 1977; GUILLET J., *La fede di Gesù Cristo*, Jack Book, Milano 1982; HESCHIEL A.J., *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969; KASPER W., *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1973; MANCINI I. - RUGGIERI G., *Fede e cultura*, Marietti, Torino 1979; MONGILLO D., *Esistenza cristiana*, in *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1977, pp. 411-447; MOURoux J., *La struttura personale della fede*, Morcelliana, Brescia 1961; *Per dire il credo*, Borla, Roma 1988; RAHNER K., *La fede in mezzo al mondo*, Paoline, Alba 1963; TETTAMANZI D., *Fede*, in *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Paoline, Roma 1981, pp. 412-434; VELASCO J.M., *Increencia y evangelización*. Del dialogo al testimonio, Sal terrae, Santander 1988; VERGOTE A., *Religione, fede, incredulità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985.

## FEDE (sguardo di)

RICCARDO TONELLI

### 1. I problemi

- 1.1. *Progetti pastorali e analisi socioculturali*
- 1.2. *Superamento dell'uso strumentale delle scienze*
- 1.3. *Verso una specificità teologica del progetto*

### 2. La lettura di fede

- 2.1. *La presenza di Dio nella vita quotidiana*
- 2.2. *Leggere dentro, fino al «mistero»*

### 3. L'itinerario verso lo «sguardo di fede»

- 3.1. *La competenza «scientifica»*
- 3.2. *Il mistero come precomprensione*
- 3.3. *Alla ricerca di «sfide»*

Negli studi di teologia pastorale e nelle raccomandazioni degli educatori cristiani, spesso ritorna l'invito a leggere la realtà in uno «sguardo di fede». L'esigenza è certamente importante. Ogni credente sa, infatti, che solo nella fede gli è possibile interpretare la realtà nella sua verità. Purtroppo però l'appello alla fede non è risuonato sempre come sollecitazione a percorrere il lungo sentiero verso la verità; troppe volte, al contrario, ha funzionato come una scorciatoia tranquilla e pericolosa.

La stessa comprensione della natura della fede ha subito inoltre rapide trasformazioni, nella coscienza della comunità ecclesiale. E questo spinge a verificare continuamente la qualità della fede a cui si appella, quando sale l'invito a leggere la realtà in uno «sguardo di fede».

Questo contributo riafferma l'urgenza di uno «sguardo di fede», proprio mentre ne cerca una comprensione corretta.

## 1. I PROBLEMI

Le prime battute della mia riflessione sono dedicate a chiarire l'ambito del problema.

### 1.1. Progetti pastorali e analisi socioculturali

In campo pastorale il problema è stato concettualizzato solo in epoca molto recente, come esito di una progressiva consapevolezza a carattere epistemologico.

Di fatto, però, il contenuto evocato rappresenta una componente costante di ogni percorso pastorale.

Chi si mette a progettare interventi pastorali spontaneamente si guarda d'attorno. La realtà provoca e interpella. Sappiamo di doverci misurare con questi dati prima di ogni decisione operativa.

Di fatto sono possibili differenti letture del reale. Lo scienziato, catturato dallo spessore duro dei fatti, si limita ad una lettura empirica dell'esistente. Qualche altro tenta di traforare la cortecchia di quello che riesce a manipolare, per raggiungere la soglia dei concatenamenti logici e intenzionali. Il poeta sottolinea quell'afflato che invece sfugge a chi è impigliato nella lotta per la sopravvivenza quotidiana. L'uomo sapiente cerca connessioni che lo riconducono al gioco della vita e del suo senso.

Il credente contempla la realtà quotidiana con lo sguardo penetrante della sua esperienza vitale. E cerca la cifra del suo Dio, nelle pieghe della storia personale e collettiva.

Qualche volta questi diversi approcci sono vissuti come livelli differenti di uno stesso sguardo complessivo. Sorge però facilmente una conflittualità di competenze: non riesce certo agevole decidere a chi affidare l'ultima parola. Altre volte, invece, sono esperiti come alternativi. In questo caso, tutto sembra pacifico. L'assenza di conflittualità è pagata però al prezzo caro di una maldestra approssimazione alla verità.

Le cose sono complicate da un altro dato. Non solo sono possibili differenti livelli di lettura; bisogna anche fare i conti con il peso condizionante degli strumenti utilizzati, che

non sono mai neutrali rispetto alle prospettive della fede.

Alcune comunità ecclesiali, impegnate in programmazioni pastorali, si muovono ad un livello di alta qualificazione tecnica. E così si trasformano in laboratori socioculturali.

Altre volte, ci si accontenta del buon senso, del fiuto personale, di una ricognizione rapida e senza eccessive pretese.

A qualcuno resta la paura di rovinare l'approccio pastorale, con indebite contaminazioni antropologiche; e preferisce parlare di una lettura «teologica» della realtà, quasi sognando strumenti, collocati al di sopra dei conflitti culturali.

In tutti i casi, però, la lettura della realtà comporta l'utilizzazione di strumentazioni che non provengono dal mondo della fede, ma da quello della ricerca e dell'esperienza umana. Non basta certamente rifiutarli o usarli in modo superficiale, per essere immunizzati dai rischi relativi. Questa strumentazione è collocata infatti in un orizzonte antropologico: suggerisce valori e significati, mentre assolve la sua funzione strumentale.

In questa complessa situazione, cosa significa «sguardo di fede»?

### 1.2. Superamento dell'uso strumentale delle scienze

Nel passato, anche recente, le comunità ecclesiali e gli operatori pastorali avevano trovato una soluzione radicale. Veniva costruita una specie di gerarchia logica delle discipline. Alcune stavano al vertice, con diritti valoriali indiscussi; altre svolgevano solo una funzione ancillare. Questo modo di fare non era tipico della sola teologia. Altre scienze lo pretendevano per sé, con la stessa sicurezza. In questo modo, l'utilizzazione delle discipline necessarie per leggere la realtà e per progettare eventuali trasformazioni procedeva secondo modelli funzionali.

Il più diffuso era quello della dipendenza. In ambito pastorale, alla teologia (valutata come l'espressione conclusiva della fede) competeva la definizione dei valori, degli obiettivi, degli orientamenti. Alle scienze dell'uomo si chiedeva solo un contributo esecutivo: «come» assicurare meglio il raggiungimento degli scopi predeterminati, «perché» le cose non procedevano come avrebbero dovuto, «quali strumenti» potevano essere elaborati per assicurare meglio il processo.

Una variante era rappresentata da quel tipo di confronto in cui la pastorale si reputava autorizzata a selezionare tra discipline e dati solo quelli che interessavano i suoi problemi, lasciando ad altri l'utilizzazione complessiva, oppure chiedeva agli esperti un contributo e poi li collocava tranquillamente fuori campo per farsi le sue interpretazioni e per tirare le sue conclusioni.

In questi casi, la collaborazione viene bloccata sul nascere. Se l'esperto di discipline umane avanza qualche perplessità procedurale o contesta la pretesa valoriale, non riesce difficile trovare sostituti per chi non vuole stare al gioco. Come un mecenate rinascimentale, la teologia detta le regole dell'arte e si sceglie gli artisti pronti ad eseguire.

Il Concilio ha introdotto una svolta procedurale, restituendo all'uomo dignità e autonomia nel suo procedere pensoso. « Tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale, cioè i beni della vita e della famiglia, la cultura e l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e così via, come pure il loro evolversi e progredire, non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un valore proprio, riposto in esse da Dio, sia considerate in se stesse, sia considerate come parti di tutto l'ordine temporale » (AA 7).

Il Concilio riconosce così, a partire da una riflessione sulla fede ecclesiale, la relativa autonomia di ogni scienza. Chiude, in termini perentori, con l'abitudine diffusa di utilizzare, in teologia e in pastorale, le scienze dell'uomo secondo modelli strumentali.

Per la teologia viene ridisegnato un compito certamente più scomodo di quello tradizionale. « Il teologo deve in primo luogo applicare alla propria scienza la critica svolta dall'elemento umano misteriosamente silenzioso, dal mistero semplicemente, che rende realmente umana ogni scienza. E deve, per poco che si renda cosciente di questo compito, essere il rappresentante della distanza e della sublimità critica dell'umano di fronte a tutte le altre scienze. (...) In tale dialogo egli preferirà mettere in luce, quando appare necessario, negli altri partecipanti quella teologia, che è già all'opera in loro, atematicamente e forse in maniera rimossa » (K. RAHNER). Questo nuovo rapporto tra teologia e scienze dell'uomo, in sé certamente non facile, è

complicato oggi dalla diffusa frammentazione della comunità del sapere scientifico. Diventa sempre più difficile decidere l'interlocutore da privilegiare nelle analisi o nelle progettazioni e ci si rende conto, con progressiva maturazione, di quanto risulti intricata la trama delle relazioni personali e collettive.

### 1.3. Verso una specificità teologica del progetto

Tutto questo è importante. Non posso però chiudere il discorso su questa constatazione. Mi sto interrogando, infatti, sulla lettura della realtà e sulla progettazione richiesta per trasformarla, a partire da una esplicita e formale preoccupazione pastorale. La fede è in gioco, quindi, in tutta la sua specificità.

Viene spontaneo chiedersi: c'è diversità tra una lettura socioculturale della realtà e una lettura pastorale? C'è diversità tra un progetto di azione politica o educativa sulla realtà e un progetto pastorale?

In tutt'e due i casi, se il soggetto agente è un credente, la fede è coinvolta in fase ricognitiva, interpretativa e progettuale. Quando però l'azione è di tipo formalmente pastorale, la dimensione teologica risulta decisiva e qualificante.

L'azione politica o educativa ha come orizzonte la trasformazione del tessuto collettivo, una diversa distribuzione del potere e delle risorse, la maturazione personale e la definizione di un sistema di identità. Tutto questo, evidentemente, ha a che fare con la salvezza di Dio e con il suo Regno; e non solo in un rapporto di segno a realtà. In primo piano sta però la specificità « mondana » del gesto e dell'evento.

L'azione pastorale investe, invece, in modo tematico, la specificità cristiana di queste cose e la decisione, consapevole e riflessa, di consegnare la propria vita al mistero santo di Dio.

L'attenzione allo spessore profano della vita e al suo processo promozionale, personale e collettivo, non è certo strumentale rispetto a questo obiettivo; ma resta sempre dimensione di un tutto, più ampio e coinvolgente. La differenza tra una lettura e progettazione pastorale e una lettura e progettazione socioculturale si colloca perciò nella sostanza delle cose; e non solo nella intenzione dell'agente. Non è solo un dato di precomprensio-

ne o di empatia; ma attinge allo statuto epistemologico dell'atto: alla sua natura e alle procedure logiche in cui si svolge.

Questa consapevolezza sottolinea la funzione speciale della teologia nella lettura e nella progettazione pastorale.

La teologia non è lo spiegamento della fede; ma solo una sua formulazione culturale. Ha però un legame stretto e qualificante. Rappresenta, innegabilmente, anche nei limiti di ogni parola umana che tenta di dire l'indicibile, la «parola», qui e ora, della fede.

In pastorale, la teologia condiziona, in qualche modo, il dialogo e il confronto con le altre discipline.

In che cosa consista e come si articoli concretamente questo «condizionamento», è tutto da elaborare.

Qui si colloca precisamente la ricerca sullo «sguardo di fede».

## 2. LA LETTURA DI FEDE

Ho precisato i termini del problema. Per poter dire, in modelli operativi, il significato della formula «sguardo di fede», devo procedere ad un'altra chiarificazione.

Come ricordavo in apertura, la coscienza del credente ha percorso un lungo itinerario di maturazione. Va precisata la natura della fede cristiana, per dire, in termini corretti e verificabili, cosa significa «vivere nella fede».

### 2.1. La presenza di Dio nella vita quotidiana

L'umanità dell'uomo ha una sua precisa concretezza, che può essere descritta e manipolata. Ha un suo spessore verificabile; lo si vede e lo si tocca, a diversi livelli.

Essa si porta dentro un evento più grande, la sua ragion d'essere più intima: Dio che si è comunicato all'uomo in un gesto di impensabile gratuità.

Questa diffusa presenza di Dio nella vita quotidiana è il principio costitutivo di ogni esistenza, intimo ad ogni uomo più di se stesso. Si tratta evidentemente di una presenza che è offerta alla libertà, che costituisce la libertà stessa: accettata o rifiutata nel cammino progressivo dell'esistenza personale, colloca nella salvezza o riduce alla pretesa suicida di una folle autonomia. La salvezza è l'ambiente in cui esprimiamo tutta la nostra

esistenza. Camminiamo a fatica verso la pienezza di salvezza, già segnati dalla sua novità. La presenza di Dio è un dato vero e consistente; ma è speciale, diverso da ogni altro tipo di presenza. Nel linguaggio ecclesiale, viene descritta in termini di «sacramentalità». Sacramentalità significa rapporto tra un visibile (l'umanità concreta e quotidiana di ogni uomo), che costatiamo e descriviamo nella nostra sapienza e accogliamo come evento di libertà e di responsabilità, e un mistero che esso si porta dentro, costituito dalla presenza salvifica di Dio, che confessiamo nella fede.

### 2.2. Leggere dentro, fino al «mistero»

Come credenti, riconosciamo il mistero che la nostra vita quotidiana si porta dentro. Sappiamo che l'avventura della nostra esistenza ha una sua precisa ragion d'essere, di cui ci sentiamo fieramente responsabili. E confessiamo che questa stessa esistenza è segnata, come in filigrana, dalla presenza intimissima dello Spirito di Gesù, che inonda i nostri frammenti di vita della grazia di una vita nuova.

In questa operazione il credente esprime la sua fede: vive di fede. Per questo, vive in questo mondo come se fosse ormai di un altro mondo.

La fede non si interessa infatti di alcuni temi e problemi tutti suoi, che si aggiungono a quelli che già pervadono l'esistenza quotidiana. Oggetto della fede è invece l'esistenza concreta e quotidiana, la storia profana, che è storia e avventura di tutti e luogo dove si affaccia l'avventura salvifica dell'amore di Dio.

Vive di fede colui che legge l'esistenza quotidiana dalla prospettiva del mistero che essa si porta dentro. Questo mistero è collocato oltre la nostra scienza e sapienza. Non lo vediamo e non possiamo manipolarlo. Lo possiamo solo invocare e sperare. Eppure lo possediamo già, tanto intensamente da riuscire ad utilizzarlo come chiave di interpretazione e di decisione delle vicende in cui ci sentiamo protagonisti e responsabili.

La vita quotidiana è l'insieme delle esperienze che ogni uomo produce, entrando in relazione con gli altri, nella storia di tutti.

Distesa a frammenti nel tempo, la vita quotidiana è un evento unico e articolato: una

trama, tessuta giorno dopo giorno, in cui diciamo chi siamo e come ci sogniamo.

Leggendo la realtà con uno sguardo che giunge fino al mistero, il cristiano accoglie l'amore di Dio come fondamento della propria esistenza. In ogni gesto della sua vita si ritrova di fronte ad una alternativa drammatica: comprendere le cose solo alla luce di quello che riesce a decifrare, nell'esercizio sapiente della sua ricerca; oppure riconoscere che la loro verità è più profonda e più intima, le pervade tutte dal mistero di una presenza che confessa in un gioco appassionato di fantasia, di rischio calcolato, di esperienza di amore.

Di fronte all'alternativa tra consegnare a Dio la ricerca della propria sicurezza o assumersene personalmente il carico, nella fede il cristiano sceglie di affidarsi totalmente a Dio, anche quando nutre il sospetto doloroso che ad attenderlo, invece di braccia accoglienti, ci siano soltanto nude rocce.

Vivere nella fede non è quindi accettare qualcosa, ma accettare Qualcuno, rinunciare ad abitare noi stessi in un geloso possesso, per lasciarsi abitare da Dio.

Nella fede il credente esce completamente da sé per andare verso Dio: un esodo, senza pentimenti e senza ritorni, che è, nello stesso tempo, accoglienza di un invito che viene dall'oscurità e dal silenzio, e assenso alle parole della Sua verità. Tutto questo però senza fuggire dall'esistenza quotidiana, senza rinunciare alla fatica di sperimentare, produrre e ricercare, in compagnia con tutti, il senso che essa si porta dentro.

### 3. L'ITINERARIO VERSO LO «SGUARDO DI FEDE»

La ricomprensione teologica dell'esistenza quotidiana in termini di sacramentalità aiuta a verificare il significato e lo spessore della formula «sguardo di fede». In tre movimenti, complementari e progressivi, suggerisco come leggere la realtà con uno «sguardo di fede»:

- la pastorale deve assicurare una lettura competente della realtà;
- deve penetrare nelle sue pieghe profonde fino alle soglie del mistero;
- deve imparare a gettare un colpo d'occhio particolare sull'esistente per raccogliere le provocazioni che le competono,

#### 3.1. La competenza «scientifica»

È vero che l'atto pastorale riguarda, costitutivamente, quel livello misterioso in cui è in gioco l'amore di Dio che interpella e la libertà di ogni uomo, in ordine alla salvezza. Questo dialogo si svolge però all'interno dell'esistenza concreta e quotidiana di ogni uomo; è condizionato, positivamente o negativamente, dalle strutture in cui si esprime e dagli strumenti comunicativi che lo supportano. Il processo non va considerato in termini strumentali, come se il «visibile» funzionasse come un registratore rispetto alla voce di un amico lontano. Quando è di buon livello o viene usato correttamente, la voce si diffonde nei suoi timbri originali. Se invece è un po' fuori uso, i toni risultano disturbati o distorti. Il visibile è invece il luogo dove il mistero prende consistenza e spessore, in un processo che ripete e continua la logica dell'Incarnazione. Dio, presente nella nostra vita, non la travolge. Al contrario, proprio per questa presenza essa esiste come realtà dotata di autonomia e di consistenza. Per questo è possibile accedere al mistero solo passando attraverso la porta stretta del suo visibile.

Il visibile, però, è un fatto tecnico, umano, comprensibile e sviluppabile secondo le logiche scientifiche di ogni evento profano. Il mistero lo avvolge tutto, senza mai travolgerlo. Per decifrare il visibile e raggiungere in esso la soglia del mistero, l'operatore pastorale ha bisogno delle diverse competenze scientifiche. Se vuole analizzare dimensioni del reale, lo deve fare attraverso la collaborazione di sociologi, linguisti e antropologi. Se vuole elaborare prospettive di intervento, deve chiedere la presenza di metodologi, politologi, esperti di discipline progettative.

Lo «sguardo di fede», a questo primo livello, si esprime fundamentalmente come ascolto e confronto. L'esperienza credente non dà una *chance* in più in una ricerca che resta, di natura sua, affidata alla competenza multidisciplinare.

Certamente, non possiamo restringere il processo ad un semplice gioco di procedimenti scientifici, con l'assurda pretesa di assicurare meglio la fredda oggettività. Qui, come sempre quando c'è di mezzo l'uomo e la sua libertà, una voce in capitolo decisiva va affidata alla sapienza: amore appassionato, condivisione, quadro di valori orientativi, ricerca e invenzione di senso.

La lunga dimestichezza con l'avventura dell'uomo e con l'esperienza normativa del suo Signore hanno dato alla Chiesa la pretesa di una preziosa «competenza» in umanità. Entra in gioco qui, come contributo sapienziale per una ricerca tutta sbilanciata sul piano antropologico.

### 3.2. Il mistero come precomprensione

Una ricerca, condotta tra scienza e sapienza, risponde solo alle procedure logiche riconosciute dallo statuto epistemologico delle discipline in gioco. Non ci sono giudici esterni, chiamati a validare o a contestare i risultati. L'autonomia va riaffermata con coraggio contro ogni tentazione integralista. Si tratta però sempre di un'autonomia «relativa». Relativa, a che cosa?

Oggi, molti studiosi di epistemologia della scienza riconoscono il peso determinante delle precomprensioni.

Riporto due citazioni, tra le tante: «Il percepire concreto non è distinguibile dal rapporto con cui la soggettività corporea fruisce e stilizza il proprio ambiente. Esso fa tutt'uno con la vita prescientifica che si svolge a livello originario» (M. MERLEAU-PONTY). «Non appena l'uomo si avvale del linguaggio per stabilire una relazione vivente con se stesso e con i suoi simili, il linguaggio non è più uno strumento, un mezzo, ma una manifestazione, una rivelazione dell'essere intimo e del legame psichico che ci unisce al mondo e ai nostri simili» (A. ARDIGÒ).

Le precomprensioni soggettive e i giochi linguistici che utilizziamo, determinano pesantemente la nostra percezione della realtà e la nostra pretesa trasformatrice.

A questo livello entra in gioco quel mistero teologale che riconosciamo, nella fede, embricato in ogni realtà. Esso si colloca come un'esperienza soggettiva, radicata in una oggettività tanto consistente da sostenere ogni soggettività. È l'ultima precomprensione, quella che segna di sé tutte le altre.

Non è facile dire, in poche parole, il «contenuto» teologico di questo mistero profondo. Riporta, in ultima analisi, all'evento della pasqua come dimensione costitutiva di tutto il reale. Riconosciamo una solidarietà profonda dell'umanità con Dio in Gesù di Nazareth: l'umanità dell'uomo è ormai altra da sé, perché è stata progettata e restituita alla capacità di essere volto e parola del Dio ineffabile.

Affermiamo la presenza di una forza di male, che trascina lontano dalla vita e dal progetto di Dio sulla vita, come trama personale, anche nell'intricata rete dei processi istituzionali e strutturali. Confessiamo una potenza rinnovatrice che sta già facendo nuove tutte le cose, fino a riempirle tutte di questa ansia di vita.

Questi dati teologici segnano la realtà come in filigrana. Ne rappresentano il tessuto connettivo ultimo e decisivo.

Non li possiamo riconoscere con la stessa lucida capacità interpretativa con cui elenchiamo fatti e progetti della vita quotidiana.

Se lo facciamo, ci rendiamo conto di procedere a semplificazioni indebite, a pericolosi cortocircuiti logici.

La coscienza di questi dati ci fornisce però un quadro di precomprensioni soggettive con cui ci collochiamo sul reale, lo leggiamo, lo interpretiamo e ne progettiamo la trasformazione.

Lo «sguardo di fede» diventa così l'esplicitazione di alcune comprensioni teologiche, il riconoscimento del loro peso sui dati e sulla ricerca delle cause.

### 3.3. Alla ricerca di «sfide»

Lo «sguardo di fede» qualifica la lettura della realtà, condotta attraverso le strumentazioni specifiche, anche su un altro versante: la definizione delle «sfide», la ricerca cioè delle preoccupazioni prioritarie e specifiche. Risponde ad un'altra dimensione caratteristica di ogni ricerca socioculturale: l'intenzionalità. Chiamo con questo termine «il fatto che nell'attività conoscitiva del vivente si effettua un'orientazione spontanea, un "indirizzarsi" del soggetto verso l'oggetto, accompagnata da una forma di partecipazione o di identificazione del soggetto riguardo agli oggetti che, pur restando se stessi, diventano anche, in qualche modo, parte del soggetto» (E. AGAZZI).

Gli stessi dati parlano secondo modalità diverse a partire dall'intenzionalità di chi li recensisce o li utilizza. La sua soggettività e il progetto per la cui realizzazione è impegnato, sollecitano a percepire, in modo inedito, problemi (attese che gli vanno deluse) e germi di novità che sfuggono totalmente a partire da altre intenzionalità.

La pastorale non ha quindi bisogno di programmare ricerche specifiche, quasi per stu-

diare dati e fatti di cui immagina di possedere il monopolio rispetto alle altre discipline fenomenologico-ermeneutiche. Lo fa in via eccezionale, quando intende recensire comportamenti e atteggiamenti originali e specifici. Di solito, invece, utilizza tranquillamente il materiale prodotto a partire da altre preoccupazioni, consapevole che tutta la complessa vicenda dell'uomo rientra nell'angolo di prospettiva dell'educazione alla fede.

Su questo materiale comune lancia uno sguardo, penetrante e specifico.

La pastorale ritrova così, come dicevo, i « problemi » su cui si sente interpellata e i segni positivi, da raccogliere e potenziare in vista di progetti nuovi.

Tutto questo è molto importante per poter assicurare la qualità pastorale dello studio sulla realtà e della progettazione di interventi trasformativi. L'accento sullo « sguardo di fede » tende proprio a questa preoccupazione. La pastorale ha bisogno infatti dei contributi delle scienze sociologiche per conoscere la realtà e per percepirne i meccanismi che la muovono. Questi dati non possono servire però come unica premessa del processo, quasi che si potesse instaurare una rigida consequenzialità discendente.

Sui dati offerti dalle scienze sociologiche, la pastorale interviene a partire dall'intenzionalità teologica che la anima. Legge così la realtà, provocata da alcune domande (di portata metafisica) di cui possiede già una sua iniziale risposta.

Non pretende di verificare le ipotesi che stanno a monte delle ricerche, perché riconosce l'autonomia delle discipline e la sua incompetenza al riguardo.

Essa cerca invece di verificare le sue ipotesi, quelle che sono relative al suo progetto. Nello stesso tempo mette in luce quelle dimensioni della realtà che sono rilevanti per il suo progetto e che le sfuggirebbero se il discorso pastorale non si ancorasse correttamente sul reale. Può definire così le strategie più utili da adottare, per consolidare il progetto così come è stato ricompreso in situazione.

→ teologia pastorale - teologia pastorale (correnti) 1.2.; 1.3.; 3.2.; 4.2.; 5.1.; 6.2.; 6.3.; 7.4. - teologia pastorale (storia) 1.4.; 3.; 7.; 8.1. - segni dei tempi.

#### Bibliografia

ARDIGÒ A., *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari 1988; METZ J. B. - RENDTORF T. (edd.),

*La teologia nella ricerca interdisciplinare*, Queriniana, Brescia 1974; MIDALI M., *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 1985; RAHNER K., *Scienze e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Edizioni Paoline, Roma 1984; SCHILLING H., *Teologia e scienze dell'educazione. Problemi epistemologici*, Armando, Roma 1974; *Teologia, filosofia e scienze umane*, Morcelliana, Brescia 1976; TONELLI R., *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1987; VICCHI J. E. - PRELLEZZO J. M. (edd.), *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione*, Editrice SDB, Roma 1988.

**FELICITÀ** → educazione/pastorale 4.2. - esperienza 2.2.3. - gioia - speranza 1.1. - storia 5.3. - s. Giovanni Bosco 3.4. - s. M. Domenica Mazzarello 2.4.

**FEMMINISMO** → donna-uomo (chiesa) - donna-uomo (società).

## FESTA

SILVANO MAGGIANI

### 1. Quale festa?

- 1.1. *Festa tradizionale*
- 1.2. *Festa nella modernità*
- 1.2.1. La fine delle feste

### 2. Gli elementi costitutivi della festa

- 2.1. *L'organizzazione del tempo*
- 2.1.1. I calendari
- 2.1.2. Aspetti ludici
- 2.2. *Il soggetto della festa*
- 2.3. *L'oggetto della festa*

### 3. La festa cristiana

- 3.1. *L'evento Gesù Cristo, oggetto della festa cristiana*
- 3.2. *La Chiesa soggetto della festa cristiana*

### 4. La celebrazione della festa cristiana

- 4.1. *Celebrazione-festa: la preparazione*
- 4.2. *Il giorno della festa*

Il desiderio di far festa, di organizzare tempi festivi è probabilmente una delle grandi tensioni dinamiche che si instaurano, si alimentano, si tramandano nelle culture e nelle società, quale risposta ad istanze proprie dell'uomo/donna in relazione. Nella realtà contemporanea, sia negli ambiti laici che religiosi, il desiderio festivo si presenta complesso e polivalente, soprattutto nelle sue realizzazioni. La preoccupazione di « far festa » denota un desiderio che può scaturire da insoddisfazioni e frustrazioni di varia natura, sin-

tomo di una «crisi» nella stessa festa e quindi di difficoltà ad attuare tempi festivi. Il mondo dei giovani, per sua natura, attualmente riconosciuto almeno nelle culture occidentali, è particolarmente coinvolto e interessato ai fenomeni e alle scadenze festivi e quindi uno dei più soggetti ad entusiasmi, delusioni, reazioni. Un'attenta pastorale giovanile non può prescindere da una consapevole lettura del perché possiamo parlare di:

- 1) una crisi nella festa, anche in quella religiosa e in particolare, nel nostro caso, cristiana;
- 2) considerare quindi lo specifico della festa e
- 3) l'identità di quella cristiana con il tentativo di intravedere.
- 4) piste di azione orientative valide per far fronte alla congiuntura contemporanea.

## 1. QUALE FESTA?

Parlare di festa è riferirsi ad un fenomeno polisemico, comprendente aspetti molto vari di carattere rituale, gastronomico, sociale, periodico, festivo.

Se non si considerano le cosiddette «feste tristi» (per esempio l'evento di un funerale, una commemorazione annuale di un avvenimento doloroso), nelle società odierne, le feste hanno quale denominatore comune, considerato essenziale, una «effervescenza» di natura gioiosa comunitaria, o meglio, sociale, in alternativa al ritmo del giorno feriale e lavorativo. Spesso, tuttavia, quando si pensa alla festa, si è tentati di tramandare il tipo studiato dall'etnologia e chiamato festa «tradizionale».

### 1.1. Festa tradizionale

Quale differenza tra la festa odierna e quella tradizionale?

Quest'ultima, prescindendo dall'oggetto, è laboriosamente programmata. In un tempo determinato, in uno spazio delimitato, coloro che fanno festa, assumono ruoli da sempre previsti e tramandati ed eseguono mansioni che si ripetono in uno schema predeterminato, in un contesto di aura o atmosfera ugualmente prevedibile. Tutto, però, viene vissuto, diremo, «spontaneamente».

Si possono cogliere tre aspetti fondamentali.

a) La festa tradizionale è organizzata in un contesto rituale o sistema rituale: essa è uno degli elementi tra i tanti programmati.

b) Una o più azioni rituali sono considerate il fulcro della festa, attorno alle quali viene organizzato tutto il resto.

c) La festa è vissuta in quanto tale e non come puntuale «effervescenza» di godimento o insignificante e trita cerimonia.

Inoltre il contrasto è piuttosto di ordine rituale: in alternativa ad altri momenti del sistema rituale generale e non nei confronti con il ritmo quotidiano dei giorni lavorativi. In realtà quest'ultima condizione può essere creata anche da giorni non festivi.

In questa ottica è comprensibile anche la natura etimologica del termine «festa». Esso deriva dal latino *festus*, neutro plurale, corrispondente all'espressione classica *festus (dies)* «di festa solenne», e in relazione a *feriae (feriae)* «feste». Dello stesso gruppo fanno parte i termini alla cui base vi è il tema «dhas-dhes-». È probabile che questo tema «designi qualche oggetto o rito religioso di cui non è più possibile determinare il senso; in ogni caso appartiene alla sfera del sacro» (E. BENVENISTE).

In altre parole potremo definire la festa tradizionale come un rito pubblico, che, frutto di una elaborata organizzazione, mette in atto un rituale culturalmente determinato il quale valorizza dinamicamente valori espliciti o impliciti all'interno di una società. Direttamente o indirettamente nella struttura festiva si ha una riferimento alla sfera del religioso o del sacro.

Inoltre, se da una parte è manifestato un processo collettivo mentre si sviluppa, dall'altra, l'oggetto storico della festa resta immutabile. Si può essere di fronte, in questo modo, ad una reale pratica culturale che rivela o esprime una determinata società.

### 1.2. La festa nella modernità

Il passaggio dalle feste tradizionali a quelle contemporanee storicamente appare lento ma progressivo. E soltanto una attenta lettura del dato storico può permetterci di rilevare le differenze e tentare di renderci conto del perché di una situazione. In un primo tempo rileviamo le differenze, in un secondo tempo porremmo attenzione alla storia.

Il termine festa, innanzi tutto, si riferisce ormai ad un campo assai vasto e variegato di esperienze: dai cocktails più o meno elitari alle sagre paesane, dai ricevimenti alle feste calendariali.

Può essere utile avere presente le seguenti categorie con cui si possono designare le varie feste:

- « 1. festa religiosa, con le sue specificazioni "patronale", "non patronale", accompagnata o meno da pellegrinaggio, riferita a specifici santuari o dipendente da datazione calendariale universale (per esempio Natale, Pasqua, Assunzione di Maria, ecc.);
2. festa non religiosa o laica nella valenza tradizionale del termine;
3. festa qualificabile secondo la coppia oppositoria gramsciana egemone/subalterno, accettata qui come referente senza approfondire la loro revisionabilità critica;
4. festa che, indagata in quanto alle origini, presenta uno spessore diacronico arcaico o recente;
5. festa che per i tratti culturali emergenti è rurale, pastorale, marinara, urbana, mista;
6. festa familiare o di gruppo di parentela e festa collettiva;
7. festa assoggettata a ricorrenza periodica e a modello comportamentale preconstituito e tradizionale, in prevalenza di carattere commemorativo e memoriale;
8. festa spontanea, occasionale, indipendente dal referente modulare periodico, esprimendosi in comportamenti inventati (per esempio indiani metropolitani, Parco Lambro);
9. festa in cui il momento di socializzazione si realizza e interiorizza in una interazione psicosociale fra soggetti reciprocamente riconoscibili e festa nella quale lo stesso momento si connette a un'interazione di soggetti normalmente estranei (differenza, per esempio, fra festa strettamente locale o di gruppo o familiare, e festa determinante pellegrinaggi e spostamenti di gruppi di diversa origine e ubicazione territoriale);
10. festa assoggettata a varianti e mutamenti, dipendenti da mutate situazioni strutturali, e festa cristallizzata in forme stabili (per esempio festa dei serpenti di Cocullo, attraversata da mutamenti di significato in relazione al disfacimento economico, di carattere pastorale rurale, che è alle sue origini; e festa della Madonna di Pompei, legata a un tema generico di affidamento alla potenza)». (A. Di NOLA, *Varianti semiotiche della festa e interpretabilità mariana*, in C. Bianco, M. Del Ninno, 1981, p. 88).

Anche di fronte a questa tipologia non è improprio affermare che le coordinate che abbiamo rilevato per la festa tradizionale sembrano venute a mancare. La base sociale che si esprime nella festa è ormai diversa quasi radicalmente ovunque. Il messaggio alla base della struttura festiva si è trasformato e nell'emittenza e nel codice. Infatti la differenza fondamentale possiamo coglierla nel fatto che la festa odierna ha perduto la sua caratteristica di costituire un complesso culturale istituzionalizzato in un determinato contesto sociale; appare piuttosto uno dei molteplici aspetti di una cultura di massa che tenta di cercare attività espressive di se stessa. Molte delle feste odierne, culturalmente parlando, tentano di mettersi in alternativa alle proposte caratterizzanti la società e determinate dai mezzi di comunicazione, anche se quest'ultimi non possono essere esclusi. Di fatto sono o cercano di essere, queste feste, un momento culturale rilevante ma non più l'unico e insostituibile, anzi spesso sono caratterizzate da una tensione sperimentale e opzionale (modelli differenziati).

È tramontata anche la capacità di aggregazione, se si eccettua rarissimi casi (come per esempio la festa del Palio a Siena).

La festa tradizionale, espressione di una unità sociale, quasi momento epifanico di una realtà latente nel quotidiano, ha ceduto il passo ad una parziale ricerca condotta con sforzo verso la stessa unità, che non risulterà mai totale. «Un altro degli elementi con cui la festa moderna deve fare perentoriamente i conti, e che pure la diversifica in modo radicale rispetto al passato, sono i mezzi di comunicazione di massa. Questi da un lato aprono un enorme campo di interessi per gli aspetti ludico-spettacolari della cultura e rivestono un'importanza fondamentale nel sollecitare nelle masse (specie in quelle giovanili) esigenze di espressione e partecipazione culturale sul piano del gesto, della parola, del canto. D'altro lato, proprio l'unidirezionalità del loro messaggio, per non parlare poi di tutte le questioni connesse alla gestione capitalistica della loro emittenza, apre enormi problemi alle istanze stesse partecipative, per cui la risposta al messaggio dei mass media risulta, di nuovo, qualitativamente assai diversa da quella dei mezzi tradizionali di comunicazione orale» (C. GALLINI, *Le Nuove feste*, in C. Bianco, M. Del Ninno, 1981, p. 108).

Infine, nelle feste odierne è scomparso quasi

del tutto l'aspetto comunitario della organizzazione, indubbiamente facilitato nelle feste tradizionali dalla periodicità e da una certa ripetitività. L'organizzazione di una festa oggi, e per l'enorme massa umana che spesso si vuole coinvolgere e per i problemi reali che è necessario affrontare a causa del rapporto che si viene a creare tra il pubblico di massa e i mezzi di comunicazione, è diventata responsabilità a volte manageriale. Ne deriva soprattutto un notevole iato tra emittenza e ricezione del messaggio; situazione questa che crea una frustrante reazione, possibile noia e disagi di varia natura nei reali partecipanti.

### 1.2.1. *La fine delle feste*

Per rendersi conto dei « perché » e dei motivi culturali che possono aver portato a questo dato di fatto è utile considerare, pur sommariamente, quali mentalità e quali influenze di realtà concrete abbiano condizionato e influito sul cambiamento.

Nel fare questo tipo di lettura diacronica è importante avere presenti le due concezioni principali con cui si è letta la festa nella riflessione moderna sotto l'angolazione socio-antropologica: a) lettura funzionalistica; b) lettura ontologica.

a) *Lettura funzionalistica.* Questo approccio, seguito e dalla scuola sociologica e dall'antropologia funzionale e storicistica (per esempio i contributi di E. Durkheim; H. Hubert e M. Mauss; R. Caillois; J. Duvignaud; L. Lanternari; A. Rossi; C. Gallini; L. M. Lombardi Sartriani) s'industria a mettere in rilievo i rapporti che si instaurano tra le strutture economico-sociali e i dati spirituali e materiali che strutturano una determinata cultura. La festa è stata utilizzata come mezzo per indagare e conoscere i cosiddetti « primitivi » ed esperienze tradizionali.

b) *Lettura ontologica.* Questa via, seguita dalle correnti irrazionaliste e fenomenologiche (per esempio le interpretazioni di G. Van der Leeuw; M. Eliade; L. Frobenius; A. Jensen; K. Kerényi e J. Huizinga), considera la festa « in sé », nella sua essenzialità metastorica. Nelle analisi è tralasciato ogni riferimento alla qualificazione sociale del fenomeno mentre si sottolinea l'esperienza personale (« Erlebnis ») vissuta nell'ottica del mito e ritualmente.

Le due letture possono correre il rischio, e di fatto l'hanno corso, di considerare la festa

come un mito originario ormai perduto, proiettando nel passato: come noi *oggi* vorremmo far festa. La carenza festiva odierna faciliterebbe la costruzione gnoseologica di quei modelli genuini ed espressivi nella loro fondamentalità che sarebbero esistiti tra i « primitivi » o nelle feste tradizionali. Pur con questa attenzione non si può non rilevare storicamente una specie di entropia sul senso della festa e della sua celebrazione. Si suole situare nella seconda metà del XVII secolo la preminenza irreversibile del lavoro sul tempo libero. Dopo i periodi delle « feste continue » individuabili sia nell'età rinascimentale con le sue feste mitologiche, in cui ci si dissimulava dietro il proprio passato con maschere simboliche per aprirsi meglio al presente e al futuro; sia nel periodo barocco, con la sua preoccupazione di trasformare tutta la realtà visibile, compresa quella economico-produttiva, in festa; si giunge al ridimensionamento implacabile della componente festiva, operazione portata avanti dall'assolutismo monarchico, dal clero, dagli « illuminati » razionalisti che vedevano nel lavoro e nella produzione il vero utile. Il processo storico non è stato chiaramente lineare. Già prima del secolo XV risulta, dagli stessi concili o sinodi diocesani, la preoccupazione di diminuire le feste perché troppo numerose e non atte ad essere santificate propriamente. Successivo, ma determinante, l'intervento di Urbano VIII, con la Costituzione *Universa* (1627), in cui viene riservato al papa il diritto di stabilire le feste e di fatto le riduce limitandone il numero. Tuttavia ancora all'inizio del XVIII secolo, nella Roma pontificia vi erano ufficialmente centocinquanta feste, comprese le domeniche e, nonostante la corrente giansenista che cooperò alla loro diminuzione, nel 1770 se ne potevano contare centoventi di precetto, con astensione dal lavoro, senza contare le feste stagionali di una parrocchia o di un quartiere. Ma la transizione sarà inesorabile e la lotta tra un'attività di scambio e di dono e l'economia di mercato e la logica capitalistica del profitto segnerà la vittoria di quest'ultima. E si individua nella Rivoluzione francese l'acme della transizione e della esplosione della lotta del passaggio dalla festa tradizionale alla festa moderna. J. J. Rousseau aveva teorizzato, alcuni decenni prima della Rivoluzione, l'importanza del mantenimento e della propagazione della festa in quanto evento da auspicare dal

punto di vista anche politico, coinvolgente la collettività e quindi fondazione della sua identità. Tra il 1789 e il 1799 la festa rousseauiana viene manipolata, scade in festa ideologizzata in cui l'unanimità della collettività non è più espressione «spontanea» bensì unanimità ideologica (per esempio la festa dell'Essere Supremo, 8 giugno 1794). «Lo smembramento dell'idea di festa in dottrine multiple riduce la festa stessa alla relatività.

Ma si tratta di una relatività sempre contestata e mai ammessa. Il che vuol dire che ormai si assisterà a delle feste in briciole (*en miettes*). La dispersione è tanto più notevole in quanto concerne tutti i paesi europei: la festa cessa di voler realizzare l'impossibile utopia, o piuttosto lo cerca a volte, ma con derisoria sciattezza.

Frammenti spesso sordidi di un'utopia che credette di restituire all'uomo la comunicazione perduta» (J. DUVIGNAUD, *Fêtes et civilisations*, Weber, Paris 1973, p. 129).

L'aspetto celebrativo-propagandistico di queste feste ideologiche influirà anche nelle grandi feste ufficiali dei regimi totalitari e nella impossibilità di avere, soprattutto oggi, vere feste rivoluzionarie. Sembra che la rivoluzione stessa diventi o esploda brevemente come tempo festivo (per es. il Maggio '68 e il 1977 con le rivolte studentesche, per non ricordare la Comune del 1871 o il 1917 in Russia), attuando il passaggio immediato — senza mediazioni — dell'immaginario e della dimensione simbolica verso il reale.

Ritroviamo alcuni aspetti della festa ideologica anche nelle varie feste a carattere politico o di partito o di movimenti e una certa influenza in quelle stagionali di connotazione religiosa e cristiana: si coglie l'occasione della partecipazione comunitaria per instillare idee, principi etici, spesso moralistici.

Nel variegato evolversi del senso di far festa e della sua attuazione si è perduta progressivamente la «visione». L'oggetto della «visione» non c'è più, e i partecipanti non vedono ma si vedono vedere, nella impossibilità di avere la visione (F. JESS). Si potrà ricorrere ad «autosuggestioni» di varia natura, a meccanismi organizzativi sofisticati, ma avendo perduta la visione, il ripiegamento sui partecipanti diventa un mero consumare, un tendere allo spettacolo, un favorire l'individualismo che isola.

## 2. GLI ELEMENTI COSTITUTIVI DELLA FESTA

Siamo di fronte ad una esperienza festiva certamente ambigua.

Le società moderne e all'interno di queste anche le chiese cristiane, vivono sporadicamente e raramente in profondità la festa. L'analisi comparativa e storica, pur nella sua essenzialità, ha permesso di osservare come le difficoltà siano fondamentalmente nel cuore degli elementi strutturali e strutturanti la festa: il contesto, il soggetto e l'oggetto. Consideriamo questi tre aspetti nell'ottica di poterli successivamente riconsiderare dal punto di vista operativo, e con un ordine di convenienza.

### 2.1. L'organizzazione del tempo

Il carattere rituale di ogni festa manifesta la sua temporalità sia in riferimento al tempo festivo vero e proprio, sia riguardo alla ciclicità dell'evento. Il tempo è certamente uno degli aspetti fondamentali dell'ecologia della festa. In esso s'innestano altre caratteristiche determinanti, come per esempio la dimensione piacevole frutto della buona distribuzione dello stesso tempo e di una sua efficace organizzazione; l'organizzazione dello spazio, oscillante, anche storicamente, tra lo spazio chiuso o quello aperto, o ambedue. La festa è un modo di usare e utilizzare il tempo non solo in termini alternativi al lavoro ma anche a tutte quelle espressioni della vita, come le attività sociali e familiari che servono a vivere nelle pur diverse condizioni storiche, ivi compresi quei periodi che servono per ritemperare le forze in vista di nuove capacità lavorative. Più propriamente possiamo parlare in questi casi, di *tempo libero* che può avere una qualche riferimento connotativa alla festa, senza tuttavia far perdere a quest'ultima la propria identità o esaurirsi come tempo libero generalizzato. La festa è parte integrante dell'organizzazione sociale del tempo, essa si alterna a un tempo non festivo. Si potrebbe significare e qualificare come tempo «sacro» che comporta una sua indivisibilità e ripetitività e presuppone un tempo «profano» divisibile. La forma temporale festiva si trova a coesistere con una forma temporale altra. L'attesa del tempo della festa rende più acuto il desiderio di «far festa» e qualifica di tensione gioiosa il tempo festivo. Quest'ultimo nell'attualità del *presente*

rinverdisce il ricordo del tempo festivo passato e apre al desiderio delle feste future: le feste si richiamano a vicenda. E questi sono alcuni aspetti che ritornano anche oggi nella esperienza, pur ambigua, del far festa. Il tempo festivo, potremo qualificarlo come un tempo *liminale* che presuppone una certa rottura con la forma temporale che lo precede, anche se essa contiene già istanze di festa, e che chiamiamo *pre-liminare* e concludendosi si apre ad una forma temporale, *post-liminare*. Nella liminarietà l'esperienza del singolo e della società è aperta ad ogni potenzialità e ad ogni sviluppo, compreso anche l'istaurarsi di nuovi legami sociali spontanei o relativamente previsti. In questo senso il tempo festivo è creativo e produttivo, rigeneratore di forze e istanze latenti nella persona e nella comunità, anche se queste potenzialità si trovano ad essere minacciate dalla trasformazione in atto del tempo sociale, il quale tende ad essere vissuto fiscalmente, misuratamente, matematicamente, sempre più «tempo del mercante». Ne consegue che, tra questa concezione diffusa del tempo e la relativa percezione del singolo soggetto, la mediazione del tempo festivo vero e proprio è assai ridotta.

### 2.1.1. *I calendari*

Nondimeno esiste ancora un concatenamento ciclico del tempo delle feste, riproposto dai *calendari* sia civili che religiosi.

L'origine del calendario è probabilmente di natura religiosa anche se essi presentano aspetti e particolarità assai complessi e di varia estrazione. In quanto oggetti esprimono la funzione di cosmicizzare il tempo nel senso di organizzare un cosmo, un mondo possibile da raffigurare, tramite numeri ritmi e rapporti. Il tempo viene così ad essere ritmato più che misurato.

«Anche il calendario ebraico-cristiano rappresenta una sintesi di stratificazioni, leggendo le quali è possibile cogliere la compresenza di elementi diversi, astronomici e religiosi, secondo una mentalità che non distingue questi elementi... L'asse del tempo è carico, quindi, di connotazioni diverse e la misura del tempo in realtà è ritmo ciclico dell'alternarsi delle stagioni, ritmo liturgico della ripetizione degli avvenimenti sacri, è ritmo dell'esistenza con la complessità delle sue attività e con l'indicazione dei tempi di riposo perché sacri» (A. ALES BELLO, *Analisi feno-*

*menologica del tempo calendariale. Gli almanacchi*, in *Religioni e Società*, 4 [1987] 110). La festa ha una singolare incidenza riguardando alla scansione ritmica: riconduce la tensione insita nel ciclo calendariale verso un vissuto qualitativo che può anche restare tale sul piano della proposta, ma permane come potenzialità indiziale e orientativa.

### 2.1.2. *Aspetti ludici*

Con il termine «ludico» si intende designare quelle dimensioni legate al tempo della festa che comportano una certa fruizione di piacere. Il piacere è presente anche nelle feste tristi, per esempio nel fatto di ritrovarsi assieme. Esso deve essere considerato una componente caratterizzante e qualitativa del tempo festivo: «senza senso di festività non vi è festa» (K. KERÉNYI).

È opinione assai diffusa mettere in relazione il piacere festivo con la trasgressione delle regole che sono alla base della socialità umana e quindi del comportamento interpersonale e comunitario. Non si può aprioristicamente escludere che nella festa vi possano essere aspetti trasgressivi, ma non è possibile neppure ridurre tutto alla trasgressione. Si creerebbe uno stato angoscioso, invivibile, senza parametri referenziali. La trasgressione delle leggi sarà sempre una trasgressione regolata; la presenza degli elementi di disordine non è fine a se stessa ma in vista di un ordine diverso. L'intensità festiva, l'effervescenza gioiosa, l'atmosfera che comunica piacere nasce dalla percezione che aspetti della vita quotidiana mal vissuti, come rapporti interpersonali, convivialità, tempo dedicato allo spirito..., trovano un loro sbocco e sono armonizzati. Tra il tempo del quotidiano e quello della festa vi è reale differenza, ma tutto non è lasciato all'emotività e alla parcelizzazione arbitraria così da creare opposizione. Si parla volentieri del tempo festivo come possibilità di «totalità». «L'aspetto trasgressivo della festa va dunque visto come un riflesso della sua caratteristica fondamentale, che è la creazione di una totalità trasparente di rapporti. Se nella festa le separazioni cadono e il caos sembra talvolta infiltrarsi nel cosmo, non è perché la festa è la negazione dell'ordine, ma perché rappresenta l'ordine come totalità: bisogna dunque che ne faccia parte anche ciò che nella vita quotidiana è messo da parte come pericoloso e rifiutato come disordine. Se l'essenza della festa

consiste nell'esperienza immediata e senza ostacoli di rapporti che non è lecito o non è facile percepire nella realtà quotidiana, si deve supporre che il piacere, che le è sempre associato, sia prodotto da quest'esperienza» (V. VALERI, *Festa*, in *Enciclopedia VI*, Einaudi, Torino 1979, 96).

Le varie attività festive rientrano nella dinamica ora descritta. Esse le potremo chiamare ludiche nel senso di attività gratuite.

Nel tempo della festa ciò che viene compiuto è, spesso, senza finalità immediate e senza utilità funzionale. Sono in-utiles se non soggiacciono ad un mero consumo, ma sono capaci di creare quel clima di piacevolezza che in definitiva permette la maturazione personale e sociale. Come il gioco di un bambino che in sé e per sé non ha alcun scopo, ma è la via fondamentale per condurlo ad uno sviluppo di maturazione. Già R. Guardini, parlava in questo senso della liturgia nel ben noto Cap. V de *Lo Spirito della Liturgia*. Certamente il momento celebrativo liturgico è un tempo singolare in cui la in-utilità, anche ai fini del clima festivo generale comunemente inteso, è evidente o almeno lo dovrebbe essere. Oppure la sua gratuità è un apporto essenziale alla festività, pur apparendo un tempo singolare nel tempo festivo generale. Ma le espressioni tipiche di ogni singola festa, come possono essere i giochi, il tempo trascorso assieme e lungamente nella convivialità, le manifestazioni proprie alla circostanza come (sfilate carri allegorici, cortei musicali, rappresentazioni, mettersi il vestito festivo...), a loro modo concorrono con la loro gratuità alla creazione di una realtà «benefica». Probabilmente le attività ludiche odierne non sono un dato immediato dell'organizzazione del tempo festivo. La loro preparazione richiede forse più attenzione che nel passato, perché sia salvaguardata la caratteristica di in-utilità o gratuità.

## 2.2. Il soggetto della festa

Il singolo può certamente mettersi in festa da solo. Far festa a se stesso. Ma una festa fatta e vissuta da uno solo risulta estremamente riduttiva. Assente il concorso degli altri, dei segnali convenuti, del tempo festivo generale, delle attività ludiche singolari, il singolo è obbligato a ripiegare su se stesso. In definitiva può vivere unicamente del suo immaginario e quindi non aprirsi al reale. Per

far festa è fondamentale il concorso di molti; la collettività è il soggetto della festa. Attraverso di essa il festivo si propaga e si diffonde e acquista senso la festa stessa. Il singolo è sollecitato a mettersi in festa e a «far corpo» con gli altri. Non si esclude che un piccolo gruppo o piccoli gruppi o singole persone abbiano un ruolo determinante, ma la loro azione è finalizzata alla collettività. Parlare di collettività non s'intende la presenza massiccia di una società. Si può distinguere feste proprie a gruppi particolari (per esempio: festa patronale di un villaggio o di una città, feste di un gruppo religioso, di una famiglia...) o feste di aree geografiche più vaste (territorio nazionale; più nazioni...). L'insieme delle persone convergono verso un'unica realtà, pur con espressioni molteplici e diversificate, pur con ritmi, regole e scansioni del tempo loro propri che però facilitano la convergenza. Il convenire insieme facilita il partecipare, il partecipare esplicita il ruolo del soggetto festivo. Esso si manifesta e conferma la funzione di agente essenziale.

## 2.3. L'oggetto della festa

Tempo, spazio, soggetto, aurea festiva, costituiscono un campo simbolico che permette di celebrare l'oggetto della festa. Quest'ultimo non è unico. Eventi, avvenimenti, fenomeni cosmici, uomini o Dio... possono essere oggetto della festa. L'oggetto ha la forza di galvanizzare o «condizionare» il soggetto, lo sollecita e lo indirizza. Direttamente o indirettamente l'oggetto stimola una convergenza che è più o meno intensa a seconda dell'interesse che l'oggetto può suscitare. Dall'oggetto della festa scaturisce una tensione che si irradia, come da un nucleo misterioso, tensione che i soggetti gestiscono ma ne sono anche gestiti. Gli eventi parziali che costituiscono la festa sono riconducibili all'oggetto, evento centrale, immagine profonda che lega gli eventi parziali fra di loro; probabilmente vi sarà vera dinamica e osmosi tra evento ed eventi se il primo contiene motivazioni festive profonde, se instaura possibilità di relazioni tra microcosmo e macrocosmo, se vi è stata penetrazione culturale. Un caso singolare a questo riguardo, almeno in occidente, è la festa del Natale, in cui confluiscono le caratteristiche segnalate e il fascino tipico dell'aura festiva che nasce da

scontri incontri del nucleo dell'oggetto con le realtà che lo attorniano (per esempio: modernità-arcaicità; luce-tenebre; infanzia-maturità; umanità-divinità...). L'oggetto, però, non è dato una volta per tutte e incondizionatamente. L'oggetto va trovato, svelato, messo in risalto. Esige una vera iniziazione, che a volte può essere spontanea o progressiva, nella sua ripetitività ciclica o annuale (per ogni ritorno della festa). Indubbiamente ci si deve preparare a far festa. Gli spazi lasciati alla improvvisazione sono necessari, ma tanto più efficaci se i soggetti si sono adeguatamente e intensamente preparati a entrare nel nucleo dell'oggetto festivo. Dovrà essere chiaro che la preparazione al celebrare l'oggetto coinvolge tutto l'uomo/donna, interiorità ed esteriorità, spirito e corpo. «L'intensità della preparazione materiale è anche una concentrazione sugli elementi, i segni, i significati, il senso della festa» (G. SCABIA, *Fare la festa*, in *Rivista Liturgica* 70/1 [1983], 63).

### 3. LA FESTA CRISTIANA

Ogni festa ha una sua propria identità e caratteristica, anche se queste non sono sempre omogenee. La mescolanza odierna tra festa religiosa e laica o civile può creare reali disorientamenti. Nel tempo festivo in cui si celebra un oggetto ben preciso è sempre possibile mettersi in festa con altre motivazioni, come si è già rilevato. Finché si resta in ambiti ristretti o occasionali le interferenze hanno una influenza probabilmente relativa. Al contrario, sul piano più vasto, l'influenza diventa assai problematica. Si pensi, ad esempio alla coincidenza, in vaste aree geografiche, della celebrazione della Pasqua cristiana con le vacanze di primavera. L'approfondimento e la riproposta delle identità costitutive la festa è estremamente positivo. Per la festa cristiana, lo riteniamo essenziale e salutare, in un periodo tipico di passaggio da una cultura occidentale di cristianità ad una cultura ben più variegata e complessa. Inoltre è fondamentale fugare un sentimento diffuso di rivendicazione malintesa che vorrebbe identificata nella festa cristiana la celebrazione della vita. È chiaro che non si può celebrare senza coinvolgere tutte le possibili espressioni della vita. Ma il cuore della festività è l'evento Gesù Cristo, figlio dell'uomo e figlio di Dio; il nucleo referenziale assoluto è una persona, il Vivente.

#### 3.1. L'evento Gesù Cristo, oggetto della festa cristiana

Nella prima rivelazione, così come ci viene tramandata dalle pagine dell'A. T., Dio stesso o gli interventi del Dio dell'Alleanza sono l'oggetto delle feste costitutive del popolo di Israele. La festa diventa progressivamente «memoriale» (Zikkârôn) della presenza dell'Eterno nella storia, della sua azione liberatrice e salvatrice. Memoriale di un passato reso presente in attesa di un compimento escatologico. Il popolo, la collettività è il soggetto di ogni esperienza festiva: beneficiario della salvezza e celebrante della medesima. Non in astratto: il soggetto è considerato costituito da singole persone che partecipano di ciò che viene ricordato e vi apportano il loro consenso. Nell'ultima e definitiva rivelazione, nel Nuovo Testamento, ciò che era maturato nella coscienza e nella prassi ebraica trova una singolare e assoluta puntualizzazione del tempo festivo. La risurrezione di Gesù Cristo, il Primogenito, è il punto focale tra il «già compiuto» e il «non ancora» portato a compimento. La *oikonomia* della salvezza trova nella Pasqua di risurrezione l'evento fondante e fontale di tutta l'esperienza cristiana, così come è stato ricevuto dalla Chiesa primitiva e tramandata alle generazioni successive. La Pasqua del Signore Gesù, sintesi dell'evento Cristo, è diventata il prototipo di ogni festa; da essa è nata ed è scaturita la successione delle altre feste cristiane. I cristiani non vivono mai nel tempo festivo la celebrazione di una cosa, o un'idea, o un oggetto tematizzato, o come si diceva, la vita, neppure la vita di qualcuno in se stessa, come potrebbe essere quella di un santo o di una santa. Anche nelle feste tristi, l'oggetto non è la morte di qualcuno. È solo e sempre l'opera della salvezza del Signore Gesù. Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione sulla Liturgia «*Sacrosanctum Concilium*», sintetizzando la grande tradizione ecclesiale afferma: la Chiesa «Ogni settimana, nel giorno a cui ha dato il nome di "domenica", fa memoria della Risurrezione del Signore, che ogni anno, unitamente alla sua beata Passione, celebra a Pasqua, la più grande delle solennità. Nel corso dell'anno poi distribuisce tutto il mistero di Cristo, dall'Incarnazione e dalla Natività fino alla Ascensione, al giorno di Pentecoste e all'attesa della beata speranza e del ritorno del Signore (n. 102). Nel dettato con

ciliare troviamo anche il perché primo e ultimo dell'unico oggetto a fondamento della festa cristiana: «ricordando (recolens); i misteri della Redenzione, (la Chiesa) apre ai fedeli le ricchezze delle azioni salvifiche e dei meriti del suo Signore, in modo tale da renderli come presenti a tutti i tempi, perché i fedeli possano venire a contatto ed essere ripieni della grazia della salvezza» (SC, n. 102). Ma il mistero di Cristo, oggetto della festa, non ne è un suo nucleo astratto. Il poema della liturgia e d'Oriente e di Occidente canta, nelle festività particolari, la fede che l'evento celebrato avviene «hodie». Esso è riattualizzato soprattutto nella celebrazione eucaristica, fonte e culmine della vita della Chiesa. La celebrazione del Mistero Pasquale caratterizza inequivocabilmente la festa cristiana ponendo il proprio sigillo qualitativo e di grazia al tempo festivo.

### 3.2. La Chiesa, soggetto della festa cristiana

Dai testi della celebrazione liturgica che la tradizione ci ha tramandato, e dai testi odierni, *espressioni del vissuto ecclesiale*, troviamo che il soggetto della festa cristiana ha due accezioni complementari e inclusive. La «ecclesia» *hinc et nunc* radunata in attesa della venuta del suo Signore e vivente il suo Mistero è innanzitutto l'epifania più evidente di chi fa festa. L'assemblea cristiana, il popolo riunito nella fede è il soggetto primario. L'assemblea locale è tuttavia segno di una koinonia più vasta e reale: il popolo dei battezzati che sigillati dal dono dello Spirito costituiscono la ecclesia universale, la cattolica, che, sotto ogni orizzonte, cammina nelle vie del mondo incontro al suo Signore, in comunione con coloro che hanno preceduto tutti nel segno della fede e dormono il sonno della pace. Ma come per il popolo della Antica Alleanza così per quello della Nuova, la festa non coincide con la massificazione della collettività. Sempre e comunque comporta, o dovrebbe comportare per una esigenza intima e profonda dell'oggetto, la personalizzazione del tempo festivo. Il movimento dinamico che il soggetto dovrebbe instaurare è dalla persona all'assemblea festiva e dalla assemblea alla persona. Se deve esistere una preoccupazione per il soggetto in quanto composto di singole persone, è che giunga

nelle persone l'evento di grazia. L'agire del soggetto non si esaurisce nel momento culminante della festa cristiana. Il tempo festivo oltre a comportare moltissime delle espressioni della festa in genere, si può colorare di altri momenti aggregativi di natura orante anche più popolari e soprattutto di momenti in cui lo scambio e il dono diventano continuazione di quella *caritas* sperimentata nell'assemblea festiva. Il soggetto ritrova quindi nella irradiazione della festa la sintonia più piena con l'oggetto. Il clima festivo di cui si deve fare portatore nonché collaboratore diventa incisiva, gratuita testimonianza dell'anticipazione di quella festa continuata nella pienezza del Regno.

## 4. LA CELEBRAZIONE DELLA FESTA CRISTIANA

Il forte desiderio di far festa, una quasi preoccupazione assai diffusa circa questa festa sempre più complessa e complicata, l'eredità culturale in cui il desiderio e la preoccupazione si trovano a convivere, rendono anche la teorizzazione di piste orientative ardua e necessariamente limitata. È opportuno rendersi conto previamente dell'utilità di una certa igiene mentale circa la possibilità del far festa o di organizzare la festa. Innanzitutto evitare la banalizzazione. Non riempirsi la bocca del: «siamo in festa»; di slogan «festivi» triti e consumati; la festa è nella sua essenza una realtà fragile e «seria». Secondariamente l'utopia festiva deve essere, in qualche modo controllata. Si celebra in maniera disincantata nel senso che bisogna essere ben consapevoli di non soggiacere a nostalgie o ad immagini di mitiche feste passate: i contesti sono radicalmente cambiati mentre le istanze e le pulsioni delle sempre nuove generazioni sono normalmente freschi. Coniugare questi due dati è certamente costruttivo.

Infine, sarà necessario riacquistare il senso del feriale in tutta la sua densità ed interezza. Tanto più vivremo il feriale come tale, tanto più la festa potrà essere vissuta nella sua densità.

### 4.1. Celebrazione-Festa: la preparazione

Lungo tutto l'anno liturgico siamo invitati ad incontrarci, in un clima altro dal feriale, nel giorno del Signore, in alcune solennità del Si-

gnore Gesù e della Vergine Maria, nonché, a seconda delle regioni o nazioni, di determinati santi. In questo ambito devono essere considerate le celebrazioni dei sacramenti, soprattutto di alcuni, per la loro caratteristica di coinvolgere nell'evento una collettività variegata in un clima festoso.

Ricorda ancora SC, n. 102, la Chiesa «considera suo dovere celebrare l'opera della salvezza del suo sposo divino mediante una commemorazione sacra in giorni determinati nel corso dell'anno». Da come la stessa liturgia è stata, lungo le generazioni cristiane, organizzata dal soggetto della festa stessa, o dai suoi responsabili più diretti, ricaviamo una prima indicazione fondamentale, a cui abbiamo già accennato: *preparare la festa*. Sembra di assistere ad una strana entropia riguardo la preparazione classica recente. Alcuni tempi tradizionali sono saltati.

Una novena, un ottavario non funzionano più da ritmi di preparazione immediata. Invece sul piano di una preparazione diciamo «laica» o «civile», ciò che riguarda il clima o l'ambiente di alcune feste per esempio la preparazione al Natale; al 15 agosto; alle scadenze del mese di settembre o febbraio, i tempi sembrano essersi allungati. Le due grandi solennità annuali Pasqua (Triduo pasquale) e Natale, hanno ambedue un periodo di preparazione strutturato e ben organizzato dal punto di vista liturgico. Anzi all'interno di questi periodi vi sono tempi che preludono alla immediatezza della festa finale: 17-23 dicembre per il Natale, la settimana santa per la Pasqua. Potremmo definirli tempi naturali in cui entrare per poter entrare nella pienezza della festa. Dovrebbero essere considerati e valorizzati cogliendo il relativo «crescendo».

La messa in opera di segni, simboli, elementi, espressioni di varia natura, potrebbe seguire la strada di una mistagogia sapiente e calibrata: arte difficile, ma necessaria per togliere dal ritmo preparatorio ogni traccia di moralismo e svelare, al contrario, sempre più profondamente, il nucleo misterioso della festa cristiana. Sarà importante riscoprire anche la fatica di costruire assieme la festa, quale risposta responsabile all'oggetto donato. Vi sono feste che comportano un coinvolgimento di molte persone, pensiamo ad esempio ad una sagra paesana o al carnevale: preparazione spessissimo intensa, frutto di

lavoro duro ed effettivo su più piani. Le grandi feste religiose devono passare per strade simili. Non possono restare in un ambito di aura unicamente spirituale. Naturalmente è inevitabile la prestazione di una sola parte dei soggetti, ed è a volte necessario per aiutare a fare sentire l'evento come parte della collettività.

Il coinvolgimento, in questa preparazione, dei giovani ha anche una funzione di profonda incidenza nella memoria personale: permetterà di interessare, nel ricordo esperienziale, il legame con le feste precedenti e legame con le feste future, ravvivando così il desiderio completo e profondo della festa per la vita.

#### 4.2. Il giorno della festa

Il giorno festivo, non deve essere impari al ritmo preparatorio. Il momento della celebrazione della salvezza dovrebbe essere un tempo atteso e privilegiato. Il clima generale aiuterà molto o non aiuterà in altri casi, ma la celebrazione deve essere una particolare esperienza e vissuta come tale. Non sul piano emozionale o sentimentale o impulsivo né unicamente cerebrale o un fare fine a se stesso, soltanto una esperienza di incontro con il mistero di Dio tramite la mediazione del campo simbolico e dell'assemblea. L'esperienza passa così obbligatoriamente attraverso la luce, il colore, il profumo, il canto, il suono, il movimento, il vedere... aspetti armonizzati tra di loro con rispetto di ogni elemento ma anche con l'inventività e la novità del loro uso in riferimento alla tipicità di quella particolare festa che si celebra. Gli aspetti etologici ed ecologici non sono facili ad essere gestiti. Hanno in sé una componente che è rituale: entrano nella celebrazione con una caratterizzazione che si tramanda con forza e serve a rimmemorare dimensioni proprie dell'evento; il pericolo, tuttavia è la sclerosi e il banale ripetersi. Uno spazio concepito con barocchismo o contenitore di vecchiume non aiuterà il soggetto a vivere se non un estraneamento improprio alla celebrazione.

Non si pensi, d'altra parte, che l'uso di multimediali o soluzioni tecniche, perché novità, risolvano magicamente il problema. L'uso di apparati tecnici è di una delicatezza estrema ed esige massima accuratezza e sobrietà.

L'esperienza del soggetto non riguarda soltanto l'oggetto ma anche se stesso. Non dovrebbe essere minore l'intensità che serve a cementare la collettività nei suoi singoli, a favorire lo scambio, a permettere una comunicazione più intensa del normale. Nella festa la *ecclesia* può rafforzarsi nella sua identità umana e spirituale. Per sua natura una celebrazione deve concludersi ritualmente. Ottimale è invece un tempo prolungato dopo la celebrazione dove sia possibile l'esperienza del gioco, dell'incontro informale, di consumo assieme di ciò che tutti hanno portato o preparato. Si passerà la soglia del tempo festivo della celebrazione per aprirsi al clima generale della festa. I legami umani che hanno trovato nella fede una loro prima base, hanno la possibilità di essere rafforzati. Anche i legami generazionali in questo periodo di tempo dovrebbero essere favoriti. Accorgersi del «vicinato» immediato è il primo passo verso il «vicinato» più vasto. Rientra nell'organizzazione festiva avere cura dell'impegno caritatevole e del prolungamento della gioia nei confronti di chi si trova nella necessità. Il tempo interstiziale della festa cristiana coinvolge in questo modo anche il limite delle creature umane favorendo un'esperienza più completa.

#### Bibliografia

*La liturgia è festa*, Marietti, Torino 1980; *Per noi la festa del Signore*, Messaggero, Padova 1980; BIANCO C. - DEL NINNO M. (a cura), *La festa. Antropologia e semiologia*, Nuova Guaraldi, Firenze 1981; CARDINI F., *I giorni del sacro. Il libro delle feste*, Editoriale Nuova, Milano 1983; CATTABIANI A., *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Rusconi, Milano 1988; CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, 2ª ed.; CUMINETTI B., *La festa e i giorni*, Minerva italiana, Bergamo 1981; DUCHESNEAU C., *La celebrazione nella vita cristiana*, Dehoniane, Bologna 1977; JESI F. (a cura), *La festa. Antropologia etnologica folklore*, Rosenberg e Sellier, Torino 1977; RAHNER H., *Homo ludens*, Paideia, Brescia 1969.

## FIDANZAMENTO

G. AGOSTINUCCI - G. CAMPANINI

1. Costume attuale
2. Significato autonomo
3. Caratteri attuali del fidanzamento
4. Relativizzare la dimensione dell'eros
5. Pastorale prematrimoniale
6. Nuova mediazione tra teologia e antropologia

## 7. Orientamenti della CEI

- 7.1. Centralità della chiesa locale
- 7.2. Integrazione tra antropologia e teologia
- 7.3. Itinerari di fede

## 1. COSTUME ATTUALE

Il concetto tradizionale di fidanzamento è oggi largamente rimesso in discussione, sino ad apparire quasi un anacronismo.

Nel costume attuale, infatti, sembra non esistere più quella particolare forma di impegno — non solo privato, ma anche familiare e sociale e dunque in qualche modo *pubblico* — da secoli definito appunto come «fidanzamento», o come «sponsali», di cui così ampie tracce sono state tramandate nella letteratura, nella codificazione canonica, nella stessa iconografia.

Nel corrente modo di esprimersi non ci si fidanza, ma si ha «il ragazzo» o «la ragazza»: dizione generica, che indica una mappa abbastanza variegata di situazioni: dall'amico-amica semplice compagno di divertimento (*boy-friend*), all'innamorato/a con cui si stabilisce un rapporto sentimentale, fino a un vero e proprio rapporto di amore e spesso a una continuativa relazione sessuale.

Nell'orizzonte di queste diverse situazioni sentimentali, anche di quelle più consapevoli, il matrimonio non è sempre presente; sopravviene in un secondo momento, o per una interna maturazione del rapporto di coppia o per il sopravvenire di un evento (come la gravidanza in atto, presente in una notevole percentuale di matrimoni, soprattutto di giovanissimi) che in qualche modo costringe la coppia a una *decisione* che sino ad allora era stata rinviata.

## 2. SIGNIFICATO AUTONOMO

Fino a ieri, il fidanzamento stava ad indicare un periodo di tempo abbastanza definito, o almeno definibile. Oggi lo «stare insieme» non si pone scadenze e i tempi dei rapporti sentimentali, e talora anche sessuali, prima del matrimonio, si sono fatti lunghissimi, sia in relazione alla sempre maggiore precocità del loro instaurarsi, sia per effetto della soglia relativamente alta (circa 26 anni per gli uomini e 24 per le donne) alla quale mediamente ci si sposa oggi nelle società occidentali e specificamente in Italia. Il rapporto a

due, anche per il suo protrarsi nel tempo, assume dunque oggi un significato in qualche modo autonomo: che non gli deriva soltanto dal fine cui tende (il matrimonio) ma dal fatto di essere in sé e per sé un'esperienza di vita, carica di forti potenzialità e densa di significato.

### 3. CARATTERI ATTUALI DEL FIDANZAMENTO

È difficile individuare, nell'universo giovanile, tra i tanti modi di rapporto a due, un particolare atteggiamento riconducibile al concetto classico di fidanzamento: tuttavia è possibile distinguere, fra le tante forme di relazione di fatto esistenti, un tipo di rapporto che può essere assimilato ad esso e che si caratterizza soprattutto per: età non più adolescenziale; senso di responsabilità reciproco (il mutuo, anche se parziale e non definitivo, « farsi carico » l'uno dell'altra); la tensione verso un futuro comune (matrimonio) che si esprime nella progettualità; un amore capace di dispiegarsi in forme obliative, in grado cioè di rompere il guscio della gratificazione individuale, di diventare paziente, di non identificarsi totalmente nell'attrazione erotica, di aprirsi alla fedeltà.

Questi caratteri — che disegnano ciò che anche oggi può chiamarsi « fidanzamento », nella sua sostanza se non nella sua forma — non sono necessariamente presenti fin dall'inizio in un pur serio rapporto amoroso; essi, al contrario, facilmente crescono e si evolvono all'interno di un rapporto nato, magari tra adolescenti, sulla spinta di un bisogno di appoggio extrafamiliare o di una semplice e naturale attrazione fisica, di una « simpatia » germogliata su una cameratesca amicizia. Ma proprio questi tratti finiscono per coincidere con quei valori che dovrebbero sostanziare il fidanzamento, perché tale preziosa esperienza nel cammino della vita di coppia possa esprimere tutta la significatività di cui può arricchire le persone che la vivono.

### 4. RELATIVIZZARE LA DIMENSIONE DELL'EROS

All'interno del fidanzamento l'amore occupa un posto centrale. Ciò che differenzia un rapporto da « fidanzati » (da persone, cioè, orientate verso il matrimonio) rispetto a una

qualsiasi altra relazione, è il senso della responsabilità reciproca, il rispetto della diversità e originalità dell'altro, l'attitudine a una progettualità comune, al di là di ciò che è provvisorio e immediato. L'amore è in qualche modo la sintesi di tutti questi atteggiamenti. Ma il rischio che l'amore corre nella società contemporanea è quello della banalizzazione e della conseguente riduzione a semplice attrazione fisica. Dei molteplici significati del rapporto di coppia, infatti, questo solo viene accettato e assunto, sin quasi ad essere assottigliato: nel presupposto, che l'esperienza continuamente rimette in discussione, che la pura reciproca attrazione erotica possa rappresentare una base sufficiente per un progetto di vita a due. La cultura attuale tende ad assorbire nell'esperienza sessuale una quantità di bisogni profondi (affettività, comprensione, dialogo, appoggio, ricerca di identità) ai quali invece il sesso da solo non può dare risposte esaurienti. Vivere il rapporto di coppia in una prospettiva di « fidanzamento », e quindi in un'ottica di progettualità che è quella tipica del matrimonio, significa dunque, necessariamente, relativizzare la dimensione erotica, o meglio assumerla in una prospettiva più vasta e insieme più profonda.

### 5. PASTORALE PREMATRIMONIALE

Da questi presupposti emerge implicitamente il significato di un'autentica *pastorale prematrimoniale* (o dei fidanzati). Essa deve essere intesa soprattutto come impegno della comunità cristiana ad aiutare la giovane coppia a realizzare nel Signore il proprio rapporto, esprimendone tutti i significati, e soprattutto tre. In primo luogo, la proiezione dell'amore alla durata e dunque alla fedeltà, anche all'interno di una società che sembra relegare il matrimonio nell'orizzonte della mutevolezza e della provvisorietà. In secondo luogo, l'apertura alla fecondità e dunque alla vita, come segno dell'amore dei coniugi fra loro e insieme dell'amore di Dio per un'umanità che, nonostante le sue colpe e i suoi limiti, continua il suo cammino nella storia e rifiuta la tentazione del suicidio collettivo. Infine, di fronte ad una cultura che tende a cogliere il rapporto uomo-donna esclusivamente in termini funzionali, e dunque di « ruoli » da svolgere, la comunità cristiana deve continuare ad annunziare la realtà e il

«mistero» delle vocazioni e dei carismi diversi, all'interno di un «essere coppia» incentrato sull'eguaglianza e insieme sulla diversità (che non significa superiorità dell'uno o dell'altro, ma piuttosto reciprocità). Il tutto sullo sfondo di un ritrovato *statuto pubblico* del rapporto di coppia, nella sua specifica dimensione matrimoniale, inteso come «impegno» sotto il profilo etico e come «patto» dal punto di vista religioso; impegno e patto che si collegano a una decisione definitiva e irrevocabile, assunta in piena responsabilità, davanti agli altri e, per il credente, anche a cospetto dell'Altro.

## 6. NUOVA MEDIAZIONE TRA TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Alla nuova luce dei mutamenti culturali in atto e del generale ripensamento al quale sono assoggettate tutte le istituzioni — anche il matrimonio — la pastorale prematrimoniale è sollecitata a una nuova mediazione fra teologia e antropologia: si tratta di continuare ad annunciare i valori permanenti del matrimonio a nuove generazioni cresciute in una cultura che ha spazzato via antiche tradizioni e consolidate sicurezze. È sempre vero che sposarsi significa scommettere per la durata contro la provvisorietà, rifiutare una sessualità fine a se stessa, accettare un confronto aperto con la società; ma tutti questi valori devono essere annunciati con linguaggio moderno all'uomo moderno; soprattutto occorre riuscire a mostrare come tutti questi valori abbiano un senso più pieno e compiuto in una prospettiva *religiosa* (e non semplicemente «sacrale»), che fa del matrimonio cristiano il simbolo dell'amore di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio.

Riuscire a compiere questa mediazione, muovendo dalla consapevolezza che prima ancora di amare si è amati dall'Altro, è il compito che incombe sulla pastorale prematrimoniale del prossimo futuro. Si tratta di aiutare i giovani a decifrare, già nella stagione del fidanzamento, il mistero del loro amore. Ciò esige negli educatori la capacità di mettersi in un atteggiamento di autentica ricerca comune; e, da parte dei giovani, la pazienza di avviarsi lungo un cammino che può essere lungo e che deve proseguire assai al di là della celebrazione del matrimonio, per tutta la durata della vita coniugale. Fondamentale tempo di ricerca e di prova, il fidanzamento rimane dunque soltanto una tappa, per quanto importante sia, nell'itinerario della coppia:

acquisire consapevolezza di ciò significa recuperare nel rapporto di coppia la categoria forse più lontana dall'esperienza delle generazioni di oggi, quella della *progettualità*.

## 7. ORIENTAMENTI DELLA CEI

Sulla base di questa intuizione, anche se non sempre con la necessaria organicità e lucidità, si è sviluppata la prassi pastorale della Chiesa italiana nell'ultimo ventennio, segnata da tre documenti: 1968, *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*; 1975, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*; 1981, *Comunione e comunità nella Chiesa domestica* (il cammino compiuto dalla Chiesa italiana nel suo complesso può ora essere riconosciuto attraverso i materiali raccolti in *Enchiridion CEI*, tre voll., Dehoniane, Bologna, 1985-1986). Gli orientamenti dell'episcopato non sono né riassuntivi né espressivi di tutta la ricchezza della pastorale prematrimoniale in Italia ma consentono di coglierne le linee di fondo.

### 7.1. Centralità della Chiesa locale

La prima linea prospettica alla luce della quale interpretare questo cammino è rappresentata dall'intuizione della centralità della Chiesa locale nella preparazione dei giovani al sacramento del matrimonio vista come momento in qualche modo *fondativo* della comunità cristiana: non essendo in gioco la sua semplice «riproduzione» sociologica, ma la sua capacità di mantenere vivo nel tempo il «segno» dell'amore di Dio per l'uomo, periodicamente espresso dall'amore reciproco dell'uomo e della donna e dal dono-missione della maternità e della paternità. La riproposizione di questo compito di evangelizzazione — ribadito dal nuovo *Codex juris canonici* (cann. 1063 e 1064 in particolare) — trova la sua radice nel riconoscimento della centralità dell'esperienza del matrimonio nella vita del laico. Di qui l'importanza del fidanzamento come tempo di grazia e di salvezza e quindi come oggetto specifico e in qualche modo privilegiato di cure pastorali da parte della Chiesa locale.

### 7.2. Integrazione tra antropologia e teologia

La seconda linea di rilettura della realtà del fidanzamento si lega alla profonda consapevolezza dei mutamenti in atto nel modo di cogliere e di vivere la sessualità, il matrimo-

nio, la procreazione, la fedeltà. Per una lunga stagione dell'Occidente i dati essenziali dell'etica cristiana erano stati recepiti, anche se non sempre vissuti, come valori di fondo da parte di tutta la comunità; mentre sotto la spinta dell'industrializzazione, dell'urbanesimo, della secolarizzazione, questi valori diventavano un annuncio critico e in qualche modo dirompente nei confronti della mentalità e del costume correnti. L'integrazione fra teologia e antropologia appariva qui necessaria, e poneva alla pastorale del fidanzamento il problema, divenuto a poco a poco centrale, di un doppio e insieme unico annuncio, quello del matrimonio come « realtà umana » in tutta la ricchezza del suo potenziale significato e del matrimonio come « mistero di salvezza ».

Oltre il rischio, talora corso anche dai credenti, dell'assolutizzazione dei dati dell'antropologia, occorreva recuperare il significato propriamente di fede dell'incontro fra uomo e donna e porne in luce l'intima valenza religiosa, senza falsi angelismi ma anche senza confusioni fra dato teologico e dato antropologico. La difficile e faticosa mediazione che, soprattutto nell'ambito dei capillari « corsi » di preparazione al matrimonio, veniva realizzandosi nella pastorale italiana, segnava uno dei punti più delicati della ricezione del messaggio conciliare.

### 7.3. Itinerari di fede

Superata attraverso autorevoli interventi del magistero la disputa sulla « obbligatorietà » della preparazione al matrimonio — nuovamente sancita anche dal *Codex* —, il vero problema diventava quello dei contenuti, della metodologia, delle forme di questa preparazione e del superamento di schemi astrattamente « dottrinali » a favore di un cammino « progressivo » e « vitale », che da un lato tenesse conto del grado di effettiva maturazione, umana e cristiana, dei futuri sposi, e dall'altro radicasse la fede nella vita, evitando il rischio di un prevalere del momento informativo, pur necessario, su quello formativo.

Di qui la proposta di suggerire almeno ai giovani più aperti e sensibili, veri e propri itinerari di fede che, muovendo dalla riscoperta della centralità dell'Amore, aiutassero le copie in formazione a ripensare e in qualche modo a ridisegnare l'intera loro esistenza cristiana alla luce della manifestazione dell'amore di Dio, resa concreta e visibile nella stessa esistenza quotidiana della coppia. La pa-

storale pre-matrimoniale concludeva così la stagione della settorialità per inaugurare la nuova e impegnativa fase della globalità, e cioè della sua attitudine a non limitarsi a « preparare al matrimonio » ma a riproporre nella prospettiva del matrimonio, in forma di itinerario di fede, i grandi valori dell'esistenza cristiana.

→ giovani 3. - s. Giovanni Crisostomo.

### Bibliografia

AGOSTINUCCI G., *Fidanzamento: quali valori oggi? - Spunti per una riflessione educativa*, in « La famiglia », 1987, n. 122, pp. 49-53; AGOSTINUCCI G. - CAMPANINI G., *La pastorale della preparazione al matrimonio*, Ediz. Madonna del Grappa, Sestri Levante 1974; ID., *La preparazione al matrimonio in Italia - Prospettive pastorali, testi, sussidi*, in « La famiglia », 1981, n. 87, pp. 39-47; GRUPPO PERMANENTE PER LA PASTORALE FAMILIARE, *I fidanzati nella comunità cristiana*, AVE, Roma 1972; GUSMITTA P., *Vocazione al matrimonio*, Gribaudo, Torino 1987; MILANI S. - G. FREGNI, *Amarsi e sposarsi nel Signore*, Paoline, Roma 1982; PATTARO G., *Fidanzamento e matrimonio come esperienze di fede*, Morcelliana, Brescia 1977; SCABINI P. - CAMPANINI G., *Pastorale dei fidanzati*, AVE, Roma 1970; VELLA CH. (a cura), *Gruppi di incontro per la preparazione al matrimonio*, LDC, Leumann 1985, due voll.

**FIDUCIA** → dialogo 3.1. - preghiera 4.6. - sessualità 2.1. - storia 5.3. - storicità 6.3. - s. Girolamo 3.4.

**FLESSIBILITÀ** → istituzioni 3.2.

**FORMAZIONE** → educazione - educazione morale - educazione religiosa - modelli antropologici 2.2. - pastorale giovanile (storia 2) 4.

**FORMAZIONE dei laici** → pastorale giovanile (storia 2) 5-6.

**FORMAZIONE liturgica** → liturgia 1.; 3. - educazione liturgica.

**FORMAZIONE al ministero** → ministeri 3.4. - pastorale giovanile (storia 2) 4.

**FORMAZIONE politica** → politica 3.3.

**FRAMMENTARIETÀ** → giovani 4.2.; 6.3.2.

**FRATELLANZA** → diritti umani 3. - s. Basilio 5.

**FUGA dal mondo** → profano - sacro - spiritualità giovanile 1.2.1.

**FUNZIONE** → identità 1.2. - laicità 2. - volontariato 1.1. - politica 2.1. - testimonianza.

**FUNZIONE pastorale o regale** → Chiesa - laicità 2.2.3.; 2.3.5.

**FUNZIONE profetica** → chiesa - laicità 2.2.2.; 2.3.3.

**FUTURO** → anno liturgico - celebrazione 2.1. - educazione 6.4.5. - escatologia - ideologia 2.1. - Maria 2.3.3. - pastorale giovanile 3.1. - progettualità - progetto educativo - progetto pastorale - speranza 1.2.; 1.3. - spiritualità giovanile 2.3. - storia - storicità - storia e salvezza - teologia pastorale.

# G

**GALILEA S.** → teologia pastorale (correnti) 9.1.

**GENITORI** → famiglia.

**GERA L.** → teologia pastorale (correnti) 9.2.

**GIOIA** → felicità - spiritualità giovanile 2. - s. M. Domenica Mazzarello 2.4.

## GESÙ CRISTO

ANGELO AMATO

### 1. Gesù Cristo nella cultura contemporanea

- 1.1. *Una cristologia «dal di fuori»?*
- 1.2. *La comprensione «umanistica» di Gesù*
- 1.3. *La comprensione «religiosa» di Gesù*
- 1.4. *La comprensione «letteraria» di Gesù*
- 1.5. *Gesù nella cultura «giovanile»*
- 1.6. *La comprensione «teologica» di Gesù*
- 1.7. *Il Cristo biblico-ecclesiale*

### 2. I contenuti normativi dell'annuncio cristologico

- 2.1. *La narrazione della storia di Gesù*
- 2.2. *La presenza personale di Gesù come il Vivente oggi nella Chiesa, in continuità con il dato biblico e l'intera tradizione ecclesiale*
- 2.3. *La confessione di Gesù come salvatore assoluto e definitivo*
  - 2.3.1. Significato di questa pretesa
  - 2.3.2. Fondamento di questa pretesa
- 2.4. *La rilevanza salvifica del Cristo biblico-ecclesiale*

### 3. Criteri pastorali dell'annuncio cristologico

- 3.1. *Il vissuto «personale»*
- 3.2. *Il vissuto «comunitario»*
- 3.3. *Il vissuto «salvifico»*
- 3.4. *Il vissuto «culturale»*

## 1. GESÙ CRISTO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Gesù Cristo ha di fatto un posto centrale nella storia dell'umanità. Nonostante l'esistenza di

altri calendari il comune computo del tempo su scala mondiale viene fatto a partire dalla sua vicenda terrena. Fra qualche anno si celebrerà il secondo millennio della sua nascita. L'influsso di Gesù, però, non è solo estrinseco. La sua opera e il suo messaggio, conosciuto e trasmesso mediante la sua Chiesa, pervade anche il mondo non cristiano. Gli aneliti religiosi, morali e sociali di gran parte della cultura contemporanea trovano spesso ispirazione e sostegno nella figura del fondatore del cristianesimo, che si conferma personaggio di perenne attualità.

### 1.1. Una cristologia «dal di fuori»?

Nella cultura mondiale sono disponibili significative comprensioni non cristiane di Gesù Cristo, che si presenta come una fonte inesauribile di intelligenza profonda dell'uomo e di recupero della sua autentica umanità. Nonostante un diffuso atteggiamento di indifferenzismo religioso, Gesù Cristo appare ancora come colui che può svelare l'uomo all'uomo, restituendo all'umanità il suo autentico significato e il suo valore. Questo ritratto non specificamente cristiano di Gesù — qualche volta chiamato anche «cristologia dal di fuori» — rappresenta un'originale conquista dell'uomo d'oggi alla ricerca del vero volto di Dio e della propria identità umana.

### 1.2. La comprensione «umanistica» di Gesù

Tale comprensione è propria del pensiero filosofico occidentale, soprattutto a partire da Spinoza e dalla demolizione da lui operata della religione rivelata e quindi della negazione della divinità di Gesù Cristo e della neces-

sità della sua redenzione. Nonostante la presenza di un'importante corrente di filosofia specificamente «cristiana», sembra prevalere oggi l'interpretazione cristologica di K. Jaspers, che, pur ritenendo Gesù il più decisivo degli uomini «normativi», lo considerava tuttavia un semplice uomo al pari di Socrate, Buddha e Confucio. In questa tendenza umanistica si situa, ad esempio, l'interpretazione marxista. Dopo il superamento teorico della corrente «mitologica», che riteneva Gesù come un'invenzione fraudolenta della primitiva comunità cristiana, e dopo l'affermazione della corrente «storica», che collega invece il cristianesimo alla figura storica del suo fondatore, una recente posizione «neomarxista» ha rivalutato in modo efficace il personaggio Gesù di Nazaret, considerandolo un modello di umanità rivoluzionaria liberata e liberante. Gesù viene visto come un uomo aperto, soggetto di azione creatrice, capace di superare continuamente i suoi orizzonti (V. Gardavsky); o come esempio di radicale autenticità, capace di esprimere liberamente la verità e di difenderla senza compromessi (L. Kolakovsky). Questa immagine eretica e ribelle di Gesù (E. Bloch) rappresenta per non pochi neomarxisti una continua fonte di ispirazione. Liberato dalla sua trascendenza, Gesù rivelerebbe il vero nucleo del suo messaggio, che sarebbe essenzialmente terreno e sociale (M. Machovec, F. Belo). Questa interpretazione umanistica scopre in lui valori significativi per l'uomo contemporaneo, come, ad esempio, la rivalutazione del personale, l'invito a una ortoprassi più liberante per tutti, l'eliminazione della violenza nei rapporti umani, l'invito a non vivere di solo pane, l'abolizione dell'idea di popolo eletto, il continuo ricordo della miseria fisica della temporalità.

### 1.3. La comprensione «religiosa» di Gesù

In questa interpretazione presente nelle religioni non cristiane si apprezza in modo particolare la dimensione religiosa di Gesù e cioè il suo rapporto con Dio. Secondo l'induismo Gesù è un «avatara», cioè un'incarnazione plenaria e salvifica di Dio. Egli sarebbe pertanto uno dei più grandi maestri spirituali, modello di moralità e di unione con Dio. Per l'Islam Gesù è il più santo dei profeti prima di Maometto e il suo messaggio e soprattutto

to il suo discorso della montagna provoca ancora ammirazione e rispetto. Anche il buddhismo pone Gesù accanto a Buddha e Confucio tra i grandi saggi dell'oriente. Nel giudaismo, a partire dal secondo dopoguerra, è in atto una positiva riconsiderazione di Gesù, non più chiamato dispregiativamente «quell'uomo», ma accolto invece come «grande fratello ebreo» (M. BUBER, G. VERMES, S. BEN CHORIN) e come «rabbino» e cioè interprete ufficiale della legge mosaica (P. LAPIDE, H. FALK). Questo ritratto religioso di Gesù visto come incarnazione salvifica di Dio e come profeta e testimone della verità sull'uomo e su Dio coglie un aspetto essenziale della sua personalità.

Al pari di quella umanistica anche questa interpretazione non prende in considerazione o rifiuta il riconoscimento della divinità di Gesù. Questa cristologia dal di fuori pertanto si presenta come un processo non solo di comprensione, ma anche di assimilazione parziale dell'autentica realtà di Gesù Cristo, considerato o come semplice modello di umanità o come uno dei tanti mediatori esemplari tra l'uomo e Dio. Questa interpretazione riduttiva si ritrova anche in non poche sette non cristiane (cf la Chiesa dell'unificazione di Sun M. Moon o la «Christian Science» di Mary Baker-Eddy [1821-1910]).

### 1.4. La comprensione «letteraria» di Gesù

Intendiamo qui per letteratura quell'evento altamente ispirato che è alla base di ogni opera d'arte a livello universale. In tal senso essa diventa lo specchio della realtà nei suoi aspetti più dinamicamente umani e religiosi, quali la vita, la morte, l'amore, l'odio, il dolore, la gioia, la preghiera, l'imprecazione, la caduta, la conversione, lo smarrimento, il ritorno.

Dotato del dono della parola, l'autentico letterato diventa l'interprete e il profeta dell'uomo e della società. La letteratura appare quindi come una prospettiva utile per la decifrazione del divino e dell'umano. Tra i tanti ritratti letterari di Gesù ne suggeriamo due particolarmente suggestivi per la cultura giovanile di tutti i tempi. Nel *Cristo nascosto* — cf l'*Idiota* di F. DOSTOËVSKY — il riferimento a Gesù è indiretto, anche se la sua santa presenza è avvertita come l'unica autentica chiave di soluzione dell'enigma umano. Nel

modello del *Cristo epico* — cf *Il Signore degli Anelli* dello scrittore cattolico inglese J. R. R. TOLKIEN — personaggi e vicende circoscritte nel tempo e nello spazio diventano universale parabola della lotta del bene contro il male fino alla definitiva sconfitta del male ad opera di un salvatore divino che annienta alla radice il potere del male assoluto.

### 1.5. Gesù nella cultura «giovane»

Dai non molti dati disponibili si ricava che Gesù esercita ancora un significativo richiamo per i giovani, che non restano indifferenti di fronte al suo messaggio e alla sua persona. Egli è ancora capace di provocare una risposta giovanile impegnata ed entusiastica. Spesso lo spessore teologico di tale risposta coinvolgente non è dei più consistenti. Ci sono gruppi e movimenti giovanili che hanno una precisa spiritualità cristologica, come fonte della loro formazione personale e del loro impegno ecclesiale. Nell'ultimo decennio la loro presenza e il loro influsso hanno offerto un decisivo contributo al superamento entusiastico di una certa crisi d'identità di non poche comunità cristiane.

Generalmente parlando, però, la cultura giovanile sembra operare solo un aggancio superficiale all'evento Cristo, considerando Gesù come esempio di rivoluzionario e di pacifista, il cui unico messaggio sarebbe il superamento di ogni legalismo strutturale e di ogni coercizione morale e religiosa. Non rare volte, questi movimenti giovanili, ignari della tradizione ascetica e mistica della chiesa e desiderosi, d'altra parte, di profonda esperienza religiosa, si aprono a nuove spiritualità soprattutto orientali. L'esoterismo dei riti, il linguaggio nuovo, il fascino della musica, l'approccio immediato dell'io alla realtà ultima, danno luogo a strani sincretismi religiosi in cui Gesù appare spesso come un maestro di vita spirituale accanto ad altri spesso più autorevoli maestri. Al di fuori dei gruppi teologicamente attrezzati, la «cristologia giovanile» presenta alcune rilevanti carenze, come, ad esempio, l'insufficiente elaborazione biblica e teologica; la tendenza a privilegiare il proprio rapporto personale con Gesù, non rare volte al di fuori o in contrasto con la comunità ecclesiale, una insufficiente esperienza sacramentale e una certa tendenza a risolvere il proprio rapporto con

Gesù a livello culturale o psicologico. Sembra ancora valido pertanto il giudizio che il sociologo G. Milanese dava a questa comprensione giovanile di Gesù: «In definitiva si può quasi dire che l'approccio della maggioranza dei giovani alla figura di Gesù è di tipo catecumenale, qualora si intenda questo termine come equivalente ad una conoscenza ancora incompleta, provvisoria e generica di Gesù Cristo, tipica cioè di persone a cui Cristo è stato solo incoattivamente annunciato» (MILANESI G., *Attese, interrogativi e immagini di Gesù Cristo nella situazione giovanile oggi* in AMATO A. - ZEVINI G. (a cura), *Annunciare Cristo ai giovani*, LAS, Roma 1980, p. 83). Lo stesso autore però presenta anche alcune caratteristiche positive della cristologia giovanile, come, ad esempio, la coscienza della centralità di Gesù come persona e come messaggio in funzione di una matura definizione dell'esperienza religiosa dei giovani; l'attualità del messaggio di Gesù e la sua capacità di rottura rispetto al mondo contemporaneo e alle sue contraddizioni; l'affermazione della sua piena e paradigmatica umanità; l'accentuazione, infine, della dimensione esperienziale vissuta all'interno della comunità cristiana.

### 1.6. La comprensione «teologica» di Gesù

La lettura di Gesù nella cultura contemporanea non è priva quindi di contraddizioni e di tensioni. In essa sembra prevalere un duplice orientamento di fondo: quello umanistico, che vede in Gesù una via esemplare alla scoperta e alla valorizzazione dell'uomo e del giovane in modo particolare; quello religioso, che considera Gesù soprattutto come maestro religioso e guida privilegiata verso Dio. Gesù cioè è tramite sia per la scoperta della vera umanità, sia per l'incontro autentico con Dio. In questa cristologia dal di fuori è spesso carente la considerazione di Gesù che in se stesso è l'unica vera via salvifica dell'uomo in Dio. Anche quando questa affermazione è presente, spesso è assente la sua adeguata motivazione e fondazione. Di qui la necessità di un richiamo alla riflessione teologica normante del Cristo, elaborata all'interno del vissuto ecclesiale e sul ricco fondamento della tradizione biblica ed ecclesiale. Sia la tradizione cattolica, come quella ortodossa e protestante sono unanimi nell'affer-

mare che Gesù è in se stesso, nel suo evento e nella sua Chiesa animata dallo Spirito, l'unico e vero salvatore dell'umanità. I modelli teologici adoperati per l'annuncio di tale realtà variano. Mentre nella tradizione ortodossa sembra prevalere quello doxologico (della gloria), in quella protestante prevale quello stauologico (della croce). Nella riflessione cattolica contemporanea si dà una pluralità di approcci con una forte accentuazione e valorizzazione della piena umanità di Gesù Cristo e della necessità dell'inculturazione del suo messaggio. Si spiega così l'ampio ventaglio delle proposte sistematiche cattoliche contemporanee, come, ad esempio, la cristologia cosmica di P. Teilhard de Chardin, la cristologia storica di W. Kasper e B. Forte, la cristologia trascendentale di K. Rahner, la cristologia escatologica di M. Bordoni, le varie cristologie in contesto, la cristologia religioso-popolare di Puebla.

### 1.7. Il Cristo biblico-ecclesiale

L'esistenza di una pluralità di modelli cristologici pone il problema sia della loro legittimità a mediare nell'oggi ecclesiale l'evento Cristo, sia della loro scelta in base a precisi criteri valutativi. Di fronte alle riduzioni e alle carenze della cristologia dal di fuori e alla molteplicità dei modelli della cristologia dal di dentro ci si chiede pertanto dove e come rintracciare il vero volto di Cristo. Diciamo subito che la nostra opzione è per il *Cristo biblico-ecclesiale*, così come la Chiesa ce lo consegna nella Scrittura e nella sua esistenza di fede. La vita spirituale del popolo di Dio, il suo impegno di santità, di apostolato e di missione, la sua tensione ecumenica ha la sua sorgente in Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato e redentore, vero uomo e vero Dio, consustanziale al Padre e a noi. Il successo della salvezza dell'umanità è assicurato solo da questo spessore personale umano e divino del Cristo. Una pastorale non sufficientemente fondata sul Cristo biblico-ecclesiale rischia di trasformarsi in mero annuncio umanistico o genericamente religioso e non manifesta la vera identità di Gesù, che in se stesso è l'unica via alla verità di Dio e alla salvezza dell'uomo. Il Cristo biblico-ecclesiale ha il suo luogo privilegiato nel vissuto della comunità dei credenti in lui. È nell'esperienza di fede della Chiesa che emerge l'autentico volto del

Cristo. È nella Chiesa, comunità eucaristica, comunità di preghiera, comunità apostolica, comunità di peccatori salvati, che si vive ancora oggi, non come ricordo archeologico, né solo come dogma teorico, ma come realtà sperimentata, la proclamazione entusiasta che Pietro fece prima (cf. *Mt* 16,16) e dopo la pasqua: « In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati » (*Atti* 4,12). La comunità ecclesiale è infatti fermamente convinta della totalità della salvezza dell'uomo e dell'assolutezza di tale salvezza nel Cristo. È lui che viene proclamato come il vivente, il liberatore assoluto della storia e del cosmo. In nessun altro l'uomo troverebbe il pieno significato alla sua vita, alla sua morte, alla sua gioia, al suo essere con gli altri, al suo amore, al suo lavoro, ai suoi scacchi, alla sua solitudine. È questo anche l'annuncio fondamentale di ogni pastorale cristologica ai giovani. Un annuncio tutto da motivare, ma che deve essere ribadito e professato come gratuito dono del Padre nello Spirito. « Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli » (*Mt* 16,17).

## 2. I CONTENUTI NORMATIVI DELL'ANNUNCIO CRISTOLOGICO

Si tratta di enucleare quei pilastri fondamentali senza i quali l'annuncio cristologico non può dirsi completo e con i quali esso si qualifica in tutta la sua densità salvifica. Al tempo stesso, questi elementi costituiscono i criteri di verifica di ogni pastorale che voglia chiamarsi autenticamente cristiana e senza alibi riduzionistici. Sono quattro gli elementi fondamentali per una comprensione globale dell'evento Cristo:

- 1) la narrazione della sua *storia*;
- 2) l'affermazione della *presenza personale* di Gesù come il vivente oggi nella Chiesa, in perfetta continuità con il dato biblico e con la tradizione ecclesiale;
- 3) la confessione di Gesù come *salvatore assoluto e definitivo*;
- 4) la *rilevanza della sua salvezza* nella Chiesa e nel mondo oggi.

Questa piattaforma criteriologica non costituisce una pretesa razionalistica o apologeti-

ca, ma una sua indispensabile esigenza di verifica richiesta da Gesù stesso — « Voi chi dite che io sia? » (Mt 16,15) — e dalla domanda di giustificazione e di motivazione del giovane contemporaneo. Non si tratta poi di aree separate dell'evento Cristo, quasi a costituire quattro diversi settori del suo mistero. Si tratta invece dell'unica persona di Gesù Cristo, progressivamente avvicinata e riscoperta nella completezza del suo mistero salvifico. Aggiungiamo anche che da questi contenuti emergono altrettante istanze metodologiche della pastorale giovanile.

### 2.1. La narrazione della storia di Gesù

Il Cristo biblico-ecclesiale non è un'idea atemporale, né un mito o una creazione storica della comunità cristiana primitiva.

Il primo nucleo di ogni annuncio cristologico è pertanto la narrazione della storia di Gesù di Nazaret, come fonte primaria dell'esperienza cristiana di ogni tempo e spazio. La storia è qui intesa nella sua duplice valenza di luogo di eventi reali accaduti in determinate circostanze spazio-temporali, e di luogo dell'intervento salvifico plenario di Dio. Nel cristianesimo la salvezza è data nella storia concreta di Gesù Cristo. È in lui che la storia diventa storia di salvezza. Contro ogni negazione dell'esistenza storica di Gesù, l'annuncio di fede deve riproporre la storicità inconfutabile del suo evento, come fatto accaduto duemila anni fa in Palestina nell'ambito dell'impero romano. La ricerca storica contemporanea è sempre più criticamente convinta nell'affermare che i vangeli sono il rigetto di ogni mitologia colmi come sono fino all'orlo di autentica storia. L'annuncio della salvezza cristiana — il Cristo per noi — si fonda su questa base storica. Il kerygma apostolico a Pentecoste con il suo successo strepitoso non è che la semplice narrazione della parabola storica di Gesù. È in questo evento che la fede ecclesiale trova il suo contenuto e la sua norma.

È la storia concreta di Gesù di Nazaret — la sua esistenza, i suoi gesti, le sue parole, i suoi atteggiamenti, il suo mistero pasquale — che diventa la salvezza definitiva dell'uomo. Per questo il Cristo biblico consegnatoci dal Nuovo Testamento è il polo originario e insostituibile di ogni annuncio cristologico.

### 2.2. La presenza personale di Gesù come il Vivente oggi nella Chiesa, in continuità con il dato biblico e l'intera tradizione ecclesiale

Ci si chiede se il Cristo dell'odierno annuncio ecclesiale — quello della professione di fede, del dogma, della religiosità popolare, della teologia, della catechesi e della pastorale — sia lo stesso Gesù di Nazaret storicamente determinato dalle fonti bibliche, o non sia stato invece indebitamente ampliato dalla fede millenaria della comunità ecclesiale, dai dogmi conciliari e dalla ricerca teologica, sì che in realtà il Cristo dell'annuncio ecclesiale risulterebbe diverso da quello della storia. Questi, ad esempio, risulterebbe indebitamente arricchito di qualità divine a lui estranee, provocando così un considerevole divario tra il Gesù della storia e il Cristo della fede. Non ci sarebbe quindi una continuità personale tra l'autentico Gesù storico e l'inautentico Cristo della fede ecclesiale.

Il nodo da sciogliere riguarda la comprensione « pneumatologica » ed ecclesiale dell'evento Cristo. Si tratta cioè di ricondurre la cristologia alla sua fonte originaria, e cioè all'evento Cristo, ma letto, vissuto, approfondito e rinarrato nel tempo e nello spazio della sua comunità di fede guidata e illuminata dallo Spirito.

Per cui non solo la Scrittura, ma anche i concili, la vita liturgica, la devozione popolare, la riflessione teologica hanno offerto lungo i secoli elementi cristologici legittimi, che non hanno corrotto o indebitamente ampliato il Gesù della storia, ma lo hanno adeguatamente riannunciato ed sperimentato nel corso della storia della Chiesa, con comprensioni e con categorie inculturate disponibili nelle varie epoche.

Questo problema ha una sua storia paradigmatica sia nel protestantesimo sia nella teologia cattolica postconciliare. Diciamo solo che oggi c'è sostanziale accordo nell'affermare l'unità del Cristo biblico-ecclesiale e cioè la continuità personale esistente tra il Gesù della storia e il Cristo della fede e del dogma ecclesiale.

La storia salvifica di Gesù non si ferma al suo passato biblico, ma continua nella conoscenza e nell'esperienza storica della Chiesa, che nello Spirito lo confessa il Vivente-Risorto-Parusiaco.

### 2.3. La confessione di Gesù come salvatore assoluto e definitivo

#### 2.3.1. Significato di questa pretesa

Il terzo pilastro di questa piattaforma contenutistica riguarda l'assolutezza della salvezza offerta da Gesù Cristo. Cosa implica tale pretesa e su che cosa si fonda? Le sfide degli umanesimi atei e il contenuto «salvifico» delle religioni non cristiane rendono particolarmente acuto questo problema oggi. La teologia cattolica postconciliare da una parte afferma la volontà salvifica universale di Dio, ammettendo «i raggi di verità» presenti fuori del cristianesimo (cf NA n. 2); dall'altra sottolinea che tale volontà salvifica si è rivelata e realizzata in modo unico e definitivo in Cristo e viene attuata nella storia mediante la Chiesa, suo sacramento di salvezza. Con ciò si è operato uno spostamento di enfasi. Si è passati dalla considerazione di Gesù come salvatore *esclusivo*, che esclude radicalmente ogni altra forma di salvezza al di fuori della sua Chiesa visibile, a quella di Gesù come mediatore *costitutivo* di salvezza. Egli cioè è l'evento salvifico unico e definitivo, che sostiene come unica fonte ogni altra invocazione e parziale concessione di salvezza al di fuori del cristianesimo. Ogni salvezza disponibile per l'umanità è radicalmente attinta nell'evento Cristo, al quale sono quindi da ricondurre le altre eventuali presenze salvifiche. Cristo quindi non è né il salvatore esclusivo, né semplicemente normativo o relativo di salvezza — e cioè un paradigma e uno dei tanti mediatori salvifici —, ma il mediatore unico e costitutivo di salvezza per l'intera umanità.

#### 2.3.2. Fondamento di questa pretesa

Questa indispensabilità soteriologica del Cristo si fonda sul suo evento. Si possono ridurre a tre gli elementi essenziali della definitività, dell'insuperabilità e dell'universalità della salvezza in Cristo:

1) *l'annuncio del regno*, come offerta e realizzazione in lui della totalità dei beni messianici e del superamento definitivo del male, del peccato e della morte, con la conseguente potenza di ri-creazione dell'uomo e della natura;

2) *la sua coscienza filiale e messianica* e cioè la consapevolezza della sua profonda unione ontologica e psicologica col Padre e l'in-

tenzionalità salvifica del suo evento umano-divino come fonte unica di salvezza per l'umanità;

3) *il suo mistero pasquale* e cioè la realtà intrinsecamente salvifica della sua passione e morte redentrice e della sua risurrezione-ascensione-pentecoste.

### 2.4. La rilevanza salvifica del Cristo biblico-ecclesiale

Fa parte dei contenuti cristologici essenziali anche l'enfasi dell'attualità della salvezza cristiana nel mondo contemporaneo. L'evento Cristo è infatti il radicale superamento dei cerchi diabolici del peccato e della morte ed è anche la risposta adeguata e senza riduzioni alle sfide e ai legittimi aneliti degli umanesimi atei e delle religioni non cristiane. La salvezza cristiana, infatti, consegna l'uomo a Dio, al mondo, alla comunità e a se stesso nella sua integralità spirituale e corporale e nel suo continuo trascendersi umano e religioso. La salvezza cristiana è globale e dinamica e si estende alla sua realtà storica e metastorica. Essa è la suprema realizzazione dei valori estetici, morali, intellettuali, religiosi, personali e sociali dell'intera umanità.

### 3. CRITERI PASTORALI DELL'ANNUNCIO CRISTOLOGICO

La precedente piattaforma contenutistica costituisce anche la realtà primaria e indispensabile di ogni strategia pastorale che voglia alimentare nel giovane la gioiosa convinzione della sua esistenza cristiana. La riproposizione globale dell'evento Cristo, motivata e arricchita nei suoi contenuti teologici, spirituali e morali, non è un di più culturale elitario ma una base necessaria per la maturazione convinta di ogni opzione di fede cristiana. In tal modo essa offre opportune difese per superare disagi, delusioni, crisi di rigetto, atteggiamenti fondamentalistici o fughe verso l'indifferentismo e il relativismo religioso. Più che da ulteriori considerazioni estrinseche, pertanto, un'adeguata criteriologia pastorale può essere ricavata dall'intrinseca struttura dell'annuncio cristologico. È il dinamismo insito in tale annuncio che riesce a liberare le energie necessarie per alimentare, rafforzare e sviluppare la continua maturazione di fede dei giovani. In tal modo la

conoscenza di Gesù si fa esperienza di fede personale e comunitaria. L'ortodossia diventa ortoprassi, che verifica e realizza se stessa nella vita dei singoli e delle comunità ecclesiali. La proposta di alcuni criteri inoltre non significa assolutizzazione di aspetti parziali e irrelati tra loro, ma graduale e complementare integrazione e unificazione della propria esistenza di fede. La conoscenza di Gesù in tal modo diventa esistenza pneumatica e cioè un impegnato pellegrinaggio di fede, di speranza e di carità nello Spirito del Signore Risorto. Aggiungiamo ancora che questi criteri costituiscono solo orientamenti generali, la cui efficace applicazione implica l'apporto di altre competenze con gli opportuni adattamenti a precise situazioni culturali, sociali e religiose.

### 3.1. Il vissuto «personale»

In corrispondenza con la piattaforma contenutistica, il primo criterio pastorale che emerge dalla narrazione della storia di Gesù è quello dell'incontro personale con lui. Come i discepoli, i giovani sono chiamati per nome non solo a una conoscenza ma anche a una esistenza di fede con Gesù. Non si tratta solo di Gesù riconosciuto come amico fedele, come maestro di vita o come profeta religioso. Si tratta di Gesù riconosciuto come salvatore: «Abbiamo trovato il Messia (che significa il Cristo)» (Gv 1,41), dice Andrea a Simone suo fratello, dopo aver incontrato e conosciuto Gesù.

La storia narrata di Gesù diventa in tal modo la storia vissuta del discepolo, la cui vita personale diventa dialogo e sequela quotidiana del Cristo. Ciò significa che Gesù risponde personalmente alle drammatiche domande sul significato e sul valore dell'esistenza personale e comunitaria nel suo maturarsi umano e cristiano nella storia. L'incontro con la storia di Gesù diventa criterio di vita e di storia personale. Si tratta dell'esplicitazione cosciente del proprio essere battesimale, che è vita con Cristo e in Cristo. Camminare con Gesù, vivere alla sua sequela è quindi il primo momento di questo progetto esistenziale cristiano.

### 3.2. Il vissuto «comunitario»

Il vissuto personale implica anche un innegabile aspetto comunitario. L'incontro con Gesù fin dal battesimo avviene concretamente

nell'ambito della comunità ecclesiale, trovando un particolare momento celebrativo nella liturgia eucaristica, quando i battezzati vivono insieme la loro esperienza di salvati nel mistero pasquale di Cristo. Vivere con Gesù è quindi vivere con la Chiesa e nella Chiesa. Nella Chiesa l'incontro personale con lui diventa incontro sacramentale e cioè dispensazione di grazia e di redenzione personale e comunitaria. Risiede in ciò la giustificazione ultima dei gruppi giovanili ecclesiali, come adeguato luogo di maturazione cristiana e di impegno umano e sociale.

Il vivere con Gesù nella Chiesa infatti non solo è celebrazione religiosa, ma anche apostolato e solidarietà comunitaria. È questa la narrazione, l'esperienza e l'annuncio di salvezza che i discepoli di Gesù fanno nella storia.

### 3.3. Il vissuto «salvifico»

Il vissuto personale e comunitario diventa esperienza salvifica integrale. La vita in Cristo e nella Chiesa offre non solo l'illuminazione e la conoscenza, ma anche l'aiuto e la forza necessaria per superare i limiti spirituali, morali e fisici della non salvezza. È l'esperienza del vissuto salvifico la chiave del successo della vita cristiana. Associati al mistero della morte e della risurrezione di Gesù, i cristiani diventano in lui la nuova umanità. Sono cioè liberi e liberanti, dinamicamente aperti a superare ogni ottusità e prevaricazione, per vivere il loro vangelo di dialogo con Dio, di pace e fratellanza universale, di difesa della vita in tutti i suoi aspetti, di rispetto della natura e del cosmo. In Gesù, terra dei viventi, i cristiani progettano e realizzano il rinnovamento continuo della storia dell'umanità.

### 3.4. Il vissuto «culturale»

Il Cristo narrato, celebrato nella Chiesa, vissuto nella propria esperienza salvifica, si fa inevitabilmente cultura, e cioè storia e tempo, carne e sangue, linguaggio e atteggiamento, tradizione e sviluppo. L'esperienza religiosa cristiana — allo stesso tempo personale e comunitaria, religiosa e sociale — diventa sintesi culturale nuova e lievito indispensabile alla trasformazione e al miglioramento umano e religioso di altre culture. L'inculturazione della fede trova qui la sua giustifi-

cazione e il suo criterio ultimo. Essa infatti non è proposizione o arida sperimentazione teoretica, ma graduale trasformazione di parole, simboli e tradizioni in linguaggio ed espressione autenticamente salvifici. Questa cultura, che rinnova continuamente sia le culture tradizionalmente cristiane, sia le culture non cristiane, è la storia di Cristo narrata e vissuta dai cristiani nel loro pellegrinare terreno. È una cultura di vita, che non rigetta niente di quanto è autenticamente umano e religioso, perché è perfezione e realizzazione di ogni utopia umana e religiosa. L'incontro con Cristo pertanto non solo offre salvezza personale e comunitaria, ma tende a produrre nella storia una « cultura di salvezza ». Si tratta di una realtà già in atto, ma storica e quindi in continua fase di realizzazione e compimento. Si tratta quindi di un compito e di un impegno. In questa rilevanza culturale della salvezza cristiana il nostro itinerario metodologico raggiunge il suo vertice, che non significa però conclusione ma sua ulteriore ripresa esperienziale.

I criteri del vissuto cristologico, infatti, presentano uno sviluppo a spirale che si allarga continuamente nella storia. Per cui il vissuto culturale, sostenuto e alimentato dalla narrazione della storia paradigmatica del Cristo, diventa progresso nella comprensione e nella realizzazione del regno.

Dire Gesù Cristo oggi è soprattutto per i giovani esperienza e impegno di « ricreazione » della cultura umana in cultura di vita, di pace e di salvezza integrale dell'umanità.

→ amore 2.1. - anno liturgico - celebrazione - chiesa 2. - cultura 2.; 3.2. - domenica - educazione morale 1. - educazione/pastorale 4.2.; 4.3. - escatologia 3. - esperienza 2.1.1.; 2.3.1. - evangelizzazione - eucaristia 2. - famiglia 2.2.; 2.3. - fede 5. - festa 3.1. - grazia - incarnazione 1.-3. - liturgia e tempo 3.1. - male 3.3.; 4. - ministeri 2.1. - mondo 3. - pace 3. - parola di Dio 3.1. - pastorale giovanile 3.1. - peccato 3. - regno di Dio - salvezza 2.; 3. - sessualità 3. - società 4. - sofferenza 2.3. - speranza 2.2.; 2.3. - Spirito santo 3.2. - spiritualità giovanile 1.2.-1.3.; 2. - storia e salvezza 2.-8. - teologia pastorale (correnti) 2. - uomo 3.1.3.; 3.2.2. - vita/morte 2. - Clemente d' Alessandria 3.3. - Ruperto di Deutz 3.-4.

#### Bibliografia

*Diamo la preferenza ad alcune opere di grande sintesi pubblicate negli anni '80 soprattutto in lingua italiana.*

AMATO A., *Gesù il Signore, saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988; AMATO A. - ZUVI-

NI G. (a cura), *Annunciare Cristo ai giovani*, LAS, Roma 1980; BOURGEOIS H., *Le culture di fronte a Cristo*, Borla, Roma 1981; CASTELLI F., *Volti di Gesù nella letteratura moderna*, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1987; EMEIS D., *Gesù Cristo maestro di vita. Cristologia catechetica*, Queriniana, Brescia 1987; FORTE B., *Gesù di Nazareth. Storia di Dio, Dio della storia*, Edizioni Paoline, Roma 1981; GERMAIN E., *Jésus-Christ dans les catéchismes*, Desclée, Paris 1986; LATOURELLE R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella Editrice, Assisi 1982; PELIKAN J., *Gesù nella storia*, Laterza, Bari 1987; VERNETTE J., *Jésus dans la nouvelle religiosité*, Desclée, Paris 1987.

## GIOCO

MARIO POLLO

### 1. Cosa è il gioco

1.1. *I tre tipi di gioco*

1.2. *Il secondo livello di istituzionalizzazione*

### 2. Lavoro e gioco nelle società industriali

2.1. *Il gioco come compensazione e scarico*

2.2. *Il gioco come evasione: la felicità lontano dal quotidiano*

### 3. Le vere funzioni del gioco

3.1. *Il gioco come sistema di comunicazione*

3.2. *Il gioco come funzione del sistema sociale*

### 4. Conclusione

## 1. COSA È IL GIOCO

La definizione classica indica nel gioco una attività strutturata mirante ad una gratificazione individuale o di gruppo, svincolata da fini immediati di produzione (lavoro) e da necessità immediate di difesa individuale o del gruppo o della specie. Come si osserva da questa definizione il gioco possiede due qualità particolari: la capacità di gratificare chi lo pratica e l'assoluta gratuità. Tuttavia nella cultura sociale attuale è invalsa l'abitudine di designare come gioco alcune attività che sono gratificanti ma tutt'altro che gratuite, essendo finalizzate a scopi « produttivi » o, addirittura, di sopravvivenza dell'individuo. Vengono, infatti, dette giochi attività didattiche, tecniche di animazione di gruppo e attività lavorative vere e proprie come lo sport professionistico.

Se una attività viene svolta per conseguire un fine particolare (l'apprendimento, la sperimentazione di dinamiche di gruppo o la pro-

duzione di una competizione-spettacolo retribuita), anche se gratificante per chi la pratica essa, a rigore, non può essere detta gioco. Manca a questa attività, infatti, il requisito della gratuità. Questo requisito è fondamentale per poter definire una attività gioco avendo il gioco come suo fine proprio null'altro che se stesso.

Questa affermazione non vuole assolutamente negare che il gioco possa avere benefici effetti sulla persona umana. È noto ad esempio che esso è per i bambini una notevole forma di apprendimento, oppure che esso è per gli adulti una importante forma di compensazione psicologica e di creatività. Questa affermazione vuole solo sottolineare che il gioco offre questi suoi benefici effetti gratuitamente, senza, cioè, che chi gioca debba proporsi.

Il gioco è nato ed esiste sotto il segno della libertà tipica del gesto gratuito e ogniqualvolta si vogliono piegare intenzionalmente i suoi effetti ad un particolare disegno esso si trasforma in lavoro, in manipolazione o in qualcos'altro che non è più certamente gioco vero.

L'uso ambiguo che della parola gioco viene fatto nella vita sociale odierna è il segno della volontà di piegare l'inutilità del gioco, e quindi la ricchezza di cui questa inutilità è portatrice per la vita umana, a fini eminentemente utilitaristici.

Nella attuale vita sociale delle società industriali la liberazione del gioco passa, perciò, necessariamente attraverso la liberazione della sua gratuità.

### 1.1. I tre tipi di gioco

Gli studiosi hanno raggruppato le forme di gioco che compaiono nella vita umana in tre grandi classi:

#### — *Puro divertimento*

In questa classe sono comprese tutte quelle attività di improvvisazione motoria, verbale o mentale, che hanno un elevato carattere di gioiosità ed un quasi inesistente fondo di strutturazione.

#### — *Trastullo*

Sono solitamente collocate in questa classe quelle attività che si articolano attraverso regole informali, improvvisate e chi vi partecipa finge, imita e viene sollecitato ad una continua invenzione.

#### — *Gioco vero e proprio*

Appartengono a questa classe i giochi strutturati secondo regole formali che consistono o nello svolgimento gratuito di un compito finalizzato o nella competizione secondo gli schemi codificati di una fittizia battaglia. La caratteristica di questa classe di giochi è quella di avere al proprio interno un insieme di attività che vivono una condizione di difficile equilibrio tra la volontarietà, la libertà e la creatività tipiche del gratuito atto di giocare e un sistema di costrizioni, regole, rischi e punizioni. Lo sport, almeno quello autentico, appartiene a questa classe. Lo sport ha alcune caratteristiche particolari: si esplica prevalentemente attraverso la destrezza, lo sforzo fisico all'interno di un elevato livello di competitività che richiede la dimostrazione di capacità personali.

Nel caso dello sport vi è un ulteriore fattore, oltre quello della gratuità, che segna positivamente o negativamente la sua apparenza alle attività umane dette gioco. Questo fattore è legato alla presenza istituzionale del pubblico nel suo schema di svolgimento.

### 1.2. Il secondo livello di istituzionalizzazione del gioco

Il gioco vero e proprio, di cui lo sport è un esempio, si distingue dalle altre forme di gioco per il possesso di un insieme di regole formalizzate. Questo livello di istituzionalizzazione è l'unico che il gioco sopporta. Ora nella realtà sociale attuale molte attività sportive sono fatte prevedendo organicamente la presenza del pubblico al suo interno e tendono a definirsi, correttamente, come forme di sport-spettacolo. La presenza del pubblico, formalizzata, rappresenta un secondo livello di istituzionalizzazione che ha come effetto quello di far perdere alle persone che praticano lo sport, o qualsiasi altro gioco, il loro atteggiamento volontario e libero e di trasformare lo sport stesso in una attività ripetitiva ed ossessiva simile a quella lavorativa.

## 2. LAVORO E GIOCO NELLE SOCIETÀ INDUSTRIALI

Dopo aver definito cosa è il gioco autentico e la sua tipologia principale è necessario affrontare il discorso sulla funzione che ad esso viene assegnata nella cultura delle società industriali e post-industriali.

Dalle riflessioni sviluppate intorno alla definizione di gioco è emersa, anche se un po' indirettamente, la tendenza delle moderne società industriali a trasformare in molti casi il gioco in una forma di lavoro. Questa tendenza può essere considerata l'effetto della manifestazione di quella volontà di potenza che accompagna lo sviluppo delle società industriali. Una volontà di potenza che vuole governare ogni aspetto della vita umana e renderlo funzionale alle esigenze dell'organizzazione sociale e dei modelli di realizzazione umana culturalmente dominanti. Questa volontà fa sì che il gioco, di cui si sono individuati gli indubbi positivi effetti sulla vita sociale ed individuale, sia forzatamente condotto all'interno di funzioni sociali particolari. La programmazione sociale del gioco ha fatto in modo che esso assumesse un ruolo parallelo a quello della produzione industriale all'interno dell'area economica del cosiddetto «terziario avanzato». Il gioco, snaturato della sua gratuità e della sua libertà, è diventato in alcuni casi una sorta di funzione sociale di servizio utile a sostenere l'attività della produzione di beni.

Il gioco vero è rimasto una attività riconosciuta utile solo all'età infantile. Occorre però dire che anche nell'età infantile il gioco è minacciato sia dalla produzione industriale di giochi e di giocattoli, sia dalla produzione di metodi e strumenti didattici centrati sul gioco. Tuttavia, nonostante tutto, il gioco vero continua, magari tra mille difficoltà, ad abitare i tempi ed i luoghi dell'infanzia e della fanciullezza. Con più difficoltà il gioco abita i tempi della giovinezza e, soprattutto, dell'età adulta.

### 2.1. Il gioco come compensazione e scarico

Nelle società industriali o post-industriali la funzione di gran lunga dominante è quella legata allo sviluppo economico e, quindi, alla produzione. Questa funzione subordina tutte le altre, anche quelle legate alla realizzazione della persona umana. L'aver, per usare una formula che ha avuto un grande successo, prevale sull'essere. In questo schema di fondo il gioco, che ha subito la doppia istituzionalizzazione, assolve la funzione di scarico e di compensazione. Scarico delle tensioni e dello stress che gli individui accumulano nella loro attività lavorativa e sociale in ge-

nera. Compensazione delle varie forme di spossessamento e di alienazione che sono connesse al lavoro e a una vita sociale in cui la persona non si sente protagonista ma oggetto di un processo che sfugge alla sua possibilità di controllo. In altre parole questo significa che il gioco serve alle persone per recuperare il loro equilibrio psico-fisico ed il controllo delle finalità dei propri gesti che, troppo spesso, il lavoro e la vita sociale non offrono loro. Da questo punto di vista la funzione del gioco consiste nel liberare gli individui dalle tossine che il lavoro e la vita sociale producono, per consentire loro di riprendere con rinnovato vigore il ciclo della produzione e del consumo a cui la società li chiama.

Il gioco, che per alcuni è divenuto un lavoro altamente retribuito, è in quanto compensazione e scarico un'attività collaterale al lavoro e al consumo che svolge la funzione di regolatore dell'accumulo di stress e di alienazione delle persone che producono e consumano nelle società industriali. Da questo punto di vista il gioco appare anche come una sorta di funzione di controllo che il sistema sociale si è dato e che dovrebbe consentirgli una certa stabilità.

Questa concezione dominante, dualistica, che affida al gioco la funzione di compensare gli effetti negativi del lavoro e della vita sociale, di fatto, introduce anche la concezione della felicità umana come evasione dalla realtà del quotidiano.

### 2.2. Il gioco come evasione: la felicità lontano dal quotidiano

Se giocare è trovare quella felicità che il quotidiano non offre, se il quotidiano viene vissuto come immutabile, se il lavoro è solo una fonte di reddito che consente di acquistare i beni ed i servizi — tra cui il gioco — che possono dare la felicità, allora il gioco è vissuto dalle persone come qualcosa che non ha relazione con la realtà che intesse di sé l'esperienza del quotidiano, come una realtà separata in cui sarebbe bello stare per sempre ma da cui la necessità della sopravvivenza costringono dopo un po' a tornare. Il tempo del gioco è un tempo festivo, fuori dal mondo, in cui è possibile vivere una esperienza di felicità.

Questo tempo, però, non è in grado di dire

nulla al tempo del quotidiano se non attraverso le sfumature della nostalgia e del rimpianto. Giocare significa perciò, dentro questa concezione culturale, evadere dalla prigione delle ferree leggi della sopravvivenza che il quotidiano impone.

Questa concezione oscura e snatura la vera funzione che il gioco ha nella vita umana, sociale ed individuale. Non consente soprattutto di cogliere la carica di trasformazione della realtà di cui esso è portatore.

### 3. LA VERA FUNZIONE DEL GIOCO

Dopo avere rapidamente evocato alcune suggestioni su come il gioco è concepito e vissuto nell'attuale realtà sociale è perciò utile cercare di esplorare, al di là del suo uso attuale, la vera funzione del gioco nella vita umana individuale e sociale.

#### 3.1. Il gioco come sistema di comunicazione

Il gioco può essere definito un sistema di comunicazione in quanto possiede le caratteristiche tipiche di questo tipo di sistemi.

Esso, infatti, è un sistema di relazioni che la persona stabilisce con se stessa, con gli altri e con la realtà naturale e simbolica in cui vive. Questo sistema di relazioni ha una propria struttura logica e veicola attraverso i segni ed i simboli dei particolari significati. Ogni gioco è costituito da un insieme di segni che spesso hanno anche una dimensione simbolica, in quanto oltre al significato letterale manifesto possiedono un senso latente o, addirittura, più sensi latenti. Da questo punto di vista il gioco appare come uno dei fattori responsabili della organizzazione da parte dell'individuo della realtà nella sua coscienza e nel suo inconscio.

Questa dimensione del gioco, anche se maggiormente verificabile nell'età infantile, dove il suo contributo alla formazione della coscienza di sé e del mondo è molto evidente, è presente anche, in misura minore, nell'età adulta.

#### 3.2. Il gioco come funzione del sistema sociale

Il gioco svolge nel sistema sociale alcune funzioni rilevanti che non sempre però si sviluppano concretamente. Ciò a causa o del forte

controllo sociale, specialmente nelle società autoritarie, o della presenza del mito della produzione. In questi casi queste funzioni sono sostituite, come si è già visto, da quelle della distensione e della compensazione e trasformate in funzioni di scarico della fatica e delle tensioni della vita sociale ed individuale. Una funzione rilevante del gioco è indubbiamente quella di consentire alle persone ed ai gruppi sociali di esplorare, sperimentandole in modo simulato, modalità di comportamento individuale e sociale nuove che tendono ad ampliare le possibilità di relazione e di azione dell'uomo nella vita quotidiana. Questo avviene anche perché il gioco consente una esplorazione non traumatica dei limiti dei comportamenti umani e delle loro combinazioni. La persona, che giocando sperimenta nuove realtà mentali o relazionali, non va incontro ad alcuna sanzione sociale per aver deviato dagli schemi culturali abituali del suo gruppo sociale. Nello stesso tempo sperimenta la possibilità di nuovi modi di pensare la realtà e di vivere i rapporti con gli altri. Questa sperimentazione apre indubbiamente la persona umana verso l'innovazione.

Tuttavia il gioco non apre solo al nuovo perché esso consente al bambino, ad esempio di apprendere i comportamenti sociali ammessi dal suo gruppo sociale e di inibire quelli vietati. Questa funzione di comunicazione del gioco, che mette in relazione l'individuo con la realtà delle norme e della cultura sociale in cui vive, è perciò assai complessa in quanto consente sia la conservazione che l'innovazione.

Un'altra funzione del gioco è quella della liberazione della fantasia attraverso l'offerta alle persone ed ai gruppi sociali della possibilità di trascendere il limite dell'utilità e della finalità biologica. Questa funzione è vicina, ma non identica, a quella che consente alle stesse persone di recuperare il valore gratuito della vita e dei rapporti umani. Valore che sovente è offuscato dalla subordinazione delle azioni umane a ideologie o a fini particolari.

La funzione centrale del gioco però è quella della ricerca della felicità. Il gioco è il luogo in cui ogni persona può sperimentare la possibilità reale della felicità nello spazio-tempo della vita umana. Il gioco può infatti dare felicità all'uomo anche quando vive l'esperienza dell'esilio, inteso come impossibilità per

l'uomo di una vita piena a causa delle condizioni naturali, sociali e personali che affliggono la sua vita. Il gioco è un dono di felicità e di speranza.

Un'ultima funzione del gioco è quella di dare stabilità ai sistemi di relazione tra le persone. Stabilità che il gioco ottiene sostituendo gli abituali schemi di relazione sociale con i propri. Questa sostituzione interrompe l'accumulazione delle tensioni presenti nelle forme simmetriche di interazione sociale. In altre parole questo significa che il gioco consente di allentare le tensioni derivanti dalla competitività, dal bisogno di affermazione e di dominio che, purtroppo, compaiono nei rapporti quotidiani tra le persone che sono prossime. È questa la funzione che, isolata dalle altre, è alla base della ideologizzazione del gioco come forma di scarico e di compensazione delle tensioni e delle alienazioni della vita sociale a cui si accennava prima.

#### 4. CONCLUSIONE

Queste brevi note sul gioco hanno voluto sottolineare come esso sia importante all'interno di ogni progetto di costruzione della persona umana e, quindi, di ogni progetto pastorale. Tuttavia esse vogliono anche essere un monito a coloro che cercano di piegare il gioco ai loro fini, trasformandolo in una sorta di espediente didattico. Infatti il gioco dona le sue potenzialità educative solo se non le si ricercano in esso, solo se esso viene accettato per ciò che è: un gioco.

→ festa 3.1.2. - oratorio 3.4.

## GIOVANI

GIANCARLO MILANESI

### 1. Una metodologia di approccio al tema

- 1.1. *Uno studio oggetto di molte discipline*
- 1.2. *Modalità differenti di lettura*

### 2. Una definizione socio-culturale di gioventù

- 2.1. *Un concetto «relativo» di gioventù*
- 2.2. *Il prolungamento artificiale della gioventù*
- 2.3. *I fattori incentivanti del prolungamento artificiale della gioventù*
- 2.4. *Le conseguenze del prolungamento artificiale della gioventù*
- 2.5. *L'assenza di prolungamento della gioventù*

2.6. *Le categorie per una definizione di «gioventù»*

### 3. Le caratteristiche descrittive della gioventù

#### 4. Le categorie interpretative

- 4.1. *La categoria della marginalità*
- 4.2. *La categoria della frammentarietà*
- 4.3. *La categoria del cambiamento culturale*
- 4.4. *La categoria dell'eccedenza delle opportunità*
- 4.5. *La lotta per l'identità*

#### 5. Temi e problemi particolari

- 5.1. *I giovani e la religione*
- 5.2. *I giovani e il lavoro*
- 5.3. *I giovani e le istituzioni*
- 5.4. *I giovani e il tempo libero*

#### 6. Un bilancio in prospettiva

- 6.1. *L'ipotesi dell'esplosione del disagio giovanile*
  - 6.1.1. *Il volto concreto del disagio*
  - 6.1.2. *Dal disagio alla irrazionalità*
- 6.2. *Il ripiegamento adattivo e il rischio della mediocrità*
  - 6.2.1. *La generazione dell'abbastanza*
  - 6.2.2. *Una profonda crisi morale*
- 6.3. *I giovani come risorsa*
  - 6.3.1. *Dalla marginalità alla partecipazione*
  - 6.3.2. *Dalla frammentazione alla personalizzazione*
  - 6.3.3. *Dalla difficile identità ai nuovi bisogni*
  - 6.3.4. *Dal presentismo alla cultura del tempo*

## 1. UNA METODOLOGIA DI APPROCCIO AL TEMA

Lo studio della realtà giovanile è stato affrontato da più discipline scientifiche, che convergono nel darne un'immagine complessa e articolata.

### 1.1. Uno studio oggetto di molte discipline

La storia documenta l'evoluzione che il concetto di «gioventù» ha subito lungo l'arco dei processi di formazione e sviluppo di diverse entità etniche, regionali, nazionali e internazionali, soffermandosi soprattutto sulle forme di aggregazione giovanile (movimenti, gruppi, associazioni).

La biologia e la fisiologia, insieme a diverse scienze mediche, hanno approfondito le basi genetiche e le modalità di sviluppo corporeo della persona umana in età evolutiva, sottolineando in modo particolare i problemi relativi alla maturazione fisio-psicologica (pubertà) e alle patologie tipiche dell'età.

Gli studi etno-antropologici hanno fornito ampi materiali e importanti documentazio-

ni, utili a confronti tra diversi contesti culturali entro cui si colloca la condizione giovanile.

Le diverse scienze *psicologiche*, oltre a descrivere i processi di maturazione della persona in età evolutiva, ne hanno ampiamente analizzato le patologie specifiche e le distorsioni di sviluppo.

L'approccio *socio-politico-culturale* ha contribuito a collocare adeguatamente la condizione giovanile entro le coordinate che caratterizzano l'identità dei diversi sistemi sociali. Infine, le scienze *pedagogiche*, utilizzando in diversa misura gli apporti delle altre discipline, presentano una propria sintesi interpretativa della realtà giovanile, avviando la progettazione e la realizzazione di interventi educativi.

È importante sottolineare che in base alla sensibilità culturale di una certa epoca o di un certo contesto sociale si tende a privilegiare uno degli approcci elencati rispetto agli altri, adottandolo come « filtro » di lettura della complessa realtà giovanile e lasciando in ombra gli altri approcci; così, ad esempio, nelle ultime decadi l'approccio socio-politico-culturale è stato spesso preferito a quello bio-psicologico, che aveva prevalso durante una lunga stagione culturale precedente.

Anche in questo contributo si tenterà una lettura prevalentemente socio-politico-culturale della condizione giovanile, pur tenendo presenti elementi di analisi provenienti da altre discipline.

## 1.2. Modalità differenti di lettura

Supponendo di potere utilizzare uno studio interdisciplinare, si possono indicare due modalità di lettura complessiva, tra di loro complementari e convergenti, della realtà giovanile.

La *lettura strutturale* utilizza soprattutto l'analisi delle *condizioni e situazioni obiettive* (ecologiche, climatiche, economiche, politiche, culturali, religiose, storiche, ecc.) entro cui viene a svolgersi il vissuto giovanile. Questa prospettiva tende a considerare la gioventù come una variabile « dipendente » del sistema sociale, cioè come un « prodotto » dei processi che si instaurano a livello macroscopico (cioè nell'intero sistema) e microscopico (cioè nelle singole istituzioni, gruppi, classi sociali, ecc.). La lettura strutturale mira a col-

locare i giovani entro le coordinate sociali, culturali, politiche, ecc., definendone l'importanza storica in base ai ruoli e alle funzioni che i giovani stessi sono in grado di svolgere. È pertinente a questo approccio l'interrogativo circa la « natura » sociale delle masse giovanili in termini di gruppo, generazione, classe o quasi classe, strato o condizione. È ugualmente riferibile a questa lettura strutturale la descrizione dei giovani in base alle categorizzazioni di età, sesso, scolarizzazione, occupazione, estrazione sociale e alle altre numerose variabili di status. In altre parole, la lettura strutturale offre un'immagine dei giovani « come sono », in rapporto ai referenti storici che ne definiscono la cornice esistenziale; è per questo motivo che, pur evitando di sottolineare unilateralmente il peso di questi condizionamenti, essi si devono considerare come le premesse necessarie per comprendere la « soggettività giovanile », cioè le risposte che i giovani danno alla società, interpretandola a loro modo e cercando di condizionarla a loro volta, adattandovisi, criticando, rassegnandosi o ribellandosi.

La *lettura culturale* o sovrastrutturale utilizza invece prevalentemente l'analisi del *vissuto giovanile*, ampiamente inteso come somma di modelli di comportamento e di comportamenti reali che caratterizzano la vita dei giovani di un determinato contesto sociale. Analiticamente questo approccio dà molto rilievo alle percezioni che i giovani hanno del mondo e di sé, ai bisogni e alle attese, ai valori e alle opinioni, alle sensibilità e ai progetti. Più compiutamente si può dire che la lettura sovrastrutturale ha come oggetto la « cultura » dei giovani quando l'insieme dei loro vissuti si configura come *sistema organico* di adattamento significativo alla realtà circostante, nell'intento di comprenderla e di gestirla.

In generale l'ipotesi di una « cultura giovanile » come prodotto organico e coerente dell'elaborazione della soggettività giovanile è plausibile solo dove i giovani rappresentano una realtà sociale abbastanza omogenea, unita, capace di mobilitare la maggioranza dei membri e di suscitare motivazioni adeguate a rispondere alla società. L'elaborazione di una cultura presuppone tra l'altro una serie di condizioni previe che non sempre si verificano in concreto.

Più spesso si parla di «*subcultura giovanile*», intendendola in due modi diversi: o come cultura parzialmente diversa da quella degli adulti (e perciò anche parzialmente identica), oppure come cultura totalmente diversa da quella degli adulti, ma solo in alcuni settori della cultura stessa.

L'ipotesi della «*subcultura*» è ovviamente più credibile di quella più radicale che parla di «*cultura*» giovanile totalmente diversa o totalmente contrapposta a quella degli adulti (che si dovrebbe allora chiamare «*controcultura*», come è stato fatto durante la stagione della contestazione giovanile europea e nordamericana della fine degli anni '60).

Molte analisi sovrastrutturali si orientano di fatto in due direzioni:

a. a identificare l'*esistenza di eventuali subculture* giovanili (in prima analisi come costrutti relativamente compiuti in se stessi, anche se parziali rispetto alla cultura prevalente);

b. a identificare le *componenti specifiche di tali subculture*; a questo proposito vengono utilizzati costrutti e concetti di diversa consistenza e ampiezza, quali ad esempio i bisogni, le domande, le attese, le opinioni, le interpretazioni, i progetti, gli ideali, i valori, ecc.

Ognuno di questi termini è di fatto assunto nell'analisi secondo diverse modalità teoriche, che rispecchiano i diversi approcci psico-sociologici e le scuole, gli indirizzi, gli orientamenti ideologici degli studiosi o ricercatori.

Esemplificando, si possono segnalare alcune delle subculture che sono state identificate e utilizzate a scopi interpretativi in certe ricerche recenti sulla condizione giovanile: la subcultura del consumo, la subcultura del privato, la subcultura politica, la subcultura del sacro, la subcultura dell'irrazionalità, ecc.

Nell'analisi sovrastrutturale sarà bene tener presente sempre due preoccupazioni: considerare la soggettività come condizionata dalle situazioni oggettive studiate mediante l'analisi strutturale e considerare la soggettività come possibile variabile indipendente rispetto alle stesse situazioni obiettive. Ogni approccio separato porta necessariamente a distorsioni.

## 2. UNA DEFINIZIONE SOCIO-CULTURALE DI GIOVENTÙ

È difficile dare una definizione di gioventù o dei giovani che possa applicarsi universalmente a contesti diversi nel tempo e nello spazio. Il concetto di gioventù infatti è condizionato da molte variabili contingenti.

### 2.1. Un concetto «relativo» di gioventù

In particolare *la storia* ci dice che nel passato il concetto di gioventù, anche solo rispetto alle coordinate cronologiche, ha subito molti cambiamenti (vedi il concetto di «*juvenis*» presso i romani o presso i medievali). La *biologia* ci avverte che le condizioni di vita di una determinata società possono anticipare o posticipare le date di inizio della maturità bio-psicologica dell'individuo e del suo compimento (come di fatto è avvenuto nei paesi di rapida industrializzazione).

La *psicologia* ha studiato molto le trasformazioni che avvengono nella personalità adolescenziale e giovanile prima, durante e dopo l'avvento della pubertà, arrivando ormai alla convinzione che tali trasformazioni non sono legate nella loro variabilità solo a «*condizioni*» naturali, presenti in modo identico in tutti gli adolescenti o giovani, ma dipendono in gran parte dal contesto sociale, che è molto mutevole.

L'*etno-antropologia* ha contribuito in modo decisivo, insieme all'approccio sociologico, a relativizzare il concetto di gioventù, facendo notare che nelle culture in cui la maturità fisiologica tende a coincidere con la maturità sociale non esiste praticamente l'adolescenza e neppure la giovinezza, per cui il fanciullo viene integrato direttamente nell'età adulta attraverso i riti di iniziazione e di inserimento (vedi studi di M. Mead sulle isole Samoa). Di qui l'ipotesi, successivamente sviluppata, che l'adolescenza, la giovinezza, siano solo prodotti sociali, cioè *l'esito problematico di un certo tipo di sviluppo* (possibile in certe società caratterizzate da rapidi cambi) e *non la caratteristica «naturale» dello sviluppo della persona umana*.

### 2.2. Il prolungamento artificiale della gioventù

L'analisi sociologica ha portato avanti l'approfondimento dell'ipotesi emergente dai vari approcci menzionati, mettendo in evidenza

alcuni aspetti tipici della logica di sviluppo propria delle società industriali e post-industriali.

Il prolungamento dell'adolescenza e della giovinezza appare come *necessità fisiologica delle società complesse*; per ottenere il riconoscimento dell'avvenuta maturità sociale si richiede l'acquisizione di un numero crescente di conoscenze, abilità, atteggiamenti mentali, ecc., per la quale l'infanzia e la fanciullezza sono chiaramente insufficienti. L'assunzione dei ruoli connessi all'identità adulta è posposta ad età sempre più matura. Questo avviene soprattutto per i giovani che accettano pienamente tale logica; in pratica per quelli che prolungano la scolarizzazione e le altre forme di socializzazione meno istituzionalizzate. È per questi motivi che *gli studenti*, in generale, manifestano più degli altri giovani i problemi connessi al prolungamento artificioso della giovinezza; come è altrettanto vero che *le società* caratterizzate da *alti tassi di scolarizzazione* presentano, a parità di altre condizioni, un più alto livello di problematicità giovanile.

Il fatto del prolungamento artificiale della giovinezza sembra assorbire in se stesso i problemi cosiddetti «psicologici» dell'età; essi infatti sarebbero la conseguenza del disadattamento provocato da fattori sociali più che la conseguenza del disadattamento provocato da fattori endogeni (bio-psicofisiologici).

### 2.3. I fattori incentivanti del prolungamento artificiale della gioventù

Sembra che il prolungamento della adolescenza e giovinezza sia particolarmente problematico in alcuni contesti socio-culturali. A parità di altre variabili è influente il grado di *sviluppo complessivo del sistema sociale*, in termini di modernizzazione tecnologico-scientifica, industrializzazione, urbanizzazione, complessificazione culturale, burocratizzazione, ecc.

Importanti sono certi *tipi di organizzazione della vita sociale*, economica, politica, culturale; ad esempio una società permissiva, democratica e aperta; una società ad economia capitalista; una società pluralista, ecc.

Importante è anche *l'appartenenza sociale* (di strato o di classe) che sembra discriminare, quanto più ci si innalza nella scala sociale. Rilevante è in certe culture *il sesso*, nel senso

che la problematica della condizione femminile sembra sovrapporsi a quella della condizione giovanile, accumulando contraddizioni e tensioni.

Decisiva è in certi casi *la struttura demografica della società*: il prolungamento dell'adolescenza e giovinezza ha un significato diverso in una società in cui i giovani sono maggioranza e in una in cui i giovani sono in fase di decremento o addirittura in minoranza.

### 2.4. Le conseguenze del prolungamento artificiale della gioventù

Si è già accennato a certe conseguenze di tipo *psico-sociologico*; su questo terreno si sono prodotte analisi abbastanza numerose e attendibili che convergono nell'indicare soprattutto gli *effetti negativi* del prolungamento: instabilità emotiva e affettiva, insicurezza, senso dell'impotenza e della inutilità, perdita dell'autostima, ecc.

Sotto il profilo più *sociologico* si è molto usata la categoria della marginalità per descrivere la condizione obiettiva dei giovani in questo contesto; il che equivale a sottolineare la condizione di dipendenza prolungata e forzata, lo sperpero delle risorse umane, l'assenza di responsabilità e di partecipazione. Non mancano tuttavia coloro che vedono nella condizione di prolungata dipendenza dei giovani una situazione di privilegio sociale e psicologico; la gioventù sarebbe un lusso che viene concesso ai giovani delle società industriali avanzate, cioè un periodo di esperienza protetta, di consumo gratuito, di tempo libero garantito, di apprendimento facilitato, ecc.

Sembra che nell'attuale fase di sviluppo delle società avanzate il prolungamento della gioventù provochi *effetti positivi e negativi ad un tempo*.

Mentre aumentano i livelli di preparazione (e non solo intellettuale), aumentano anche le situazioni di rischio, di problematicità, di contraddittorietà, di alienazione; la condizione giovanile si presenta in questa fattispecie come un vero «problema sociale» da affrontare e da risolvere.

### 2.5. L'assenza di prolungamento della gioventù.

Bisogna però prendere in considerazione il fatto che non in tutte le società e in tutti gli strati di una stessa società si ha lo stesso fe-

nomeno del prolungamento dell'adolescenza e della giovinezza.

In alcune società contemporanee (le meno evolute sotto il profilo economico) si ha una situazione di *negazione dell'adolescenza*, che investe larghi strati della popolazione che sarebbe in età di adolescenza. Ciò è tanto più grave quanto più si avverte anche in quelle società una forte pressione culturale a considerare la giovinezza come un bene, una possibilità, una mèta obbligatoria.

In altre parole, non si può parlare di giovinezza nel senso sociologico del termine là dove non esistono le condizioni per il prolungamento dell'adolescenza; cioè dove le condizioni economiche, sociali e culturali delle famiglie e della società non possono permettersi il lusso di un'età di transizione, protetta e improduttiva. È il caso di molti paesi del Terzo Mondo, in cui si passa direttamente dalla fanciullezza alle responsabilità (sproporzionate) dell'età adulta, con gravi conseguenze sul piano psico-sociologico.

## 2.6. Le categorie per una definizione di «gioventù»

Avendo ipotizzato che la gioventù è un periodo di transizione compreso tra il raggiungimento della maturità bio-fisiologica e il raggiungimento della maturità sociale (che può essere più o meno prolungato e più o meno problematico), resterebbe da dire come si possono qualificare i soggetti che vi si riferiscono, dal punto di vista dell'analisi sociologica.

A questo proposito si sono utilizzate nel passato alcune «categorie», che attualmente sono considerate più o meno valide.

La categoria «*gruppo di età*» o «*gruppo generazionale*» appare troppo nominalista per essere veramente utile all'analisi. L'età, la contrapposizione tra due diverse generazioni ha un senso solamente se si caratterizzano meglio le identità di cui i gruppi di età o le diverse generazioni sono portatori. È necessario cioè riempire di altre connotazioni sociali, culturali, politiche, religiose, ecc., la pura connotazione cronologica. Di fatto la categoria «*generazione*» è pressoché abbandonata nell'analisi sociologica della gioventù. La categoria «*cultura*» o «*subcultura*», usata da certi studiosi degli anni '60, è ugualmente messa in crisi oggi da considerazioni sulla

reale impossibilità di considerare i giovani come un «soggetto» unitario e omogeneo, almeno quando se ne parla a livello macroscopico. La categoria «*cultura*» o «*subcultura*» è forse utilizzabile solo per gruppi ben definiti che rappresentano solo una parte della condizione giovanile in un determinato contesto; ad esempio, si potrà parlare a certe condizioni di «*subcultura giovanile della droga*», o di «*subcultura giovanile delinquenziale*» o di «*subcultura giovanile religiosa*» e simili, con riferimento a gruppi, movimenti, aggregazioni particolari.

La categoria «*classe*» e «*quasi classe*» è stata anche proposta durante gli anni '60 e '70 per definire sociologicamente la condizione giovanile. In termini specificamente marxisti ortodossi, non è possibile applicare ai giovani la definizione di classe; essi non adempiono alle condizioni fondamentali per essere «*classe*» in senso marxista e cioè l'aver una chiara e comune collocazione entro i processi produttivi, una coscienza esplicita di tale collocazione, una capacità omogenea di elaborazione di un progetto alternativo di uomo e di società, un'organizzazione efficace, capace di tradurre nella storia tale progetto. Per questo motivo le organizzazioni politiche e sindacali di orientamento marxista hanno sempre respinto la definizione dei giovani in termini di classe (riservata al proletariato e ai suoi alleati), respingendo con ciò anche le ipotesi del protagonismo giovanile nella storia rivoluzionaria.

Anche il concetto di «*quasi classe*» fondata sulla constatazione che i giovani sono «oggetto di una discriminazione di classe» simile a quella del proletariato e del sottoproletariato non ha avuto migliore fortuna. La frantumazione reale della condizione giovanile (sotto il profilo strutturale e soprattutto culturale) mette in evidenza come i giovani nella loro variegata identità appartengono di fatto a diverse classi e ne rispecchiano gli interessi, gli orientamenti di valore, i progetti, ecc.

Forse è più realistico utilizzare la categoria di «*strato sociale*», che è molto più generica e perciò si adatta a una pluralità di situazioni assai diverse; i giovani come «*strato*» sarebbero definibili come «*categoria*» a cui non corrisponde necessariamente un'aggregazione reale, una qualche forma di organizzazione e di istituzionalizzazione, ma solo un insie-

me di caratteristiche di status, di opzioni valoriali e culturali, di identità «abbastanza» o «relativamente» comuni a un grande numero di essi, pur senza determinare un'identità precisa.

Ciò sembra vero in maggior misura là dove non vi sono elementi che possano far pensare ai giovani come ad una entità ben precisa sotto il profilo sociologico, come in molte società del mondo occidentale a economia capitalista (ma è vero per altri motivi anche per le società a economia socialista, almeno dell'Est europeo).

Per questi motivi appare talora improprio parlare di «condizione» giovanile, termine che in qualche modo richiama un «soggetto storico» dalle precise caratteristiche (anche se non fino al punto di parlare di classe), capace di azioni collettive dotate di senso, in grado di elaborare e realizzare progetti unitari, ecc.; è forse meglio parlare di «giovani» e non di «condizione giovanile» là dove non esistono le condizioni per usare tale termine.

In definitiva, i giovani si possono considerare una *strato di popolazione caratterizzato sostanzialmente da attribuzioni di età, i cui limiti tendono a fluttuare e ad espandersi, come effetto di certe dinamiche tipiche delle società caratterizzate da alti livelli di divisione del lavoro (e cioè di articolazione interna, strutturale e culturale), le cui conseguenze sono generalmente problematiche.*

### 3. LE CARATTERISTICHE DESCRITTIVE DELLA GIOVENTÙ

Per avviare una descrizione sostanzialmente «strutturale» dei giovani è bene riferirsi ai dati statistici che ne quantificano la consistenza e le caratteristiche (i dati si riferiscono all'Italia).

L'andamento generale della curva demografica in Europa e in Italia indica che complessivamente si va verso un *invecchiamento progressivo* della popolazione sin oltre l'anno 2000; attualmente la popolazione compresa tra i 15 e i 24 anni si aggira attorno al 15,8% della popolazione totale in Europa e al 15,6% in Italia. Le previsioni ammoniscono che presto in quasi tutti i paesi dell'Europa occidentale (e anche orientale) le persone con più di 65 anni saranno più numerose di quelle che hanno meno di 15 anni.

La *speranza di vita* della popolazione giovanile è aumentata in quasi tutti i paesi europei; in Italia alla nascita si ha la previsione di 71 anni per i maschi e di 77,7 per le femmine; a 15 anni la previsione è di 57,5 anni per i maschi e di 64 anni per le femmine. In complesso la gioventù attuale ha davanti a sé una prospettiva molto consistente di esperienza vitale.

Tra le cause di *mortalità* più rilevanti si hanno (in Italia) gli incidenti stradali (46,5 morti per i maschi e 10,1 per le femmine su 100.000), mentre i suicidi si assestano attorno al 5,3 per i maschi e al 2,4 delle femmine su 100.000.

Per quanto riguarda l'area dei comportamenti sessuali-familiari si nota tra i giovani un decremento costante dei *tassi di nuzialità* (tendenza a convivere liberamente anziché a legittimare giuridicamente il matrimonio) e di fecondità (sono feconde 23,0 donne su 1000 tra i 15 e i 19 anni; 105,2 su 1000 tra i 20 e 24 anni; 114,8 su 1000 tra i 25 e i 29; il numero medio di figli per donna in questo lasso complessivo di tempo - 15/29 - è di 1,74).

Gli aborti indotti, sempre per l'Italia, arrivano a 7,5% sotto i 20 anni a 22,6% tra i 20 e 24 anni, a 25,6% tra 25 e 29 anni; ogni donna ha mediamente in questa età 0,55 aborti, cioè abortisce almeno una volta una donna su due.

Quanto alla collocazione nell'*apparato produttivo* si hanno dati abbastanza problematici. Il tasso di occupazione tra i 14 e 29 anni si aggira mediamente negli anni '80 attorno al 32-33% della popolazione, mentre quello di disoccupazione supera di molto quello della media della popolazione attiva (30-32% contro il 10-12%); alti rimangono i tassi di non presenza sul mercato del lavoro (35-40% circa, composto soprattutto da donne, destinate a restare casalinghe).

I tassi di *scolarità* sono generalmente aumentati negli ultimi anni in tutti i paesi europei, anche in Italia, soprattutto per quanto riguarda la scuola secondaria e l'istruzione universitaria, raggiungendo livelli del 55/60% per l'istruzione secondaria e il 15% circa per quella universitaria.

Resta tuttavia consistente, soprattutto in Italia, in tasso di evasione dalla scuola dell'obbligo che sembra attingere i livelli del 3%

annuo. Infine vanno sottolineate alcune statistiche riguardanti i problemi della devianza giovanile. Attorno alla metà degli anni '80 gli utenti complessivi dei servizi finalizzati al ricupero dei tossicodipendenti ammontavano a 85.448 (cioè circa l'1.5% della popolazione di pari età). Di essi, 8.287 stavano in comunità terapeutiche, 67.970 utilizzavano strutture pubbliche di trattamento e 9.181 strutture private. Mediamente attorno alla metà degli anni '80 venivano condannati ogni anno da Tribunali dei minorenni o da tribunali ordinari circa 130.000 giovani tra gli anni 10 e 29 (di cui circa 17/18.000 femmine). Queste e altre più analitiche statistiche danno una prima idea della «condizione» dei giovani nella società occidentale (e in particolar modo in Italia), sollecitando un'analisi più qualitativa dei dati, che richiede particolari categorie interpretative, fornite dalle diverse scienze dell'uomo contemporanee.

#### 4. LE CATEGORIE INTERPRETATIVE

Al di là delle descrizioni della condizione giovanile offerte dalle statistiche sociali, è utile riferirsi a certe categorie sintetiche che utilizzano approcci interdisciplinari e che permettono di comprendere alcuni aspetti essenziali del *condizionamento socio-culturale* a cui i giovani sono sottoposti e del *protagonismo* di cui possono o vogliono essere i rappresentanti.

Tali categorie sono di diversa consistenza e orientamento e rispecchiano anche le mutevoli sensibilità dei ricercatori e le circostanze contingenti del periodo storico; vanno prese perciò con molto senso critico e vanno utilizzate a modo di «cocktail» variabile, cioè traendone combinazioni variegiate che si possano applicare a situazioni concrete e contingenti.

Se ne presentano qui alcune tra le più significative.

##### 4.1. La categoria della marginalità

La categoria «marginalità» comincia ad apparire nella letteratura sociologica applicata alla condizione giovanile attorno al 1970 cioè a partire dal congresso internazionale di sociologia di Varna, e si presenta fin dall'inizio come un'estensione del concetto di marginalità elaborato nel contesto dell'analisi del-

le dinamiche territoriali (città-campagna; centro-periferia) o dei rapporti, a livello nazionale o internazionale, tra sistemi economici sviluppati e sottosviluppati. Parlare dei giovani in termini di marginalità significa attribuire loro gli stessi caratteri di esclusione dal godimento dei diritti e risorse promesse dal sistema, di non partecipazione alle decisioni che li riguardano, di irrilevanza sul piano del potere, che si attribuiscono più generalmente ai «sistemi» economici e politici subalterni. Il concetto di marginalità risulta pertanto necessariamente caricato di significati tendenzialmente simbolici e di risvolti ideologici. La elaborazione marcusiana della protesta sessantottesca, ad esempio, assegna ai giovani un'importanza strategica centrale all'interno delle lotte di tutti gli emarginati del mondo e perciò ne considera le iniziative come premessa necessaria di un processo alternativo e/o rivoluzionario di grande portata storica. Un concetto analogo è sviluppato da studiosi quali Rowntree, Touraine e Alberoni che equiparano la marginalità all'alienazione e considerano i giovani come i più evidenti protagonisti di una nuova lotta di classe, quella concernente il controllo della società tecnologica.

Oggi queste connotazioni appaiono molto sfumate; caduta l'ipotesi dei «giovani come nuova classe» e caduta l'eventualità di una gestione rivoluzionaria della emarginazione, ci si orienta verso interpretazioni politicamente meno incisive della marginalità giovanile. Generalmente essa viene definita in termini di effettiva esclusione, di isolamento, di neutralizzazione dei giovani che sono l'effetto di un processo più o meno intenzionale di obbiettiva emarginazione gestito dal sistema sociale nel suo complesso e spesso rafforzato da fenomeni di autoemarginazione posti in atto da aliquote minoritarie di giovani stessi. L'emarginazione e la correlativa situazione di marginalità che ne risulta è fatta risalire alla logica di sviluppo dei sistemi neocapitalisti che per assicurarsi un equilibrio produttivo ottimale esigono che gli strati più deboli della popolazione restino a lungo parcheggiati in aree di forzata attesa e dipendenza. I segni dell'emarginazione sono numerosi: il soggiorno artificiosamente prolungato nelle strutture formative, l'esclusione dal lavoro legale, lo sfruttamento nel lavoro illegale, la condanna a funzioni quasi esclusive di con-

sumo coatto, la limitazione ed esclusione dalle diverse opportunità di partecipazione protagonista e lo svuotamento delle forme stesse di partecipazione subalterna.

Se la logica dei sistemi che esaltano il ciclo produzione-consumo, come fattore di moltiplicazione della remunerazione del capitale ad ogni costo, spiega in gran parte la condizione di marginalità giovanile, la crisi degli ultimi anni ne spiega l'ampiezza inusitata e la profondità. L'ipotesi più diffusa infatti è che in molti paesi tutti i giovani sono oggetto diretto dei processi di emarginazione, anche se il rischio e la minaccia diventano reale condizione di marginalità solo per pochi, in modo chiaramente selettivo, colpendo soprattutto i più deboli, cioè i meno attrezzati, tra i giovani, a rispondere alla pressione emarginante.

Per questi motivi gli effetti della marginalità sono diffusi in tutta la condizione giovanile: si nota soprattutto la *sindrome di caduta di senso* che colpisce molti giovani ed in particolare emergono la perdita dell'autostima, il sentimento dell'inutilità, il venire meno del protagonismo ed infine, su un piano di assoluta gravità, l'eventualità di una progressiva interiorizzazione dell'emarginazione stessa come cultura, cioè come ragione di vita, come modello totalizzante di comportamento, che prelude spesso all'autoemarginazione in subculture separate.

È tuttavia l'emarginazione è letta talora in chiave almeno parzialmente positiva, come quando si ipotizza una certa capacità dei giovani stessi di sfruttare pragmaticamente la condizione di dipendenza, facendone una pre-condizione di relativa de-responsabilizzazione, che permette di difendersi dai tentativi di omologazione e di sperimentare una certa stabilità o equilibrio emotivo, almeno per periodi particolarmente delicati dello sviluppo.

Si è già detto dell'interpretazione ideologica della marginalità come pre-condizione rivoluzionaria; è possibile anche leggerla ideologicamente come colpevole fuga dalla responsabilità e dalla partecipazione che denota una voluta inerzia e mancanza di creatività, ed è l'interpretazione più corrente nell'ambito del funzionalismo.

Oggi però tra coloro che ancora utilizzano la categoria della marginalità, si propende a considerarla soprattutto un fattore di disgre-

gazione, di anomia, di rottura dei processi di autorealizzazione individuale e collettiva.

*In definitiva* la categoria «marginalità» sembra essere applicabile a larghi strati di popolazione giovanile, anche se non è più forse utilizzabile complessivamente per tutti i giovani allo stesso modo e allo stesso livello; marginalità inoltre è un concetto che esprime sostanzialmente un processo strutturale che tende a collocare e a definire obiettivamente i giovani, ma che non implica necessariamente il risvolto «soggettivo» rappresentato dalle loro «reazioni» al tentativo di emarginazione. Il concetto cioè si rivela molto più ricco se si approfondiscono anche le molteplici forme di «adattamento» all'emarginazione, che non si possono più ridurre ideologicamente solamente o alla reazione alternativa o alla accettazione passiva.

La categoria «marginalità» infine si comprende meglio se coniugata con altre (quali ad esempio quella della frammentarietà e dell'eccedenza delle opportunità) che analizzerò più oltre.

#### 4.2. La categoria della frammentarietà

Ho accennato precedentemente all'ipotesi della fine della «condizione giovanile». L'ipotesi non consiste solo nella previsione di una progressiva perdita di rilevanza dei giovani nelle società occidentali per effetto del loro sempre minore peso demografico e per il disciogliersi delle loro problematiche in quelle dell'intera società, ma più precisamente nella constatazione di un inarrestabile sgretolarsi della condizione giovanile verso la completa frammentazione strutturale e culturale.

L'ipotesi parte dall'analisi di due fenomeni sociali tra di loro collegati:

*la perdita del centro* (cioè di un punto di riferimento normativo capace di legittimare il significato unitario della società) che è fenomeno tipico delle società in via di complessificazione e di secolarizzazione, cioè in crisi di totalizzazione;

*la crisi dei processi di socializzazione*, descrivibile come sfaldamento (relativo) delle agenzie tradizionali di ottenimento del consenso sociale sui valori dominanti, di legittimità dei messaggi culturali trasmessi, di obsolescenza delle metodologie di trasmissione, ecc. Le conseguenze più macroscopiche della con-

dizione di frammentarietà vengono identificate, in riferimento alla condizione giovanile, almeno a due livelli:

1. Come *venir meno di una coscienza collettiva* e come emergere di coscienze di piccolo gruppo, o al limite come affermazione di una radicale privatizzazione (prevalentemente individualistica) del comportamento. Il che equivale alla crisi dell'identità collettiva dei giovani, alla difficoltà di rappresentarsi collettivamente come soggetti storici capaci di produzione culturale relativamente autonoma e quindi di partecipare efficacemente alla determinazione del cambio sociale.

Si riferisce a questa tematica l'ampia letteratura non sempre scientifica, che ha utilizzato la categoria del «*riflusso*», etichettata di volta in volta con i termini di «*privatizzazione*», «*soggettivizzazione*», «*attenzione all'identità individuale*», ecc.

2. Come *segmentazione del vissuto individuale*, la cui importanza e significazione rispetto all'esigenza di identità dovrebbe invece aumentare, anche in rapporto al venir meno delle identità collettive.

Generalmente se ne individuano almeno due aspetti.

a. *La frammentazione del «tempo psichico»*, cioè l'allentarsi dei legami esistenti tra le diverse esperienze distribuite nel tempo e l'affermarsi di un «*presentismo*» che è interpretato e vissuto come una sorta di sospensione illimitata del tempo reale. La frammentazione del tempo psichico implica da una parte una certa scarsa memoria del passato, l'irrilevanza cioè delle radici, della tradizione, della storia, verso cui molti giovani esercitano spesso un processo di censura automatica o di rimozione intenzionale. Implica anche una scarsa capacità di progettare il futuro, che è fondata indubbiamente su situazioni obiettivamente difficili, ma che dipende anche da una soggettiva riluttanza a investire totalmente e definitivamente le proprie risorse umane su una sola opportunità o ipotesi di vita. Ciò non toglie che vi siano grandi ideali tra i giovani di questa generazione, ma, secondo l'ipotesi, essi stentano a tramutarsi in progetti realizzabili e verificabili: a questo fenomeno guardano con preoccupata attenzione soprattutto i responsabili delle organizzazioni di chiesa, di partito e di sindacato.

b. A ciò si aggiunge *la frammentazione del*

*quotidiano*; il presente stesso infatti è minacciato da una radicale relativizzazione delle esperienze che lo compongono, anzi i singoli segmenti di vita tendono ad assumere significati mutevoli anche all'interno di una singola «*storia di vita*». Ciò è spiegabile come effetto di una scarsa socializzazione; l'ipo-socializzazione riflette infatti il quadro generale di una società in cui la disgregazione culturale non può che riprodursi anche a livello individuale, di personalità.

È ben vero che la frammentazione del quotidiano implica in qualche modo un aumento delle esperienze e delle appartenenze e che la mancanza di una precoce canalizzazione dei vissuti individuali può permettere una più ricca opportunità di scelte; si tratta di risvolti considerati positivi e capaci di mitigare gli effetti perversi della frammentazione stessa, ma in generale in questo approccio si tende a sottolineare la pericolosità di questi vissuti, soprattutto in rapporto all'esperienza dell'identità e più in generale al bisogno di significato.

Frammentazione ed emarginazione infatti appaiono spesso combinate nella spiegazione di non pochi fenomeni problematici della condizione giovanile, come ad esempio il riflusso come «*ultima spiaggia*» su cui è possibile attestarsi prima di cedere alla definitiva perdita di senso, il consumo esasperato come risposta alienata alla mancanza di progetto e di continuità, la devianza come conseguenza quasi-automatica alla perdita dei valori e delle norme.

Ma non mancano neppure qui *i risvolti ideologici*: la frammentazione è indicata spesso come conseguenza logica della «*banca rotta delle ideologie totalizzanti*» e non tanto come effetto di processi sociali quali la socializzazione competitiva e conflittuale e la divisione del lavoro sociale; come conseguenza logica dello schema di sviluppo, tutto incentrato su valori di scambio e d'uso e poco attento alle esigenze della ragione sostanziale. Come pure risulta talora ideologica la lettura che si fa, entro questa prospettiva, delle risposte date ai giovani alla frammentazione; tipico è il giudizio dato su certe forme di aggregazione giovanile che vengono considerate sostanzialmente ambigue. Secondo questa interpretazione dei fatti, aggregarsi significa per molti giovani opporre un antidoto solo apparente alla frammentazione; si veri-

fica invece un meccanismo di esaltazione delle caratteristiche che rendono differenti, si nota la tendenza all'esclusione o alla selettività verso gli altri; si legittima la sollecitazione di forti dinamiche interne; si procede all'elaborazione di sistemi di significato sempre meno universali e sempre meno comunicabili; si diffonde la propensione a letture negative della realtà esterna.

*La frammentazione come categoria è molto utilizzata* in tutta la sua vasta gamma di significati sia in ricerche empiriche che in interpretazioni teoriche globali come strumento di comprensione della fase post-sessantottesca, soprattutto da quanti vedono tale stagione della condizione giovanile come un fenomeno sostanzialmente negativo e recessivo che non poteva produrre che disgregazione. D'altra parte risulta invece molto arduo, a quanti hanno tentato di ricondurre il '68 a espressione di un bisogno di cambiamento radicale fondato su un preciso progetto culturale, spiegare il repentino cambio di direzione e di contenuti del vissuto giovanile e la caduta della identità collettiva.

#### 4.3. La categoria del cambiamento culturale

Una certa letteratura psico-sociologica, cito soprattutto Grasso, Tullio-Altan e Secchiarioli, ma anche un'ampia letteratura anglo-americana e tedesca (Inglehart) che ha le sue radici in alcune analisi degli anni '60 e che si estende per larga parte dei '70, tende ad accreditare l'ipotesi secondo cui i giovani sono protagonisti di una rivoluzione culturale lenta e non vistosa, che peraltro produce una notevole innovazione sul piano dei valori elaborati e proposti. Demistificando il periodo sessantottesco, questo approccio tende a minimizzare l'importanza delle azioni collettive più vistose e dei contenuti più propriamente utopici delle proposte di cambio culturale gestite dalla contestazione giovanile di allora. È convinzione dei fautori dell'ipotesi che il cambio delle opzioni di fondo, ravvisabile solo con sofisticate tecniche di analisi del profondo non sia possibile se non sui tempi lunghi; e che perciò il '68 abbia rappresentato solo un momento espressivamente significativo di un progresso già in atto e solo momentaneamente esaltato nelle sue componenti più esteriori.

Su questa linea vanno letti gli studi di P. G. Grasso, intesi a dimostrare una differenziata velocità di cambio (più lenta a livello di atteggiamenti-opinioni-disponibilità superficiali) e orientati a sottolineare l'emergere di una sempre più convinta solidarietà personalistica ed universalistica. Altrettanto si può dire degli studi di Tullio-Altan, che sulla scorta di certe intuizioni di Inglehart tendono a dimostrare il cambio avvenuto a cavallo del '68, in termini di: *fine della stagione dei valori acquisitivi connessi con la soddisfazione dei bisogni primari* (sicurezza, lavoro, casa, ecc.) *ed emergenza di valori nuovi* (post-materialistici, post-borghesi, espressivi, ecc., quali la libertà, l'autorealizzazione, la convivenza pacifica, in una parola la « coscienza politica progressiva »). Questi studi inoltre affermano che la novità del vissuto giovanile consiste soprattutto nel fatto che *i nuovi modelli sono tradotti in stili di vita quotidianamente praticabili, che rendono possibile l'utopia e agibili i contenuti delle istanze politiche che il '68 aveva focalizzato.*

L'ipotesi tende infine ad accreditare l'idea che i giovani sono in grado di realizzare all'interno della società complessa una sintesi felice tra passato e presente, in modo non traumatico e silenzioso, e allo stesso tempo duraturo e profondo.

Tutto ciò sembra supporre un insieme di caratteri nuovi che nel « dopo-sessantotto » permettono di situarsi costruttivamente in una società che per altri versi si presenta come disgregante e destabilizzante; in particolare una ripresa di progettualità intenzionale, una dilatazione delle possibilità di opzione, un aumento della coscienza dell'importanza della vita quotidiana, una nuova capacità di controllare il proprio destino.

Molti critici ritengono che questa prospettiva pecchi di un certo *meccanicismo e comunque di ottimismo*. L'ipotesi suppone infatti che i giovani arrivino a fare quotidianamente ciò che gli adulti non riescono affatto, proprio per difficoltà intrinseche della società complessa; che è una società in cui è difficile trovare soluzioni generali e definitive; in cui la previsione e la programmazione sono vanificate dal cambio troppo rapido e dalla incontrollabilità dei fattori in gioco, in cui i riferimenti di valore vengono meno; in cui risulta arduo coniugare le esigenze della complessità del sistema con le esigenze delle di-

verse soggettività emergenti nei mondi vitali, cioè nelle esperienze sottratte al controllo del sistema sociale.

D'altra parte la definizione dei valori «nuovi» è quanto mai problematica; che senso ha veramente definire un valore come post-moderno, post-industriale, post-materialista? Forse che i sistemi sociali mutano unitariamente e univocamente senza lasciare residui o aree di arretratezza? E il «dopo» è da intendersi in senso puramente cronologico o anche logico e culturale? Ed è un «dopo» che significa necessariamente un «meglio»?

A queste domande si aggiungono i discorsi sui portatori della *presunta rivoluzione silenziosa*; in genere si tratta di giovani delle classi medie o medio-alte, dotati di alti livelli di scolarizzazione, capaci di utilizzare il loro tempo libero in modo proficuo e intelligente (anche perché ne hanno molto di tempo libero ed hanno i mezzi per viverlo intensamente). Sono esclusi dalla rivoluzione coloro che, storicamente, nel '68 erano stati pensati come gli analoghi della classe operaia, detentrici del diritto-dovere della rivoluzione storica (cioè i giovani di estrazione popolare).

Per tutte queste ragioni la categoria del cambiamento culturale è spesso guardata con sospetto da certi osservatori; essa è ritenuta null'altro che una riedizione della tradizionale concezione funzionalista della condizione giovanile, secondo cui i giovani gestiscono quasi fisiologicamente la transizione, in quanto capaci di immettere nel processo la freschezza della loro vitalità bio-psicologica. Sociologicamente parlando la categoria «cambiamento culturale» sembra dunque indicare solamente che il sistema sociale è in grado di utilizzare intelligentemente le sue risorse umane per mantenersi e svilupparsi in modo e misura illimitati.

#### 4.4. La categoria dell'eccedenza delle opportunità

All'interno della società complessa alcuni osservatori notano l'emergere di notevoli possibilità di moltiplicare le esperienze, di utilizzare strumenti di comprensione e di dominio della realtà; di ricevere stimoli e di rispondere in modo differenziato ad essi.

In questo contesto non è più necessario legarsi alla finalità del sistema ruoli-status, ma è offerta l'*opportunità di percorrere itinera-*

*ri diversificati verso la propria realizzazione individuale e collettiva.*

Questa sarebbe la risposta unica possibile alla eterogeneità differenziata della società complessa; e se ne troverebbero tra i giovani i segni inequivocabili: quali ad esempio la *preferenza per occupazioni saltuarie ed occasionali, l'abbandono degli ideali del successo e della carriera, il bisogno diffuso di fare molte esperienze senza totalizzarsi su nessuna* (in questo la categoria «eccedenza delle opportunità» specifica quella della frammentazione); *la capacità di vivere e convivere decentemente con le precarietà. In altre parole l'eccedenza delle opportunità permette un modello flessibile e mobile di identità e di auto-realizzazione, da non confondersi con il riflusso rinunciatario e disimpegnato.*

Una specificazione di questa categoria sembra essere quella dell'adattamento. Nella società complessa si risponde all'assenza di riferimenti, all'aumento dell'incertezza, alla non praticabilità delle risposte totalizzanti, al rischio della dissociazione, adattandosi. Il che significa ricercare soluzioni solo possibili e non necessariamente ottimali, nella quotidianità (e perciò lontano da modelli onnicomprensivi, totalizzanti e pretendenti alla razionalità e alla progettualità). Adattarsi significa dunque ripercorrere a ritroso l'itinerario dell'identità, cercandone le basi non nel sociale o nel politico o nelle esperienze produttive (sono luoghi dell'identità che per molti giovani sono del tutto impraticabili) ma negli ambiti che possono essere direttamente controllati dai giovani stessi. Questa area dotata di più agilità esperienziale coincide con quella delle relazioni microsociale e delle esperienze strettamente personali. Il tempo libero, l'amicizia, l'affettività, le attività espressive, i temi della formazione e della coscienza, gli hobbies, il volontariato, ecc. diventano gli ambiti in cui ogni soggetto investe parzialmente le proprie risorse vitali per raggiungere un'identità personale, diventano i luoghi in cui è possibile tentare di ridurre la complessità e le contraddizioni del sistema sociale (cioè la sua incapacità a conferire identità accettabili) e di conferirsi autonomamente identità e senso.

Certamente l'area descritta porta il segno delle opportunità dimezzate e ridotte (rispetto alle possibilità tendenzialmente utopiche, prefigurate nei segni della generazione preceden-

te); ma la soggettività, che è il regno di questa esperienza, può essere ulteriormente e limitatamente dilatata.

Non è difficile immaginare che questo modello sottintende un certo *rischio di pragmatismo strumentale* che confina con il cinismo e l'opportunismo. Ma quando l'adattamento è contenuto nei limiti indicati esso può conferire almeno una identità parziale e provvisoria, in un accumulato di opportunità di vita, che segna le tappe di un percorso di per sé mai terminato. Effettivamente esso non è molto definito dai suoi contenuti, perché conserva il carattere dell'indeterminatezza e della imprevedibilità, della labilità degli atteggiamenti e dell'eclettismo.

È a questo punto che una *valutazione critica del modello* non può che sottolineare il rischio intrinseco di un esito dissociativo. Non è facile infatti sostenere a lungo la mancanza di una gerarchizzazione dei valori e delle norme; o convivere nella precarietà all'infinito; o lasciare nell'indeterminatezza i contenuti del proprio progetto di vita. Il modello dell'adattamento nel quadro di eccedenza delle opportunità rivela dunque il carattere di intrinseca provvisorietà e di limitata funzionalità del comportamento che esso analizza. L'adattamento svolge probabilmente una funzione insostituibile nell'ambito della società complessa e differenziata; ma non è in grado se non di spiegare il carattere nuovo della soggettività giovanile, senza approfondire adeguatamente le ragioni dell'obiettiva « perdita di senso » che si produce nella società complessa.

In altre parole il modello va ripensato alla luce delle categorie più « strutturali » quali l'emarginazione e la frammentazione che tentano di rendere conto del perché radicale della perdita di significato nella società attuale da parte dei giovani. In mancanza di ciò la categoria rischia di perdersi nell'imprecisione di certi discorsi puramente sovrastrutturali.

#### 4.5. La lotta per l'identità

Il tema dell'identità è centrale in tutti gli approcci che utilizzano soprattutto categorie psicologiche o psicosociologiche. Si può citare a questo proposito almeno Erikson e la rivisitazione recente che ne ha fatto in Italia Palmonari. Anche a livello sociologico il tema è stato ripreso da più parti recentemen-

te, in rapporto all'ipotesi di una generale caduta dell'identità collettiva dei giovani (vedi ad esempio la categoria della frammentazione).

Questo approccio parte dalla constatazione che nella società complessa e avviata verso l'era post-industriale il conflitto sociale non è più solo un conflitto di classe centrato sul controllo e sulla proprietà dei mezzi di produzione, ma è un conflitto radicale che supera i confini tradizionali di classe e che riguarda invece il modo di produrre sviluppo, di definire i bisogni e l'identità, di determinare la qualità della vita nella società complessa. Sotto questo profilo il modello rivela notevoli analogie con il modello del « cambiamento culturale », nella misura in cui sottolinea l'emergere di nuovi bisogni, di carattere prevalentemente espressivo e non strumentale.

Esiste conflitto attorno a questi oggetti sociali perché i sistemi tendono a imporre le identità da loro predisposte (a loro funzionali) indiscriminatamente a tutti i soggetti, che in molti casi reattivamente difendono e rivendicano il proprio diritto all'identità. Presupposto fondamentale di questa ipotesi è il riemergere di una soggettività rimossa, che non è solo riflusso e solo folklore, ma piuttosto rivendicazione radicale del diritto a definire i propri bisogni e delle lotte per la loro soddisfazione.

Gli autori annotano che *questa lotta ha caratteri peculiari*: ha come oggetto esigenze poco negoziabili (nascita, morte, affetti, relazioni, malattia, sopravvivenza, pace, ecc.); rifiuta il controllo politico (partitico e sindacale) sulla negoziazione del bisogno, riappropriandosi il controllo diretto sulle condizioni di esistenza, indipendentemente dal sistema; tende a coniugare sempre più privato e pubblico, superandone la separazione; tende ad avvalersi di solidarietà comunitarie (di piccolo gruppo) come supporto ad un conflitto di minoranze capaci di gestire in proprio il confronto.

Al centro di questa lotta riappare il « corpo », luogo della resistenza contro la manipolazione e luogo dell'espressione del desiderio rivoluzionario; allo stesso tempo riappare il vecchio concetto di natura che sta a sottolineare il carattere non assoluto della storicità del bisogno; riemerge infine l'individuo come soggetto sociale irriducibile, terreno dei conflitti sociali fondamentali.

È importante verificare se e come i giovani sono coinvolti in questa lotta per l'identità. L'ipotesi in analisi individua un certo percorso privilegiato che spiega la presenza dei *giovani al centro di questo conflitto*.

Secondo questo modello la scolarizzazione di massa che prolunga la dipendenza non è che un momento interlocutorio del processo; è infatti la disoccupazione, la sottoccupazione, l'occupazione illegale che conferiscono al vissuto di dipendenza un'essenziale precarietà e marginalità, che rende i giovani disponibili ad ogni forma di manipolazione ideologica. Di fatto il mercato riesce quasi sempre a dare alla dipendenza-precarietà-marginalità un contenuto simbolico illusorio, promette cioè al giovane un'identità che si paga a prezzo di consumo illimitato.

Lo sbocco di questa situazione apparentemente senza ritorno è dato invece unicamente dalla presa di coscienza del proprio « nulla » che reclama identità solida, o meglio sottolinea drammaticamente il diritto di conferirsi autonomamente.

L'esigenza di identità, peraltro, si esprime prevalentemente in negativo: i giovani reclamano identità con il loro silenzio, con l'indifferenza verso il potere, con la separatezza (che è quanto dire: trovare un modo di comunicare senza perdere identità), con la mancanza di progetto (e dunque con un ritorno duro al presentismo, inteso come unica misura del mutamento).

Anche in questa linea come in quella tracciata dalla categoria « eccedenza delle opportunità » si considera ovvia la rivendicazione alla provvisorietà e alla reversibilità delle scelte, alla pluralità e al policentrismo delle biografie individuali e degli orientamenti collettivi. In altre parole la protesta silenziosa che esprime il bisogno di identità è accompagnata dal rifiuto degli itinerari prefabbricati attraverso cui l'identità è conferita ufficialmente nel sistema (cioè i processi di socializzazione istituzionalizzati) e dalla valorizzazione delle diverse forme di autosocializzazione, anche quelle più radicali.

Non per questo i giovani diventano automaticamente protagonisti assoluti della lotta-conflitto per l'identità; essi sono di fatto assoggettati a condizioni di marginalità, masificazione, condanna al consumo coatto che ne diminuiscono di molto le capacità di opposizione alternativa.

Riemergono nel modello descritto alcuni elementi categoriali già evidenziati in altri modelli, ma senza dubbio la categoria « lotta per l'identità » sembra adattarsi precipuamente a fenomeni recenti di aggregazione e di esperienza giovanile del tutto imprevedibili durante la stagione sessantottesca (i movimenti pacifisti, le associazioni di interesse religioso, ecologico, salutistico, culturale, le varie forme di impegno nel volontariato, ecc.).

Il modello soffre forse di poca specificità, perché la lotta per l'identità radicale non sembra manifestare le caratteristiche di un interesse o bisogno di generazione; ingloba infatti componenti di età, di classe o di strato, di scolarità e di militanza sociale e politica molto eterogenee.

Con tutto ciò anche questo modello sembra ricco di stimoli e applicazioni.

## 5. TEMI E PROBLEMI PARTICOLARI

Le categorie interpretative globali possono costituire uno sfondo su cui inserire analisi particolari di temi e problemi che toccano aspetti specifici della condizione giovanile. Qui se ne presentano alcuni, rinviando ad altre voci del presente dizionario l'approfondimento di argomenti analoghi, quali: associazionismo, appartenenza politica, devianza, ecc.

### 5.1. I giovani e la religione

Sulla base di non poche ricerche recenti si può ritenere che:

1. Nell'attuale atteggiamento giovanile verso i valori e verso la fede emerge il carattere della *soggettivazione* e della *frammentarietà*, espresso come subordinazione della domanda e del vissuto religioso ai bisogni di identità individuale, di autorealizzazione e di autovalutazione come ne fanno evidenza i risultati riguardanti le domande su Dio, sulla fede, sul messaggio cristiano, sul rapporto fede-politica e fede-etica. In altre parole, la religiosità dei giovani di questa generazione è sottoposta ad una forte spinta verso la soggettivazione e la privatizzazione, da intendersi sia come « psicologizzazione » della religione, cioè come utilizzazione della religione a strumento di soluzione e risposta ai propri problemi psicologici, sia come tendenza al consumo passivo e individualistico della religione.

2. Il carattere di soggettivazione è presente però anche in termini di *domanda di protagonismo* dei giovani nei riguardi della religione. Essa consiste nella spiccata disponibilità alla riappropriazione creativa del fatto religioso in chiave personale, accompagnata da un certo distanziamento dal modello istituzionale e da un'esplicita richiesta di fare esperienza religiosa in aggregazioni vivaci. Il protagonismo così inteso è diametralmente opposto all'atteggiamento «consumista», perché è aperto ad una esperienza gratuita della religione, intesa come valore autonomamente motivante rispetto agli impegni sociali, nel culturale e nel politico.

3. Esiste tra i giovani italiani di questa generazione una esplicita *domanda di religione*, anche se non la si può considerare maggioritaria. Il «ritorno al sacro» e la «ripresa di religione» sono fenomeni rilevanti più sul versante «qualitativo» che su quello «quantitativo», cioè più per quello che viene espresso dal bisogno di protagonismo e di radicalità evangelica dei pochi, che per quello che viene evidenziato nel tradizionalismo religioso della maggioranza dei praticanti.

4. Questa domanda di religione rischia molto quando cerca i canali entro cui esprimersi come vissuto significativo nella quotidianità: parte di essa si perde e si vanifica in una privatizzazione che è funzionale solo ai bisogni di sicurezza e di equilibrio psicologico, mentre è soltanto un segmento quello che cresce nella ricerca costante di equilibri difficili tra fede e prassi, tra identità «settaria» e «integrazione ecclesiale», rischiando anche forme di ghettizzazione, o forme di integrismo, o forme di secolarismo.

## 5.2. I giovani e il lavoro

Molte ricerche teoriche ed empiriche hanno analizzato in questi anni le modalità di presenza dei giovani nel *mercato del lavoro* e nella stessa *struttura occupazionale*.

Risulta anzitutto che i giovani premono sul mercato del lavoro anche con maggior urgenza che in passato, sfatando l'ipotesi della *disaffezione* nei riguardi del lavoro o per lo meno limitandola ai lavori più pesanti, nocivi, alienanti.

Resta anche confermata la generalizzata difficoltà di quasi tutti i giovani nel periodo della *transizione* tra strutture formative e atti-

vità lavorativa, non tanto e non solo per la mancanza di posti di lavoro quanto per la satura esistente tra formazione e esigenze produttive.

Sul versante più soggettivo si analizzano soprattutto gli *atteggiamenti verso il lavoro*, il valore che gli viene assegnato, la qualità attribuita al lavoro, il rapporto tra lavoro e tempo libero. Emerge dalle ricerche uno spostamento netto verso una concezione prevalentemente *strumentale* del lavoro (è una necessità che fornisce i mezzi per risolvere i problemi pratici della vita quotidiana e nulla più) rispetto a una concezione etica che esaltava il lavoro come esperienza capace di conferire identità, di stimolare la socialità e la creatività umana, di modificare la qualità della vita.

Inoltre le ricerche mettono in evidenza che i giovani sperimentano per motivi diversi una certa *alienazione da lavoro*, legata alla fatica, alla nocività, alla ripetitività, alla incongruenza tra attese e realtà dei molti lavori. Molti giovani si attendono dal lavoro le sole soddisfazioni legate alla maggior retribuzione, alla possibilità di fare carriera, alla sicurezza del posto.

Il lavoro in definitiva pare perdere importanza nella scala dei valori; viene dopo l'interesse per la famiglia, ma prima degli interessi affettivi; è un «pezzo della vita», ma non è più la via maestra per l'autorealizzazione.

## 5.3. I giovani e le istituzioni

Gli atteggiamenti nei riguardi delle istituzioni si diversificano assai in base all'importanza delle singole istituzioni nella vita dei giovani. Contrariamente a quanto si può immaginare, la *famiglia* occupa ancora una parte importante tra i desideri e i valori dei giovani di questa generazione; essa è intesa come luogo ideale della comunicazione interpersonale profonda e non tanto come struttura giuridica che legittima i ruoli sessuali e parentali. Si pensa cioè non tanto al modello della famiglia tradizionale quanto alla famiglia a legami allentati, fondata sulla libera e flessibile scelta reciproca e poco proiettata sui figli o sulla parentela. Su questo modello per altro pesano le ipoteche di una intrinseca fragilità, documentabile attraverso le statistiche problematiche (se non proprio allarmanti) ri-

guardanti le unioni di fatto, le separazioni, i divorzi, le conflittualità diffuse.

Rispetto alla *scuola*, permangono le ambiguità di sempre: diminuita la tensione che aveva caratterizzato le stagioni della contestazione, nella scuola i giovani sembrano stare tranquillamente parcheggiati, quasi subendone la paralisi culturale e organizzativa, senza forti propensioni alla partecipazione e alla responsabilità. Si pensa generalmente che la funzione culturale sia impari alle esigenze del sistema produttivo, ma ciò non ha impedito una certa ripresa dell'impegno che porta almeno alla conquista del titolo di studio, se non proprio all'acquisizione di una cultura adatta alla società complessa, e post-industriale.

Verso le *istituzioni politiche* l'atteggiamento prevalente è quanto mai problematico: la crisi di credibilità della politica continua a influire negativamente sui giovani, limitandone la partecipazione attiva alle diverse forme di aggregazione partitica e sindacale. Allo stesso tempo la logica della società complessa ha relativizzato le pretese totalizzanti delle ideologie politiche, ridimensionando perciò la funzione, che si voleva universale, della politica come soluzione ideale dei problemi umani. Di qui la ricerca sofferta, in gruppi giovanili minoritari, di un nuovo concetto di politica che passa attraverso prassi di piccolo contenuto ideale e di maggiore concretezza storica. Un esempio tra i tanti di questa propensione a riscoprire la politica si ha nel *volontariato* e in tutte le altre forme di presenza nel sociale (cooperative di vario genere, associazioni a scopo ecologico, pacifista, ecc.) che qualificano l'impegno di non pochi giovani della presente generazione.

#### 5.4. I giovani e il tempo libero

Quest'area di interessi tende da tempo ad ampliarsi per effetto di una convergente serie di fattori: assenza o limitazioni del lavoro, bisogno di esperienze alternative a quelle tradizionalmente considerate « forti » in rapporto alla formazione dell'identità, migliore definizione e specificazione delle « offerte » riversate sul mercato del tempo libero dai mass media e dalle varie organizzazioni turistiche, sportive, ecc.

In altre parole, prende consistenza l'ipotesi secondo cui l'area del tempo libero può di-

ventare ormai per molti giovani l'occasione prioritaria per esperienze che conferiscono *identità* in alternativa alla scuola che non forma, al lavoro che non c'è o è alienante, alla politica che ha perso credibilità; si tratta solo di un'ipotesi, perché ancora molte ricerche sottolineano il fatto che per molti giovani il tempo libero è tempo della compensazione, funzionale alla ricostituzione delle energie produttive o al superamento delle alienazioni accumulate nella vita sociale e individuale. Spesso il tempo libero giovanile appare ipotecato da pesanti modelli consumistici, che ne impediscono un uso più intelligente e produttivo.

Va riservata, in questo contesto, particolare attenzione al *fenomeno sportivo* che registra un'inevitabile espansione presso i giovani in termini di pratica agonistica o dilettantistica (quasi la metà dell'associazionismo giovanile è concentrata nell'attività sportiva), ma che allo stesso tempo evidenzia periodicamente fenomeni di alienazione collettiva (vedi violenza negli stadi) che confermano la vecchia ipotesi secondo cui lo sport mercificato e strumentalizzato a scopo puramente evasivo diventa droga pericolosa e distruttiva.

Poche ricerche focalizzano la funzione educativa dello sport per i giovani; esse sottolineano che la domanda di sport, pur inserendosi tra i bisogni del privato e oscillando tra individualismo consumista e personalismo impegnato, evidenzia tratti educativamente rilevanti: bisogno di piena autorealizzazione anche attraverso la riappropriazione dei valori della corporeità, bisogno di relazioni umane significative, ricerca di soddisfazioni concrete e realistiche attraverso il sacrificio e l'impegno.

Una richiesta esplicita di valori espressivi quali lo star bene insieme, il condividere la felicità, il manifestare solidarietà attraverso la pratica sportiva dei giovani più sensibili.

#### 6. UN BILANCIO IN PROSPETTIVA

Oltre a offrire stimoli utili alla rivisitazione di certe categorie di lettura della condizione giovanile, le considerazioni fin qui fatte ricollocano il discorso sui giovani al centro di una lettura complessiva della realtà italiana e riportano alla necessità di ipotizzare e rendere effettive le risposte che sono urgentemente sollecitate dai problemi.

La preminente dimensione operativa delle conclusioni a cui il discorso può condurre non deve far dimenticare lo spessore scientifico delle questioni in discussione; la politica rinvia pertanto alla scienza, per quel poco o molto che quest'ultima può dire in termini di comprensione e previsione circa i comportamenti giovanili. Quanto si dice qui a modo di conclusione mantiene dunque il carattere di discorso necessariamente aperto ad ulteriori verifiche.

## 6.1. L'ipotesi dell'esplosione del disagio giovanile

La parola «disagio» racchiude un contenuto variegato: ha indubbiamente una sua base obiettiva, che coincide con la somma di inadempienze, ritardi, tradimenti di cui i giovani sono stati l'oggetto privilegiato degli ultimi anni ed ha anche un vissuto soggettivo ad ampio spettro fenomenologico.

### 6.1.1. Il volto concreto del disagio

Senza volere generalizzare ad ogni costo e senza cadere nel moralismo, non è difficile elencare una serie di percezioni, emozioni e sentimenti, valutazioni, bisogni e domande che nascono da una sofferenza spesso sommersa, ma non per questo meno autentica e sincera. Più frequentemente si fa riferimento alle frustrazioni che nascono dalla precaria situazione occupazionale e dalla incertezza degli sbocchi d'inserimento; è forse l'aspetto più appariscente, ma non l'unico o il più importante del disagio giovanile. Più globalmente le radici della sofferenza vanno cercate nell'inadeguatezza degli atteggiamenti con cui gli adulti si relazionano alle domande problematiche dei giovani: non è raro registrare risposte che vanno dalla incompetenza alla strumentalizzazione, dalla sfiducia all'inerzia, dal cinismo alla stigmatizzazione.

Il problema essenziale del disagio giovanile va dunque ravvisato in una generalizzata incapacità del mondo adulto a riconoscere le esigenze della realizzazione, così come si presentano nell'attuale momento di transizione. Le espressioni di questa inadeguatezza si distribuiscono lungo l'asse privato-pubblico, con specifiche accentuazioni e tematiche: l'abbandono familiare, l'incomunicabilità, l'inutilizzazione, il mantenimento in una dipendenza forzata, la mediocrità della rispo-

sta, il giovanilismo ad oltranza, la deresponsabilizzazione, il calcolo e il non riconoscimento, la dispersione delle risorse, ecc. Vi è una gamma di non-risposte di cui la crisi delle istituzioni preposte alla socializzazione e alla valorizzazione delle nuove generazioni rappresenta il compendio più sintomatico.

### 6.1.2. Dal disagio alla irrazionalità

Se il disagio con tutte le sue articolazioni fenomenologiche appare indiscutibile, più difficile risulta la connessione tra esso e i suoi sbocchi ipotetici. Fino ad ora il disagio si è irrobustito a livello di «sommerso», non trovando fattori d'innescio sufficienti a farlo esplodere in comportamenti devianti, carichi di significato eversivo o, comunque, di conflittualità sociale. La tossicodipendenza, specialmente nel suo massimo sviluppo quantitativo, ha provocato soprattutto una preoccupazione centrata sul destino individuale e sul deterioramento delle relazioni microsociali dei giovani coinvolti; solamente in alcuni brevi momenti il comportamento «tossico» ha potuto assumere il ruolo di veicolo simbolico di una generalizzata contestazione del sistema, riducendosi in genere a solo meccanismo di fuga da una realtà non più sopportabile.

La valenza potenzialmente esplosiva della droga è stata abilmente neutralizzata mediante una sua radicale privatizzazione, che di fatto non ha provocato altro che un'ulteriore emarginazione di tossicodipendenti. Ora però riemergono forme vecchie e nuove di devianza giovanile legate alla criminalità organizzata; si agita nuovamente lo spauracchio di un terrorismo a radici internazionali; si registra una preoccupante «escalation» della violenza degli stadi; gli studenti scendono in piazza con rivendicazioni urgenti; si verificano spesso episodi di vandalismo su cose e di crudeltà su persone ed animali. Siamo arrivati forse ai livelli di guardia, cioè ai valori di soglia del disagio giovanile, oltre cui non c'è se non l'irrazionalità collettiva?

## 6.2. Il ripiegamento adattivo e il rischio della mediocrità

Se il «disagio» giovanile chiama in causa le contraddizioni e le strozzature che caratterizzano il modello di sviluppo del sistema sociale, altri aspetti odierni della questione gio-

vanile sembrano mettere sotto accusa i giovani stessi, l'inadeguatezza della loro stessa risposta adattiva o alternativa ai problemi che li riguardano.

Sarebbe fuori posto, in questo contesto, una generica colpevolizzazione dei giovani che non tenga conto delle radici obiettive della loro eventuale inadeguatezza; e, dall'altra parte, vanno ormai respinte come pericolosamente irresponsabili tutte le forme di complicità e di vezzeggiamento che tentano di legittimare tutto ciò che è espressione giovanile, senza criterio e discernimento. Giustamente è stato osservato che i giovani stessi non hanno paura della verità che li riguarda e che preferiscono la « critica impietosa dei profeti » alla menzogna ambigua degli adulti insicuri.

Già nelle pagine precedenti non si è ommesso di sottolineare certe ambivalenze insite in alcuni meccanismi di difesa e di adattamento adottati dai giovani di fronte alla complessità sociale; come pure certi rischi connessi ad una interpretazione unilateralmente pragmatica della propria condizione esistenziale. Sono ambivalenze e rischi non estranei neppure al mondo adulto, ma che in un giovane si è portati, forse per inconscia deformazione professionale, a considerare quanto meno controproducenti.

Senza timore di scadere in un « j'accuse » indiscriminato, credo siano da segnalare comportamenti che risultano certamente disfunzionali al superamento delle diverse forme di « disagio » e di « estraniamento » di cui soffrono i giovani.

### 6.2.1. *La generazione dell'abbastanza*

Sono modelli che non sono generalmente condivisi dalla maggioranza e che trovano spesso una smentita clamorosa in modelli diametralmente opposti, che dimostrano la possibilità concreta (anche se difficile) di comportamenti alternativi. Realmente vi sono alcuni modi di pensare, valutare ed agire che denotano l'accettazione fatalistica delle condizioni di marginalità, frammentazione, perdita di identità ecc. e che tendono a considerare queste condizioni come alibi che giustificano la mediocrità. Il consumismo sfacciato dei figli di papà, la rinuncia consapevole alla progettualità, una certa allergia nei riguardi di ciò che è arduo e impegnativo, l'inerzia che accompagna la lunga stagione della di-

pendenza; queste ed altre sono le modalità di un vissuto che è effetto e causa del disagio giovanile.

Chi ha definito questa generazione come « generazione dell'abbastanza » ha forse centrato con esattezza l'aspetto problematico di una generazione che, pur avendo ricevuto più di ogni altra le risposte essenziali ai bisogni primari, è tentata di adagiarsi sui risultati ottenuti, mortificando il gusto di scoprire e soddisfare nuovi bisogni e valori.

Vi è inoltre una curiosa tendenza alla spettacolarizzazione della vita, che si nutre talora di ciò che è effimero e superficiale, che premia l'apparenza e il successo gratuito, che gioca con il linguaggio senza significarlo; indubbiamente ciò è perfettamente consono ad una certa tendenza generale alla spettacolarizzazione che ha investito diversi settori della vita sociale, dalla politica alla religione, dallo sport alla cultura e trova vigoroso impulso nel contenuto prevalente dei networks radiofonici e televisivi.

### 6.2.2. *Una profonda crisi morale*

Un altro risvolto problematico è forse rappresentato dalla progressiva banalizzazione del linguaggio; non siamo più ai « cioè » e ai « non so » post-sessantotteschi, ma si verifica largamente un imbarbarimento delle espressioni orali e scritte. La volgarità e l'equivoco hanno preso il posto dell'ironia e dell'invettiva che in altra epoca nobilitavano per certi aspetti il graffito politico o lo slogan dei cortei.

Infine va forse segnalata una crisi morale più profonda di quanto non appaia dai comportamenti visibili. La delegittimazione in atto di molti modelli di comportamento, fino ad ora sostenuti da un generale consenso sociale, ha spinto molti (giovani e no) a forme diverse di autolegittimazione che spesso non corrispondono affatto allo sforzo di inventare una morale autonoma alternativa, ma scadono inevitabilmente nella giustificazione di comodo della scelta contingente. Al di là di questa radicale relativizzazione non resta che il gregarismo opportunistico, il cinismo, l'individualismo. Spesso non si nota la ricerca faticosa di nuovi equilibri (vedi l'equivoco annaspere che ha seguito la liberalizzazione di comportamenti sessuali), ma solo una progressiva deriva verso la sterilità morale.

Questo discorso critico sui giovani non è nuo-

vo al discorso sociologico; e risente necessariamente delle scelte valoriali, delle identità e delle appartenenze dei singoli osservatori sociali.

Se ne trova un'eco, anche recentemente, in certe rammaricate constatazioni circa l'allontanamento dei giovani dalla politica o dalla religione, il presunto « riflusso » privatistico, o la negazione edonistico-narcisistica, la scelta della violenza terrorista, la « fuga » nella droga, ecc.

È un discorso che rischia di diventare moralistico e paternalistico se pretende di proiettare sui soli giovani le contraddizioni che sono di tutti e che in ogni caso non è giusto se applicato indiscriminatamente; ma può anche essere ripreso entro una più articolata e realistica valutazione di modelli di comportamento giovanile che anticipano in positivo una migliore qualità della vita e già realizzano forme creative e innovative. È anche da questi chiaroscuri che prende senso il complesso « puzzle » giovanile.

### 6.3. I giovani come risorsa

Forse va dato per scontato che i giovani rappresentano una « risorsa » sociale solo a certe condizioni. Non è il loro numero che conta, né il clamore che circonda certe iniziative o manifestazioni di cui i giovani sono protagonisti.

È invece la qualità della proposta che emerge dagli stessi problemi e dalle domande più o meno inesprese che contraddistinguono i comportamenti giovanili. A ben guardare, i problemi e le domande non sono sempre originali ed inedite, ma trovano accenti di autenticità proprio in rapporto alla capacità di incidere nel processo di cambiamento sociale in termini concreti e costruttivi.

La « risorsa » si specifica come anticipazione di valori, modelli, stili di vita realistici e allo stesso tempo utopici.

Alcuni osservatori ed operatori del settore hanno già esplicitato alcune delle domande giovanili che includono un valore, cioè una parziale ma reale produzione di significato per la vita e che stimolano l'attenzione operosa degli adulti. Si tratta di indicazioni apparentemente banali, e quasi solo fondate su considerazioni di senso comune, ma che nella loro semplicità rappresentano un momento di rottura rispetto al convenzionalismo di

tanta letteratura sui giovani. Vi si parla di « valore-domanda » di verità, amore, forza, autenticità, protagonismo, soggettività, personalizzazione, fede, ricerca, purezza, felicità.

Ne risulta una immagine della realtà giovanile che forse pecca di ottimismo perché non è attribuibile nella sua totalità alla generalità dei giovani, ma che indubbiamente esprime una ragionata fiducia nel potenziale creativo che i giovani sono in grado di esprimere, se accompagnati da un'attenzione educativa onesta e liberante e se agevolati da un apparato istituzionale adeguato alle loro esigenze reali.

Quali sono in sintesi le domande che anche da questa variegata serie di saggi ricevono una più circostanziata legittimazione? La risposta, interlocutoria, è aperta ad ulteriori approfondimenti.

#### 6.3.1. Dalla marginalità alla partecipazione

Dalla marginalità, o meglio dalla presa di coscienza della propria possibile o reale condizione di marginalità, può nascere una domanda di partecipazione-appartenenza-responsabilità che diventa proposta concreta di protagonismo serio, costante, vigoroso.

Già sono all'opera e si diffondono iniziative che ne documentano la ricchezza progettuale e la creatività metodologica: in prima linea il movimento cooperativistico e le diverse forme di impegno per la creazione di nuovi posti di lavoro, poi anche le articolate forme di volontariato giovanile (dall'educativo al culturale, dal sociale al ricreativo, ecc.), infine il risorgente impegno nelle più svariate realtà associative (dal politico all'ecclesiale, dallo sportivo al sindacale, ecc.).

Vi sono sintomi non trascurabili di un ritrovato gusto per impegni che abbiano una chiara finalità di utilità sociale; e non raramente si trovano giovani che identificano il percorso della propria realizzazione personale con quello della solidarietà universalistica. La qualità della vita, centrata attorno a valori che più o meno correttamente sono stati definiti post-materialistici, si precisa ormai in rapporto ad un bisogno di relazione non solo funzionale alla securizzazione o espansione personale, ma sensibile ad esigenze « di sistema ».

### 6.3.2. *Dalla frammentazione alla personalizzazione*

Dalla frammentazione, se colta consapevolmente nella sua valenza positiva, può nascere una forte domanda di riflessività, interiorità, personalizzazione che viene investita prioritariamente sulla variegata e ricca produzione soggettiva di senso. Sembra esserci in alcuni giovani il bisogno di ridurre a unità l'esperienza senza mortificarne la complessità e il bisogno di ricomporre in totalità il vissuto senza operare tagli ingiustificati. Sintomi di una ritrovata capacità di superare la frammentazione (o almeno di convivere decentemente con essa) si ritrovano in certi vissuti comunitari, in certe relazioni di coppia, in certe sperimentazioni di comunicazione aperta e profonda: vi è un mondo giovanile da riscoprire nella sua differenziata capacità di riflessione non evasiva, che include credenti e non credenti, tossicodipendenti in via di autoriscatto e artisti, ex-sessantottini neo-contemplativi e nuove leve di impegnati politicamente.

### 6.3.3. *Dalla difficile identità ai nuovi bisogni*

Dall'espropriazione dell'identità, cioè dall'impovertimento progressivo di valori e dall'incertezza dei percorsi verso l'autorealizzazione, può nascere una domanda urgente di soddisfazione di nuovi bisogni, espressa come riappropriazione del diritto a darsi un'identità fortemente personalizzata e fortemente storicizzata. Questa tensione si muove, sul versante critico, tra rifiuto dell'ideologia e sfiducia verso l'utopia gratuita; e sul versante propositivo si nutre in prima istanza del recupero di alcuni valori che la società post-industriale rende praticabili: la corporietà, la relazione, l'etica, l'amicizia, la dignità personale, la realizzazione di sé, l'impegno sociale. Recedono alcuni bisogni di tipo acquisitivo (ma non del tutto e forse non per sempre) ed emergono, come essenziali all'identità, nuove ed antiche esigenze espressive. I sintomi di tutto ciò sono sparsi in misura non esigua in tutta la produzione culturale giovanile.

### 6.3.4. *Dal presentismo alla cultura del tempo*

Dall'estraniamento prodotta da un tempo scandito secondo ritmi non ancora consueti

può nascere una nuova consapevolezza del valore del tempo individuale e sociale. Vi sono i segni di una diversa «cultura del tempo»; non solo e non più l'esperienza della noia e dello spreco dentro un tempo senza significato, né l'urgenza di un presentismo che brucia ogni possibilità ad ogni istante, ma la consapevolezza dell'importanza e della irripetibilità delle opportunità offerte ad ogni stagione della vita.

Si può leggere tutto ciò nella domanda di un tempo più pieno e più vivo per il momento formativo (vedi proteste per le inadempienze della scuola), nell'urgenza di vivere diversamente la transizione verso il lavoro, nell'esigenza di anticipare la stagione dell'impegno sociale e dell'attività produttiva e più in generale nella domanda di ritmi di vita più «a misura d'uomo».

Queste ed altre domande, variamente combinate in ogni giovane e in ogni strato, aggregazione, gruppo giovanile, in modo da comporre un cocktail imprevedibile di intenzioni progettuali, convivono e interagiscono con le contraddizioni ed ambivalenze altrettanto variegata che accompagnano il vissuto giovanile. Ne risulta una geografia estremamente complessa, il cui senso globale può facilmente sfuggire, ma la cui ricchezza problematica continuerà a sollecitare la ricerca scientifica e l'interesse degli operatori.

→ amore 1.2.; 3. - appartenenza 3.-4. - chiesa 1. - cultura 1.1. - dialogo 2. - diritti umani 1.; 7. - disoccupazione - donna-uomo (chiesa) 1.-4. - donna-uomo (società) 3. - esperienza 2.1.3.; 2.2. - evangelizzazione 1.-3. - eucaristia 1.-2. - famiglia - festa 2.2. - Gesù Cristo 1.5. - grazia 1.1.; 3. - identificazione 3.3. - identità 4.2. - ideologia 3. - istituzioni 3. - lavoro 1.; 3. - liturgia 1.3. - liturgia e tempo 1. - Maria 1.-3. - mondo 3.-4. - pace 1.; 5.-6. - parrocchia 1.1.; 2. - pastorale giovanile 1.; 3.1. - pastorale giovanile (progetti) 1.1.; 1.2. - preghiera 2. - religione 1.-7. - salvezza 1.2.; 3. - secolarizzazione - sessualità - società 1.; 7. - sofferenza - speranza 1.; 3.-4. - territorio 4. - pastorale giovanile (bibbia) 1.-4. - pastorale giovanile nel NT 2. - tempo libero 2. - vocazione 3.-4. - volontariato 3.-4. - Milani L. 2.-4. - Ruperto di Deutz 1. - s. Bartolomeo Capitanio 2. - s. Basilio 6. - s. Filippo Neri 3. - s. Giovanni Bosco 2. - s. Gregorio Magno 3.1. - s. M. Domenica Mazzarello 2. - s. Vincenzo de' Paoli 4.

### Bibliografia

Un'informazione bibliografica aggiornata sui problemi della condizione giovanile a livello internazionale si può avere dal bollettino trimestrale TUTTOGIOVANI NOTIZIE edito dall'Osservatorio della Gioven-

tù dell'Università Pontificia Salesiana di Roma (P. Ateneo Salesiano 1, 00139 Roma).  
L'Osservatorio possiede un'ampia banca dati bibliografica computerizzata e un centro di documentazione. Inoltre si tengano presenti: CAVALLI A. (et alii), *Giovani oggi*, Il Mulino, Bologna 1984; *Ipotesi sui giovani*, Borla, Roma 1986; MILANESI G., *I giovani nella società complessa*, LDC, Leumann 1989.

**GIUDICARE** → dialogo 4.2. - educazione 4.1.

**GIUDIZIO** → escatologia 10.1.

**GIUSTIZIA** → Dio 2.3.; 3. - diritti umani - economia - etica - fede 4. - ideologia - male 3.2.; 3.3.; 4. - pace 3.1.; 6. - politica - responsabilità - solidarietà - storia 5.3. - virtù.

**GLOBALITA'** → anno liturgico 5.3. - educazione 3. - educazione morale 2.2. - parrocchia 2.2.2. - sessualità 2.5. - volontariato 1.2.

**GOLDBRUNNER J** → teologia pastorale (correnti) 2.3.

**GRADUALITA'** → anno liturgico 5.2.; 5.3. - educazione morale 2.1. - progettazione II. 3.5. - riconciliazione - sessualità 2.4.

**GRAF A.** → teologia pastorale (storia) 3.

**GRATUITA'** → gioco - lavoro 3.5.

## GRAZIA

CARLO ROCCHETTA

### I. Mondo giovanile e vangelo della grazia

#### 1.1. La grazia nel contesto culturale odierno

1.1.1. Il linguaggio: difficoltà e valenze positive

1.1.2. Il problema della prevalenza di concezioni riduttive

1.1.2.1. La concezione cosificante

1.1.2.2. La concezione individualista/ultraterrena

#### 1.2. Necessità di un approccio antropologico

1.2.1. L'uomo aperto al soprannaturale

1.2.2. Struttura relazionale e corporeità

1.2.3. La grazia nella storicità dell'uomo

### 2. Una rinnovata comprensione della teologia della grazia

2.1. *La prospettiva del manuale tradizionale*

2.2. *Ritorno alle sorgenti neotestamentarie*

2.2.1. Il termine «grazia»

2.2.2. Il Dio della grazia

2.2.3. La grazia di Dio rivelata in Gesù Cristo

2.2.4. La grazia nell'uomo

2.2.4.1. La grazia come liberazione

2.2.4.2. La grazia come comunione

2.2.4.3. La grazia come vita nuova

2.2.5. La risposta dell'uomo alla grazia

2.3. *Sviluppi recenti*

2.3.1. La grazia fondamento della libertà dell'uomo

2.3.2. La grazia come sequela di Cristo nella Chiesa

### 3. Il vangelo della grazia nella pastorale giovanile

#### 3.1. Modelli di «realizzazione»

3.1.1. Realizzazione di sé

3.1.2. Realizzazione del senso della vita e della storia

3.1.3. Realizzazione di solidarietà e di amore

#### 3.2. Modelli di «esperienza»

3.2.1. La grazia nell'esperienza concreta del giovane

3.2.2. La grazia come «finitudine guarita»

La nozione di «grazia» è centrale nella conoscenza biblico-cristiana di Dio e appartiene in modo inseparabile al contenuto della missione salvifica che la Chiesa è chiamata a svolgere nel mondo. Il progetto di Dio sull'umanità è, dall'inizio alla fine, un progetto di grazia; una grazia che accompagna tutto il cammino dell'ascesa umana e che, dopo aver operato in maniera particolare nell'elezione unica d'Israele, è stata pienamente rivelata in Gesù di Nazareth, l'Unigenito del Padre. Infatti, «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,16-17).

### 1. MONDO GIOVANILE E VANGELO DELLA GRAZIA

La Sacra Scrittura e la Tradizione della Chiesa indicano con espressioni molteplici la ricchezza di questo dono, e non sempre è facile districarsi compiutamente fra le diverse forme di linguaggio. Coincidono ad esempio con la nozione di «grazia», almeno per certi aspetti, categorie paoline e giovanee come «redenzione», «giustificazione / giustizia», «liberazione / libertà», «riconciliazione», «essere in Cristo», «adozione filiale», «nuova creatura», «vita dello Spirito», «comunione», «santificazione / santità», «vita eterna», «conoscenza», «essere nella luce», «elezione», «alleanza», «proprietà di Dio», «caparra di eredità», senza parlare degli svariati modi con cui la stessa nozione viene caratterizzata nella coscienza di fede della Chiesa e nella riflessione teologica. Si comprende, in questo quadro, la complessità del termine «grazia»; un termine già presente nel linguaggio greco e in quello dell'AT, ma che nell'economia della pienezza dei tempi serve

ad esprimere essenzialmente il « dono del Figlio » che il Padre ha fatto al mondo nella potenza dello Spirito e che contiene in sé ogni altro dono (Rm 8,32).

### 1.1. La grazia nel contesto culturale odierno

La complessità del vocabolario è ulteriormente accentuata dal modo con cui il termine « grazia » è assunto nel linguaggio comune e dai concetti che richiama alla mente nella maggior parte dei nostri contemporanei. Un annuncio della grazia che voglia rivolgersi con spirito sapienziale e attenzione pastorale ai giovani di oggi non può dimenticare una tale complessità di forme espressive e di concezioni. La domanda che preliminarmente si impone è dunque la seguente: che cosa evoca il termine « grazia » nel mondo giovanile odierno?

#### 1.1.1. Il linguaggio: difficoltà e valenze positive

La prima constatazione che emerge in modo immediato è che la parola « grazia » ritorna di frequente nel vocabolario giovanile. « Avere grazia », « parlare con grazia », « comportarsi con grazia », « essere graziosi », « essere nelle grazie di qualcuno », « concedere una grazia », « graziare », sono alcuni tra gli innumerevoli modi di esprimersi piuttosto comuni nel linguaggio dei giovani. Simili modalità espressive hanno, dal punto di vista che ci interessa, una connotazione ambivalente. Da una parte, infatti, un uso così diffuso del termine, invece che essere di aiuto, può rischiare di far da velo alla reale portata della nozione cristiana di « grazia », diluendone il contenuto o portando ad identificarla solo con una forma esterna di comportamento. D'altra parte, tuttavia, è indubbio che, nonostante le diversità di accezioni con cui in ognuno di questi esempi il termine « grazia » è assunto, permane in essi un nucleo semantico comune che richiama in modo costante o un elemento di bellezza oppure un elemento di gratuità, di dono e di perdono; il che — come si vedrà — corrisponde perfettamente al senso biblico-cristiano del termine « grazia ».

#### 1.1.2. Il problema della prevalenza di concezioni riduttive

Il termine, con le sue difficoltà e la sua valenza semantica, rimanda d'altronde al pro-

blema dei contenuti tipicamente religiosi da esso implicati o supposti. Quale significato hanno ad esempio per i giovani di oggi espressioni cristiane come: « perdere la grazia di Dio », « ritornare nella sua grazia », « essere privi della grazia », « vivere in grazia », « crescere nella grazia divina »? Se simili espressioni sono spesso utilizzate in senso corretto, esse possono anche nascondere (e il più delle volte nascondono) delle concezioni di « grazia » abbastanza riduttive, se non del tutto insufficienti. Ci limitiamo, tra le tante, a segnalarne due: la concezione cosificante e quella individualista / ultraterrena di grazia.

##### 1.1.2.1. La concezione cosificante

Una prima idea molto diffusa consiste nel pensare alla grazia come ad una « realtà » impersonale, anonima, « un qualcosa », come un flusso di energia che si può avere o non avere, acquisire, accrescere o perdere, senza che il termine dica o richiami alcuna relazione interpersonale « io-tu », « io-noi ». « Grazia » diviene allora sinonimo di un « qualcosa » di indefinito e comunque di astratto, di lontano dalla vita, di un « qualcosa » che sembra non aver niente a che fare con le esperienze concrete della nostra condizione storica, come se si trattasse di una realtà unicamente sovrasensibile da confinare nella sfera di un mondo vagamente religioso situato a metà strada tra il cielo e la terra.

##### 1.1.2.2. La concezione individualista/ultraterrena

All'idea appena detta si collega un secondo modo di intendere la « grazia » in una sfera unicamente individuale, soggettiva, in corrispondenza ad una concezione altrettanto individuale e soggettiva della salvezza: l'una e l'altra intese come realtà meramente ultraterrene.

La grazia, in tale visione, viene compresa solo in rapporto all'anima (quasi che la corporeità non ne sia coinvolta), finendo per essere considerata solo come una « *conditio sine qua non* » in vista della salvezza dell'aldilà. Del tutto assente risulta il contenuto ecclesiale della grazia e la sua valenza storica in ordine all'impegno della costruzione del mondo nella prospettiva del « già » e del « non ancora » del Regno. In un simile quadro interpretativo, non c'è da meravigliarsi se il concetto cristiano di « grazia » finisce per risultare alla

maggior parte dei giovani come un qualcosa di estraneo, se non addirittura come una categoria religiosa che non rappresenta niente (o quasi niente) di significativo per il loro vissuto reale e il loro «essere-con».

## 1.2. Necessità di un approccio antropologico

Se quanto si è detto è vero, si comprende come si faccia urgente nella pastorale giovanile la necessità della ricerca di un approccio antropologico che situi la grazia, come direbbe D. Bonhoeffer, non al limite dell'esistenza umana, ma al centro, non al di fuori o al di sopra del mondo, ma nel mondo e nel centro della vita del mondo: un approccio che ricuperi la profonda inserzione del dono che Dio fa di sé all'uomo nel quadro della condizione storica dell'uomo, pur non derivando da essa, e mostri nello stesso tempo come la grazia rappresenti una realtà profondamente interpersonale-relazionale, sia in dimensione «verticale» che «orizzontale»: una realtà che è il frutto di un favore assolutamente gratuito del Dio della rivelazione che, in Gesù di Nazareth, si china verso l'uomo, lo libera dalla sua condizione di peccato e di morte e lo introduce, mediante il dono del suo Spirito, nella partecipazione del suo ineffabile mistero di vita trinitaria, costituendolo membro vivo della «comunità escatologica della salvezza» o, come si esprime il libro degli Atti, della comunità «di coloro che sono sulla via della salvezza» (At 2,48).

«*Gratia supponit naturam et perficit illam*», recita un noto assioma teologico di ispirazione tomista: «la grazia presuppone la natura umana e la porta al suo pieno compimento». La grazia si radica nell'uomo, nella sua realtà più profonda, assume tale realtà e la trasfigura in corrispondenza al mistero dell'autocomunicazione di Dio nella storia: l'uomo come essere radicalmente aperto al soprannaturale, «a struttura» essenzialmente relazionale, in cammino nel mondo.

### 1.2.1. *L'uomo aperto al soprannaturale*

La condizione umana non è una condizione chiusa su di sé, come una circolarità senza alcuna via d'uscita o sbocchi; al contrario, l'uomo si sperimenta come un essere chiamato ad autotrascendersi e come tale comprende se stesso. Per dirla con B. Pascal, «l'uomo

supera infinitamente l'uomo». Se «da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; dall'altra parte, si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore» (GS 10). La nostalgia d'infinito che è radicata nel cuore di ogni essere umano, il desiderio di una conoscenza e di un amore che non conoscano fine, non sono che le espressioni più immediate e percettibili di un orientamento verso «un di più» che caratterizza tutta la storia dell'uomo. L'uomo è più di ciò che è; è in se stesso tendenza verso una realizzazione che lo appaghi perfettamente.

Rimane vero, d'altra parte, che una simile modalità di autotrascendenza è di fatto sperimentata dall'uomo in mezzo a mille contraddizioni. La fede biblico-cristiana dice il perché di un simile stato di cose con la rivelazione del peccato originale: un peccato che ha radicalmente ferito la condizione umana, introducendo in essa delle divisioni che fanno parte ormai della nostra realtà storica. «Quel che ci viene manifestato dalla rivelazione — nota in proposito la GS 13 — concorda d'altronde con la stessa esperienza. Infatti, se l'uomo guarda dentro il suo cuore si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono certo derivare dal Creatore che è buono... Così l'uomo si trova in se stesso diviso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre. Anzi, l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da sé medesimo gli assalti del male». La grazia, in quanto autocomunicazione di Dio all'uomo nella storia, non solo non è estranea ad una tale condizione dell'uomo sulla terra, nella dialettica vissuta di autotrascendenza e di limite, ma ne rappresenta in Gesù e nel suo Spirito il superamento escatologico, fino a poter dire che «in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22). La grazia, in un simile contesto, appare come il gesto benevolo di Dio che nel suo Unigenito incarnato si fa incontro all'uomo per donargli la

vera liberazione e porlo in grado di realizzare il desiderio di infinito che è incancellabilmente impresso nel suo cuore. Il vangelo della grazia è l'annuncio che l'uomo non è solo sulla terra: il Dio della rivelazione è il Dio che cammina al fianco dell'uomo, gli annuncia la vita dello Spirito per i tempi messianici e la rende presente nella pienezza dei tempi in ordine al pieno compimento del suo progetto sull'umanità e sul mondo. La grazia è il dono che fa uscire l'uomo dalla sua solitudine, con l'incapacità che egli sperimenta a realizzarsi con le sole sue forze, e lo fa entrare in una condizione di esistenza nuova e propriamente soprannaturale: è un «graziare» da parte di Dio, non dipendente dalle prestazioni dell'uomo, e dunque «un graziare gratuito» («*gratis*»), che rende l'uomo «grazioso», colmo della bellezza e dell'amore di Dio.

### 1.2.2. *Struttura relazionale e corporeità*

Tale condizione di esistenza non rappresenta semplicemente un qualcosa di esterno all'uomo, come un vestito che si limita solo a coprirlo o a toccarlo dal di fuori; al contrario, essa costituisce un cambiamento profondo nell'essere creaturale stesso dell'uomo, una realtà ontologica, al punto da configurarsi come una reale comunione con il Padre per il Figlio nello Spirito, *donò* e al tempo stesso *fondamento* dell'appartenenza alla comunione della Chiesa, a sua volta «popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4). La grazia è relazione; una relazione che si radica nell'essere relazionale stesso dell'uomo, pur trascendendolo, e innesta tale essere nelle relazioni interpersonali proprie che intercorrono fra le tre persone della ss. Trinità.

L'essere umano è per origine, costituzione e forma un essere radicalmente aperto all'altro, un «essere con». Non è semplicemente un «io-nel-mondo», ma un «io-tu nel-mondo». La struttura fondamentale della persona è una struttura di comunione. L'uomo non si esprime e non si attua come essere personale che nell'incontro con l'altro / altri. La dialettica della formazione del sé è inseparabilmente una dialettica dell'«incontro con». Di tale dialettica, il corpo è il simbolo reale: è *significante che rappresenta quanto indica e lo esprime in atto*. La grazia si pone al punto di convergenza di una tale costituzione dell'essere umano. Se è vero che ogni religione

è incontro e desiderio di unirsi a Dio, è altrettanto vero che l'uomo si trova impotente nel realizzare da solo un tale incontro e un tale desiderio. Con le sole sue forze, egli ricade inevitabilmente su se stesso e sull'immanenza del proprio mondo. Soltanto se Dio si avvicina all'uomo e lo introduce nel suo mistero di vita, l'uomo può superare se stesso, uscire fuori dalla propria impossibilità e partecipare alla realtà stessa della comunione di Dio. L'incontro pieno e pienamente personale con l'Assolutamente-Altro è possibile solo in e per mezzo di un benevolo venire dell'Assolutamente-Altro a noi. Ora questo è precisamente quanto è avvenuto in Gesù di Nazareth ed è quanto, per mezzo dello Spirito di pentecoste, si dispiega nella Chiesa. Tale incontro tra il mistero trascendente di Dio e l'uomo, nella sua realtà più profonda e specificamente soprannaturale, si chiama «grazia»: un incontro che non può per se stesso essere mai separato dall'amore personale di Dio che si autodona all'uomo e dall'uomo che accoglie nella fede tale dono e si lascia trasformare da esso, nell'attesa della definitiva manifestazione del disegno escatologico di Dio sul mondo.

La grazia si radica dunque sulla struttura relazionale propria dell'essere umano, l'assunzione, la trasfigura e l'orienta — nel pellegrinaggio della Chiesa terrena — verso il compimento escatologico della storia della salvezza. La grazia è relazione: «relazione con» e «relazione per»; una relazione nuova rispetto alla condizione creaturale, ma non eterogenea: è infatti una relazione che assume il dialogo ontologico-creaturale dell'essere umano con Dio per innestarlo nel dialogo stesso che il Figlio intrattiene dall'eternità col Padre nello Spirito e renderlo partecipe della comunione ineffabile delle Persone divine della Trinità. Il battezzato ha ricevuto il dono dello Spirito che lo ha reso «figlio nel Figlio» (cf Rm 8,15-16; Gal 4,4-7). Un simile dono non riguarda soltanto l'anima, ma tutta la persona: «L'amore di Dio — proclama Paolo — è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5). Si noti: «nei nostri cuori», in quel centro della persona umana che la definisce e la determina. La grazia dunque non può essere concepita come una realtà del tutto estranea alla corporeità, alla ragione e ai sentimenti dell'essere umano. Se il corpo è il luogo in

cui e per mezzo di cui l'io-spirituale si esprime e si attua ed è posto in grado di vivere «in relazione con» e «in relazione per», e se la grazia è donata alla persona umana in quanto tale, essa riguarda in modo radicale anche la condizione corporea dell'uomo ed ha su di essa un suo specifico riverbero, al punto che secondo la rivelazione neotestamentaria proprio questa condizione corporea è ormai la dimora di Dio-Trinità, chiamata per logica conseguenza ad evitare ogni collusione col peccato e a divenire invece una dossologia vivente della gloria di Dio (*I Cor* 6,20): un tempio in cui risplende la presenza e la bontà di Dio verso gli uomini come in un santuario, nel quale i battezzati celebrano un culto spirituale nuovo, in corrispondenza al culto escatologico realizzato «una volta per sempre» da Cristo nel suo evento pasquale (*Rm* 12,1-2).

### 1.2.3. La grazia nella storicità dell'uomo

La grazia si iscrive così, in pieno, nella condizione storica dell'uomo: nel suo essere-nel-mondo, chiamato a decidersi con piena libertà e ad assumersi la responsabilità di costruire il mondo e il suo futuro. La necessità della grazia divina non si pone per niente in concorrenza con l'affermazione dell'autentico sviluppo dell'uomo o di una sua raggiunta «età adulta»; è piuttosto la consapevolezza che soltanto lasciandosi «gratificare» dal Dio di Gesù Cristo, l'uomo ritrova il senso vero della libertà e del suo essere nel mondo ed è posto in grado di realizzare il suo compito nella storia, in linea col progetto di Dio creatore e salvatore. La dottrina della grazia è la dottrina della libertà e dell'uomo nuovo, impegnato ad edificare un mondo nuovo nell'orizzonte del Regno veniente di Dio.

Ciò chiede che la riflessione cristiana sulla grazia si impegni ad evitare due opposti scogli, egualmente pericolosi: il «soprannaturalismo» o l'«ideologizzazione» della grazia. Il primo pericolo si ha quando la presentazione della grazia si mantiene ad un tale livello di trascendenza da sembrare di non aver nulla a che vedere con il progetto di Dio sulla creazione e sulla storia umana e quindi con la lotta dell'uomo per liberarsi dal dominio delle forze naturali e storiche, per realizzare un futuro di sviluppo che gli sia degno e lavorare per costruire la «città dell'uomo». In un tale ambito, la grazia finisce per non aver

niente a che vedere con la vita concreta, ad esempio con la sessualità, con la coppia e la famiglia, con il rispetto dei diritti umani, l'emancipazione delle classi emarginate e l'ambito culturale e sociale.

Il secondo pericolo si verifica quando l'impegno nelle varie forme di liberazione e di lotta politica arriva a prendere a tal punto il sopravvento da portare a pensare che la grazia si identifichi *tout court* con esso, legando quello che è un evento dall'alto a movimenti di promozione umana, ad alleanze o strategie ideologiche sempre immanenti e relative. La fedeltà al kerigma originario implica che la grazia rimanga un evento che non deriva da ciò che l'uomo può fare, ma solo dall'iniziativa libera e gratuita di Dio e che sia perciò irriducibile alle categorie della sola storicità dell'uomo.

La grazia è il «favore» che Dio, nonostante il peccato del mondo, concede, chiamando l'uomo ed elevandolo alla partecipazione del suo mistero ineffabile di vita. Nello stesso tempo, la fedeltà al kerigma chiede che il dono divino sia affermato in tutto il suo spessore di prassi e in ognuna delle sue incidenze etiche, pena il tradire il senso profondo dell'autocomunicazione di Dio all'umanità in Cristo.

In altri termini, non si può né confondere né dissociare la grazia con la storia. Non a caso la teologia paolina è profondamente improntata alla dialettica che va dall'indicativo all'imperativo: l'*indicativo* della grazia come dono dall'alto suppone l'*imperativo* di una risposta dell'uomo da manifestare nella storia, in opere concrete, e mai l'uno senza l'altro.

## 2. UNA RINNOVATA COMPRESIONE DELLA TEOLOGIA DELLA GRAZIA

Quanto si è detto finora lascia intravedere come la comprensione teologica della grazia chieda un profondo ripensamento rispetto alle prospettive del manuale tradizionale sia attraverso una più attenta considerazione del modo con cui la grazia è annunciata nelle sorgenti neotestamentarie della rivelazione che in una ricerca di categorie maggiormente adeguate all'annuncio della grazia alle nuove generazioni.

## 2.1. La prospettiva del manuale tradizionale

Per ragioni storiche e controversie che non è qui possibile stare ad esaminare, il trattato teologico sulla grazia ha finito per concentrarsi in modo prevalente, se non esclusivo, sulle forme di «grazia» che concernono la vita dell'uomo sulla terra, in ogni suo momento o circostanza. È così che, dopo alcune nozioni fondamentali, i manuali classici erano soliti iniziare il loro studio caratterizzando le diverse forme di grazia:

— *sanante ed elevante*, a secondo se opera il ristabilimento della natura umana ferita dal peccato o «innalza» l'uomo all'ordine soprannaturale;

— *creata o increata*: la prima è il dono di Dio che inerisce all'anima come un «habitus» in senso filosofico, la seconda è Dio stesso, fonte della grazia, in quanto si fa presente nell'uomo nel comunicargli il dono della sua vita;

— *abituale o attuale*, a secondo che ci si riferisca alla grazia donata in modo stabile al battezzato oppure a particolari impulsi divini che orientano nei singoli momenti l'uomo al bene.

Specialmente nell'ambito di quest'ultima determinazione, si moltiplicano le sottoclassificazioni: *grazia efficace* o *grazia sufficiente* (in relazione al fatto che il dono di Dio consegua o meno il suo fine); *grazia santificante* e *grazia sacramentale* (in corrispondenza alla condizione abituale donata col battesimo o alla determinazione che la grazia assume in rapporto ai singoli sacramenti); *grazia eccitante*, *adiuvante*, *preveniente*, *concomitante* e *conseguente* (in ordine alle singole tappe della vita cristiana o ai diversi effetti operati nell'uomo).

Il significato positivo di una simile classificazione è indubbio: essa permette di porre in evidenza come tutta l'esistenza dell'uomo sia sotto il segno della grazia divina, pur in modi o momenti diversi e graduati. C'è tuttavia un rovescio della medaglia: il pericolo che una simile classificazione, sia pure involontariamente, finisca per occultare il dato fondamentale a cui tutto in definitiva si riconduce: l'amore personale di Dio manifestato in Gesù e l'appello altrettanto personale che Egli rivolge ad «ogni essere che viene a questo mondo» perché partecipi alla vita del suo

Unigenito nel quale soltanto consiste la salvezza dell'uomo. È la presenza di Dio e il dono che egli fa di sé che giustifica l'uomo e lo trasforma. L'eccessiva ripartizione di «grazie», se risponde al desiderio scolastico di precisione, non deve tuttavia indurre a trascurare o a far passare in secondo piano il fatto che la grazia sia sempre un evento profondamente personale sia da parte di Dio che si dona all'uomo per introdurlo nel mistero della sua vita trinitaria, che da parte dell'uomo il quale, accogliendo nella fede la donazione personale di Dio, entra in un nuovo ordine di esistenza e di relazione con Dio e con i redenti in Cristo. La grazia non è soltanto uno «status», da intendere in termini più o meno passivi o fissisti, ma un ingresso in prima persona nel mistero della comunione trinitaria e della Chiesa e un coinvolgimento dinamico nel compiersi della storia della salvezza, con la novità che essa introduce nel divenire dell'umanità e del mondo.

La grazia, se nella sua dimensione propriamente divina è una realtà immutabile e metastorica, nel momento in cui viene partecipata all'uomo è una realtà che non prescinde dall'uomo e dal suo inserimento concreto nella vicenda del mondo e del suo farsi. Un'integrale teologia della grazia si oppone, di conseguenza, ad ogni concezione spiritualista di «fuga mundi» o di disprezzo delle realtà umane e temporali che in qualsiasi modo arrivi a vedere il Dio della redenzione come «altro» rispetto al Dio della creazione. L'annuncio del NT è in realtà l'annuncio che quel Logos nel quale tutto è stato fatto e nel quale tutto sussiste, che illumina ogni essere che viene a questo mondo, si è fatto presente nella storia in Gesù di Nazareth, rivelando il «mistero» (il «segreto») nascosto in Dio dall'eternità e dando inizio, nello Spirito diffuso in pienezza sulla Chiesa e sul mondo, ad un processo di ricapitolazione il cui termine sarà la riconsegna di tutto nello Spirito al Padre (Ef 1,3-14). La grazia appartiene ad una tale dinamica trinitaria, in senso discendente e in senso ascendente.

## 2.2. Ritorno alle sorgenti neotestamentarie

Pur tenendo nel debito conto le distinzioni tradizionali, l'approccio teologico alla grazia deve costantemente collegarsi alle sorgenti neotestamentarie della fede. Come si presenta la «grazia» nella rivelazione biblica?

### 2.2.1. Il termine «grazia»

Il termine italiano «grazia» è una translitterazione del latino *gratia* e corrisponde al greco *charis* e all'ebraico *hen*. Per una coincidenza significativa, la parola ebraica e quella greca richiamano nello stesso tempo sia colui che dona sia l'effetto operato in colui che riceve il dono: la benevolenza del donatore si fa «grazia» e riempie di sé colui al quale è indirizzata. La differenza tra la nozione greca e quella ebraica, dal punto di vista semantico, sta piuttosto nel fatto che mentre il termine *charis* pone in primo luogo l'accento sulla bellezza visibile che richiama la bontà interna del soggetto e quindi i doni che manifestano tale bellezza/bontà, il termine *hen* designa anzitutto la benevolenza gratuita di qualcuno verso qualcun altro che era nel bisogno, successivamente indica la manifestazione concreta di tale benevolenza, resa da colui che fa *grazia*, accolta da colui che *trova grazia*. Il fascino di chi è stato beneficiario è la conseguenza del dono ricevuto. Specialmente quando il termine è riferito a Dio, l'*hen* ebraico è di solito collegato all'*hesed*, all'amore di gratuità, e all'*emet*, alla fedeltà di Dio ai doni promessi o concessi. La *charis* del NT ricupera in diversi modi l'accezione dell'*hen* biblico, riferendola alla benevolenza del Padre che nell'evento salvifico di Cristo e nel dono del suo Spirito ha fatto grazia ai battezzati, santificandoli e rendendoli così «belli» della bellezza del suo Figlio; un evento che rappresenta ormai un oggi perenne dell'annuncio della Chiesa (Tr 3,4-7).

### 2.2.2. Il Dio della grazia

La sorgente di tale grazia è Dio. La rivelazione biblica è caratterizzata, dall'inizio alla fine, dall'annuncio di un Dio di grazia. È in tali termini ad esempio che Es 34,6 qualifica Jahweh: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà». La grazia, come la fedeltà, è il frutto di un Dio di misericordia e di pietà. Per questo gli uomini possono appoggiarsi con totale fiducia a colui che si è rivelato come il Dio dell'alleanza e possono invocare la ricchezza della sua grazia: «Quanto è preziosa la tua grazia, o Dio! Si rifugiano gli uomini all'ombra delle tue ali, si saziano dell'abbondanza della tua casa e li disseti al torrente delle tue delizie. È in te la sorgente del-

la vita» (Sal 36,8-10). La grazia corrisponde al generoso farsi vicino di Dio all'uomo. Il nome stesso che Dio si attribuisce non fa che caratterizzare questo suo essere-con-l'uomo e per-l'uomo. «Io il vostro Dio, voi il mio popolo»: sta in una tale vicinanza la quintessenza della rivelazione di Dio nell'AT. Jahweh si manifesta costantemente come l'essere libero che dona al suo popolo la vera libertà, come l'amore che perdona, crea, fa alleanza, si autodona all'uomo, un Dio di «benevolenza», il cui atteggiamento verso l'uomo è essenzialmente «grazia».

### 2.2.3. La grazia di Dio rivelata in Gesù Cristo

L'incarnazione dell'Unigenito del Padre in Gesù di Nazareth è la proclamazione massima (quasi incredibile) di dove può giungere l'*agape* di Dio e la sua vicinanza agli uomini. La sorgente di un evento tanto inaudito è ancora una volta la misericordia e la fedeltà di Jahweh alle sue promesse, è la *charis* come gesto assolutamente gratuito di Dio che si fa incontro all'uomo e lo salva. L'annuncio del Regno di Dio, che caratterizza radicalmente la predicazione e l'agire di Gesù, corrisponde in definitiva alla manifestazione di tale *charis*. Infatti, a differenza di come i giudei pensavano, Gesù proclama la presenza del Regno di Dio in lui non in relazione alle condizioni poste dall'uomo, ma come atto di pura liberalità divina, di perdono e di salvezza ormai concessa a tutti, nessuno escluso. Ciò che ormai caratterizza il rapporto con Dio non è tanto o in primo luogo la prestazione umana come tale, ma l'accoglienza di una liberazione e di una comunione nuova che sono soltanto dono di Dio in Gesù, e non espressione dei meriti dell'uomo. È precisamente in base a tale consapevolezza che Paolo potrà in seguito caratterizzare la «grazia» in netta contrapposizione con la «legge», condannando la pretesa dell'uomo di poter realizzare da solo o con le sole sue opere il proprio futuro di salvezza. La grazia è evento dall'alto e consiste nel vivere, per mezzo dello Spirito che ci è stato donato, in Gesù, morto per noi e vivente ormai nella gloria del Padre. Il tratto specifico della rivelazione neotestamentaria della grazia sta in un tale elemento di gratuità: è Dio che fa dono di sé e della sua benevolenza agli uomini nell'Unigenito Figlio, trionfando sul loro pec-

cato con la potenza della sua grazia e costituendo così il nuovo «Israele di Dio» nella storia (*Gal* 6,15-16). La grazia è la rivelazione della generosità sovrana del Padre che, avendo dato il suo Figlio, fa dono agli uomini della giustificazione / giustizia (cf *Rm* 1-6), al punto che «il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini» (*Rm* 5,15). Una simile novità non è percepibile che nella fede, ma la stessa fede è frutto della grazia (*Ef* 2,8).

#### 2.2.4. La grazia nell'uomo

Come si presenta il dono della grazia nell'uomo che l'accoglie e si lascia trasformare da essa? Nonostante la grande varietà di linguaggi e forme espressive con cui tale dono viene presentato, sembra si possa dire che gli scritti neotestamentari annunciano la grazia nell'uomo secondo tre dimensioni fondamentali entro cui possono essere fatti rientrare in ultima analisi tutti gli altri aspetti: la grazia come liberazione, la grazia come comunione, la grazia come vita nuova.

##### 2.2.4.1. La grazia come liberazione

La grazia si rivela nella vita dei credenti come perdono dei peccati e giustificazione. L'uomo rinato in Gesù e nel suo Spirito è ormai un uomo «liberato da» e «liberato per»: liberato dalla colpa e dalla condanna che ne conseguiva (*Rm* 6,22; 8,1), dall'impotenza della legge (*Gal* 3,13), dal dominio del peccato (*Rm* 7,24) e dalla morte ultima (*I Cor* 15,54-57); liberato per rimanere in Cristo, per camminare secondo lo Spirito e porsi, mediante la carità, a servizio degli altri (*Gal* 5,1.13-26). Il vangelo di Giovanni presenta il tema della libertà come il frutto della conoscenza di Gesù e della sua verità: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi... Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete realmente liberi» (*Gv* 8,31-36). La verità è Gesù stesso (*Gv* 14,6). Essere liberi è dunque lasciarsi trasformare da Cristo; egli è l'evento di liberazione della libertà umana. La grazia è, sotto questo aspetto, il dono di una libertà liberata o, detto in altro modo, l'espressione di una libertà donata. L'annuncio della grazia come liberazione fonda la libertà come grazia.

L'autocomunicazione dell'amore divino all'uomo è la radice di una nuova identità: un essere divenuti ormai liberi della libertà stessa di Cristo, impegnati a rimanere liberi in questa libertà per non ricadere nella precedente condizione di schiavitù (*Gal* 5,1).

##### 2.2.4.2. La grazia come comunione

L'annuncio della grazia come liberazione/libertà porta con sé la proclamazione della grazia come relazione, come comunione nuova con Dio e fra i battezzati nella Chiesa, corpo di Cristo. Coloro che sono stati battezzati in Gesù e hanno ricevuto il suo Spirito, sono stati ormai liberati dall'antica condizione di schiavitù e sono stati resi figli nel Figlio, in grado di ripetere la sua stessa preghiera di intimità filiale: «Abbà» (*Gal* 4,4-7; *Rm* 8,14-17).

La grazia è dunque il dono di una nuova relazionalità col Padre: è partecipazione dell'uomo, nello Spirito Santo, alla relazione con il Padre propria di Gesù. Il NT qualifica tale relazionalità nuova come filiazione adottiva: il rapporto dell'uomo con Dio non è più soltanto quello della creatura di fronte al Creatore, ma del figlio di fronte al Padre. Un tale tema è caratterizzato dagli scritti neotestamentari anche in altri modi: basta pensare ad esempio alle formule paoline «in Christo» o «in Christo Jesu», a quelle giovanee relative al «rimanere in Gesù» (*Gv* 15,4-7) o alla «comunione col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (*I Gv* 1,3) oppure all'espressione petrina «consortes divinae naturae», «partecipi della natura divina» (*2 Pt* 1,4). La stessa verità è proclamata con l'annuncio della inabitazione delle Persone della Trinità in colui che crede in Gesù e si fa battezzare nel suo nome.

Qualunque sia il modo con cui il tema viene caratterizzato, il principio dinamico di questa nuova comunione rimane costantemente lo Spirito Santo diffuso in pienezza nel cuore dei credenti: è la presenza personale dello Spirito che realizza la relazione ontologica del battezzato con l'Unigenito di Dio, Cristo Signore e, in lui, col Padre. Ma la grazia come comunione non indica soltanto una nuova relazione con Dio; essa porta con sé anche una nuova relazionalità con i battezzati, quale principio di una comunione vera da estendere fra tutti gli uomini: l'inserzione in Cristo Gesù per mezzo del suo Spirito, infatti, se in-

corpora il battezzato nella Chiesa, corpo del Cristo (*I Cor* 12,13; *Col* 1,18; *Ef* 4,11-16), dà inizio nello stesso tempo ad un nuovo modo di concepire ed esprimere le relazioni umane, col superamento delle antiche barriere che in vari modi avevano diviso l'umanità. «Tutti voi infatti — proclama Paolo — siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più dunque giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3,26-28).

Il tema paolino della riconciliazione ripete, in altro modo, lo stesso annuncio: il dono della riconciliazione concesso dal Padre in Cristo all'umanità porta con sé «un popolo solo», «un solo uomo nuovo», «in un solo corpo», in modo che ormai «possiamo presentarci gli uni e gli altri al Padre in un solo Spirito» (*Ef* 2,14-18). La grazia è questa nuova ontologia di comunione donata alla Chiesa perché si diffonda e si attui in tutta la comunità umana. Se il desiderio di comunione (con l'Assoluto di Dio e con i propri simili) rappresenta, come quello della libertà, un'aspirazione profonda dell'essere umano, la grazia assume tale desiderio e lo realizza, almeno germinalmente, conferendole il suo pieno significato. La grazia è una nuova «relazione con» e una nuova «relazione per»: con Cristo e con la Chiesa per ricondurre tutti e tutto alla comunione trinitaria. Tale è il progetto di Dio sull'umanità e sul mondo, splendidamente descritto in anticipo dall'Apocalisse (cf 21-22).

#### 2.2.4.3. La grazia come vita nuova

Quanto si è detto rimanda ad un terza dimensione della grazia che in un certo senso sintetizza in sé i due precedenti aspetti: il suo costituirsi come il dono di una nuova condizione di vita in Cristo, e quindi il suo essere una nuova creazione e l'inaugurazione della creazione escatologica definitiva. Partecipare al mistero pasquale di Cristo mediante il bagno battesimale significa infatti rinascere in lui come nuove creature: l'uomo vecchio è sparito, è nato il nuovo (*2 Cor* 5,17). Il battezzato ha ormai lasciato cadere il vecchio abito e si è rivestito di Cristo, l'uomo nuovo per eccellenza (*Gal* 3,27). È questa assoluta novità che ha reso superate le antiche prescrizioni, a cominciare dalla circoncisione (*Gal* 6,15), così come deriva da un tale evento pa-

squale l'imperativo di camminare in novità di vita (*Rm* 13,14; *Ef* 4,22-24; *Col* 3,7-11). Tipica è in proposito l'antitesi paolina tra morte e vita: se a causa della prima trasgressione di Adamo il mondo si trovava in una condizione di morte spirituale, grazie alla pasqua di Cristo, nuovo Adamo, il mondo è redento e nella storia umana è ormai posto il principio di una vita nuova (*Rm* 5,12-14), cosicché «laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rm* 5,20). L'annuncio della grazia è l'annuncio del dono di una «nuova creazione»: fa dell'uomo una creatura nuova in Cristo. Giovanni esprime la stessa verità con le categorie del nascere da Dio (1,12-13; *I Gv* 3,9), del nascere dall'alto (3,3-7) o del rinascere dallo Spirito e dall'acqua (3,5-8). Gesù è la vita che dà la vita al mondo (*Gv* 14,6). «Conoscere Gesù» è possedere la vita indistruttibile di Dio, «la vita eterna»: la vita che sta presso Dio, che si è rivelata all'umanità in Gesù (*Gv* 1,4) come grazia che fa passare l'uomo «dalla morte alla vita» (5,24).

«Chi ha il Figlio ha la vita; chi non ha il Figlio di Dio, non ha la vita», proclama l'apostolo Giovanni (*I Gv* 5,12). La grazia è aver accolto in sé l'Unigenito di Dio. Il carattere vitale-personalistico della grazia non poteva essere espresso in termini più significativi. Si collegano alla stessa prospettiva, i temi giovannei dell'acqua viva (4,10-14) e del pane di vita (6,30-58), la metafora della vite e dei tralci (15,1-11) e quella della luce o del camminare nella luce (*I Gv* 1,5-7). La fonte di tutto è la carità di Dio rivelata in Gesù; accogliere tale carità è impegnarsi ad essere carità e a vivere nella carità, osservando i comandamenti che Dio ha dato in Cristo (*I Gv* 4,7-21). Solo così si può dire di aver riconosciuto il Figlio di Dio e di essere «nati da Dio» (*I Gv* 5,1-13).

Il dono della vita trinitaria suppone che tutta la realtà umana del battezzato si lasci trasformare in una reale trasfigurazione che la patristica greca ama qualificare come «divinizzazione» (la *deificatio*). La visione beatifica non sarà che il pieno compimento di un tale processo di «divinizzazione» operato dalla grazia nell'uomo.

#### 2.2.5. La risposta dell'uomo alla grazia

Se l'inserimento in Cristo è il termine di un processo di conversione che fa passare l'uomo da una condizione di peccato ad una con-

dizione filiale, opera esclusiva della grazia, l'uomo non si muove verso Cristo e non vive di lui e del suo Spirito che per puro dono di Dio. «Tutto è grazia», nella vita del battezzato. Tale dono tuttavia, nel momento in cui si cala nella storicità dell'uomo, è per ciò stesso sottoposto al rischio dell'accoglienza e della fragilità umana. La risposta dell'uomo si pone come il «sì» libero di colui che, «graziato» da Dio, permette o meno alla grazia di operare soggettivamente gli effetti di cui è oggettivamente portatrice. Il dono di Dio chiede l'opzione fondamentale dell'uomo e la sua libera collaborazione. La vita di Cristo nell'uomo rimane fragile, esposta ai pericoli e può essere conservata e vissuta solo in una continua lotta contro tutto ciò che le impedisce di portare i suoi frutti e in una autentica esperienza di incontro con Cristo nello Spirito. Le «opere buone» con le quali il battezzato adempie ai comandamenti divini appartengono a tale dinamica: manifestano l'azione della grazia e la attuano, ponendo l'uomo nella verità della fede e della salvezza. Non a caso il Vangelo mostra che non ci può essere salvezza senza il compimento delle opere dell'amore. Se infatti la grazia è dono dell'amore di Dio e partecipazione reale a tale amore, solo chi si impegna a manifestare e ad attuare concretamente tale amore dimostra di aver davvero riconosciuto l'amore di Dio che è in lui e di averlo compreso in tutto il suo spessore storico e nelle sue reali implicazioni esistenziali.

### 2.3. Sviluppi recenti

Il problema di fondo della teologia della grazia è sempre stato quello della dialettica Dio-uomo, quasi si trattasse di due poli in concorrenza, al punto che affermare l'uno porterebbe a negare l'altro.

#### 2.3.1. *La grazia fondamento della libertà dell'uomo*

La teologia contemporanea tende a superare una tale contrapposizione, affermando l'armonia Dio-Uomo nell'economia della grazia. Se la grazia è una libera autocomunicazione di Dio all'uomo e si presenta come un evento di liberazione/comunione/vita nuova, essa non solo non soffoca la libertà dell'uomo, ma permette piuttosto a tale libertà di poter liberamente rispondere alla «gratuità» del dono offerto.

Il Dio della rivelazione biblica è il Dio che libera l'uomo perché si decida in piena responsabilità per lui. I doni di Dio non travolgono la libertà dell'uomo; semmai la fondano come dei compiti adempiendo ai quali l'uomo consegue i doni ricevuti nel modo più perfetto.

La «gratificazione» della grazia non può dunque essere espressa nel quadro del dilemma «o Dio o l'uomo», ma dipende piuttosto «da Dio e dall'uomo». La concezione cristiana di Dio fa saltare l'antitesi concorrenziale «o il Creatore o la creatura»: Colui che è-per-l'uomo, è al tempo stesso Colui che consente all'uomo di essere se stesso e di operare in piena libertà per la realizzazione del suo futuro nel mondo. Dio non si presenta come una libertà in concorrenza con la libertà dell'uomo, ma come la libertà che fonda e rende storicamente possibile la libertà propria dell'uomo. Tale è il dono della grazia battesimale, con tutta la responsabilità etica che ne deriva di fronte al problema della salvezza eterna.

#### 2.3.2. *La grazia come sequela di Cristo nella Chiesa*

Da quanto si è detto consegue che il dono della grazia non può che essere letto nella prospettiva personalistica della sequela di Cristo e in quella comunitaria della Chiesa. La venuta di Gesù nella storia dell'uomo è essenzialmente appello a porsi alla sua sequela, convertendosi e credendo al suo Vangelo. La grazia è il dono dell'accoglienza di tale appello e nello stesso tempo l'evento che opera l'inserimento reale in lui per poter divenire davvero suoi discepoli e portare frutto. Le formule paoline «in Cristo», «per mezzo di Cristo», «in vista di Cristo» esprimono tutte, in diverso modo, la medesima verità. Lo stesso per le formule giovanee relative al «restare in Cristo», all'esser diventati figli di Dio o all'aver ricevuto la vita nell'Unigenito inviato dal Padre nel mondo. Una tale sequela, d'altronde, non può essere vissuta da soli, ma come comunità di discepoli del Signore, riuniti dalla sua parola, nel suo nome. Gli uomini entrano nella comunione con Gesù non isolatamente, ma in quanto sono incorporati in una comunità di salvezza. La grazia manifesta e opera tale incorporazione. La dimensione ecclesiologicala della grazia è dunque altrettanto essenziale quanto quella cristologica. Infatti, pur essendo vero che

«in ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia» (At 10,35), è altrettanto vero che «Dio volle salvare e santificare gli uomini non individualmente e senza alcun legame fra loro, ma volle costituire di loro un popolo che lo riconoscesse nella verità e fedelmente lo servisse» (LG 9). La grazia come unione salvifica con Cristo rimanda per sé all'unione con la Chiesa, sacramento universale di grazia per il mondo.

### 3. IL VANGELO DELLA GRAZIA NELLA PASTORALE GIOVANILE

Come proclamare un simile vangelo della grazia ai giovani del nostro tempo?

La domanda che ci siamo posti all'inizio del nostro studio si ripropone adesso, e non più in termini problematici, ma propositivi. Se la rinnovata comprensione della teologia della grazia ci ha mostrato come un primo passo da compiere sia anzitutto quello del ritorno alle sorgenti bibliche, col recupero della grazia come evento personalistico-relazionale che si pone nella storia e impegna l'uomo ad una risposta libera all'appello di Cristo, il problema che si presenta adesso è di sapere se sia sufficiente per la pastorale giovanile odierna limitarsi a ripetere le categorie bibliche o teologiche (cui pur si deve far costantemente riferimento) o se non sia opportuno e perfino necessario tentare di re-interpretare queste stesse categorie entro modelli di annuncio più adeguati all'orizzonte culturale del mondo giovanile contemporaneo. In caso di risposta affermativa, quali potrebbero essere tali modelli?

La risposta ad un simile problema è più complessa di quanto comunemente si pensi. Anzitutto, perché la riflessione teologica è in tale campo ai primi inizi.

In secondo luogo, per la oggettiva difficoltà di dover trasporre un evento già detto in precise categorie in altre, facilmente accessibili a tutti, senza sminuirne o stravolgerne il significato. Cercando di mettere un minimo di ordine nei molteplici tentativi in atto in questo campo, possiamo forse racchiudere i diversi quadri interpretativi che vengono proposti in due modelli essenziali: il modello di «realizzazione» e quello di «esperienza».

#### 3.1. Modelli di «realizzazione»

Nel linguaggio giovanile è piuttosto diffusa la categoria della «realizzazione»: realizzazione di sé e della propria identità, realizzazione del senso della vita e della storia, realizzazione di solidarietà e di amore; una categoria che si confonde spesso con quella della «pienezza».

##### 3.1.1. *Realizzazione di sé*

Il giovane si sperimenta come un essere che si sta cercando e quindi come un essere che tende all'auto-realizzazione di sé, proteso ad essere più di quanto è.

La grazia, come evento di vita in Gesù di Nazareth, è in definitiva il dono e l'appello alla realizzazione di un'esistenza completa, autentica. Essa non riguarda solo il futuro trascendente; è piuttosto un essere diventati, fin da ora, nuove creature in grado di attuare la propria identità personale a misura dell'uomo nuovo, Cristo Signore, verità ultima dell'esistenza umana e prototipo di ogni perfetta realizzazione. E se è vero che l'esigenza profonda che il giovane avverte è l'esigenza di unità, di armonia, la grazia è il dono dall'alto che pone il giovane in grado di camminare, nella potenza dello Spirito, verso tale unità/armonia nella sequela di Cristo e del Vangelo.

##### 3.1.2. *Realizzazione del senso della vita e della storia*

Ogni essere umano è in sé «una questione aperta»: aperta sul senso della vita e della storia. Questo è particolarmente vero per il giovane: almeno in alcuni momenti della sua vita, egli si interroga sul «perché» dell'esistenza umana e del mondo, arrivando talvolta perfino a pensare che la vita sia assurda o senza direzione.

Il vangelo della grazia è l'annuncio che la vita ha un senso: Dio cammina a fianco dell'uomo, si è donato all'umanità in Gesù di Nazareth e inhabita in coloro che credono e si fanno battezzare nel suo nome.

La domanda di senso riceve così nel dono che Dio fa di sé all'uomo il suo vertice e la sua piena risposta: Dio non si limita a dire qualcosa o a fornire delle informazioni; egli proclama che l'uomo è chiamato a partecipare alla sua stessa vita e vi partecipa in Gesù e nella Chiesa.

### 3.1.3. *Realizzazione di solidarietà e di amore*

La realizzazione che il giovane avverte non prescinde dagli altri. Il giovane si autocomprende come «un essere con», con un vivo bisogno di solidarietà e di amore. La grazia risponde in pieno a tale autocomprensione: essa è realtà di comunione, è nuova «relazione con» e nuova «relazione per», come si è avuto modo di dire. E dal momento che il dono della grazia sgorga dall'amore di benevolenza di Dio, la grazia è eminentemente amore che chiama all'amore di gratuità. Così, la grazia non si sovrappone alla potenzialità del giovane orientato ad amare, ma piuttosto assume tale potenzialità, la perfeziona e la eleva. Tutto l'essere della creatura umana, con tutta la sua ricchezza di razionalità, di affettività e di sensibilità, è ripreso e trasformato dal dono della grazia e reso capace di camminare verso la pienezza della sua realizzazione.

## 3.2. Modelli di «esperienza»

Non è molto comune caratterizzare la grazia in termini di esperienza. Specialmente tra i giovani, si è soliti pensare a questo dono come ad una realtà più o meno lontana o comunque unicamente trascendente.

### 3.2.1. *La grazia nell'esperienza concreta del giovane*

In tale ottica, non c'è da meravigliarsi se la grazia viene spesso intesa come una realtà estranea alla esperienza concreta del giovane, un qualcosa che sta dentro l'anima come una specie di regalo in una scatola. La grazia è allora emarginata dalla vita; la conseguenza è che la vita emargina la grazia.

La categoria di «esperienza» dovrebbe entrare a pieno titolo in un annuncio integrale della grazia: la grazia non si giustappone all'esistenza concreta dell'uomo, si pone al contrario nelle sue profondità come anima che fa vivere e tutto trasfigura e orienta. Se la teologia dice che *la grazia santifica l'uomo*, non si può pensare che questa santificazione non si manifesti da nessuna parte, nella vita e nei comportamenti del soggetto.

Dal punto di vista della pastorale giovanile, ciò implica una duplice attenzione:

— da una parte, chiede che l'annuncio della grazia sia espresso a partire dalle esperienze

reali e concrete vissute dai giovani e sulla base di una verifica altrettanto reale e concreta del loro vissuto;

— dall'altra parte, domanda che la consapevolezza della gratuità della grazia si esprima come gratuità dell'esistenza, gratuità degli eventi e degli incontri che la caratterizzano: accogliere la grazia nella vita è essere chiamati a vivere la vita come grazia, nella gratuità del dono di Dio.

### 3.2.2. *La grazia come «finitudine guarita»*

Una delle esperienze più profonde del giovane è l'esperienza di un vuoto da riempire, di «una mancanza» da colmare: se egli si percepisce come un essere con aspirazioni sconfinite, si sperimenta nello stesso tempo come un essere finito, un essere che si scontra di continuo con i suoi limiti e i suoi conflitti interiori.

La grazia è il dono, la possibilità di essere, nell'Unigenito di Dio, pienamente se stessi: se non è una guarigione dalla finitudine, è in ogni caso una «finitudine guarita». Ricondurre la grazia ad un simile livello di esperienza significa porre in relazione il dono di Dio con l'uomo come «essere di desiderio» e proclamare che solo in Gesù la creatura umana è in grado di ritrovare la verità del suo essere e di camminare come nuova creatura insieme a tutti i redenti in Cristo e a tutti gli uomini «di buona volontà». Il peccato è «una diminuzione dell'uomo» (GS 13); la grazia è «la vita, affinché, divenuti figli nel Figlio, esclamiamo nello Spirito: Abba, Padre» (GS 22).

→ amore - comunione - esperienza - liberazione - libertà 3.2.1. - senso - solidarietà - vita/morte.

## Bibliografia

AUER J., *Il vangelo della grazia. Il nuovo ordine salvifico realizzato da Cristo nella Chiesa*, Cittadella, Assisi 1972; BENI A. - BIFFI G., *La grazia di Cristo*, Marietti, Torino 1974; BOFF L., *La grazia come liberazione*, Borla, Roma 1978; COLZANI G., *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, LDC, Leumann 1977; FRANSEN P., *La grazia: realtà e vita*, Cittadella, Assisi 1972; GRESHAKE G., *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia*, Queriniana, Brescia 1984; LADARIA L., *Antropologia teologica*, Piemme/Gregoriana, Casale Monferrato - Roma 1986; LYONNET S., *La vita secondo lo Spirito*, Ave, Roma 1967; RAHNER K., *La grazia come libertà*, Paoline, Roma 1970; RIZZI A., *La grazia come libertà*, EDB, Bologna 1975; ROCCIBETTA C., *I sacramenti della fede*, EDB, Bologna 1987; SIGUNDO J. L., *Grazia e condizione umana*, Morcelliana, Brescia 1974.

## GRUPPO

RICCARDO TONELLI

1. Cosa è «gruppo»
2. Gruppo primario e gruppo secondario
3. La funzione educativa del gruppo
4. Gruppo e comunità
5. Associazione e movimento

Si parla di gruppo in tanti contesti e in molti modi.

Assunto come spontaneamente risuona, il termine può risultare almeno equivoco.

Una chiarificazione terminologica è condizione irrinunciabile per quella capacità di discernimento critico, necessaria ad una corretta utilizzazione.

Tra i molti possibili problemi seleziono solo quelli che in qualche modo coinvolgono la prospettiva in cui colloco questo contributo: l'uso dei processi di gruppo nell'ambito educativo e pastorale.

### 1. COSA È «GRUPPO»

Il gruppo è una collettività identificabile, strutturata, continua di persone che svolgono ruoli conformemente a norme sociali, a interessi e valori condivisi, nel perseguimento di fini comuni.

Nella definizione ricorrono alcuni elementi caratterizzanti che meritano di essere sottolineati.

Il gruppo propone dei confini, ben precisi, attraverso cui si determina l'appartenenza. Per questo risulta relativamente chiaro chi fa parte del gruppo e chi invece non ne fa parte. In questo senso, il gruppo è una aggregazione identificabile.

Elemento centrale di coesione e di identificazione sono le norme, quelle regole di condotta, semplici e precise, che determinano il consenso o il dissenso all'interno del gruppo stesso.

Attorno alle norme, sorge la comunanza di interessi, valori, fini sociali. La circolazione di valori all'interno del gruppo, realizzata prevalentemente in forma diretta e simbolica, assicura l'unità e rafforza la funzionalità. Altro elemento qualificante è la strutturazione interna di ruoli. Attraverso questa distri-

buzione sono consolidati i canali di comunicazione, l'azione individuale è armonizzata con quella degli altri membri, viene assicurata la struttura di potere e di efficienza e, in ultima analisi, il gruppo conserva una sua durata almeno relativa.

### 2. GRUPPO PRIMARIO E GRUPPO SECONDARIO

Gruppi primari sono quei gruppi composti da un numero relativamente ristretto di membri e in cui sono molto frequenti le relazioni a faccia a faccia. La solidarietà è profonda e intensa l'adesione ai valori comuni che costituiscono la cultura di gruppo.

Sono invece secondari quei gruppi in cui gli individui sono associati per contratto. Le relazioni intersoggettive sono meno intense e vengono spesso regolate in modo estrinseco (attraverso leggi, usi, convenzioni).

La distinzione tra gruppo primario e secondario è importante, perché molti dei vantaggi educativi riconosciuti genericamente al gruppo, sono di fatto legati solo al gruppo primario.

Non va però esagerata, quasi che i due tipi di gruppo rappresentino realtà opposte e in-comunicanti.

Spesso, al contrario, il gruppo secondario è un momento di passaggio tra l'anonimato e il gruppo primario.

Esistono condizioni minimali, al di fuori delle quali è impossibile ogni comunicazione intersoggettiva. Non basta però assicurare questo minimo vitale di scambi: si corre il rischio di terminare solo al gruppo secondario. Un lungo cammino resta ancora da percorrere, per giungere ad un vero gruppo primario.

Il processo da gruppo secondario a gruppo primario è legato a tre fattori interdipendenti. Intervendo su essi è possibile sostenere e sollecitare la maturazione del gruppo.

Il primo fattore è la consapevolezza che l'essere fisicamente assieme ha un senso ed è utile per raggiungere determinati scopi che le persone sentono importanti e significativi. Questo primo livello è caratterizzato dalla presenza fisica di più persone in una situazione sociale e dalla coscienza del suo significato, almeno funzionale.

Il secondo fattore è determinato dal senso di appartenenza; e cioè dalla capacità di accogliere le «regole di gruppo» (rinunciando a schemi autonomi e individualistici) come con-

dizione indispensabile per raggiungere l'obiettivo per cui ci si è posti assieme. Non tutti gli obiettivi possiedono le qualità necessarie per scatenare e sostenere il senso di appartenenza. Si richiede un obiettivo a dimensione collaborativa, raggiungibile cioè attraverso la collaborazione di tutti. Questo obiettivo deve inoltre essere dotato di un certo prestigio, per risultare capace di creare identificazione. Il terzo fattore è dato dalle interazioni. Le interazioni sono gli scambi, verbali e non-verbali, che intercorrono tra i membri del gruppo. Attraverso questi scambi si producono influssi reciproci e quindi cambiamenti nei pensieri, nei sentimenti, nelle reazioni. La gratificazione, assicurata dalle interazioni, diventa presto l'obiettivo centrale dello stare assieme, capace di controllare ogni spinta verso l'esterno.

Sulle interazioni il gruppo si costituisce pienamente come gruppo primario.

Non va dimenticato che i tre fattori ricordati esprimono un preciso itinerario educativo verso il gruppo: dalla presenza di più persone in uno spazio comune alla consapevolezza del significato di questo fatto, dalla convergenza verso obiettivi alla coscienza della funzione gratificante delle interazioni reciproche. La progressione è però di ordine logico e non cronologico: si può partire da una tappa qualsiasi e questa favorisce il consolidamento delle altre.

### 3. LA FUNZIONE EDUCATIVA DEL GRUPPO

Il bisogno di approvazione e il bisogno di certezza, come espressione concreta del più radicale bisogno di sicurezza, rappresentano un'aspirazione fondamentale di ogni persona.

Possono essere vissuti a livello individuale; e possono anche esprimersi in termini collettivi, secondo le logiche tipiche di quell'organismo nuovo che è il gruppo, come esito dei rapporti che intercorrono tra i suoi membri. Per saturare questi bisogni collettivi, nel gruppo si consolidano le « norme », quelle regole di condotta, semplificatrici e assai schematiche, su cui vengono giudicate le opinioni e i comportamenti che si sviluppano nel gruppo stesso.

Le norme sollecitano i membri del gruppo verso l'uniformità di comportamenti, di opi-

nioni, di sentimenti. Qualche volta l'influsso è legato al tempo in cui si appartiene al gruppo e ne viene condivisa l'attività. Altre volte, l'adeguamento scatta per una convinzione più intima e profonda; e così l'adeguamento è più duraturo e meno legato alla situazione sociale.

Per ottenere il rispetto alle norme i gruppi utilizzano diversi strumenti.

Uno dei più comuni è l'uso di sanzioni positive. Tra queste la più rilevante è l'approvazione sociale.

Un altro mezzo di influsso è dato dall'uso delle coercizioni.

Spesso l'adeguamento è ottenuto attraverso i messaggi che i membri « normali » lanciano sui membri ancora devianti, per convincerli dell'opportunità di adeguarsi alle norme. In questo caso la pressione è determinata dalla trama dei rapporti in cui il deviante viene avvolto.

L'uniformità dei comportamenti viene perseguita anche attraverso il controllo delle informazioni. Le norme funzionano così come un filtro attraverso cui far passare tutte le informazioni che giungono al gruppo, per orientarle, renderle omogenee, ristrutturare. La pressione di conformità crea così quel clima che rende il gruppo motivo di sostegno e di forza educativa, per facilitare la circolazione e l'interiorizzazione dei valori.

Ma proprio per questo può diventare un ostacolo serio alla maturazione delle persone.

La pressione di conformità rappresenta così uno dei fenomeni più interessanti e problematici della vita dei gruppi.

### 4. GRUPPO E COMUNITÀ

Soprattutto nell'ambito pastorale vengono spesso utilizzati i termini « gruppo » e « comunità » per indicare la stessa realtà.

Qualche volta invece si pensa alla comunità come ad un livello ulteriore rispetto alla vita di gruppo, quasi all'esito della sua maturazione.

Per non ingenerare equivoci, quest'uso linguistico va precisato.

Il termine « comunità » nella dinamica di gruppo viene utilizzato con accezioni spesso diversificate. Con qualche semplificazione possono essere raccolte attorno a tre polarizzazioni.

In primo luogo, comunità esprime la solidarietà esistente tra individui, quella qualità di

rapporti che fa prevalere la volontà collettiva sull'interesse dei singoli, l'armonia sulla competizione, la cooperazione sul conflitto. In un secondo modello, comunità è semplicemente un insieme di individui in un luogo determinato e concreto.

Una terza definizione sottolinea che la comunità è il gruppo entro cui l'individuo può soddisfare tutti i suoi bisogni e svolgere tutte le sue funzioni (almeno in termini relativi). Se organizziamo, in qualche modo almeno, le tre definizioni, alla ricerca di elementi di convergenza, possiamo chiamare « comunità » quel gruppo di persone, segnato da intensi rapporti di solidarietà, collocato in un territorio e dotato di capacità totalizzanti rispetto al suo obiettivo. In questo modo risulta evidente che gruppo e comunità non sono davvero sinonimi in senso stretto. È possibile immaginare un processo di maturazione da un livello all'altro, in relazione alla funzione totalizzante degli obiettivi e all'inserimento sul territorio.

## 5. ASSOCIAZIONE E MOVIMENTO

Un'altra importante distinzione va introdotta, soprattutto se si riflette sul tema del gruppo nell'ambito della pastorale giovanile attuale.

La distinzione è tra gruppo, movimento, associazione.

L'associazione si presenta ordinariamente con le seguenti caratteristiche: possiede una sua struttura organica e istituzionale, definita da uno « statuto » interno; l'adesione dei membri avviene per condivisione degli scopi e degli impegni statutari; è assicurata la stabilità e l'autonomia in quanto istituzione, anche se variano i suoi membri; le responsabilità giuridiche e le figure di potere sono attribuite in base a criteri formali, prestabiliti dallo statuto.

Il movimento è invece caratterizzato dal fatto che le persone si aggregano sulla condivisione di alcune « idee di fondo » e di uno spirito comune.

Spesso, alla base, c'è un leader, affascinante e propositivo.

L'adesione è vitale e non formale. Più che in statuti, ci si riconosce in precisi valori, organizzati in una dottrina e in una prassi.

Come si nota, gruppo, associazione, movimento non sono proprio la stessa realtà. Le diversità sono notevoli.

Quelle tra associazione e movimento saltano agli occhi, dalla sottolineatura degli elementi caratterizzanti.

Quelle tra gruppo e associazione/movimento vanno ulteriormente precisate, per il peso educativo che ne scaturisce.

Nei movimenti e nelle associazioni la forza di coesione e il relativo peso educativo è molto legato a quello che essi propongono nei loro documenti, nelle espressioni dei loro leaders, nelle prassi di vita. Quando sono studiati dal punto di vista della pastorale giovanile, l'attenzione corre spontanea alla verifica dei « contenuti »: sulla loro ortodossia, sulla loro modernità, sulla loro incidenza politica, sul livello di reattività culturale.

Molte ricerche sulla attuale condizione giovanile mettono in evidenza un dato interessante. Il confronto tra giovani aggregati a gruppi e giovani non aggregati fa risaltare come questa appartenenza sia la variabile più influente nella formazione degli atteggiamenti e nella ricostruzione dell'identità. Questa variabile è influenzata a sua volta dal tipo di gruppo a cui si appartiene.

Questo significa la centralità del gruppo di base anche nei confronti dei movimenti e delle associazioni. Nel gruppo, infatti, si scatena quel processo che in termini tecnici si definisce « pressione di conformità ». Esso sta alla base della constatazione precedente: la pressione di conformità genera la stabilizzazione delle regole di normalità di gruppo e il consolidamento dei canali di comunicazione e di identificazione.

La distinzione tra gruppo e movimento/associazione sollecita quindi a porre in primo piano la funzione del gruppo come realtà di base, prendendo le distanze da quei modelli, purtroppo diffusi, che accentuano l'appartenenza al movimento.

In questo senso, anche il fenomeno complessivo dell'associazionismo ecclesiale andrebbe letto dalla prospettiva unificante della realtà di base: il gruppo come insieme di individui, legati da una rete intensa di interazioni, e coinvolti per un fine comune e condiviso. È innegabile che questi gruppi sono favoriti dalla qualità dei movimenti e delle associazioni di cui sono espressione. L'incidenza sulle singole persone è assicurata però dalle interazioni che scorrono nel tessuto sociale del gruppo: senza interazioni (e cioè senza una reale esperienza di gruppo) i migliori contenuti porterebbero a scarsi effetti.

→ appartenenza 3. - agenzie formative - animazione 1.1.; 2.3.3. - associazionismo - donna-uomo (chiesa) 4.3.3. - fede 2.1. - giovani 2.6. - identificazione 3.3.; 4.2. - ideologia 2.2.; 3.1. - peccato 2.2.2. - volontariato 1.2.; 4.2.

#### Bibliografia

BADIN P., *Psicologia dei gruppi*, Armando, Roma 1972; DE GRADA E., *Elementi di psicologia dei gruppi*, Bulzoni, Roma 1969; DE VITA R., *Piccoli gruppi e società in trasformazione*, Angeli, Milano 1978; LUFT J., *Introduzione alla dinamica di gruppo*, La Nuova Italia, Firenze 1973; MAISONNEUVE J., *La dinamica di gruppo*, Celuc, Milano 1973; MUCCIHELLI R., *La dinamica di gruppo*, LDC, Leumann 1980; OLMSTED M., *I gruppi sociali elementari*, Il Mulino, Bologna 1976; POLLO M., *Il gruppo come luogo di comunicazione educativa*, LDC, Leumann 1988.

## GRUPPO ECCLESIALE

RICCARDO TONELLI

### 1. La novità di un fatto

#### 2. I documenti ecclesiali recenti

2.1. *La valutazione del fatto*

2.2. *Criteri di ecclesialità*

#### 3. Una prospettiva operativa

3.1. *Tra «signa ecclesiae» e «signa regni»*

3.2. *Quali gruppi possono essere ecclesiali?*

#### 4. Dinamica di gruppo e gruppi ecclesiali

La ricerca sul soggetto dell'azione pastorale verso i giovani si conclude sempre con una affermazione perentoria: soggetto della pastorale giovanile è la comunità ecclesiale.

Purtroppo però poche comunità riescono a diventare quel luogo di identificazione richiesto per essere veramente soggetto dell'azione pastorale verso i giovani.

Questa consapevolezza diffusa ha sollecitato a sperimentare alternative serie e consistenti, capaci di assicurare, con la stessa intensità, un reale senso di appartenenza e una piena responsabilità ecclesiale.

È maturata così, con progressiva speranza, la proposta del gruppo ecclesiale, della piccola comunità, della comunità ecclesiale di base, come luogo dove la comunità ecclesiale risulta concreta e sperimentabile anche per i giovani d'oggi.

## 1. LA NOVITÀ DI UN FATTO

La fiducia ai gruppi e alle comunità ecclesiali di base è un dato diffuso. Lo sottolineano ormai anche i documenti magisteriali.

Cito un passaggio, tra i tanti:

«Al pari dei vescovi riuniti in Puebla, ripetiamo che come pastori vogliamo decisamente promuovere, orientare e accompagnare le comunità ecclesiali di base, in accordo con lo spirito di Medellin e i criteri della "Evangelii nuntiandi" (n. 58); favorire la scoperta e la formazione graduale dei loro animatori (Puebla 648). Siamo sempre più convinti dell'immensa ricchezza che le CEB possono offrire alle nostre Chiese del Brasile e alla rivitalizzazione dell'azione evangelizzatrice. Nelle nostre diocesi sperimentiamo un'immensa gioia quando entriamo in contatto più diretto con le CEB, nelle visite pastorali e nei lavori di evangelizzazione. Notiamo anche che questa gioia è di tutto il popolo che vuole vivere in intima comunione con i suoi pastori» (*Documento dell'episcopato brasiliano*, 83).

Dal punto di vista pastorale è interessante cercare le ragioni che giustificano affermazioni così solenni e impegnative. Ci introducono in problemi e prospettive nuove e urgenti. Ciò che caratterizza e qualifica l'esperienza dei gruppi e delle comunità ecclesiali di base è il bisogno di vivere l'essere-nella-Chiesa secondo modalità tipiche di una aggregazione a carattere primario. Le dimensioni sono quelle note dalla dinamica di gruppo: le interazioni sono vere e intense, la condivisione è reale e in una piena corresponsabilità, il coinvolgimento risulta concreto e quotidiano.

All'origine di questa pretesa sta il rinnovamento ecclesologico prodotto dal Vaticano II.

Il Concilio infatti ha sottolineato la funzione esemplare della comunità apostolica (*Arti* 2,42-47) e l'ha proposta come modello per tutto il popolo di Dio (*LG* 13, *DV* 10).

È iniziato così un processo di rinnovamento delle istituzioni e delle strutture tradizionali. La voce «comunità» è diventata centrale nel vocabolario ecclesiale, sostituendo progressivamente altre formule. Dimensioni, spesso messe in secondo piano, sono riaffiorate come originali e costitutive. Si pensi, per esempio, alla ricerca ed elaborazione di strumenti e strutture di corresponsabilità (organi collegiali, sinodi e consigli...).

Animati da questa sensibilità nuova molti credenti hanno costato facilmente le carenze delle grandi comunità ecclesiali ufficiali. Non sono mancate neppure difficoltà e resistenze, che hanno frenato presto la piena attuazione conciliare.

Sono sorte così esperienze nuove: gruppi e comunità di base, impegnate ad esprimere in modo efficace l'esigenza di comunione ecclesiale.

Il fatto ha prodotto uno spostamento di soggettività ecclesiale.

Gruppi di cristiani, giovani e adulti, hanno progettato di vivere l'esperienza ecclesiale in ambiti diversi da quelli istituzionali tradizionali, con la pretesa di esprimere più intensamente e più autenticamente questa stessa esperienza.

Questa ricerca fa da denominatore comune consapevole di esperienze sorte e sviluppate in contesti culturali molto diversi.

I gruppi ecclesiali, infatti, a prevalente presenza giovanile, e le comunità ecclesiali di base non sono certamente la stessa realtà. Li accomuna però la ricerca di una reale esperienza di appartenenza ecclesiale in forza dei dinamismi tipici del gruppo primario.

La constatazione non pone soltanto interessanti prospettive ecclesologiche. In ambito di pastorale permette di utilizzare, come riferimento comune, documenti ed esperienze elaborate in contesti diversi.

La stessa constatazione pone però in primo piano un problema pastorale serio.

Fino a che punto è corretta la pretesa di vivere l'appartenenza ecclesiale «fuori» dagli apparati tradizionali? Quali sono le condizioni che la rendono eventualmente praticabile? In gergo, questa ricerca viene di solito definita la verifica dei «criteri di ecclesialità». Qui si colloca il presente contributo.

## 2. I DOCUMENTI ECCLESIALI RECENTI

Molti documenti del Magistero ecclesiale recente sono impegnati a determinare i criteri di ecclesialità per i gruppi e le comunità ecclesiali.

Ad essi si ispira la mia proposta.

Essa è, per forza di cose, un'operazione interpretativa. I documenti sono distesi in un arco di tempo che va da *Evangelii nuntiandi* (1975) a oggi. Il loro sviluppo risente della innegabile crescita di sensibilità. Si passa da

un certo clima di sospetto, presente prima della presa di posizione ufficiale di *EN*, alla considerazione attenta e disponibile.

Diversi sono anche gli orizzonti culturali sottesi. Essi producono prospettive e suggerimenti non sempre omogenei.

### 2.1. La valutazione del fatto

La prima indicazione che scaturisce dalla lettura dei documenti è il riconoscimento che l'esistenza di gruppi e comunità ecclesiali di base è un fatto nuovo e positivo nella vita della Chiesa. Essi sono valutati globalmente un luogo di intensa esperienza ecclesiale, di rinnovamento ecclesologico, di grande speranza pastorale.

I documenti giungono a questa affermazione attraverso una progressiva presa di coscienza. Si costata, come già ricordavo sopra, che gruppi e comunità nascono dal desiderio di vivere più intensamente la comunione ecclesiale, secondo le sollecitazioni del Concilio. Questo desiderio diventa felice realtà soprattutto perché sono realizzate condizioni strutturali derivate dalle caratteristiche sociologiche dei piccoli gruppi. L'intensa esperienza comunione favorisce un alto livello di vita ecclesiale e di responsabilizzazione apostolica. Per questo viene riconosciuta una funzione privilegiata nel ritmo normale dell'esistenza della Chiesa.

Dal riconoscimento la riflessione dei documenti si porta immediatamente alla definizione del ruolo e della funzione ecclesiale che compete a gruppi e comunità.

In che senso queste nuove comunità sono Chiesa?

Le risposte sono differenti.

Possono essere espresse in tre categorie.

Per alcuni documenti, gruppi e comunità di base sono solo una parte delle comunità di Chiesa costituite istituzionalmente, e cioè delle parrocchie e delle diocesi.

Altri documenti, invece, ricordano che gruppi e comunità di base sono il primo e fondamentale nucleo ecclesiale: come un seme necessario per lo sviluppo successivo. «La comunità cristiana di base è il primo e fondamentale nucleo ecclesiale, che deve nel suo livello responsabilizzarsi per la ricchezza e l'espansione della fede, come pure del culto che ne è l'espressione. Essa è quindi una cellula iniziale della struttura ecclesiale, fuoco di evangelizzazione e attualmente un fattore pri-

mordiale della promozione umana e dello sviluppo» (*Medellin* 15,10).

Altri documenti infine indicano nei gruppi e nelle comunità di base un vero e pieno evento di Chiesa, espressione tra le altre della vita della Chiesa. Essi sono la Chiesa, anche se non possono pretendere di essere tutta la Chiesa. «Le piccole comunità cristiane costituiscono una espressione tra le altre della vita della Chiesa. In quanto comunità di battezzati che si riuniscono per condividere e celebrare la loro fede e il loro impegno nella Chiesa e nel mondo, hanno un fondamentale diritto ad essere riconosciute come parte della diocesi a tutti gli effetti; ad una cittadinanza analoga — se non necessariamente identica, per diversità di situazione — a quella delle parrocchie o altre istituzioni o organizzazioni pastorali della Chiesa locale» (*Documento dell'episcopato spagnolo*, 34).

## 2.2. Criteri di ecclesialità

Tutti i documenti suggeriscono esigenze e atteggiamenti da assumere e da rispettare, per realizzare veramente una esperienza ecclesiale. Coloro che nella Chiesa hanno il ministero di servire l'unità e la carità esercitano così la loro preziosa funzione di discernimento. Questa preoccupazione pastorale rappresenta la proposta di criteri di ecclesialità.

Su questo argomento i documenti non sono omogenei. C'è una innegabile differenza di stile e di afflato.

È possibile però organizzare le diverse richieste in quattro criteri globali.

In primo luogo, per assicurare l'ecclesialità un gruppo deve curare il rapporto con le Chiese particolari e con i rispettivi pastori. Questa importante esigenza viene espressa in una gamma di condizioni che va dal dialogo con tutte le altre realtà di Chiesa e dalla ricerca di una comunione ecclesiale che non sopprime né le diversità né i conflitti sull'opinabile, alla richiesta di inserimento pieno nelle Chiese particolari e di disposizione ad accogliere con lealtà e obbedienza la funzione magisteriale del Vescovo.

Per assicurare una dimensione teologale alla vita di gruppo è poi indispensabile l'ascolto della Parola e la celebrazione liturgico-sacramentale: il Vangelo e la confessione di fede sono gli eventi che fondano la comunità; ogni altro motivo ha senso solo se è subordinato a questo riferimento costitutivo.

Anche la prassi viene ripetutamente richiamata tra i criteri di ecclesialità. Su questo titolo riaffiorano le diversità tra i vari documenti. Alcuni raccomandano soprattutto l'ortodossia dottrinale e la coerenza di vita. Altri invece insistono maggiormente sulla necessità di realizzare una presenza evangelica nel mondo.

Infine, alcuni documenti aggiungono tra i criteri il riconoscimento formale da parte dell'autorità ecclesiastica. Questo riconoscimento viene espresso in modalità differenziate, a partire dai diversi livelli di condivisione delle finalità pastorali della Chiesa.

## 3. UNA PROSPETTIVA OPERATIVA

Le esigenze proposte dai documenti magisteriali circa i criteri di ecclesialità dei gruppi sono certamente normative per ogni azione pastorale. Non mi sembra però né possibile né opportuno ripeterle passivamente nella prassi. Del resto, non è neppure molto facile, dal momento che i documenti si esprimono con toni e sottolineature diverse.

Per definire criteri di ecclesialità sulla misura dei gruppi giovanili, dobbiamo rileggere queste affermazioni con una più esplicita preoccupazione a carattere educativo. Non solo infatti si può educare alla ecclesialità attraverso l'esperienza di gruppo; essa è esprimibile proprio in quella logica di progressiva maturazione educativa che caratterizza l'esistenza umana.

In questa prospettiva perciò la mia ricerca sui criteri di ecclesialità continua, con una particolare attenzione alla situazione specifica dei gruppi giovanili.

### 3.1. Tra «signa ecclesiae» e «signa regni»

Introduco una distinzione. Anche se la formula può essere di gergo, il contenuto esprime una sensibilità pacifica nella Chiesa del Concilio.

Con la formula «signa ecclesiae» designo le note formali di ecclesialità, quelle che definiscono in modo esplicito e tematico la decisione di appartenere alla Chiesa e di vivere in essa una vita nuova. I documenti studiati concentrano la loro attenzione su questi elementi. Li possiamo raccogliere attorno ai tre riferimenti tradizionali della «parola», dei «sacramenti» e del «ministero». La circolazione della parola, la celebrazione della vi-

ta nuova nei sacramenti e l'obbedienza a coloro che nella comunità servono l'unità e la carità indicano i criteri più immediati e misurabili di ecclesialità.

Con la formula «signa regni» designo invece i tratti promozionali, attraverso cui si anticipa nell'oggi la promessa del Regno. «Signa regni» sono, per i giovani di oggi, la produzione di una nuova qualità di vita: la pace, la giustizia, la libertà, la liberazione dei poveri e degli oppressi, il rispetto dei diritti di tutti, l'attenzione ai soggetti emergenti, la produzione e l'esperienza di senso, la capacità formativa, la saturazione dei bisogni di sicurezza e di identità.

I documenti ecclesiastici che affrontano lo studio sui criteri di ecclesialità non sono in genere molto attenti ai «signa regni». Forse danno già per acquisita la loro importanza nella prassi ecclesiale attuale.

Non possiamo però concentrare l'attenzione operativa solo sui «signa ecclesiae», per i gravi rischi che il fatto comporta. Nello stesso tempo, non possiamo ridurre certamente la misura dell'ecclesialità di gruppo alla sola presenza dei «signa regni» perché svuoteremmo la specificità dei criteri di ecclesialità.

Questa è la mia proposta: i gruppi giovanili sono ecclesiali quando diventano luogo dove si producono i «signa regni» di una nuova qualità di vita e luogo in cui progressivamente si verifica e si celebra tutto ciò nei «signa ecclesiae».

Concretamente quindi l'ecclesialità di gruppo non è determinata prima di tutto dalla accoglienza tematica della parola, della comunione e dei sacramenti, ma dalla capacità di diventare luogo in cui i giovani possono sperimentare ragioni per vivere e sono sollecitati dalla testimonianza delle diverse comunità ecclesiali a fare questa esperienza nel nome del Signore.

L'ecclesialità di gruppo investe quindi la gestione della sua vita interna, le modalità in cui si sviluppa, la qualità con cui sono affrontati e risolti i processi che lo caratterizzano.

### 3.2. Quali gruppi possono essere ecclesiali?

Questa prospettiva aiuta a verificare quali gruppi possono essere ecclesiali, nel panorama attuale dei gruppi giovanili.

L'ecclesialità è una nota che qualifica il gruppo a livello tematico e riflesso. Va ricordato contro ogni visione riduttiva.

Si può quindi parlare di gruppo ecclesiale solo quando questa caratteristica è vissuta con intenzione esplicita almeno in qualche persona o a qualche livello di gruppo.

Gruppi ecclesiali però non sono solo quelli che hanno come finalità qualcosa di esplicitamente e tematicamente relativo alla vita pastorale o alla celebrazione della parola e della liturgia.

L'ecclesialità non separa tra finalità «sacre» e finalità «profane». Essa colloca le finalità reali e vitali del gruppo in un nuovo orizzonte di preoccupazione formativa che fa riferimento esplicito all'evangelo di Gesù.

Possono quindi essere ecclesiali tutti i gruppi giovanili, se accettano di risignificare nella fede ecclesiale le scelte e gli orientamenti della propria vita.

Certamente, l'ecclesialità di gruppo va verificata da coloro che nella comunità ecclesiale possiedono il ministero del discernimento, per la verità e l'unità nella comunione. Questa verifica ha la funzione di riconoscere la presenza degli elementi sostanziali di ecclesialità. Non dà una qualifica o la toglie; ma formalizza autorevolmente una situazione oggettiva.

In questa prospettiva, anche l'ecclesialità di gruppo è la capacità di inserirsi in un lento progressivo processo che dalla iniziale accoglienza della propria vita porta alla confessione gioiosa del Signore di questa vita.

## 4. DINAMICA DI GRUPPO E GRUPPI ECCLESIALI

I gruppi ecclesiali sono costitutivamente dei «gruppi», come tutti gli altri, al cui interno si scatenano fenomeni che derivano dalle interazioni interpersonali e istituzionali.

Per analizzarli e comprenderli è necessario utilizzare gli approcci tecnici adeguati.

La «dinamica di gruppo» è una delle discipline specifiche. Essa infatti studia la natura dei gruppi, le leggi del loro sviluppo, le relazioni interpersonali nel gruppo e del gruppo con le altre organizzazioni.

Alcuni autori di dinamica di gruppo preferiscono limitare la loro ricerca alla comprensione dei fenomeni di gruppo. Altri invece suggeriscono anche metodi di intervento sugli individui in gruppo e/o sul gruppo stesso, per ottenere un mutamento negli atteggiamenti e comportamenti personali e/o nella fisionomia del gruppo.

La dinamica di gruppo non è quindi una rilevanza neutrale di fenomeni. Soprattutto nella sua dimensione progettuale, essa è influenzata dalle precomprensioni del suo autore. I gruppi ecclesiali vanno studiati come tutti gli altri gruppi: sarebbe pericoloso ignorare quello che suggeriscono i manuali di dinamica di gruppo, attraverso generalizzazioni scientifiche di rilevamenti a carattere empirico.

Per la comprensione piena della vita dei gruppi ecclesiali si richiede però un uso critico della dinamica di gruppo. Vanno definite categorie interpretative e progettative molto fedeli alla fondamentale ispirazione ecclesiale, anche se costruite in un confronto ampio e disponibile con le esigenze di una corretta dinamica di gruppo.

Se vogliamo coniugare la normatività ecclesiale con l'accoglienza piena del gruppo, dobbiamo prendere le distanze nel cuore stesso della implicazione. Non è praticabile perciò né l'ipotesi di mantenere gli eventuali effetti indesiderati in limiti sopportabili, né il tentativo di censurare le sue logiche senza snaturarlo. In ambedue i casi la vita del gruppo riprende presto il sopravvento.

È necessario invece possedere strumenti di interpretazione ed elaborare alternative che dicano il nuovo nel linguaggio tipico del gruppo.

Ma questo, in buona parte, è ancora un compito aperto.

→ appartenenza 3.-4. - agenzie formative - associazionismo - catechesi 3.2. - direzione spirituale 1.3.; 4.2. - donna-uomo (chiesa) 4.3.3. - famiglia 4.2. - parrocchia 1.5.; 3.2.-3.4. - pastorale giovanile (progetti) 2. - pastorale in Italia 2. - vocazione 4.3.

#### Bibliografia

Per la presentazione dei Documenti del Magistero ecclesiale e per tutta la problematica relativa, si veda: TONELLI R., *Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa*, LAS, Roma 1983.

## GUARDINI ROMANO

(1885-1968)

CARLO NANNI

1. L'itinerario della sua esistenza
2. La fine dell'epoca moderna
3. Guida e compagno dei giovani nel movimento giovanile cattolico e nell'università

4. Il «risveglio della Chiesa nelle anime»

5. La partecipazione al movimento liturgico

6. L'opposizione polare come chiave conoscitiva del concreto vivente

7. La visione cattolica del mondo e della vita

8. Conclusione

Con la sua attività di pensatore e di teologo, Guardini è alla base del rinnovamento cattolico in Germania e tra gli ispiratori del Concilio Vaticano II. I numerosi suoi scritti costituiscono una eredità di pensiero e di prospettive d'azione che non ha ancora esaurito la sua primitiva spinta. Ma egli fu in pari tempo grande educatore e guida spirituale. Ai giovani e alla loro formazione egli ha dedicato gran parte del suo tempo e delle sue energie.

### 1. L'ITINERARIO DELLA SUA ESISTENZA

Romano Guardini nacque a Verona il 17 febbraio 1885. L'anno seguente la sua famiglia si trasferì a Magonza, in Germania, dove il padre seguiva la sua attività commerciale e fungeva da console d'Italia. Sebbene in famiglia si parlasse italiano e si seguissero abitudini di vita italiane, l'istruzione e la formazione intellettuale furono in tedesco.

La Germania, di cui nel 1911 prese la cittadinanza, diventò la sua patria d'adozione anche quando dopo la morte del padre (1919) la famiglia ritornò in Italia.

Dopo una giovinezza spiritualmente irrequieta, in cui provò a studiare chimica a Tubinga e poi economia politica a Monaco e a Berlino, approdò finalmente allo studio della teologia a Tubinga, dopo aver maturato la sua scelta cristiana e la sua vocazione sacerdotale, insieme con gli amici Joseph Weiger e Karl Neundörfer (morto poi in un incidente di montagna nel 1925), anche grazie all'aiuto discreto dei coniugi Wilhelm e Josephine Schleussner.

Ordinato sacerdote a Magonza nel 1910, lavorò come cappellano a Darmstadt, Heppenheim, Worms e Magonza, preparando nel frattempo la laurea in teologia a Friburgo in Brisgovia (1915) e l'abilitazione all'insegnamento di dogmatica cattolica a Bonn con una dissertazione su san Bonaventura (1922). Qui

iniziò l'insegnamento universitario, ma l'anno seguente, su indicazione di esponenti del Centro, il partito dei cattolici tedeschi, fu chiamato a reggere la cattedra di *Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung*, eretta dal ministro dell'istruzione prussiano, C.H. Becker presso la ultra-protestante università di Berlino, anche se, per ragioni organizzative, fu associato alla facoltà teologica di Breslavia.

Con l'ascesa al potere del nazismo (1933), cominciarono le difficoltà per la cattedra di *Welthanschauung* cattolica, che fu soppressa nel 1939. Messo in pensionamento, Guardini continuò per un certo tempo la sua attività pastorale e poi si ritirò presso l'amico parroco Joseph Weiger a Mooshausen. Caduto il nazismo, nel dopoguerra fu richiamato all'insegnamento universitario prima a Tübinga e poi dal 1948 a Monaco.

Nel 1952 gli fu conferito il Premio della Pace dagli editori tedeschi. Lo stesso anno fu nominato da Pio XII prelado domestico.

Nel 1956 Verona lo nominò suo cittadino onorario. Nel 1962 gli fu conferito il Premio Erasmo per il suo contributo all'educazione della coscienza europea. D'immenso conforto gli fu l'invito pervenutogli dal papa Giovanni XXIII a partecipare al Concilio Vaticano II, invito che egli, con suo grande rammarico, non poté accogliere a causa di una dolorosa malattia di cui fu sofferente fino alla morte avvenuta il 1 ottobre 1968.

## 2. LA FINE DELL'EPOCA MODERNA

Nessuna nazione più della Germania ha visto la crisi materiale e spirituale di cui l'Europa ha risentito nel nostro secolo e di cui sono tragica espressione la duplice riproduzione di un conflitto mondiale nel breve arco di un ventennio e l'insorgere dei totalitarismi nazifascisti e staliniani tra le due guerre. Guardini tematizzò questo dramma socio-culturale in due saggi, scritti dopo il secondo dopoguerra: *La fine dell'epoca moderna* (1950), e *Il potere* (1952), ma ne aveva già precisa coscienza nel primo dopoguerra, nel vivo contatto con i giovani, come testimonia le *Lettere dal Lago di Como* (1927).

Da uomo profondamente religioso e attento osservatore degli avvenimenti, avverte di essere circondato da una cultura che usa ancora concetti e parole cristiane, ma prive del lo-

ro significato originale e del loro contenuto religioso. A suo parere attorno agli anni 1830-1870 (periodo del cosiddetto decollo industriale europeo), si sarebbe consumata una profonda diversificazione culturale: da un fondamentale atteggiamento dell'uomo che ricercava l'accordo con la natura e di cui era rispettata la misura, si sarebbe passati a una mentalità che vuole stabilire liberamente i suoi obiettivi, indipendentemente da qualsiasi legame organico, sulla sola base di forze rese libere per mezzo della ragione e assoggettate alla volontà autonoma per mezzo delle macchine. Una tale cultura scientifico-tecnica, uscita dall'Illuminismo, ha esaltato immensamente il sapere, ma ha pure mostrato la sua insufficienza a risolvere i problemi umani, individuali e collettivi. Secondo Guardini, occorre superare una cultura radicata puramente nel sapere e giungere invece a un'altra che trova il suo fondamento nell'essere. Il futuro della civiltà è fatto dipendere dalla nascita e dalla formazione di un nuovo tipo di umanità che trae la sua configurazione e i suoi modi di essere e di comportarsi da un principio interiore, da una «forma» (*Bild* in tedesco, da cui *Bildung*, «formazione») personale, da cui emanano l'essere e il fare, il pensare e l'agire, la persona e l'ambiente (come si mostra in particolare nel saggio *Mondo e persona* del 1939). A seguito dell'impegno formativo, tale principio interiore diventa struttura e legge, che dà alla persona senso di unità e possibilità di ritrovare sempre se stessa, qualsiasi cosa faccia e qualsiasi cosa accada.

## 3. GUIDA E COMPAGNO DEI GIOVANI NEL MOVIMENTO GIOVANILE CATTOLICO E NELL'UNIVERSITÀ

Negli *Appunti per un'autobiografia* (1945), R. Guardini afferma: «essere sacerdote fu sempre per me l'essenziale, e l'attività d'insegnamento ha poggiato su questo».

Giovane cappellano a Magonza, dal 1915 al 1920 fu incaricato della guida spirituale della *Juventus*, un'associazione cattolica per studenti delle scuole superiori. Negli stessi anni venne a conoscenza e prese a lavorare nel *Quickborn*, il movimento giovanile cattolico, fondato (1910) e diretto dal pedagogista Bernhard Strehler (1872-1945), che, dal 1923

fino alla forzata chiusura da parte della Gestapo nazista per «attività antistatale» nel 1939, trovò il suo centro nel castello di Rotherfels. Di tale movimento, Guardini dal 1924 divenne guida e direttore spirituale, facendosi compagno di viaggio di molti giovani che in quegli anni del primo dopoguerra cominciavano ad essere catturati dai partiti politici.

Come attestano *Le lettere sull'autoformazione* (1930), Guardini invitava i giovani a superare le inconcludenze di un soggettivismo anarchico per conquistare una libertà oggettivamente responsabile, fondata sulla capacità di umanizzazione dell'eredità cristiana, capace di rispondere ai problemi della quotidianità dei giovani e della vicenda storica comune. In pari tempo cercava di dare fondazione teoretica alla sua azione educativa. Con il saggio la *Fondazione della teoria pedagogica* (1928) — a cui si devono aggiungere almeno i successivi *L'incontro* (1955) e *Le età della vita* (1957) — precisò l'elemento o dimensione pedagogica dell'esistenza umana: vale a dire, il fatto che l'esistenza è sempre continuamente in divenire, e perciò s'affida fiduciosa alla sollecitudine dell'educatore, così come alla cura della persona stessa in via di formazione.

Ai giovani continuò a dare il suo tempo, la sua guida e la sua compagnia anche nell'insegnamento universitario e nell'attività pastorale ad esso annessa. In Guardini infatti al concetto dell'università come scuola di scienza si è sempre unito il concetto di università come scuola di formazione spirituale, che permetta di aggiungere al sapere e alla ricerca i momenti del comprendere, del giudicare e del formare. E ciò egli fece attraverso la scuola, il colloquio personale, le conferenze, la celebrazione eucaristica, la predicazione liturgica. Da questo tipo di attività uscì, tra gli altri, quel prezioso scritto, cui hanno attinto generazioni di giovani per la loro formazione cristiana, e che costituisce certamente la sintesi più chiara della teologia guardiniana: *Il Signore* (1937).

#### 4. IL «RISVEGLIO DELLA CHIESA NELLE ANIME»

Dalla irrequietezza giovanile Guardini uscì avendo scoperto il fatto della verità oggettiva e la possibilità di un'esistenza vissuta a partire da essa. Luogo concreto di questa ve-

rità furono per lui la Rivelazione cristiana, la Chiesa cattolica e i suoi dogmi. La Rivelazione gli si impose come «fatto originante» della conoscenza teologica, la Chiesa come sua portatrice e il dogma come ordinamento del pensiero teologico, non come limite e chiusura o come strumento di una struttura costringitiva dello spirito.

Da questo punto di vista il giovane Guardini apparteneva decisamente alla generazione successiva a quella che invece era stata influenzata dal positivismo, dal modernismo, dalla teologia storico-liberale, sostenuta ad esempio dai suoi maestri di Bonn, F. Tillmann e W. Koch.

A questa prospettiva di una Chiesa vista come garanzia della libertà spirituale, del dogma considerato come sistema di coordinate della coscienza credente e di una Rivelazione illuminante la realtà e la vicenda umana, Guardini dedicò le sue energie migliori, nella convinzione che fosse incominciato un processo storico d'incalcolabile portata: il risveglio della Chiesa nelle anime, come ebbe a dire, parlando al secondo convegno dell'Associazione dei laureati cattolici, nel 1922 (e come è detto nel saggio che riporta le sue conferenze a quel convegno, *Il senso della Chiesa*).

A questo processo di risveglio del senso della fede e della Chiesa, Guardini già da tempo aveva preso a dare il suo contributo a diversi livelli.

#### 5. LA PARTECIPAZIONE AL MOVIMENTO LITURGICO

Secondo Guardini la vita della Chiesa, oltre che essere colta in una prospettiva sociologico-giuridica e in una prospettiva dogmatica-religiosa, sempre posta in pericolo dal volere e dal disvolere umano, è raggiungibile come realtà misterica, profondamente radicata nella storia e tuttavia garante dell'eterno, esposta a tutte le differenziazioni dell'umano e tuttavia integra e santa. A questa dimensione di santità e di salvezza, che secondo la Rivelazione dice la presenza dello Spirito nella storia degli uomini, oltre che attraverso le vie tradizionali della mistica (a cui Guardini fu introdotto dai coniugi Schleussner), si accede attraverso la liturgia, in cui l'intimità del mistero è legata alla grandezza e alla solennità delle forme oggettive.

Alla liturgia Guardini si era accostato attraverso la frequentazione dell'abbazia benedettina di Beuron quando era ancora studente e attraverso l'amicizia di J. Weiger, che in quella abbazia aveva fatto il noviziato. Si avvicinò poi al Movimento liturgico, di cui l'abbazia di Maria Laach e il suo abate, p. Ildefons Herwegen, erano vivaci animatori. L'incontro con il Movimento liturgico divenne fecondo di sviluppi. Nella collana «Ecclesia orans», Guardini pubblicò *Lo spirito della liturgia* (1918), in vista di una formazione liturgica che riaprisse all'esistenza dell'uomo d'oggi un accesso vitale ai misteri della fede e del culto cristiano. Allo spirito della liturgia iniziò i giovani del Quickborn. Il castello di Rothenfels divenne ben presto un centro di innovazione liturgica. Per un rinnovamento dell'arte cristiana Guardini scrisse nel 1930 *I santi segni*.

## 6. L'OPPOSIZIONE POLARE COME CHIAVE CONOSCITIVA DEL CONCRETO VIVENTE

Alla verità della Rivelazione, Guardini cercò di dare anche un fondamento gnoseologico e ontologico. Fin dai suoi studi universitari egli aveva del resto sentito l'esigenza di superare le delimitazioni disciplinari in nome di una comprensione globale del concreto vivente e della sua verità. Il sodalizio intellettuale con l'amico K. Neundörfer lo portò a formulare la dottrina dell'*Opposizione polare*, abbozzata già nel 1917 e definitivamente sistemata nel 1925, anche grazie al consiglio di M. Scheler (1874-1928), il geniale discepolo di E. Husserl (1859-1938), famoso per la sua fenomenologia del valore e per la sua acuta analisi della condizione esistenziale dell'uomo contemporaneo.

Secondo Guardini, la struttura dell'essere è data dalla costante tensione fra poli opposti, ciascuno dei quali è se stesso e comprensibile solo in quanto connesso e integrato con l'altro. In tal senso sono da considerare nel vivere umano unità e molteplicità, interiorità ed exteriorità, soggettività e oggettività, persona e mondo, individualità e comunitarietà, immanenza e trascendenza.

L'unità non si stabilisce dal basso, ma dall'alto, non dall'uomo, ma da Dio. L'uomo ne sente un'intima e forte aspirazione. Dio a sua volta non è visto come il contradditto-

re, nemico dell'io e del mondo, ma ne è il supremo «opposto», supremamente affermativo di entrambi, perché loro creatore, conservatore, incrementatore, salvatore. In tal modo si parte sempre dall'esistenza cristiana nel suo complesso, si ferma la riflessione su tale complessità e molteplicità, mettendo in luce l'incontro tra finitudine e trascendenza, tra eternità e storicità presenti nel concreto vivente.

## 7. LA VISIONE CATTOLICA DEL MONDO E DELLA VITA

Sulla base della dottrina dell'opposizione polare, l'attività accademica di Guardini non fu tanto un portare avanti la ricerca in una disciplina teologica o filosofica, quanto piuttosto un tentativo di interpretare l'esistenza nel suo complesso e in particolare l'esistenza cristiana con responsabilità scientifica e alto livello spirituale, cercando di sviluppare punti di vista fondamentali applicandoli a oggetti e problemi concreti, come M. Scheler gli aveva consigliato. Nacquero così saggi di antropologia cristiana, di esegesi biblica, di interpretazione di testi e di figure religiose, filosofiche o poetiche (quali Socrate, Platone, Agostino, Bonaventura, Dante, Pascal, Hölderlin, Dostoevskij, Rilke). Il risultato globale di questo lavoro di scavo fu per un verso, l'identificazione della «differenziazione decisiva» dell'elemento cristiano nella sua specificità e la delineazione di una visione cattolica del mondo e della vita, di cui dà conto soprattutto il volume del 1935, *Unterscheidung des Christlichen* (trad. it. in tre voll., *Pensatori religiosi; Natura, cultura, cristianesimo; Fede, religione, esperienza*).

Veniva così delineato un itinerario culturale che cercava di insediarsi dentro la rivelazione cristiana e di vedere da essa il mondo. In tal senso la *Weltanschauung* cristiana poteva essere considerata non una ideologia o una mera forma di apologetica, ma l'immagine del mondo a partire dalla fede, cogliendone in pari tempo contenuti e presupposti, per una esistenza di verità e di libertà.

Teologia del mondo e della storia venivano infatti congiunti a una singolare percezione etica dei compiti e della responsabilità dei cristiani nei confronti del mondo e della cultura.

## 8. CONCLUSIONE

Si è detto che a Guardini è mancata una chiara prospettiva ecumenica. La sua insistenza sullo specifico cristiano può creare qualche difficoltà nella questione dell'unità dei cristiani. La visione guardiniana dell'età moderna sembra peccare di eccessività. Il fenomeno della secolarizzazione e della società industriale di massa sembrano poco colti. Inevitabili critiche sono state avanzate alla sua conduzione del Quickborn, da cui del resto cominciò a prendere le distanze nel secondo dopoguerra. Si è insinuato che negli ultimi anni di vita si sia accresciuta una certa distanza rispetto alla coscienza della giovane generazione.

Anche se così fosse, non solo rimane in tutta la sua rilevanza l'apporto dato da Guardini al rinnovamento cattolico tedesco e al risveglio della coscienza cristiana ed ecclesiale quale si è andata chiarificando con il Concilio Vaticano II.

Ma il suo vasto lavoro pastorale e culturale, la sua intensa partecipazione ai problemi giovanili, la sua profonda ricerca di verità, la sua fervida «preoccupazione per l'uomo» (come si intitola un saggio del 1962), la chiara istanza di «responsabilità» che ha saputo suscitare in tutti (come reclama un altro saggio del 1952), il suo invito all'incontro, oltrepassando i confini posti dall'estraneità e dalla incomprensione, rimangono ancora oggi esemplari e stimolanti: al di là dei limiti della storia e della vicenda personale di Guardini stesso.

## Bibliografia

Delle opere di Guardini è in corso la trad. it. presso la Queriniana di Brescia. Conviene ricordare anche la raccolta di *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommovilla, 2 voll., Fabbri, Milano 1964 (in cui sono reperibili i citati *Mondo e persona* e *Opposizione polare*). I saggi *Fondazione della teoria pedagogica* e *L'incontro* sono contenuti nella raccolta *Persona e libertà*, a cura di C. Fedeli, La Scuola, Brescia 1987. La trad. it. di *Le età della vita* è edita da Vita e Pensiero, Milano 1986. La data indicata nel testo per ogni saggio è quella della prima edizione dell'originale. Un elenco delle opere di Guardini (oltre 500 titoli) si ha in *Bibliographie Romano Guardini (1885-1968)*, Schöningh, Paderbon 1978.

Tra gli studi si indica: BABOLIN A., *Romano Guardini, filosofo dell'alterità*, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1968-1969; BALTHASAR H. U. (VON), *Romano Guardini, Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milano 1970; CAPPELLETTI G. - FAGGIN G., *Romano Guardini, L'uomo, la dottrina*, Accademia Olimpica, Vicenza 1980; DIRKS W., «Romano Guardini», in *Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 270-276; ENGELMANN H. - FERRIER F., *Introduzione a Romano Guardini*, Queriniana, Brescia 1968; GAMBERO R., *Romano Guardini filosofo della religione*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1981; GERI H.-B., *Romano Guardini, la vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988; KUHN H., *Romano Guardini, l'uomo e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1963; PARISI F., «Mondo e Persona», *Il contributo di R. Guardini al personalismo*, Edizioni Levante, Bari 1986; RAHNER K., *Romano Guardini. Omaggio nell'ottantesimo compleanno*, in «Humanitas», 4 (1965), pp. 390-401; RIVA G., *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Dehoniane, Bologna 1975; ZUCAL S., *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Dehoniane, Bologna 1988.

**GUERRA** → pace - storia 2.2.

**GUTIERREZ G.** → teologia pastorale (correnti) 9.1.

# I

IDEARIO → progettazione II. 2.1.

## IDENTIFICAZIONE

SEVERINO DE PIERI

### 1. La nozione di identificazione

#### 1.1. Definizione

#### 1.2. Accezioni particolari

### 2. Il processo di identificazione

#### 2.1. Dinamica dell'identificazione in funzione dell'identità

#### 2.2. Fasi dell'identificazione verso l'identità

### 3. Una tipologia delle principali identificazioni

#### 3.1. A livello di preadolescenti

#### 3.2. A livello di adolescenti

#### 3.3. A livello di giovani

### 4. Implicanze educative e pastorali

#### 4.1. Criteri di riferimento

#### 4.2. Metodi da privilegiare

La dipendenza infantile dai genitori e dai loro sostituti, l'ammirazione per un modello, il «tifo», per un personaggio dello sport o dello spettacolo, il desiderio di seguire una moda o di acquistare un prodotto, l'innamoramento, la spinta ad appartenere a un gruppo, a un movimento, a un ceto sociale o a un partito politico, il fanatismo religioso, l'assimilazione degli stereotipi culturali, l'acquiescenza alla società dei consumi: ecco una serie di atteggiamenti e comportamenti che sono in diverso modo connessi con processi di identificazione, da cui siamo continuamente sollecitati.

L'identificazione, da dinamismo prevalente a livello primario nella soluzione dei conflit-

ti infantili, si estende a livello dei processi secondari dell'imitazione e dell'immedesimazione che agiscono nelle successive fasi evolutive e che oggi vengono oltre modo amplificati dalla civiltà dei consumi e dalla cultura dei bisogni e dei desideri.

Il fatto che in una teoria generale della motivazione l'identificazione venga a porsi come dinamismo risolutivo a situazioni di frustrazione, fa sì che essa si presenti come categoria che solleva problemi di enorme rilevanza non solo individuale ma anche sociale e culturale.

L'identificazione è un dinamismo necessario, ma ambivalente, che richiede pertanto di essere continuamente superato. Fissare lo sviluppo della personalità e talora anche farla regredire a livello di comportamenti dipendenti ed eteronomi in forza di identificazioni non risolte, può significare arresto e involuzione psichica. Per questo è importante per l'educazione e la pastorale anzitutto illuminare questo dinamismo e poi saperlo debitamente valorizzare nel difficile percorso che conduce all'identità.

## 1. LA NOZIONE DI IDENTIFICAZIONE

### 1.1. Definizione

In senso transitivo identificare è riconoscere, dare un nome, ricondurre qualcosa di sconosciuto a noto ed evidente. In senso riflessivo identificarsi è estraniarsi da sé, far scomparire una differenza per essere assimilati a un'altra persona o cosa. L'identificazione si pone su questo secondo versante: è termine di origine psicoanalitica per indicare il pro-

cesso, perlopiù inconscio, per cui l'io si adatta a un estraneo e di conseguenza si comporta, sotto alcuni aspetti, come l'altro, lo imita e lo accoglie in un certo senso dentro di sé. Oltre che con le persone, l'identificazione può avvenire con qualsiasi altra entità. Più specificamente, l'identificazione è un meccanismo di difesa che aiuta a superare l'ansia e il conflitto con la sostituzione di uno scopo o di un motivo, difficile da conseguire, con uno più accessibile: la frustrazione viene in tal modo mitigata mediante l'assunzione di uno o più motivi (qualità) presi da altre persone o cose. Nell'esempio dell'identificazione con un modello, si ha dipendenza e rinforzo del narcisismo oppure sviluppo di reazioni ostili e di contro-dipendenza. Identificazione e imitazione sovente coincidono, anche se quest'ultima può essere più cosciente e intenzionale. Imitare un modello per «essere come lui» si fonda sul bisogno di avere affetto, sicurezza e competenza. L'identificazione permette l'assunzione di atteggiamenti, valori, ruoli: come tale rappresenta un importante momento del processo educativo.

Per essere bene compresa e valorizzata l'identificazione deve essere correlata con la nozione di identità.

### 1.2. Accezioni particolari

Nell'ambito della psicoanalisi abbiamo una notevole ricchezza di contributi e varietà di posizioni nei riguardi del dinamismo dell'identificazione. Sintetizzando, possiamo menzionare:

— *l'indirizzo freudiano* (di Sigmund e Anna Freud), che distingue tra identificazione primaria (incorporativa) e secondaria (imitativa) degli oggetti di amore-odio, che sono i genitori o i loro sostituti (insegnanti, educatori, eroi dei fumetti, ecc.). Il carattere narcisistico dell'identificazione può comportare anche turbe nella formazione della personalità (come, ad esempio, dissociazioni, isterismo, omosessualità, ecc.);

— *l'indirizzo kleiniano* (di Melaina Klein), che approfondisce soprattutto la relazione madre-bambino e analizza più compiutamente le modalità di introiezione secondo cui questo dinamismo si instaura;

— *il contributo di Spitz*, che perfeziona il meccanismo dell'identificazione con l'aggressore

e approfondisce la valenza della «negazione» (la tendenza oppositoria a dire sempre di «no») ai fini dello sviluppo dell'autocoscienza e dell'autonomia;

— *l'indirizzo lacaniano* (di Jacques Lacan), per il quale l'identificazione rende possibile il passaggio dallo stadio immaginario a quello simbolico e del linguaggio.

Al di fuori della psicoanalisi, si ritrovano *altri approcci* (strutturalismo, behaviorismo, cognitivismo, teoria dei sistemi, ecc.) che nella nozione di identificazione sottolineano l'importanza di fattori diversi da quello psico-sessuale. Senza trattarne esplicitamente, ne riprenderemo alcuni assunti nel momento applicativo.

## 2. IL PROCESSO DI IDENTIFICAZIONE

### 2.1. Dinamica dell'identificazione in funzione dell'identità

L'identificazione gioca un ruolo determinante nella genesi dell'identità personale e sociale: si perviene infatti all'identità attraverso successive identificazioni. «Senza il fenomeno di identificazione con chi è trasmettitore di tradizione, l'uomo non potrebbe avere un sentimento della sua identità» (Lorenz, 1973).

Anche la socializzazione e l'acculturazione entrano in questa ottica: il dinamismo dell'identificazione, basato sul modellamento (anche al dire dei comportamentisti), permette all'essere umano di interiorizzare le attese, le norme e i valori sociali.

Il processo di identificazione, fondato sull'ambivalenza di amore-odio, dipendenza-controdipendenza, rispetto-denigrazione, pervade l'infanzia e attraverso l'adolescenza si estende alle età successive. Attraverso l'identificazione l'individuo cerca di sfuggire all'«angoscia di identità», che si instaura nella relazione con sé e con gli altri. Identificandosi con il sé rigido e immaturo e con l'altro «onnipotente», il bambino ma anche l'adolescente e il giovane cercano di evitare l'angoscia di abbandono e di separazione che l'autonomia, l'indipendenza, l'originalità, e — perché no — anche la «vocazione» comporterebbero.

L'identificazione in alcuni casi può rafforzare la dipendenza e il sentimento di inferiorità se

l'io si conforma alle attese degli altri per paura o costrizione. Ma il più delle volte l'identificazione consente di assumere le caratteristiche positive e desiderabili dell'altro o dell'ideale in quanto fonte di realizzazione e rassicurazione. Assimilandosi a un modello o a un adulto apprezzabile e significativo, il bambino e l'adolescente si affermano in quanto costruiscono una diversa rappresentazione di sé, cioè una identificazione successiva che progressivamente conduce all'emergere di una propria, anche se sempre incompiuta, identità.

«Tale è il paradosso dell'identificazione: divenendo quest'altro che non è, il bambino (e — aggiungiamo — l'adolescente, il giovane e l'adulto) diventa se stesso» (Tap, 1979).

In altri termini, l'identificazione funziona da traino o volano per il divenire dell'identità. Identificandosi con uno «più grande di sé» il bambino prepara un progetto di sé e l'adolescente e il giovane costruiscono un progetto futuro di uomo e di società.

Applicata all'identità cristiana, non è chi non veda l'importanza della progressiva «identificazione cristica», «finché arriviamo tutti allo stato di uomo perfetto nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,15).

## 2.2. Fasi dell'identificazione verso l'identità

Sono state evidenziate quattro forme dell'identificazione che si manifestano in ambiti diversi dello sviluppo, dall'infanzia all'adolescenza e alla giovinezza (Tap, *ibidem*):

1. *l'identificazione di dipendenza*, che cercando affetto, protezione e sicurezza eclissa l'affermazione di sé e l'identità. Avrebbe per prototipo quella che si instaura nella prima infanzia nel rapporto genitoriale;

2. *l'identificazione con l'aggressore*, che alla ricerca di affetto, dipendenza e imitazione, alterna aggressività, opposizione e rifiuto. Iniziata nell'infanzia, si espande massimamente dall'adolescenza quando i genitori o gli adulti assimilati, contrapponendosi, ottengono negazione e contro-dipendenza;

3. *l'identificazione speculare*, che permette di elaborare una rappresentazione di sé «attraverso gli occhi degli altri». Oltre che nell'infanzia, essa avviene nella preadolescenza e nella adolescenza dove, ad esempio, l'amici-

zia, il gruppo e l'ambiente sociale rappresentano «un tu per costruire se stessi»;

4. *l'identificazione col progetto*, che permette di andare «al di là dello specchio», costruendo un'immagine ideale di sé e di società che consenta di fondare la futura personale identità. La progettualità, collegata ai valori, conduce l'adolescente e il giovane ad allargare gli orizzonti verso l'oggettività e la trascendenza.

Questo processo dinamico, e perciò conflittuale, comporta essenzialmente sofferenza e crisi. Da ciò si comprende, tra l'altro, come in un tempo che tende a eliminare ogni frustrazione e sofferenza, un tempo in cui la morte stessa viene addolcita ed esorcizzata, si rendono estremamente difficili le condizioni che tale processo presuppone e richiede per vivere da uomo il «mestiere di uomo».

## 3. UNA TIPOLOGIA DELLE PRINCIPALI IDENTIFICAZIONI

Prescindendo in questa sede da quelle infantili, peraltro in precedenza accennate, crediamo opportuno individuare alcune delle principali identificazioni che interessano la pastorale giovanile, disponendole attorno ai tre livelli evolutivi della preadolescenza, della adolescenza e della giovinezza.

### 3.1. A livello di preadolescenti

La preadolescenza (10/11-14 anni) è un'età che sembra aver trovato recentemente una sua specificità, non solo per la precocità di alcune dimensioni evolutive (come il distanziamento dalla protezione familiare e l'ingresso anticipato nel mondo sociale attraverso la socializzazione dei «pari»), ma soprattutto per l'avvio di una identità che — almeno nei nostri contesti — era un tempo compito tradizionalmente riservato all'adolescenza vera e propria.

Ecco come si presenta il panorama delle identificazioni nella preadolescenza e il loro lento procedere verso l'identità (Del Core, 1986): — *persiste l'identificazione con modelli parentali* (genitori e assimilati) ma essa diminuisce progressivamente («desatellizzazione» al dire di Ausubel);

— *si dilata l'identificazione relazionale con i «pari»*, attraverso l'attrattiva sessuale, l'amicizia e la vita di gruppo;

— *diviene massiccia l'identificazione sociale*, attraverso l'assimilazione di modelli esteriorizzati e di facile fruizione, mutuati dal mondo dello sport e dello spettacolo.

Attraverso queste identificazioni e in forza di esse, il preadolescente perviene a una più approfondita conoscenza di sé e a una progressiva transizione verso l'identità. Questa «transizionalità» che sembra caratterizzare il cammino preadolescenziale verso l'identità può essere caratterizzata attraverso una serie di segni con cui viene vissuto il processo identificatorio (Tonolo, 1988):

— *un allargamento della prospettiva temporale* intesa come sentimento della propria continuità in direzione del futuro;

— *una migliore messa a fuoco del concetto di sé*, ottenuta mediante etero-valutazione e conquista di nuovi spazi territoriali e sociali;

— *un inizio di sperimentazione di nuovi ruoli* e più personalizzati;

— *una migliore auto-definizione emotiva, affettiva e sessuale*, a seguito dello sviluppo puberale intervenuto;

— *una progressiva uscita dalla dipendenza familiare* con una percezione più chiara e viva di nuovi ambiti di autonomia personale;

— *l'avvio graduale verso l'elaborazione di un progetto di vita*, anche se a questa età la progettualità è un'istanza che rimane piuttosto implicita, germinale e conseguita a livello operativo-pratico.

### 3.2. A livello di adolescenti

L'adolescenza (14/15-17 anni) è per antonomasia l'età del «travaglio» per la nascita dell'identità, che diviene attraverso molteplici, successive e sovente contraddittorie identificazioni. Nell'attuale società complessa e diversificata questa età non appare più omogenea: abbiamo svariate adolescenze in rapporto ai diversi contesti ambientali e culturali (Lutte 1987; indagine CENSIS, 1986). I principali fenomeni di identificazione attraverso cui gli adolescenti d'oggi tentano di costruire le loro «imperfette» identità possono essere richiamati attorno alle aree seguenti:

— *area istituzionale* (famiglia, scuola, chiesa, ecc.) e della comunicazione con gli adulti, dove si instaurano processi di emancipazione e di incomunicabilità e conflitto;

— *area delle agenzie informali* (gruppo dei pari) e dei mass-media, dove l'identificazio-

ne avviene in forma massiccia e con esiti incerti, oscillando tra dipendenza e conformismo da una parte e sperimentazione critica di nuovi spazi di autonomia dall'altra;

— *area delle relazioni affettive e sessuali*, in cui le identificazioni si producono al massimo grado e con esito ancora ambivalente, dalla ricerca narcisistica (tipica dell'innamoramento) alla scoperta — attraverso molte sofferenze e crisi — dell'amore (tappa quest'ultima che permette all'adolescente di integrare la conquista dell'autonomia personale su un piano di parità con una persona diversa da sé e affettivamente significativa);

— *area della religiosità*, dove si consuma l'abbandono quasi generalizzato della pratica religiosa infantile e, attraverso il dubbio, la crisi e nuove esperienze religiose, è possibile — sia pure per un numero ridotto degli adolescenti d'oggi — pervenire a una personale rielaborazione della religiosità;

— *area del tempo libero* (sport, musica, divertimenti, viaggi, ecc.) dove l'adolescente d'oggi — in ciò facilitato da un consumismo pervasivo — può rafforzare le identificazioni dell'imitazione e del conformismo ma anche progredire verso una più libera e autonoma realizzazione di sé;

— *area del lavoro e della professione*, dove si assiste a una notevole diversificazione tra adolescenti lavoratori e studenti in ordine all'identità professionale;

— *area della cultura e della politica*, dove l'adolescente appare ancora immerso nel condizionamento e ben lontano da elaborare proposte alternative, salvo la creazione di una «sub-cultura adolescenziale» i cui tratti evidenziano modalità relazionali e sperimentazioni centrate perlopiù sul sociale privato e «pre-politico»;

— *area del progetto di vita e della vocazione*, dove l'adolescente può vivere l'appello ai valori e la risposta a un disegno di Dio su di lui con notevole risonanza emozionale e mediante la elaborazione di una prima ipotesi di coinvolgimento, sempre però con la tentazione di ripiegarsi nell'indifferenza o immergersi nella banalità della vita quotidiana. Nell'adolescenza, dato il modo irruente e travagliato di vivere il passaggio dalle identificazioni all'identità, è logico attendersi non solo percorsi contraddittori, frammentati e differenziati, ma disturbati e talora anche squilibrati, con confusioni, crisi e perdita di

identità. È il caso della devianza in tutte le forme con cui essa oggi si presenta (disagio adolescenziale, disadattamento, turbe sessuali, fughe, suicidi, tossicodipendenza, violenza, criminalità). È appena il caso di notare che nell'età maggiormente esposta al rischio si compiono i passi più decisivi per la formazione della personalità e la costruzione dell'identità.

### 3.3. A livello di giovani

L'età della giovinezza, che indicativamente inizia verso i 17/18 anni e si estende al decennio successivo (e da molti ritenuta oggi come un prolungamento dell'adolescenza), comporta la conquista di diversi traguardi nella formazione dell'identità. Ci pare tuttavia di dover affermare che in questo divenire (e non sarebbe logico attendersi diversamente) permangono — in forza soprattutto dei condizionamenti socio-culturali — consistenti forme di identificazione da dipendenza, imitazione e conformismo che contribuiscono a definire quella dei giovani d'oggi una «identità debole» o una identità per un tempo di crisi eccezionale.

Nel panorama ampiamente documentato da decenni di ricerche sulla cultura e condizione giovanile isoliamo alcune situazioni nelle quali appare più manifesto e operante il fenomeno identificatorio:

— *l'inconsistenza personale* a livello di scarsa o problematica integrazione di sé, per dipendenza tra l'altro dal consumismo e acquiescenza alle mode culturali prodotte dalle ideologie dominanti nel nostro tempo;

— *l'affettività fusionale*, già evidenziata a livello adolescenziale e ampiamente presente anche nel mondo giovanile, con la ricerca esasperata di gratificazioni nei rapporti interpersonali e di coppia;

— *la «gruppo-dipendenza»*, cui si può aggiungere la «comunità-dipendenza» per i fenomeni della tossicodipendenza e della devianza: la spinta all'appartenenza è sovente determinata da ricerca di sostegno, protezione, dipendenza e riconoscimento; ciò è visibile in molti gruppi, soprattutto in ambito ludico, ideologico, terapeutico, religioso;

— *la disaffezione lavorativa*, che può essere motivata giustamente da reali problemi di inoccupazione, disoccupazione e sottoccupazione, ma anche da difficoltà psicologiche di

costruire un'identità professionale in un tempo di transizione socio-economica e lavorativa;

— *il disimpegno socio-politico*, con i fenomeni del riflusso, del «vivere alla giornata»; anche la ricerca di forme alternative di partecipazione e solidarietà, encomiabili in sé, come il volontariato e simili, possono essere inficiate dalla paura dell'impegno permanente e della radicalità;

— *la religiosità frammentata e soggettivizzata*, in bilico tra ricerca filosofica del senso della vita e consumo emozionale di esperienze di fede, soprattutto in alcuni movimenti in cui l'identificazione può raggiungere i livelli del fanatismo e del settarismo;

— *l'indecisione o la stagnazione* di fronte agli sviluppi richiesti dal progetto di sé e dalle istanze vocazionali, a motivo di paura, disimpegno, fissazione a stadi precedenti e più rassicuranti di sviluppo.

In tutte queste situazioni, segnate da ambivalenza e immaturità, si possono ritrovare le svariate forme che assume il processo di identificazione in precedenza esaminato (quali dipendenza, narcisismo, reattività, conformismo, acquiescenza, ecc.); in tal modo l'identità giovanile viene intaccata, indebolita o disolta.

L'attenzione posta sui limiti non intende pregiudicare e sottovalutare l'apporto originale che le attuali generazioni giovanili stanno dando all'innovazione sociale e alla scoperta di nuovi percorsi per maturare la loro identità. Ci sembra doveroso tenerne conto sotto il profilo educativo-pastorale, sia per cautelare i giovani dai rischi di stagnazione e involuzione in cui possono incorrere, sia per aiutarli ad affrontare il cambio e l'autoformazione con maggior cognizione di causa e competenza.

Del resto i giovani, con le loro ambivalenze, sono lo specchio degli adulti e «la punta del pantografo» della società che li ha espressi. Il discorso fatto nei loro confronti è da estendere e applicare anche alle altre età della vita e all'intero contesto culturale.

Nell'epoca della «debole identità» i giovani stanno costruendo — tra successi e fallimenti — un nuovo orizzonte umano e culturale; e lo fanno con moralità che paradossalmente partono proprio dalle loro ambivalenze e inconsistenze in tutti gli ambiti cui abbiamo fatto cenno, ambiti nei quali il percorso dal-

le identificazioni all'identità, per quanto tardato, ostacolato e imperfetto che sia, appare anche rivelativo di un modo tipico, e che loro appartiene, di superare un passato « non esente da sospetti » e preparare un nuovo che è alle porte nel cambio epocale senza precedenti che stiamo vivendo.

#### 4. IMPLICANZE EDUCATIVE E PASTORALI

Il delicato tema dell'identificazione sembra richiedere alcune attenzioni in ambito educativo e pastorale. Senza tematizzarle, ne facciamo un cenno sommario, tenendo presente che in ogni caso il discorso applicativo deve essere coerente con il tema strettamente collegato dell'identità.

##### 4.1. Criteri di riferimento

Per una corretta valorizzazione delle identificazioni pare opportuno attenersi ad alcuni criteri che possono guidare la prassi al riguardo:

- *avere chiaro il concetto di identificazione*, conoscerne e accettarne la natura ambivalente, cioè positiva e insieme negativa, in ordine alla formazione dell'identità;
- *accogliere con atteggiamento aperto* e allo stesso tempo critico le nuove modalità che il processo identificatorio assume presso gli adolescenti e i giovani nel contesto attuale;
- *valorizzare debitamente la pedagogia del modello*, nella consapevolezza della sua indispensabilità ed efficacia, avvertendone nel contempo i limiti, mettendo in atto le condizioni per un uso veramente educativo e aprendo adolescenti e giovani all'imitazione di nuovi modelli, i testimoni della fatica di vivere e credere nel nostro tempo;
- *tenere ben presente il valore strumentale delle identificazioni* e di conseguenza saperle introdurre correttamente e usarle debitamente nel momento educativo;
- *coinvolgere criticamente adolescenti e giovani* nell'analisi dei processi di identificazione, sviluppando la loro disponibilità alla critica e alla creatività per costruire con essi i percorsi ideali e operativi che progressivamente possono condurre all'identità in ogni ambito, da quello sociale e culturale a quello ecclesiale.

##### 4.2. Metodi da privilegiare

A livello di metodi può essere utile ricordare la valenza formativa in campo umano e cristiano delle seguenti opportunità educative: — attuare una più armonica ed equilibrata *presenza della figura paterna e materna* in ogni contesto educativo;

— valorizzare in modo critico e strumentale le *modalità associative e di gruppo*, in funzione della crescita non solo personale ma soprattutto comunitaria e sociale;

— fare la *sceita dell'animazione* nell'elaborazione e attuazione dei progetti educativi e pastorali e *preparare animatori* in grado di saper dominare i processi dell'identificazione e dell'identità;

— mirare alla *costruzione della comunità*, specialmente educativa, come ambito naturale e luogo privilegiato per vivere le identificazioni e superarle dinamicamente nella formazione di più mature identità.

→ appartenenza 2.; 4. - identità.

##### Bibliografia

- ALLPORT G. W., *Diventare*, Giunti-Barbera, Firenze 1968; ALLPORT G. W., *L'individuo e la sua religione*, La Scuola, Brescia 1972; ARTO A. - MORON M. T., *Influsso parentale nello sviluppo della personalità*, in «Orientamenti Pedagogici», 30, 1983, 761-786; CENSIS (a cura di), *Indagine sull'età adolescenziale*, Ministero dell'Interno, Roma 1986; DEL CORE P. e altri, *Il preadolescete verso l'identità*, in *L'età negata. Ricerca sui preadolescenti in Italia*, a cura di S. DE PIERI, G. TONOLO, M. DELPIANO, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1986; ERIKSON E. H., *Gioventù e crisi di identità*, Armando, Roma 1974; FREUD S., *Introduzione allo studio della psicoanalisi*, Astrolabio, Roma 1948; FREUD A., *L'io e i meccanismi di difesa*, Martinelli, Firenze 1968; GODIN A., *Psicologia delle esperienze religiose*, Queriniana, Brescia 1983; KANZER M., *L'identification et ses avatars*, in «Revue Française de Psychoanalyse», 48, 1984, 853-872; KLEIN M., *Sull'identificazione*, in «Nuove vie della psicoanalisi», Milano 1976; LORENZ K., *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 1974; LUTTE G., *Lo sviluppo della personalità: presentazione ed estratti dell'opera di David P. Ausubel*, Pas-Verlag, Zurigo 1963; LUTTE G., *Psicologia degli adolescenti e dei giovani*, Il Mulino, Bologna 1987; OLIVETTI BELARDINELLI M., *Identificazione e proiezione*, Cappelli, Bologna 1976; RODRIGUEZ TOMÉ H., *La crisi dell'adolescenza*, SEI, Torino 1977; TAP P., *Identità personale e identificazione*, in *Identità personale*, a cura di D. GIOVANNINI (ed), Zanichelli, Bologna 1979; TONOLO G., *Le crescite nascoste, in Educare i preadolescenti*, a cura di G. TONOLO - S. DE PIERI, Cospes-Iripes, Mogliano-Pordenone 1988.

# IDENTITÀ

SEVERINO DE PIERI

## 1. La problematica attuale sull'identità

- 1.1. *Identità e antropologie di riferimento*
- 1.2. *Alcuni recenti approcci al tema dell'identità*
  - 1.2.1. La nozione di identità in campo psicologico
  - 1.2.2. La nozione di identità in campo sociologico

## 2. Definizione e articolazioni dell'identità

- 2.1. *Una nozione attendibile di identità*
- 2.2. *Le espressioni o articolazioni dell'identità*

## 3. Il processo di costruzione dell'identità

- 3.1. *Dalle identificazioni all'identità*
- 3.2. *Alcune dimensioni della costruzione dell'identità*
- 3.3. *Mezzi per la formazione dell'identità*

## 4. Una difficile e laboriosa identità per gli adolescenti e i giovani d'oggi

- 4.1. *Adolescenti oggi: le «identità imperfette»*
- 4.2. *Giovani oggi: la «debole identità»*

Il tema dell'identità si pone oggi come uno dei nodi culturali più impegnativi per l'educazione in genere e la pastorale giovanile in particolare. Esso si colloca in un preciso punto di incontro interdisciplinare, quello cioè del rapporto individuo-società, in cui convergono problematiche e prospettive comuni a molte scienze e che richiede dialogo e convergenza tra i diversi tipi di approccio e interpretazione del problema soggiacente. Infatti, la risposta alle domande «chi sono io?, chi devo diventare?» non può essere data senza un riferimento a una molteplicità di dati personali, sociali e culturali che entrano simultaneamente in gioco.

Questo problema, molto delicato sotto il profilo teorico, diviene particolarmente impegnativo e coinvolgente sotto il profilo dell'educazione delle nuove generazioni per il mutato contesto sociale e culturale in cui esse sono chiamate a costruire una difficile e — per certi aspetti — inedita identità, una identità cioè per un tempo di crisi e di cambiamento senza pari.

Il tema dell'identità appare doppiamente arduo, vale a dire in sé e in rapporto all'attuale contesto. Esso sembra richiedere anzitutto precisazioni concettuali previe alla sua corretta interpretazione, e in secondo luogo indicazioni operative in ordine alla costruzione della personalità degli adolescenti e dei giovani del nostro tempo.

## 1. LA PROBLEMATICHE ATTUALE SULL'IDENTITÀ

Il concetto di identità è presente in molte discipline dove assume pluralità di significati e diversità di applicazioni. Nella sua delineazione ha avuto storicamente un ruolo centrale l'analisi filosofica, ma da alcuni decenni questo concetto viene sempre più impiegato dalla psicologia e dalla sociologia, per non parlare di altre discipline, come la pedagogia e la stessa teologia.

Nel panorama degli studi e delle ricerche attuali sull'identità si osserva che il termine appare spesso come ambiguo e plurivalente, non univoco quindi e perciò esposto a contaminazioni semantiche.

### 1.1. Identità e antropologie di riferimento

A prescindere dalla complessità degli aspetti e delle articolazioni con cui può essere connotato, sussiste anche per il concetto di identità un vizio di fondo che ostacola in radice la genuinità e la plausibilità del suo porsi. Tale «inquinamento» proviene dal fatto che in alcune scienze umane (ad esempio, in gran parte delle psicologie e delle sociologie contemporanee) nella definizione dell'identità si prescinde da ogni fondamento valoriale, quale invece viene assicurato dalla filosofia personalistica e dalla teologia.

Si comprende allora che la categoria dell'identità può essere adeguatamente costruita con riferimento a una antropologia che non sia chiusa e riduttiva ma che comprenda la natura spirituale dell'uomo e la sua apertura alla trascendenza.

In tal senso alcuni costrutti dell'identità personale e sociale provenienti da determinate correnti psicologiche e sociologiche, pur avendo il pregio di fornire un ricco apporto di dati e analisi, rischiano di restare ai margini del problema dell'identità e di essere perfino fuorvianti in ordine alle applicazioni che di questa categoria possono essere fatte in molti ambiti sociali ed educativi.

### 1.2. Alcuni recenti approcci al tema dell'identità

Negli ultimi decenni risulta notevole il contributo recato in particolare dalle scienze psicologiche e sociali. La breve rassegna che segue intende cogliere alcuni di questi apporti

più significativi ai fini di una più completa e articolata definizione dell'identità.

In campo psicologico è doveroso recensire l'approccio clinico di Erikson e degli psicologi dell'io, mentre in quello sociologico appaiono interessanti alcuni filoni teorici quali il funzionalismo, l'interazionalismo simbolico e la fenomenologia.

### 1.2.1. *La nozione di identità in campo psicologico*

In via preliminare è necessario premettere alcune precisazioni. Occorre anzitutto operare una distinzione tra concetto di identità di cui parliamo ora e processo di costruzione dell'identità di cui tratteremo più oltre.

Identità poi non va fatta coincidere con concetto di sé, anche se i due costrutti hanno tra loro punti di contatto. Il concetto di sé rappresenta la continuità temporale e la consapevolezza di tutte le componenti del sé, mentre il concetto di identità è più ampio: comprende il concetto di sé e vi aggiunge l'attività sintetica dell'io che funge da centro organizzatore e regolatore di tutti i processi e contenuti psichici, compreso il riferimento al futuro, la progettualità e il riscontro emozionale che accompagna ogni esperienza esistenziale.

Questa distinzione permette tra l'altro di comprendere come l'identità permene abbastanza stabile durante tutta la vita in quanto è la capacità di restare se stessi nel momento del cambiamento, mentre il concetto di sé appare più esposto alle variazioni evolutive, normali e patologiche, e alle interazioni ambientali e sociali.

In altri termini, l'identità è costante nel tempo, anche se dinamica e accrescitiva, mentre il concetto di sé può cambiare anche radicalmente nel corso della vita a causa della crescita, delle circostanze e soprattutto dei processi di identificazione in continua variazione e trasformazione.

È la condizione di relativa stabilità dell'identità, intesa come persistenza nel cambiamento, che permette tra l'altro la caduta delle identificazioni, anche prima dell'adolescenza, e facilita l'adattamento a nuove situazioni di vita con relativa modifica del concetto di sé (vita adulta e terza età).

Dopo queste precisazioni è possibile ricordare le posizioni assunte nei riguardi dell'identità

dalle correnti psicologiche che maggiormente ne hanno trattato in questi ultimi decenni.

#### 1. *L'indirizzo struttural-funzionalista di Erikson*

In esso la nozione di identità viene introdotta nell'ambito della teoria epigenetica dello sviluppo psico-sessuale; al riguardo vengono individuate otto tappe fondamentali, ciascuna delle quali è caratterizzata da specifiche crisi evolutive o « conflitti di sviluppo ». Identità e sviluppo psico-sessuale rappresentano temi strettamente interconnessi, tanto che il quinto stadio dello sviluppo è definito dalla bipolarità conflittuale « identità-confusione ». L'adolescenza viene così a essere una tappa decisiva ma non esclusiva per la formazione dell'identità, in quanto questa consiste in un processo che si estende a tutti i cicli della vita (Erikson, 1966, 1974, 1982).

#### 2. *L'indirizzo della « psicologia dell'io »*

Vari autori di questa corrente, insistendo sulla distinzione tra io, concetto di sé e identità, consentono un ulteriore progresso nella determinazione del concetto di identità, prevalentemente sul piano individuale.

Nell'identità entrano elementi come il coinvolgimento esperienziale (l'identità come qualcosa che l'individuo sente, intuisce, sperimenta); il contesto sociale con l'attivazione di rappresentazioni e ruoli sociali precisi; e la costanza temporale, anche se l'identità diviene più organizzata e complessa con l'età (Lichtenstein, 1961; Rubins, 1967 e altri). È interessante cogliere, all'interno di questo indirizzo, il modo con cui il soggetto sperimenta il senso dell'identità personale. Secondo Rubins, la consapevolezza di sé comprende le seguenti funzioni: la formazione di una immagine corporea adeguata; la costruzione e accettazione di un realistico concetto di sé; la sua trasformazione in una identità stabile che include consapevolezza sia emozionale che cognitiva; la capacità di libera e accurata sperimentazione del fluire di esperienze interne in piani di vita.

#### 3. *L'indirizzo psico-sociale*

(o della « categorizzazione sociale »)

In esso, nella definizione e nella formazione dell'identità, viene accentuata l'importanza e l'incidenza dei fattori sociali, in termini sia di rappresentazioni che di incidenze e condizionamenti (Tajfel, 1972; 1976; e altri).

Il modello teorico della categorizzazione so-

ziale considera l'appartenenza a un certo gruppo come riferimento e confronto essenziale per la costruzione dell'identità. Questa è senza dubbio sociale, ma può divenire anche personale nel vissuto del soggetto o dei soggetti che entrano in contatto interattivo con l'ambiente sociale e culturale in cui vivono.

Il processo di categorizzazione produce notevoli differenziazioni comportamentali e dà luogo, tra l'altro, a sub-culture particolarmente interessanti sul fronte adolescenziale e giovanile (Doise, 1976). Il rapporto tra identità personale, identità sociale e appartenenza di gruppo appare senza dubbio delicato in questa prospettiva e carico di conseguenze: si osserva che l'identità personale non si forma senza l'identità sociale, ma quest'ultima se viene a coincidere con la pura e semplice appartenenza di gruppo rinforza l'identificazione, cioè la dipendenza dai modelli di gruppo. In tal modo non si può costruire un'identità autonoma. Tuttavia è importante rilevare, secondo gli autori di questo indirizzo, che l'identità sociale è un costrutto utile soprattutto in situazioni di crisi e cambio culturale (Palmonari, 1979).

### 1.2.2. *La nozione di identità in campo sociologico*

Parallelamente a quanto avvenuto in psicologia, anche in sociologia si sono avuti negli ultimi decenni notevoli contributi al tema dell'identità. Ecco i filoni teorici più importanti.

#### 1. *L'indirizzo funzionalistico*

In questa prospettiva l'identità si pone dentro una concezione di personalità intesa come organizzazione complessiva dello psichismo in cui vengono individuate diverse funzioni. L'identità si pone a un livello gerarchico superiore e ha la funzione di coordinare i diversi sottosistemi. L'identità rappresenta il sistema dei significati mettendo in relazione l'individuo con l'universo culturale dei simboli e dei valori socialmente presenti nel contesto ambientale (Parsons, 1965). Il processo di formazione dell'identità avviene attraverso l'interazione sociale, non soltanto a livello di socializzazione primaria ma soprattutto nelle fasi successive, quando l'adolescente e il giovane vengono in contatto con una realtà più vasta e complessa. Complessità sociale e differenziazione sono infatti i

termini di riferimento per la definizione sociologica dell'identità in una società profondamente mutata e in rapido divenire.

Parsons ritiene che, nonostante il cambio intervenuto, l'identità permanga in quanto il sistema generale dei valori sarebbe rimasto stabile e unitario, a differenza di Habermas che invece parla di progressiva destrutturazione, crisi e alienazione dell'uomo moderno, con perdita dell'identità. Per il funzionalismo, pur cambiando ruolo e possibilità di scelte, l'uomo d'oggi e in particolare il giovane avrebbero più possibilità di acquisire un'identità ricca e autonoma, non raggiungibile in passato.

#### 2. *L'indirizzo dell'interazionismo simbolico*

Secondo questa corrente l'identità non è stabile ma si modifica di continuo in rapporto alle interazioni sociali: essa è la definizione che il soggetto formula di se stesso in rapporto alle rappresentazioni sociali e culturali che assimila nel suo ambiente. È stato Goffman a sottolineare questo carattere di molteplicità dell'identità in rapporto alla pluralità di ruoli che l'individuo adotta nella complessità sociale. Altri autori evidenziano il carattere sperimentale ed esplorativo che l'identità assume in relazione ai sistemi di significato e ai ruoli continuamente assunti nell'attuale vertiginoso processo di interazione sociale. L'identità rappresenta un feed-back dell'immagine che gli altri hanno di noi, per cui essa è simile a una congettura che necessita continuamente di trovare conferma.

#### 3. *L'indirizzo fenomenologico o della «vita quotidiana»*

In questa prospettiva l'identità consente di rendere soggettiva la vita oggettiva, integrandola nella coscienza individuale.

Gli schemi di comportamento e i sistemi di significato presenti nella realtà vengono assimilati dall'individuo attraverso la socializzazione primaria e secondaria, permettendo di realizzare quasi una simmetria tra realtà oggettiva (o della «vita quotidiana») e vita soggettiva.

L'assenza di un universo simbolico unitario e la presenza di diverse definizioni della stessa realtà mettono in crisi l'identità con perdita di integrazione ed esposizione continua al conflitto (Goffman, 1969; 1979). Il problema che si pone è ancora una volta la conquista di una identità capace di dare ragione del-

la persistenza interiore della persona o la sua destrutturazione (confusione o perdita di identità). In ogni caso l'identità si pone non solo come effetto di processi di condizionamento, ma anche come causa di nuove e positive strutturazioni di personalità, anche se rimane aperto il problema del come ciò possa adeguatamente avvenire nei processi di socializzazione.

Questi approcci al tema dell'identità permettono di comprendere quanto impegnativo possa rivelarsi oggi il compito di formazione dell'identità, ponendo traguardi nuovi all'educazione e alla pastorale, specialmente giovanile.

## 2. DEFINIZIONE E ARTICOLAZIONI DELL'IDENTITÀ

La panoramica degli studi e delle concezioni sulla nozione di identità che abbiamo recensito mette in luce una notevole disparità di approcci ed eterogeneità di definizioni. Ne consegue paradossalmente che non disponiamo di un identico concetto di identità. Superando le contrapposizioni dovute a presupposti teorici limitati o enfatizzati, tentiamo di pervenire a una definizione meno equivoca possibile di identità, allo scopo di meglio fondare i percorsi della maturazione umana e cristiana dei giovani.

### 2.1. Una nozione attendibile di identità

Identità in senso stretto è l'uguaglianza delle manifestazioni o almeno di ciò che è loro comune. Riferita alla persona, è l'uguaglianza degli oggetti o dei contenuti di coscienza nel corso del tempo. È la persistenza coerente e fedele con se stesso, come unità vivente distinta e diversa dagli altri, nonostante le modificazioni che si producono nel corso della vita all'interno di sé e nell'ambiente esterno. Si potrebbe — per così dire — raffigurare come l'aspetto centrale delle coscienze di sé in cui avviene la rappresentazione e la consapevolezza della propria specificità e continuità, e, insieme, della diversità del proprio essere personale in rapporto agli altri e alla realtà.

Coincidenza con sé (« essere se stesso ») e continuità temporale nel divenire (« divenire se stesso ») sono gli elementi dinamici costitutivi dell'identità, tali da garantire simultanea-

mente persistenza e sviluppo, stabilità e mutamento, fedeltà e innovazione. In sintesi, identità è autodefinizione, « una tendenza dinamica proiettata nel futuro » (Erikson). Come tale comporta il dispiegarsi nella persona dell'opzione fondamentale e del progetto di sé.

### 2.2. Le espressioni o articolazioni dell'identità

In quanto collocata nel centro del rapporto individuo-società e individuo-realtà, la nozione di identità viene ulteriormente specificata attraverso i diversi aspetti che la caratterizzano, per cui è opportuno precisare il significato e la portata di espressioni come identità personale, sociale, professionale, culturale, religiosa, ecc. « Ci sono, a proposito dei concetti di identità personale e sociale, molte polemiche consistenti; secondo alcuni il concetto di identità personale non ha senso, secondo altri ingloberebbe dentro di sé anche il concetto di identità sociale che ne sarebbe, perciò, una sottoparte » (Palmonari, 1979).

Abbiamo visto, nella panoramica delle correnti psicologiche e sociologiche, quanto ampia sia la disparità delle posizioni al riguardo. A nostro parere, la « vexata quaestio » dell'identità può essere risolta distinguendo tra identità quale effetto o prodotto di un processo che costruisce questo nucleo centrale della personalità individuale, e il modo con cui tale risultato viene conseguito, attraverso una serie di molteplici influenze, sia personali che sociali, culturali, professionali, ecc.

Ne consegue che l'identità vera e propria è solo quella della persona, ma essa non può essere concepita e neppure costruita senza il concorso di molti fattori intra ed extra-personali; fattori che non rappresentano solo la causa che attiva il processo di formazione dell'identità personale ma che ne sono anche parte integrante in quanto elementi costitutivi. Non ha senso quindi parlare di identità sociale o culturale intesa in senso collettivo, se non in modo analogo e traslato.

Anche qui operare una distinzione non significa separare o contrapporre, ma distinguere per unire.

Questo procedimento critico consente tra l'altro di ricuperare tutto il senso del processo

di identificazione: infatti, come vedremo, solo attraverso le identificazioni si perviene all'identità.

È possibile ora prospettare le diverse articolazioni con cui si presenta l'identità.

### 1. *Identità personale*

Liberato dalle ambiguità che può comportare, questo costrutto sembra includere, secondo una recente ricerca, i seguenti quattro aspetti:

*aspetto intrapersonale* («identità intrapsichica»): elementi strettamente personali che il soggetto individua come costituenti la propria identità, come essere se stessi, coerenza con se stessi, fedeltà a se stessi, integrazione totale, il mio modo di essere, ecc.;

*aspetto interpersonale* («identità relazionale»): elementi che il soggetto vive in modo tale che lo distinguono dagli altri: il mio modo di essere con gli altri, di vedere me stesso in relazione agli altri, ciò che distingue me dagli altri, ecc.;

*aspetto conoscitivo* («identità cognitiva»): elementi che mirano alla conoscenza personale: sapere chi sono, capacità di cogliersi totalmente, presa di coscienza del proprio essere, conoscenza del proprio io, scoprire e accettare se stesso come donna o uomo, ecc.;

*aspetto trascendentale* («identità trascendentale»): elementi che esprimono il desiderio di realizzare valori: voglia di superare se stesso, ricerca di fede, amore e giustizia, risposta alla chiamata di Dio, desiderio di compiere la propria missione, ecc. (Szentmártoni, 1988).

Come si vede, questa analisi ha il pregio di riportare dentro l'identità personale elementi che fanno riferimento all'universo dei rapporti che la persona è chiamata a vivere per essere se stessa: l'io, gli altri, l'ambiente, Dio. L'identità personale comporta dunque un sentimento della continuità temporale di sé, della unità e della coerenza, della originalità; richiede interazioni multiple da cui trae ricchezza e stimolo per l'organizzazione dinamica della propria diversità; presuppone separazione dagli altri, talora anche solitudine, soprattutto autonomia e iniziativa per divenire se stessi.

È quindi un valore tra i più alti che la persona sente e vive, in sintonia con l'opzione fondamentale, l'integrità, la fedeltà, la responsabilità. Da ciò si comprende quanto sia arduo conseguirla appieno e quanto possano es-

sere facili nei suoi confronti le confusioni, le imperfezioni e le perdite.

### 2. *Identità sociale*

Essa è l'identità che il soggetto si attribuisce in quanto membro di un gruppo (o di più gruppi), con la risonanza emozionale che questa appartenenza comporta (Tajfel, 1976). Identità sociale significa solamente che il soggetto o i soggetti si definiscono avendo come punto di riferimento esplicito l'appartenenza a un certo gruppo, usato come termine di confronto e verifica per l'acquisizione delle caratteristiche utili alla propria realizzazione. Di qui si comprende la valenza positiva dell'appartenenza di gruppo correttamente intesa, ai fini della protezione e della conservazione di aspetti di identità che il soggetto valuta positivi. Tale funzione può essere assolta validamente se il gruppo, mentre si differenzia dagli altri gruppi, mantiene rapporti di intergruppo in modo da favorire le transazioni che in quanto tali si oppongono alla chiusura e al settarismo.

Sotto il profilo educativo e pastorale l'identità sociale conseguita mediante appartenenza di gruppo può rivelarsi fattore privilegiato in situazioni di cambiamento socio-culturale, purché sia cautelato dai rischi del condizionamento che può portare a identità sociali insicure o negative.

Come si vede, anche l'identità sociale non risulta come effetto determinato dall'appartenenza di gruppo, bensì come un prodotto interiore, elaborato da ogni individuo sulla base dei processi di assimilazione, verifica e confronto. Come tale essa può costituire una condizione essenziale per strategie di cambiamento.

### 3. *Identità culturale*

Connessa con quella sociale, l'identità culturale è la configurazione psicologica particolare che un membro di una data collettività umana assume in rapporto ai sistemi di significato, ai valori e ai comportamenti che sono presenti in un determinato ambiente o contesto di vita.

Nel cambio culturale odierno sono i giovani a soffrire di debole identità culturale in quanto mancano di radici storiche e sono indotti a elaborare nuove culture (le «sub-culture» giovanili odierne).

### 4. *Identità professionale*

Anche questa espressione dell'identità può essere considerata come una componente di

quella sociale in quanto si sviluppa e si precisa durante il processo di socializzazione al lavoro. Essa si configura come un insieme di autorappresentazioni del rapporto che intercorre tra soggetto e l'attività lavorativa che egli svolge, soprattutto in riferimento con lo status e il ruolo che egli occupa in tale attività. In essa confluiscono i tratti della maturità professionale conseguita dal soggetto nel suo iter di formazione scolastica e professionale.

Tale identità dovrebbe costituire l'obiettivo di tutti gli interventi posti in essere per l'orientamento professionale dei giovani: in un'epoca di insicurezza occupazionale e di transizione lavorativa come la presente appare importante acquisire modalità adeguate di identità professionale anche per i giovani che non hanno lavoro o stentano lungamente a trovarlo. Occorre utilizzare il periodo di ricerca come ugualmente formativo, ridisegnando aspetti di una identità professionale provvisoria e sperimentale, dentro un contesto di trasformazione continua.

#### 5. Altre espressioni di identità

In analogia e continuità con quanto sopra detto, potrebbero essere analizzate altre forme di identità, come l'identità *vocazionale*, l'identità *religiosa* (cristiana ed ecclesiale), per la cui delineazione rimandiamo alle voci pertinenti di questo Dizionario. Qui è sufficiente aver posto il problema e fatto alcune utili esemplificazioni al riguardo.

### 3. IL PROCESSO DI COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ

La formazione dell'identità, in tutte le espressioni di cui si compone, avviene essenzialmente attraverso un processo dinamico che comporta quello che con formula sintetica viene detto il « passaggio delle identificazioni all'identità ». In questo processo maturativo privilegiamo le prime fasi dell'età evolutiva, con attenzione particolare all'adolescenza e alla giovinezza. Tentiamo di individuare, sia pure brevemente, le dimensioni o aspetti/contenuti di tale processo e i mezzi necessari per attuarlo.

#### 3.1. Dalle identificazioni all'identità

Prescindendo qui dalla trattazione specifica del tema dell'identificazione (si veda la voce apposita), intendiamo coglierne i riflessi in

rapporto alla formazione dell'identità. L'identificazione infatti gioca un ruolo determinante nella costruzione, nel funzionamento e nell'organizzazione dell'identità, in tutte le espressioni con cui essa si manifesta. Senza questo dinamismo, perlopiù inconscio, la persona non potrebbe pervenire alla sua vera identità.

Il paradosso dell'identità sta proprio qui: essa avviene mediante il processo di identificazione, con la caduta e il superamento delle progressive identificazioni durante tutta la vita. L'identità infatti può essere vista, in certo qual modo, come la somma delle identificazioni superate e integrate nel contesto maturativo della personalità.

La formazione dell'identità si presenta come un processo dinamico, connesso al divenire della persona, ed essenzialmente conflittuale: è un passaggio che comporta l'abbandono delle sicurezze infantili, la canalizzazione dell'aggressività verso mete sociali, il superamento dell'amore narcisistico verso l'oblatività e la faticosa integrazione dei valori nell'unità e nella coerenza di vita. Sotto questo profilo anche la costruzione dell'identità si iscrive, nell'ottica cristiana, nella dinamica pasquale di passione, morte e risurrezione. Ecco le tappe centrali del processo di formazione dell'identità, nella transizione dalle identificazioni all'identità:

- *dipendenza infantile*: con ricerca di sicurezza, protezione e amore;
- *contro-dipendenza preadolescenziale e adolescenziale*: con sviluppo di aggressività e opposizione per l'affermazione di sé;
- *fusione speculare (narcisistica) adolescenziale e giovanile*: con il tentativo di ricevere e dare amore e solidarietà;
- *progettualità giovanile e adulta*: come attuazione dell'io ideale fondato sui valori e assunto in unità e integrazione di vita (Tap, 1979).

Queste tappe richiedono il superamento delle rispettive identificazioni nei primi decenni della vita:

- con la figura materna e paterna (infanzia);
- con gli adulti in autorità (fanciullezza);
- con i coetanei (preadolescenza e adolescenza);
- con un'immagine di sé statica e rigida (giovinanza).

Nelle età successive si producono altri importanti passaggi, non ultimo quello che attinge

alla trascendenza, del superamento cioè dell'identificazione spazio-temporale che definisce l'essere umano nell'arco limitato ma non ultimo ed esclusivo della sua natura spirituale.

### 3.2. Alcune dimensioni della costruzione dell'identità

A tale titolo puramente esemplificativo indichiamo alcune dimensioni (o aspetti/contenuti) per la costruzione dell'identità in prospettiva educativa e pastorale:

- progressiva acquisizione dell'*autonomia* psicologica, con il superamento delle dipendenze (non solo infantili), il distanziamento critico dai modelli di comportamento e dalle mode culturali;
- maturazione dell'*identità psico-sessuale*, riferita cioè all'essere uomo e donna sessuati non solo biologicamente ma anche psicologicamente (identità sessuale di genere), per consentire la maturità affettiva e l'oblatività;
- crescita dello *spirito critico* per contrastare le distorsioni nella comprensione di sé e i condizionamenti ideologici, sociali e culturali e porre le basi per un sistema personale di significato;
- ricerca e attuazione del *progetto di vita* nell'ascolto della volontà di Dio, progetto che in tal modo diviene vocazione;
- esperienza concreta e attitudine di fedeltà ai *valori* umani e cristiani per dare fondamento all'identità e senso alla vita;
- apertura alla *solidarietà* e alla *partecipazione*, per superare il narcisismo e l'individualismo e fondare la relazione interpersonale sull'amore e sul servizio;
- apertura al *nuovo* e attitudine al *cambiamento*, in sintonia con il divenire della realtà e della storia;
- amore alla *verità* e maturazione sapienziale attraverso il discernimento spirituale;
- disponibilità alla *conversione*, con la riconciliazione in sé di tutte le esperienze positive e negative della vita, compresi gli insuccessi, il dolore e il male;
- attitudine alla *contemplazione* per la ricerca e l'adorazione del mistero di Dio in spirito e verità, e disponibilità alla *fede* nel Cristo rivelatosi come Signore della vita e della storia.

### 3.3. Mezzi per la formazione dell'identità

Senza soffermarci molto, accenniamo in generale ad alcuni mezzi indispensabili, come: la riflessione personale e lo studio; l'apertura sociale, il confronto e la verifica di gruppo, la vita comunitaria; la partecipazione ai processi di elaborazione della cultura; l'impegno socio-politico; la preghiera, il dialogo, la direzione spirituale, la formazione permanente. Particolarmente utili possono rivelarsi in taluni casi le tecniche di programmazione e di revisione di vita, comprese alcune forme di psico e socio-terapia, soprattutto in circostanze particolari di cambiamento, conflittualità, crisi e disorientamento esistenziale.

## 4. UNA DIFFICILE E LABORIOSA IDENTITÀ PER GLI ADOLESCENTI E I GIOVANI D'OGGI

Adolescenza e giovinezza rappresentano due tempi cruciali per la strutturazione dell'identità in tutti gli aspetti con cui essa viene connotata. La definizione di sé e l'elaborazione di un progetto di vita fondato sui valori, che costituiscono i principali compiti di sviluppo dell'una e dell'altra, vengono indubbiamente facilitati in società ed epoche in cui i modelli di identificazione hanno configurazioni stabili e in cui i progetti di vita sono già presenti e messi a punto nella cultura.

All'opposto, nel contesto delle società industrializzate e post-industrializzate, attraversate di continuo da rapidi e disordinati cambiamenti, la costruzione dell'identità rischia di assumere contorni drammatici o di divenire sovente difficile e travagliata.

L'adolescente in particolare deve rielaborare la propria identità attraverso situazioni spesso contraddistinte dall'equivoco, dalla confusione o dall'indeterminazione dei ruoli e dalla divergenza con cui scopi e aspettative vengono affrontate nell'ambiente e dai coetanei.

Le difficoltà del periodo giovanile mettono in crisi il bisogno di coerenza che viene generalmente avvertito a questa età fra le componenti di base dell'identità e fra queste e la loro espressione comportamentale. Questo sentimento di coerenza e integrità di sé, anche inconsciamente elaborato, necessario per la formazione dell'identità nell'età giovanile, rischia di restare oggi sotto la soglia mi-

nimale, contribuendo a produrre disturbi più o meno consistenti nella struttura e dinamica della personalità in divenire.

#### 4.1. Adolescenti oggi: le «identità imperfette»

Il compito psichico fondamentale che devono affrontare gli adolescenti è di formarsi un'identità superando identificazioni precedenti e crisi, e cercando nella società un posto riconosciuto dagli altri, in termini soprattutto di prospettiva professionale, di definizione sessuale di sé, di scelta ideologica, etica, religiosa e vocazionale.

I modi secondo i quali gli adolescenti si pongono di fronte al problema dell'identità, prendendo in considerazione i fattori del sesso, della professione, della politica e della religione, costituiscono la seguente tipologia:

- *diffusione dell'identità*: adolescenti che non hanno, in un determinato settore, un orientamento preciso e neppure lo ricercano;
- *fissazione dell'identità*: adolescenti che hanno un orientamento determinato ma non liberamente scelto, per mancanza di alternative, e in qualche modo imposto da chi ha potere o in flusso determinante su di loro;
- *moratoria dell'identità*: adolescenti che non sono attivamente alla ricerca di un indirizzo e di un impegno e che sperimentano un periodo di dubbi e indecisioni che li portano a non pronunciarsi mai su nulla;
- *realizzazione dell'identità*: adolescenti che dopo una fase di moratoria hanno preso una decisione e tentano di realizzarla (Marcia, 1966, 1975).

La fase adolescenziale appare contrassegnata da questi tentativi più o meno riusciti di cercare una propria identità, attorno alla quale organizzare anche una rappresentazione della realtà sociale. È su questa base, insicura e imperfetta, che gli adolescenti tentano di conseguire più o meno consapevolmente i propri compiti di sviluppo. La complessità sociale dà perciò origine ad un universo adolescenziale che non appare omogeneo ma ampiamente diversificato, in presenza di molteplici rappresentazioni della realtà e di svariati progetti di realizzazione. Abbiamo così una configurazione pluriforme di adolescenze.

In questo contesto, la formazione dell'identità sociale, costruendosi attraverso appartenenza a gruppi disparati, può comportare ri-

schì di introiezione e di fissazione a fasi immature o distorte di sviluppo. Non è solo questione allora di «confusione» di identità, bensì di identità incompiute o negative, come è dato a tutti di vedere nell'ampia casistica del disagio adolescenziale e della devianza.

I *compiti di sviluppo* secondo cui costruire l'identità adolescenziale in un tempo di crisi potrebbero essere individuati attorno alle seguenti aree:

- maturazione psico-sessuale e affettiva;
- conseguimento dell'autonomia con il superamento della dipendenza dai genitori e da altri adulti;
- sviluppo cognitivo e critico in ordine anche alla preparazione professionale;
- elaborazione di una prima ipotesi di ricerca vocazionale;
- inserimento sociale pilotato attraverso l'appartenenza a gruppi significativi;
- acquisizione di un sistema di valori e di una coscienza etica;
- maturazione di una propria religiosità, con la rielaborazione critica del vissuto religioso precedente.

#### 4.2. Giovani d'oggi: la «debole identità»

Nel far fronte ai problemi dell'identità e del senso della vita, i giovani d'oggi, come le ricerche psicosociali documentano ampiamente, risentono profondamente dei condizionamenti che provengono dall'essere inseriti in una società complessa e differenziata. In forza di ciò la generazione giovanile attuale sembra caratterizzata da una «debole identità», i cui tratti salienti possono essere così indicati (De Pieri, 1986):

- *strutturazione piuttosto fragile di personalità*, con notevole insicurezza nel concetto di sé e carente maturazione nell'autonomia personale (sono perciò giovani massimamente esposti alle frustrazioni, incapaci di soffrire, in forza dei sistemi di acccontentamento e di gratificazione che sono stati indotti simultaneamente dal consumismo della società del benessere e dall'iperprotezione generalizzata nell'educazione);
- *caduta di tensione verso lo «status» adulto*, con permanenza dilatata nella giovinezza, non più avvertita e vissuta come età di passaggio, ma «tempo a se stante», valido per sé, non in funzione dei ruoli e delle responsabilità da assumere nella vita adulta;

— *indecisione cronica circa le scelte di vita*, a motivo non solo delle difficoltà di entrare nel mondo sociale adulto ma anche per una specie di «sindrome fobica del futuro»; futuro che fa loro paura in quanto tale, non riuscendo essi a progettarvisi a causa di marginalità e carenze di modelli plausibili di identificazione;

— *abbandono della progettualità*, non solo sociale ma anche personale, e assunzione del presente come stato permanente di vita, con il rifiuto quasi inconscio di fronte alle responsabilità connesse con le scelte del futuro;

— *un vissuto conflittuale nei confronti dei valori*, con manifeste contraddizioni tra ideali e realtà. Il progetto di vita non troverebbe in questo contesto un supporto in un quadro di valori assunti in proprio e sperimentati, perché, il più delle volte, presentati come «disvalori» dagli stereotipi presenti nelle culture dominanti.

Si pone così il problema di come aiutarli a costruire una propria e più forte identità. «L'impossibilità di far fronte adeguatamente al problema dell'identità può portare i giovani a non porsi troppi problemi, ad essere aderenti alla vita quotidiana, ad accettare il ritmo del «vivere alla giornata», in una sorta di cambiamento ridimensionato delle attese che si produce in conseguenza di una situazione generalizzata d'annebbiamento» (Garelli, 1984).

Fortunatamente questa situazione è ambivalente e come tale può prestarsi anche ad alcuni vantaggi e opportunità per vivere un'identità in tempo di crisi.

«L'assunzione d'un atteggiamento realista, centrato sul presente, radicato nella quotidianità, può essere la sola condizione che permette ai soggetti di raggiungere un equilibrio — pur instabile e precario — in un contesto di complessità» (Garelli, *ibidem*).

È vero che i giovani mancano di alcune opportunità di realizzazione, in campo professionale, sociale e politico, ma oggi si aprono per essi spazi inediti in cui realizzare un modo nuovo di essere se stessi. Il punto di realizzazione si pone in un aumento smisurato delle relazioni, dei contatti, delle interazioni. Il riferimento all'identità per sopravvivere in una situazione così complessa richiede però una condizione: che i giovani imparino,

e siano aiutati a imparare, a valersi di queste opportunità a livello strumentale, evitando di identificarsi in esse in maniera totalizzante. Per questo vanno predisposti itinerari, condizioni e mezzi per favorire questo nuovo modo di pervenire oggi all'identità (De Nicolò, 1985).

Per questo urge impostare una pedagogia e una pastorale che abiliti i giovani a gestire la provvisorietà, dando motivazioni «a corto raggio», giorno per giorno, con percorsi formativi sintonizzati con le attuali situazioni di precarietà, indecisione e condizionamento in cui storicamente si trovano ad esistere.

→ animazione 2.2.1. - appartenenza 2.; 4. - donna-uomo (chiesa) - donna-uomo (società) - educazione 6.4. - eucaristia 2.1. - giovani 4.5.; 6.3.3. - identificazione - istituzioni 3.1. - laicità 1. - pastorale giovanile 3.1.2. - pastorale in Italia 1.1.; 1.2. - spiritualità giovanile 1.1. - uomo 2. - vocazione 3.1. - volontariato 2.2.-3.

#### Bibliografia

- BARRÉ C., *Identità e azione collettiva: quale identità?*, in M. Livolsi (ed.), *Sociologia dei processi culturali*, Angeli, Milano 1983; BOGGI CAVALLO P., *La costruzione sociale del sé: divisione fra i sessi e identità di ruolo*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1983; *Complessità sociale e identità. Problemi di teoria e di ricerca empirica*, Angeli, Milano 1983; DE PIERI S., *Progetto di sé e partecipazione*, Ed. Paoline, Roma 1976; ERIKSON E. H., *Infanzia e società*, Armando, Roma 1966; *Id., I cicli della vita*, Armando, Roma 1982; *Id., Gioventù e crisi di identità*, Armando, Roma 1974; FERRAROLI L., *Adolescenti contro? Identità e rappresentazioni sociali*, Giuffrè, Milano 1985; GARELLI F., *La generazione della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 1984; GOZZELINO G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, LDC, Leumann 1985; GIOVANNINI D. (ed.), *Identità personale: teoria e ricerca*, Zanichelli, Bologna 1979; GOFFMAN E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1969; *Id., Espressione e identità*, Mondadori, Milano 1979; GRIMBERG C. - GRIMBERG R. L., *Identità e cambiamento*, Armando, Roma 1976; PARSONS T., *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1965; LEVI-STRAUSS C., *L'identità*, Sellerio, Palermo 1980; PALMONARI A. - CARUGATI F. - RICCI BETTI P. - SARCHIELLI G., *Identità imperfette*, Il Mulino, Bologna 1979; TAJFEL H., *Psicologia sociale e processi sociali*, in *Problemi attuali della psicologia sociale*, a cura di A. Palmonari, Il Mulino, Bologna 1976; TAF P., *Identità personale e identificazione*, in *Identità personale*, a cura di D. Giovannini, Zanichelli, Bologna 1979.

## IDEOLOGIA

MARIO MONTANI

### 1. Primarie ambiguità (e negatività) del concetto di ideologia

- 1.1. *L'ideologia degli «ideologi»*
- 1.2. *L'ideologia in Marx (1818-1883)*
  - 1.2.1. Ideologia come coscienza «inefficace»
  - 1.2.2. Ideologia come coscienza «falsa»
- 1.3. *L'ideologia in Nietzsche (1844-1900)*
- 1.4. *Ideologia e utopia in K. Mannheim (1893-1947)*

### 2. Ricupero del ruolo positivo dell'ideologia

- 2.1. *L'«immaginazione culturale» tra ideologia e utopia in P. Ricoeur (n. 1913)*
- 2.2. *Ideologia e maturità umana*
- 2.3. *L'ideologia a scuola della storia*
  - 2.3.1. La parzialità del sapere
  - 2.3.2. La dinamicità del sapere
  - 2.3.3. La dialogicità del sapere

### 3. Ideologia e mondo giovanile

- 3.1. *Il fascino dell'ideologia*
- 3.2. *Il rifiuto dell'ideologia*
- 3.3. *L'educazione all'ideologia*

## 1. PRIMARIE AMBIGUITÀ (E NEGATIVITÀ) DEL CONCETTO DI IDEOLOGIA

Se, come afferma Pirandello, ogni parola è un sacco vuoto in cui ciascuno vi immette un proprio contenuto (rendendo poi impossibile la reciproca comprensione), uno dei vocaboli che a pieni titoli può aspirare al primato di polivalenza e di ambiguità semantica è certamente *ideologia*. Prima di adoperarlo s'impone sempre la necessità (e l'onestà) di esplicitarne il significato, altrimenti converrebbe non usarlo. Tentare una meticolosa ricerca storica delle sue interpretazioni, oltreché comportare il rischio di perdersi in un arido e discutibile elenco di labirinti filologici e sociologici, ci appare soprattutto — nel nostro contesto — una inopportuna distrazione. Coscienti pertanto di trovarci di fronte ad un concetto difficile da definirsi, preferiamo prima presentare il pensiero ispiratore delle principali accezioni del vocabolo (di solito negative) impiegate oggi; poi seguirne uno stimolante ricupero (positivo); infine affrontare alcuni problemi che si insinuano nello specifico rapporto tra ideologia e mondo giovanile.

Il «tempo delle ideologie» è il «tempo del pluralismo culturale». Quando infatti una cultura è retta da un principio unitario del mondo — come poté essere la società medioevale, fondata filosoficamente e garantita teologicamente su una convergente visione della realtà e su un comune modello obbligante di vita — non c'è gran spazio per progetti alternativi. Nondimeno né l'unitarietà (culturale) è, di per sé, tutta positività; né il pluralismo è, di per sé, tutta negatività: saranno l'agevolazione e l'efficacia nel promuovere l'integrale sviluppo dell'uomo e della società, offerte dall'uno o dall'altro ambiente, a postulare preferenze, convenienze, rigetti.

### 1.1. L'ideologia degli «ideologi»

È nel tardo illuminismo settecentesco che appare il termine *ideologia* («scienza delle idee»), coniato da Destutt de Tracy (1754-1836) e poi assorbito dai contemporanei esponenti del sensismo francese, per indicare la disciplina che «indaga l'origine (puramente sensoriale) delle idee e la legge secondo cui si formano», sul modello di Condillac. L'obiettivo non era solo quello di «riallacciarsi alla tradizione baconiana della distruzione di tutti gli *idoli* di natura metafisica e religiosa...; ma mirava soprattutto a gettare le basi di una nuova dottrina dell'educazione, intesa a strutturare in modo liberato (dal giogo dei «pregiudizi») lo Stato uscito dalla rivoluzione» (MANCINI, *Teologia ideologia utopia*, pp. 290-291), e così realizzare un ordine giusto e razionale dell'umanità senza dover ricorrere al «mistero dell'ordine sociale» (= metafisica e religione). Tale prevalente interesse pedagogico-politico fu combattuto con asprezza dalle due istituzioni dello stato e della Chiesa. Gli *ultra* cattolici della restaurazione (De Maistre, Chateaubriand) pensavano di fondare la stabilità sociale sull'alleanza trono-altare. Napoleone percepì ben presto come le nuove teorie contrastavano alla radice la pratica del suo potere imperialistico personale; perciò «non risparmiò nulla sul piano della polemica e dell'azione per sbarazzarsene, finché non ebbe partita vinta. Cominciò con il considerare gli «ideologi» astratti, parolai, perdigiorno, per finire con il considerarli sediziosi, nocivi, disgregatori» (*ivi*, p. 292). In conseguenza di ciò e con un totale rovesciamento di posizione, l'*ideolo-*

gia, nata come progetto critico e rivoluzionario, venne qualificata e definitivamente propagandata in Europa quale «tenebrosa metafisica», e *ideologo* divenne sinonimo di uno che sta nelle nubi e non capisce nulla dei problemi concreti del mondo.

In ogni modo va rilevato che se il dispregio di Napoleone (poi rimasto) era estrinseco (l'eliminazione di antagonisti politici), in effetti questo concetto di ideologia conteneva già in sé un significato negativo, tanto per il suo sensismo empirista, quanto per l'individualismo e razionalismo illuministico di cui impregnava fin dall'origine il diritto naturale da esso veicolato.

## 1.2. L'ideologia in Marx (1818-1883)

Della dozzina di interpretazioni che studiosi come G. Gurwich hanno individuato nella produzione marxiana, noi presenteremo le due più caratteristiche e più diffuse. Seguiremo il saggio di Mancini, il quale, per focalizzare variazioni contenutistiche e momenti cronologici, fa perno sul termine *coscienza*, intesa come «il complesso mondo delle idee filosofiche, religiose, morali, politiche che Marx chiama "la gigantesca sovrastruttura"» (ivi, p. 307).

### 1.2.1. Ideologia come coscienza «inefficace»

Per il giovane Marx la religione è la forma paradigmatica della coscienza ideologica: non per la sua falsità, bensì per la sua inefficacia (riprende e supera la critica di Feuerbach alla religione). Quando Marx scrive le famose espressioni: «La religione è il gemito dell'oppresso, il sentimento di un mondo senza cuore, e insieme lo spirito di una condizione priva di spiritualità. Essa è l'oppio del popolo (*Opium des Volkes*). La soppressione della religione in quanto felicità illusoria del popolo è il presupposto della sua vera felicità» (*Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, 1843), egli riconosce alla religione una funzione contestativa della miseria umana. «Solo che si tratta di una contestazione inefficace, perché il rimedio misticheggiante è in realtà mistificatore, e invece di trasformare il mondo, lo accetta così com'è... Si vuol fuggire la miseria presente, ma unicamente sperperando tesori terrestri nel cielo. Più che oppio per il popolo, la religio-

ne diventa così oppio del popolo, che va in cerca di un falso superamento. L'ideologia nasce qui, da questa inefficacia legata alla rappresentazione religiosa» (Mancini, p. 310). Per far scomparire il riflesso religioso bisognerà allora eliminare la causa, dovuta non alla natura umana ma ad un preciso fatto storico: il capitalismo e la divisione del lavoro. Perciò non si dovrà togliere un'idea, bensì la contraddizione reale esistente nella vita pratica: «Il comunismo è la posizione come negazione e perciò il momento *reale* — e necessario per il prossimo sviluppo storico — dell'umana emancipazione e restaurazione» (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*).

### 1.2.2. Ideologia come coscienza «falsa»

Con *L'ideologia tedesca* (1845) Marx matura un nuovo concetto molto più radicale del precedente (possiamo chiamarlo della «falsa coscienza»), poiché si è convinto che tutte le forme di coscienza (giuridiche, politiche, economiche, artistiche, filosofiche e religiose) non sono che *sovrastrutture* del modo di essere del capitale e del lavoro nella realizzazione borghese. Non è più soltanto questione dell'inefficacia della religione e dell'indirettamente negativo; ora si afferma una totale negazione del complesso mondo della coscienza, la quale si reputa autonoma nel suo formarsi mentre è appena subordinata alla pretesa mistificatoria della società borghese. La negazione della veridicità della coscienza è fatta coincidere con l'emergere del primato dell'essere economico e sociale, ritenuto capace di determinare con «leggi scientifiche» la realtà dell'uomo. L'analisi delle forme e dei rapporti di produzione rivela come la classe dominante giustifica e mantiene i propri privilegi creando e difendendo una *sovrastruttura concettuale* (l'ideologia, appunto), vera e propria deformazione della realtà che plagia le coscienze e le rende inconsapevolmente «false»: «Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante... Le idee dominanti non sono altro che l'espressione dei rapporti materiali dominanti» (*L'ideologia tedesca*). Chi pertanto si interessa solo del mondo astratto delle idee (filosofi e teologi) senza intervenire sulla base materiale (o struttura) e senza operare sugli individui storici

concreti, non fa che prolungare l'inganno della «cattiva coscienza», dal momento che «non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza» (ivi).

### 1.3. L'ideologia in Nietzsche (1844-1900)

Prescindendo dalle tappe della sua elaborazione, in Nietzsche l'ideologia si definisce come «volontà di potenza». Siamo sempre nel contesto dello spaesamento della verità e della ragione, «ma su di esso si innesta una nuova funzione della coscienza che conduce alla formulazione di una ontologia dei valori, sciolta totalmente dal rispecchiamento economico e legata a peculiari funzioni della volontà e del dominio» (MANCINI, p. 387). La frase del folle de *La gaia scienza* «Dio è morto», sintetizza la proclamazione del nichilismo dei «valori finora ritenuti supremi» (metafisica, religione, cristianesimo compreso che vi si appoggia): alla concezione dell'essere come verità (che non esiste) subentra l'essere come valore (da crearsi a misura d'uomo). La logica dà senso al comportamento umano, non perché sia vera ma «per porre e ordinare un mondo che deve essere vero per noi». Il più-vero consiste allora nel più-fecondo, nel più-potente e il giudizio non è legato all'è così ma all'è utile che sia così. «Vivere il nichilismo» per «superare il nichilismo» significa quindi l'abbandono volontario di ogni riferimento alla verità dell'essere e far coincidere la «verità» con la potenza, il vero con l'effetto (l'utilità), con il tenuto per vero, con il criterio del contagio. Simili premesse, per una «logica interna», richiedono e impongono di dionisiacamente vivere la gioia dell'eterno ritorno dell'eguale (ché il mondo esiste senza valori dati e senza escatologia). L'uomo nuovo, l'*Übermensch* (il superuomo) è colui che vive senza le categorie di Dio e di scopo, e che vive solo in funzione della forza finale; ossia è colui che è uomo in base alla realtà determinata dalla propria «volontà di volere» (= ideologia). La nuova umanità, liberata da alienazioni metafisiche e religiose, si determina nel vivere *attivamente* per assumere il dominio della terra. E da una posizione di totale condanna e rifiuto (benché, a dire il vero, sia prima di tutto di incomprensione) del cristianesimo, Nietzsche lancia la grande accusa, che diventa la grande sfida: «Finisce la vita dove comincia il Regno di Dio... Solo un Dio che sappia danzare è un Dio credibile».

### 1.4. Ideologia e utopia in K. Mannheim (1893-1947)

Per il Mannheim, sociologo e storicista, l'ideologia non è, come nel marxismo, giudizio e norma della condotta politica di una classe sociale; è invece un comune e ineliminabile modo di vedere la realtà, privo di ogni elemento valutativo. «Con il termine di "ideologia" noi intendiamo affermare che, in talune condizioni, i fattori inconsci di certi gruppi nascondono lo stato reale della società a sé e agli altri e pertanto esercitano su di esso una funzione conservatrice» (K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, p. 41). Svelato l'elemento inconscio, un'ideologia si dissolve agli occhi dell'osservatore per passare ad un'altra, in un perpetuo cerchio in cui si chiude l'orizzonte storico dell'uomo. Ammettere che «i significati di cui si costituisce il nostro mondo sono storicamente condizionati e nient'affatto assoluti» (ivi, p. 86), non equivale a cadere nel nichilismo: «Questo giudizio non valutativo che diamo alla storia non conduce inevitabilmente al relativismo, ma piuttosto al relazionismo. Il conoscere, considerato alla luce della concezione totale dell'ideologia, non è un'esperienza vana, poiché l'ideologia nel suo aspetto relazionale non coincide affatto con l'illusione. La conoscenza che nasce da una esperienza concretamente vissuta, sebbene non sia assoluta, non per questo è meno conoscenza» (ivi). E per salvarsi dall'appiattimento dell'immodificabile ciclo storico, in cui è assente il criterio dell'assoluto, il Mannheim distingue (cf ivi, p. 97) una forma di *ideologia negativa* che «elude il presente, tentando di comprenderlo nei termini del passato» (= coscienza «ideologica») e una forma *valutativa e dinamica* che «trascende il presente ed è orientata verso il futuro» (= coscienza «utopica»).

Poiché in genere le utopie si ritengono portate avanti dalle classi in ascesa, mentre le ideologie dalle classi dirigenti e «stagnanti» (da qui, tra l'altro, l'esplicito rimprovero allo stesso marxismo di essersi trasformato da utopia in ideologia), anche la tesi del Mannheim sull'utopia (tutta positiva) — come quella di Marx sull'ideologia (tutta negativa) — raccolse ampi consensi, tanto da diventare uno dei punti fermi della cultura contemporanea. Tuttavia nel rapporto antitetico fra

ideologia e utopia si è andato sviluppando un fecondo ripensamento critico che ha rivisto e corretto le valutazioni di entrambe.

## 2. RICUPERO DEL RUOLO POSITIVO DELL'IDEOLOGIA

### 2.1. L'«immaginazione culturale» tra ideologia e utopia in P. Ricoeur (n. 1913)

Il volume *Tradizione o alternativa* (contiene saggi del 1974-76) di P. Ricoeur è uno dei più importanti contributi che hanno rimesso in discussione le tesi tradizionali di Marx e Mannheim, riscattando l'ideologia dal pesante verdetto di condanna inflitto dal primo e ridimensionando l'aureola decretata dal secondo all'utopia. Ricoeur riscontra come l'ideologia, assieme alla funzione negativa denunciata da Marx, ne ha diverse altre talvolta ancor più importanti: «essa è per la prassi sociale quello che un motivo è per un progetto individuale: un motivo è contemporaneamente ciò che giustifica e ciò che trascina. Analogamente, l'ideologia ha una sua logica; essa è mossa dalla volontà di dimostrare che il gruppo che la professa ha ragione di essere ciò che è. Ma non bisogna troppo in fretta trarre da ciò un argomento contro l'ideologia: il suo ruolo mediatore resta insostituibile; e questo ruolo eccolo: l'ideologia è sempre più di un riflesso, nella misura in cui essa è anche *giustificazione e progetto*» (p. 63). Inoltre il ruolo di questa forma di sapere — o, secondo il linguaggio ricoeuriano, di «immaginazione culturale» — «non è soltanto di diffondere la convinzione al di là della cerchia dei padri fondatori per farne il credo del gruppo intero; si tratta anche di perpetuare l'energia iniziale oltre il periodo di effervescenza» (p. 63). Ne consegue, tutto sommato, che «l'ideologia ha una sua funzione fondamentale: quella di modellare, consolidare, dare ordine al corso dell'azione... Svolge una funzione di conservazione, sia nel senso buono che in quello cattivo della parola» (p. 51). Affinché poi risulti prevalente il ruolo positivo, bisognerà sforzarsi di neutralizzare ciò che essa ha per natura di ambiguo: la tendenza alla ripetizione, la capacità di colmare il vuoto di ogni sistema di autorità, la preferenza per gli «slogans» dissimulanti, la difesa della «ortodossia», gli at-

teggiamenti di intolleranza, che cominciano quando la novità minaccia gravemente la possibilità per il gruppo di ri-conoscersi, di ritrovarsi.

Dell'utopia, che sembrava presentarsi tutta candida nell'esibizione dei suoi scopi, Ricoeur mette in luce i tratti patologici. Dapprima riconosce che «se l'ideologia è intesa come una funzione dell'integrazione sociale, per contrasto l'utopia appare come la funzione della sovversione sociale» (p. 54) e che «il modo utopico è per l'esistenza della società ciò che l'invenzione è per la conoscenza scientifica.

Essa può essere definita come il progetto immaginario di un altro tipo di società, di un'altra realtà, di un altro mondo. L'immaginazione svolge qui la sua funzione costitutiva in modo inventivo piuttosto che integrativo» (p. 52).

Ma proprio a motivo della sua forte tensione verso il futuro, l'utopia cade con facilità nell'«evasione»; tipica sua malattia è «una tendenza a sottomettere la realtà ai sogni, a delineare schemi di perfezione del tutto separati dall'intero corso dell'esperienza umana del valore» (p. 55). «Questa eclissi della prassi può essere ritrovata nella fuga nello scrivere... Al suo ultimo stadio, la patologia dell'utopia nasconde sotto i suoi tratti di futurismo la nostalgia per il paradiso perduto, se non un regressivo quanto ardente desiderio per il grembo materno» (p. 56).

Per Ricoeur ideologia e utopia non sono antitetichette, in quanto si rivelano, in una tensione insuperabile, «come l'azione reciproca di due direzioni fondamentali dell'immaginazione sociale. La prima tende verso l'integrazione, la ripetizione e un rispecchiamento dell'ordine dato. La seconda tende a portare fuori, poiché è eccentrica. Ma l'una non può operare senza l'altra» (p. 57), pur ammettendo che «l'utopia tende verso la schizofrenia così come l'ideologia tende verso la dissimulazione e la distorsione» (p. 58).

Ammaestrati da cosiffatta presa di coscienza, dovremmo «incaricare la funzione "sana" dell'ideologia di curare la pazzia dell'utopia» (p. 58) e sfruttare la «malattia» dell'utopia (quell'ambiguità tra fantasia e creatività) come terapia per la sclerosi di istituzioni morte e di «disordini stabiliti».

## 2.2. Ideologia e maturità umana

Benché i chiarimenti forniti da Ricoeur siano esibiti in una prospettiva ermeneutica storico-sociologica, si dimostrano sostanzialmente corretti e preziosi nel rivelare la validità e la necessità dell'ideologia per la maturazione delle persone. Chiaritasi e arricchitasi in dialettica con l'utopia (non più interpretata come «evasione» astratta, bensì come ricerca di una realtà nuova e migliore, con efficacia critica delle istituzioni e con funzione stimolatrice nei riguardi dell'azione), l'ideologia si configura come un'interpretazione del mondo, dell'uomo e della società, volta alla prassi. Sempre più numerosi, gli studiosi le riconoscono la funzione principale di fornire una sorta di «schema simbolico» per l'organizzazione dei processi sociali di un gruppo, di dare ad un gruppo sociale un'immagine che lo definisca e lo distingua. C'è perfino chi, in pratica, identifica l'ideologia di un gruppo sociale con la sua cultura, quando «per cultura s'intende quella concezione della realtà e quella sensibilità ad essa, socialmente acquisita o indotta, che orienta gli individui nelle diverse situazioni che si offrono nel corso dell'esistenza» (T. TENTORI). Comunque, se l'ideologia riesce a liberarsi dalle deformazioni o unilateralità (marxiane e nietzscheane, in modo particolare), di cui è stata intorbidita, e quando denota una ragionevole «visione del mondo» con relativa fondazione di valori e progetti operativi, essa consente di parlare con serenità di «ideologia cristiana», «ideologia induista», «ideologia liberale», ecc., e rivendica — lo ripetiamo — tutta la sua adeguatezza e indispensabilità per la crescita completa degli individui. Giacché l'uomo è un essere «condannato al significato», per lui la vita decade se non è guidata e alimentata da valori capaci di dare senso all'esistenza, di stabilire cosa occorra fare, quali ideali perseguire, quali siano i traguardi finali, individuali e sociali. Non si richiede, evidentemente, un ammasso enciclopedico di discipline specialistiche o, peggio ancora, di nozioni superficiali: si esige invece una «sintesi», un «quadro di riferimento», una «sapienza», che giudichi e padroneggi i mille eventi del quotidiano, senza lasciarsi fuorviare o fagocitare dal dispersivo, dall'epidermico, dal sensazionale. Già Benedetto Croce, all'inizio del secolo, lamentava che stesse prevalendo «il tipo dell'uomo che

ha *conoscenze* non poche, ma non ha la *conoscenza*; che è ristretto ad una piccola cerchia di fatti o dissipato tra fatti della più varia sorte, ma che, così ristretto o così dissipato, è privo di un orientamento o, come si dice, di una fede». L'ideologia, nonostante e a dispetto dell'usura e dell'abuso del termine, ha proprio il compito di fornire questa «conoscenza», questo «orientamento», questa «fede» (sia pure laica).

## 2.3. L'ideologia a scuola della storia

Forse è il caso di ripetere che non tutti i mali vengono per nuocere. Infatti le traversie accadute all'ideologia nel corso della sua storia, con le conseguenti revisioni critiche imposte, hanno insegnato che il suo ruolo costruttivo resta subordinato, in larga parte, al rispetto di una triplice «consapevolezza».

### 2.3.1. La parzialità del sapere

Ciò che è acquisito e fondato come vero non è mai la totalità della verità. Non è, questa, un'apologia dello scetticismo o del relativismo (filosofico): è rendersi conto, con umiltà, del fatto che l'uomo «può ricostruire la completa e unica verità solo attraverso pezzi staccati, come frammenti di uno specchio infranto che ci sforziamo incessantemente di ricomporre. Le nostre braccia sono troppo strette per stringere l'universo con un gesto così ampio che l'una o l'altra delle ricchezze vi trovi il suo giusto posto... Le epoche dell'umanità possiedono ciascuna quasi la vocazione collettiva di scoprire e di esaltare l'uno oppure l'altro di questi valori» (M. D. CHENU). Pure Giovanni Paolo II ricordava ai docenti universitari di Bologna (18.4.1982): «La visione della verità che l'uomo moderno attinge attraverso l'avventurosa fatica della ragione non può essere che dinamica e dialogica. Poiché la ragione può cogliere l'unità che lega il mondo e la verità alla loro origine solo all'interno di modi parziali di conoscenza, ogni singola scienza — compresa la filosofia e la teologia — rimane un tentativo limitato che può cogliere l'unità complessa della verità unicamente nella *diversità*, vale a dire all'interno di un intreccio di saperi *aperti e complementari*».

### 2.3.2. La dinamicità del sapere

«Se l'eterno dovesse sempre conservare il volto in cui lo incarna un'epoca, non sarebbe più

l'eterno» (MOUNIER): per non diventare «astorica» (ossia inadeguata, inutile, dannosa) l'ideologia deve senza posa rimanere attenta a dare il dovuto peso alla componente storica dei valori e delle loro espressioni, senza per questo doversi dileguare in un effimero storicismo. È ben vero che il valore precede l'ideologia; tuttavia non può fare a meno di esprimersi storicamente. Quando un valore deve rivestire un corpo nuovo — e il corpo deve rinnovarsi continuamente perché l'immutabilità uccide la vita — esso perde la sua efficacia e corrode la sua validità se non è duttile alle esigenze mutevoli dell'esistenza. Quindi non limitiamoci a parlare di «valori metafisici»: abituiamoci (ad ammettere e) a parlare di «valori reali storici».

### 2.3.3. La dialogicità del sapere

Il dialogo, oltre che imposto dall'attuale ineludibile «pluralismo culturale», è in primo luogo esatto come metodo insostituibile nella ricerca della verità. Esso, ovviamente, è ben diverso dalla «discussione» (nel senso deleterio di battibecco polemico). *Dialoga* colui che accosta una persona (o un'ideologia), stimandola; la lascia parlare, ascoltandola e cercando di capirla; le risponde, amandola. *Discute*, invece, chi aspetta solo che l'«altro» smetta di parlare per poter continuare il proprio monologo, senza aprirsi all'arricchimento caso mai scoperto nell'altro. In un contesto di stima per il dialogo, le *persone* si rispettano sempre, anche quando non la pensano come noi; mentre le *idee* si chiarificheranno, non potendo acquietarci finché non troviamo la verità (ne va del nostro destino personale). E si rimarrà pronti a cogliere l'«anima di verità» di ogni esperienza umana, poiché anche l'«errore» ha sempre una parte di vero (sovente è una «verità impazzita»). «Se io sono diverso da te — asseriva con arguzia Saint-Exupéry — non solo non ti faccio torto, ma ti arricchisco».

Questa «lezione della storia» ha decretato la fine dell'ideologia come sistema totale, definitivo, apodittico di modelli cognitivi e valutativi (in specie filosofici e religiosi) sul cui metro misurare e cambiare gli «altri». Ce ne può venire una conferma, indiretta, dallo stesso Concilio Vaticano II (limitandoci a considerarlo dal punto di vista di «evento culturale»).

La Chiesa del post-Concilio, senza rinnega-

re la fedeltà al passato né la tensione profetica al futuro, ha scelto il dialogo come suo tipico modo di prendere contatto con il mondo e come suo mezzo indispensabile di rinnovamento. Si percepisce come questa «opzione metodologica» sia innanzitutto il rifiuto dell'*integrismo* e del *profetismo utopistico*, i quali, sia pure per motivi opposti, squalificano radicalmente il dialogo. L'integrismo (o la conservazione ad oltranza) non dialoga ma condanna, condanna senza ascoltare; presume di dedurre tutto immediatamente dalla fede o dal «si è sempre fatto così». Il profetismo utopistico non cammina coi piedi per terra e nella storia umana; disattento ai «segni dei tempi» non s'incarna nel «qui-adesso»; non sogna che un futuro evanescente; anch'esso (come l'integrismo) annuncia senza incarnarsi, solo che fugge in avanti, pensando così di essere più «puro», più «rivoluzionario», più «simpatico», più «giovanile». In entrambe le posizioni, però, c'è l'incapacità di affrontare il presente e di ricercare umilmente la verità.

## 3. IDEOLOGIA E MONDO GIOVANILE

Tutti sappiamo quanta astrattezza contenga l'espressione «mondo giovanile», dovuta sia alla stessa indeterminatezza cronologica di «gioventù», sia alle diverse e contrastanti situazioni socio-culturali, le quali ora sollecitano ora scoraggiano l'adesione ad una ideologia «esigente». Oggi, appunto, si parla di «culture forti» e di «culture deboli» nella proposta di valori e nello stimolo alla dedizione. Tuttavia ci sembra che emergano, abbastanza individuabili, due «schemi di comportamento» tenuti dai giovani nei riguardi delle «agenzie ideologiche» (senza trascurare debite puntualizzazioni e immancabili dosaggi).

### 3.1. Il fascino dell'ideologia

È comprensibile che il giovane, caratterizzato dall'instabilità, dalla ricerca di un significato, dall'esigenza di difesa (nel gruppo dei coetanei), dal desiderio di «cambiare», senta istintivamente il fascino per l'ideologia sicura e forte (e non alludiamo soltanto ai partiti politici), la quale prodighi più certezze che verità, più conclusioni che ricerche, più cose da fare che cose su cui pensare.

In questa atmosfera di allettamento aggregativo Mounier vi distingue, con acume, due stadi del cammino verso la « comunità di persone » (cf 3.3). Il primo stadio lo chiama *il mondo dei « noialtri »* (o *il mondo dei « blocchi »*), dove i partecipanti nutrono degli ideali ben definiti, si ergono delle frontiere sicure e si buttano a capofitto, con abnegazione concorde e spesso eroica, nella causa comune. Nel raggruppamento dei « noialtri », l'individuo è posseduto dall'esaltazione collettiva, dal conformismo, il quale — benché polarizzato — non cessa di essere tale e non può non tendere per natura all'ipnosi e alla spersonalizzazione. Si abdicata all'angoscia, al dubbio della scelta, agli obblighi personali. « I vantaggi sono individuali, le perdite sono collettive, come nel mondo del denaro; ciascuno attribuisce a sé quello che gli altri hanno pensato e fatto di buono ("per parte nostra noi abbiamo...") e riversa sugli altri gli errori ("essi avrebbero dovuto...") » (*Rivoluzione personalista e comunitaria*, p. 107). Ogni spontaneità originale e ogni freschezza rivoluzionaria viene strappata all'individuo dall'appello del « blocco » che s'impone alla libertà responsabile dei componenti.

Un passo avanti verso la vera comunità lo si ha nel *cameratismo* (o *corporazione*). Si tratta di un nucleo alimentato da una ricca vita privata in cui ognuno degli aderenti può portare il contributo personale e può lasciare una propria impronta. Per molti è un genuino atto rivoluzionario il tuffarsi nell'animazione, nel dinamismo che regnano in uno di questi gruppi. Non è piccola però la loro meraviglia nel constatare, un bel giorno, il brusco esaurimento di tanto baccano. « Tutto questo dipende dall'aver confuso — come oggi troppo spesso avviene — ciò che è vivo (il petegolezzo, il movimento, l'agitazione) con ciò che è reale (la collaborazione, l'approfondimento, la comunità); in poche parole dall'aver preso il dinamismo come un segno di verità o anche di realtà » (*ivi*, p. 109).

Nonostante questi vistosi limiti e insidie, lo « spirito di gruppo » è utile esercizio « per mettere in moto la macchina » ed è un valido mezzo materiale per creare un clima in cui alcune persone possono trovarvi un alimento provvisorio. Comunque un siffatto riconoscimento non deve far dimenticare che i movimenti « ideologicamente forti », amano profondere energie nell'accusare, denuncia-

re, mettere a nudo la menzogna e il vizio: proprio in questo semplice porsi e sentirsi contro gli altri si nasconde con troppa facilità la convinzione di possedere senz'altro la verità assoluta e di propugnare la giustizia più pura. « Il principale difetto di queste denunce consiste nel far pesare sempre l'accusa e la responsabilità sugli altri, quasi scagionando colui che le pronuncia. Anche se esse investono un gruppo, persino un gruppo di cui l'accusatore fa parte, il fatto di essere accusatore lo pone anche in questo caso tra le pecore buone del gregge in opposizione alle cattive » (*ivi*, p. 357).

### 3.2. Il rifiuto dell'ideologia

Le motivazioni addotte dal giovane (in modo esplicito o implicito) per rifiutare l'ideologia si distendono in sì ampia gamma di posizioni da poter parimenti tradire acerbità o maturità di comportamento.

Un primo motivo si annida in quella confusione tra *autenticità* e *originalità* in cui sovente incappa l'adolescente (...magari prolungato fino ad età stagionata!). L'*originalità* è un « sottoprodotto » dell'*autenticità*: quando uno è « autentico » (ossia è se stesso, perché attua le proprie doti e la propria vocazione, diventando « qualcuno »), proprio per questo diviene « originale » (non è una copia di un altro, si distingue dagli altri). Difatti vediamo che le « grandi personalità » (per es. S. Francesco, Napoleone, ecc.) furono originali perché... furono « se stesse » (furono « autentiche »). Spesso invece l'adolescente imbocca con superficialità la facile via dell'*originalità* (cioè si vuol distinguere e differenziare dagli altri, rifiutando le loro idee e le loro maniere, arrivando perfino alle stramberie) per far credere a sé e agli altri di essere « qualcuno » (di essere cioè « autentico »). Di qui un'istintiva ripulsa per tutto quanto sappia di conformismo o di « pecorismo ». Ora se l'ideologia crea, qualifica e difende un « gruppo » per plasmarne i membri, è naturale che essa non entri in sintonia con questa mentalità. Cosicché se un giovane non chiarisce prima a se stesso l'ambiguità della propria « autenticità », non arriverà mai a comprendere la validità dell'ideologia, fosse anche la più idonea e la più equilibrata.

C'è, poi, un altro tipo di rifiuto, fondato su una scelta di libertà sinonimo di spontanei-

tà, di istintività, di disimpegno totale, di indifferenzismo (speciosa preoccupazione è di «non portare il cervello all'ammasso»). Non costa molta fatica scoprire come qui ci troviamo di fronte ad un rigetto apparente, il quale in sostanza è una accettazione acritica di una precisa mentalità, con le sue selezioni teoriche e pratiche. Ne siamo coscienti o no, ogni nostra azione è la parte emergente di un «iceberg» (un «insieme di convinzioni») che la sostiene e la dirige. È perciò pericolosa ingenuità trascurare la parte sottostante (portante!) dell'«iceberg», ritenendola inesistente o inutile; anzi, se non ci fermiamo, almeno di tanto in tanto, a pensare come viviamo, si finisce inesorabilmente per vivere come ci fan pensare gli altri. Agire senza coscienza del fine, non vuol dire eliminarlo: significa rendersi schiavi di decisioni altrui. Del resto perfino Nietzsche metteva in guardia che «il fatto è sempre stupido, e in ogni tempo è sempre somigliato piuttosto ad un vitello che a un Dio».

Infine, quando il rifiuto si spiega, almeno in gran parte, nel e per il contesto di una «cultura povera» (si parla allora di «nichilismo» e di «morte dei valori»), o quando si tratta di un convinto rigetto di specifiche ideologie totalitaristiche e schiavistiche, in tali casi la riflessione deve di necessità portarsi su validità, limiti e rischi dell'ideologia.

### 3.3. L'educazione all'ideologia

Un discorso sull'educazione all'ideologia si presenta legittimo e obbligatorio qualora essa denoti — come noi intendiamo — un «quadro di riferimento», un «criterio di giudizio» per un «giudizio di valore» su ciò che realizza l'autentico sviluppo umano, «volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» (Paolo VI) e su ciò che costruisce una autentica comunità. Qui pensiamo alla «comunità di persone» di Mounier, nella quale ogni persona si attuerebbe nella pienezza di una vocazione continuamente feconda, e la comunione dell'insieme sarebbe una risultante di ciascuna di queste conquiste singole. Punto di partenza per il cammino verso questa meta è l'educazione alla «critica» (nel senso etimologico greco di «discernimento, giudizio, valutazione»). Lo ribadiva Giovanni Paolo II: «La civiltà contemporanea tenta di imporre all'uomo una serie di imperativi ap-

parenti che i loro portavoce giustificano ricorrendo al principio dello sviluppo e del progresso... Un'educazione (compiuta) esige che i giovani siano forniti di una coscienza critica che sappia percepire i valori autentici e smascherare le egemonie ideologiche che, servendosi dei mezzi della comunicazione sociale, catturano l'opinione pubblica e plagiano le menti» (*Lettera nel centenario della morte di San Giovanni Bosco*, 31.1.1988).

Quando, nel discredito verso l'ideologia, si accampano le prevedibili delusioni per obiettivi realizzati non a perfezione o per strategie lacunose nel «gestire il presente», va rammentato come sia il trionfo «vedere giudicare agire» a dare concretezza e vigore ad ogni impresa umana. Eludere l'azione con il pretesto dei limiti congeniti ad ogni ideologia, è somma astrattezza e infantilismo cronico. Legge inesorabile dell'agire umano è che «chi agisce sceglie, chi sceglie rinuncia, chi rinuncia non disprezza». Ci sia consentito un esempio esplicativo: potendo domani fare una gita o a Firenze o a Venezia, se decido devo scegliere una delle due città; se scelgo Firenze, rinuncio a Venezia; rinunciando a Venezia, non per questo la disprezzo o essa diventa meno bella... D'altronde qui più che mai va ripetuto che «gli assenti hanno sempre torto».

In problemi delicati e complessi come il nostro è d'obbligo invocare la prudenza: ...«virtù», che richiede di scegliere con ponderatezza e perspicacia i mezzi più adeguati per raggiungere uno scopo! Chi non fa nulla, non è «prudente»; è un «fannullone». Quindi una prudenza che si limitasse ad una semplice riguardosa cautela nell'agire, ad una pura circospezione nemica dei rischi e delle difficoltà, e bandisse il coraggio, lo spirito d'inventiva, il santo ardore, non sarebbe altro che un velo menzognero calato su una ideologia languida e morente.

Nemmeno si può giustificare o consigliare il disimpegno ideologico con il pretesto che in un ambiente di pluralismo culturale è il dialogo, non l'imposizione, a creare e a difendere tolleranza e democrazia. Dialogare (cf 2.3.3.) non significa «annacquare il proprio vino» (magari fino a vanificarlo); postula, all'opposto, di conservarlo genuino per presentarlo nella sua migliore vigoria, pronti semmai ad arricchirlo con aromi offerti da altri produttori. Fuori della metafora: soltanto

persone e «gruppi» di identità chiara, consistente e vitale permettono il dialogo; se non vengono meno i supporti e i termini del confronto. «Il dialogo suppone un io autentico e consapevole, ma che al tempo stesso si riconosca limitato e imperfetto, e perciò spontaneamente aperto verso l'altro... Il dialogo esige in entrambi gli interlocutori la docilità vicendevoles e la volontà di migliorarsi con l'aiuto dell'altro, nella segreta consapevolezza che il Vero e il Bene trascendono ogni soggetto umano e si perseguono nello scambio da persona a persona» (P. ROSSANO). Il rapporto creato dal dialogo non mancherà, infatti, di esercitare una reciproca azione maieutica.

A coloro i quali, sempre «saggi e prudenti» a dismisura, questa volta temono le delusioni del «sogno», insito in ogni ideologia viva e vivace, si potrebbe ripetere che, di sicuro, l'equilibrio e un sano realismo rimangono dappertutto doverosi; però si dovrebbe contemporaneamente ribattere che il sogno è una dimensione feconda dell'ideologia, perché — ammoniva Mounier — «quando gli uomini non sanno più sognare le cattedrali, non sono più nemmeno in grado di costruire delle belle soffitte».

Non torni impertinente un ultimo sagace aforisma di Mounier, rivolto agli «eccessivamente preoccupati» (o che si dimostrano tali) per disinvolture e intemperanze di aderenti a ideologie pur sane e costruttive: «Perché un gallo ha cantato troppo forte, vogliono che vi siano soltanto dei capponi!».

→ Dio 7.4. - giovani 1.2.; 4. - grazia 1.2.3. - modelli antropologici 3.2. - relazione educativa 2.1. - speranza 1.1. - teoria/prassi 7.5.4.

**Bibliografia**

MANCINI L., *Teologia ideologia utopia*, Queriniana, Brescia 1974; MANNHEIM K., *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957; MOUNIER E., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ed. Comunità, Milano 1955 (nuova edizione Ecumenica, Bari 1984); RICOEUR P., *Tradizione o alternativa*, Morcelliana, Brescia 1980; TOPITSCH E., *A che serve l'ideologia*, Laterza, Bari 1975.

**IDOLI** → Dio 7.4. - esperienza 2.1.2. - evangelizzazione 3.4.

**IMITAZIONE** → identificazione 1.1.

**IMMAGINI** → pastorale giovanile (storia I) 3.2.

**IMMANENZA** → educazione/pastorale - fede (sguardo di) - incarnazione 4.1.

**IMPEGNO cristiano** → etica - eucaristia 2.2. - famiglia - laicità 2.2.3.; 2.3.3. - responsabilità - solidarietà.

**IMPEGNO etico** → etica.

**IMPEGNO sociopolitico** → amore 3.3. - identificazione 3.3. - laicità 2.2.3.; 2.3.3. - libertà 4.3. - politica 2.; 3.

## INCARNAZIONE

RICCARDO TONELLI

**1. Alla ricerca di criteri per elaborare il pluralismo**

**2. L'evento dell'Incarnazione**

**3. Il contenuto teologico dell'Incarnazione**

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

3.2. *La testimonianza apostolica*

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

**4. L'Incarnazione per una rinnovata prassi pastorale**

4.1. *La «mediazione»: dove immanenza e trascendenza si incontrano*

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

4.3. *La «svolta antropologica» nella pastorale*

**5. Conclusione: l'Incarnazione come criterio**

5.1. *Alla radice del pluralismo*

5.2. *L'Incarnazione come criterio*

### 1. ALLA RICERCA DI CRITERI PER ELABORARE IL PLURALISMO

Siamo in un tempo di largo e diffuso pluralismo. Basta guardarsi d'attorno per costatare che il nostro non è un pluralismo solo formale, come se si usassero dei sinonimi per dire le stesse cose. Alla radice ci sono modelli antropologici molto differenti.

Questo pluralismo culturale ha invaso ormai anche l'ambito dell'esperienza ecclesiale e della sua prassi pastorale. Siamo in un tempo in cui sono diversi i modi di intendere le dimensioni fondamentali dell'esistenza cristiana.

Tutto questo dà da pensare e provoca chi vuole fare azione pastorale.

Aiuta innegabilmente a scoprire la precarietà di ogni modello, espressione sempre parziale e limitata, incapace di assicurare pienamente tutte le esigenze dei progetti pastorali.

Nella storia della pastorale non mancano, purtroppo, realizzazioni che mostrano come il rischio grave dell'integralismo o del riduttivismo incombe quando prevale il punto di vista solo soggettivo e il confronto con le altre alternative resta bloccato da radicalizzazioni indebite. Il pluralismo non può perciò essere considerato l'ultima parola.

Non lo è quando parla dell'uomo; non lo può essere quando narra di Dio e progetta la salvezza dell'uomo in suo nome.

La storia ha scritto però anche pagine illuminanti. Testimoniano la capacità di andare oltre il pluralismo; permettono l'incontro appassionato nell'unità di intenti, mentre viene accolta e incoraggiata la diversità di sensibilità e di operazioni.

La Chiesa italiana ha vissuto una esperienza di questo tipo quando ha elaborato quel grande documento di rinnovamento pastorale che è *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970). Dopo lunghe e sofferte contrapposizioni tra i difensori della svolta antropologica in pastorale e coloro che spingevano invece verso modelli più teocentrici, essa ha confessato la sua fede nell'evento di Gesù Cristo, proclamando: «Dio stesso, quando si rivela personalmente, lo fa servendosi delle categorie dell'uomo. Così egli si rivela Padre, Figlio, Spirito d'amore; e si rivela supremamente nell'umanità di Gesù Cristo. Per questo, non è ardito affermare che bisogna conoscere l'uomo per conoscere Dio; bisogna amare l'uomo per amare Dio» (*RdC* 122). In questa esperienza, come negli altri casi felici della storia della pastorale, la novità di prospettive e l'incontro nella diversità sono fioriti sulla decisione di fare dell'Incarnazione il criterio normativo di ogni proposta pastorale.

L'Incarnazione ha offerto così un criterio teologico adeguato per elaborare il pluralismo.

In questa logica si muove anche la mia proposta. L'evento dell'Incarnazione rappresenta il criterio fondamentale per ogni progetto di pastorale: per conoscere il progetto di Dio sull'uomo, dobbiamo interrogare l'evento di Gesù Cristo; e lo dobbiamo fare a partire dalla prospettiva dell'Incarnazione.

## 2. L'EVENTO DELL'INCARNAZIONE

Evento di Gesù Cristo e evento dell'Incarnazione non sono due formule diverse. Dicono invece la stessa cosa da angolature differenti

e complementari. «Evento di Gesù Cristo» suggerisce il contenuto; «evento dell'Incarnazione» sottolinea la prospettiva da cui possiamo riconoscerlo.

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

Al centro sta Gesù di Nazareth: una persona, che ha un nome e una patria, che ha vissuto la sua esistenza in un segmento preciso e concreto di spazio e di tempo.

Questo Gesù ha suscitato una esperienza di sconvolgente e radicale novità in molti uomini. Lo confessano il «Cristo»: il Messia atteso, il Signore della vita, l'unico Nome in cui possiamo ottenere la salvezza. Riuniti nel suo nome, si riconoscono la Chiesa, che continua la sua causa, in ogni tempo e in ogni luogo.

La loro confessione di fede e la prassi della Chiesa apostolica sono decisive per comprendere chi è Gesù. Anche questi fatti sono parte dell'evento di Gesù Cristo.

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

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

Quando i credenti parlano dell'Incarnazione indicano prima di tutto un fatto preciso della vita di Gesù di Nazareth: Dio per salvare l'uomo ha deciso di farsi uno di noi ed è diventato uomo, con la collaborazione materna di Maria, in un segmento concreto di tempo e di spazio.

Non esprimono però solo questo atto di fede. L'Incarnazione è certamente uno dei tanti avvenimenti che costituiscono la vita di Gesù. Ma non è solo questo. Essa soprattutto rappresenta la prospettiva da cui possiamo comprendere in modo più preciso tutte le parole e i gesti che Gesù ha detto e fatto per rivelarci Dio. Per questo l'Incarnazione permette di comprendere in modo speciale chi è Gesù e chi è per noi.

Gli apostoli, le prime comunità ecclesiali, la Chiesa, in molti momenti solenni della sua

lunga esistenza, hanno considerato l'Incarnazione l'evento, unico e irripetibile, che ci spalanca le porte verso il mistero di Dio.

In Gesù di Nazareth, infatti, il Dio inaccessibile e misterioso, il Dio ineffabile e radicalmente trascendente, si è fatto «volto», è diventato «parola». Nel volto e nella parola di Gesù di Nazareth, si è fatto vicino, comprensibile. Possiamo parlare di Dio e possiamo parlare a Dio. Possiamo cogliere chi è per noi e cosa chiede a noi.

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

### 3. IL CONTENUTO TEOLOGICO DELL'INCARNAZIONE

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

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

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

Si possono citare tutte le pagine. Sono, in toni diversi, le battute di una grande, unica sinfonia: il Dio di Gesù è il Dio della vita e della felicità. È Dio-per-l'uomo, che fa della vita dell'uomo l'espressione più radicale della sua gloria.

Pensiamo, per esempio, alla disputa tra Gesù e i farisei a proposito della guarigione, avvenuta di sabato, di quel povero uomo che aveva una mano paralizzata (Mt 12,1-14). Per la teologia dominante Dio andava onorato prima di tutto rispettando il sabato. L'uomo paralizzato poteva aspettare: sei giorni della settimana erano a sua disposizione, il settimo era invece tutto e solo per la gloria di Dio (Lc 13,10-17).

Gesù propone una teologia molto diversa. La vita e la felicità dell'uomo è la grande confessione della gloria di Dio. Anche il sabato è in funzione della vita. Gesù non chiede di scegliere tra Dio e la felicità dell'uomo. Af-

ferma, senza mezzi termini, che la gloria di Dio sta nella felicità dell'uomo. Il sabato è per Dio quando è per la vita dell'uomo.

Gesù non gioca come un adolescente bizzoso con la legge. Non si diverte ad infrangerla, per il gusto anarchico di farne senza.

Egli propone una interpretazione radicale della legge, per rivelare chi è Dio.

La norma fondamentale dell'agire è determinata dalla sola esigenza concreta che può abbracciare senza limiti tutta la vita dell'uomo e applicarsi nello stesso tempo e in maniera esatta ad ogni caso particolare: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore... Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 22,37-40).

Dall'amore nasce la libertà, nello spirito delle beatitudini: essere liberi da ogni schiavitù verso il mondo e verso se stessi per essere pronti, in ogni momento, per Dio e per i fratelli, in un amore che si dona e sa rischiare fino alla morte.

Solo in questa prospettiva di libertà e di amore trova collocazione la legge, un fatto importante ma relativo. La prassi dell'amore non può essere fissata in leggi concrete. La libertà per l'amore può esigere talvolta che si faccia molto di più di quanto è fissato autorevolmente, perché Dio viene glorificato dove l'uomo è reso libero.

Questo «contenuto» ci giunge però in un modo molto particolare.

Gesù rivela chi è Dio per l'uomo secondo modelli comunicativi che ripetono la logica fondamentale di ogni parola umana.

Gesù pone dei gesti, testimonia un messaggio, proclama una parola.

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

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

Il passaggio da quello che si percepisce fisicamente al mistero che si porta dentro e che il segno esterno intende rivelare, richiede sempre uno sguardo penetrante, un intreccio di fantasia e di amore: richiede la fede. Solo nel-

la fede dell'interlocutore gesti, messaggi e parole di Gesù esprimono totalmente il mistero di Dio.

Qualche volta la fede è facile, perché il segno esterno è tutto trasparente del mistero di Dio. Così è capitato per la donna di Naim, che ha scoperto chi è Dio per lei, stringendo vivo tra le braccia il figlio che aveva pianto morto (Lc 7,11-17).

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

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

### 3.2. La testimonianza apostolica

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

Evento di Gesù Cristo è anche questa esperienza della Chiesa apostolica, espressa nei testi dei Vangeli, degli Atti, delle Lettere e nella prassi ecclesiale adottata.

Per cogliere il significato dell'Incarnazione, dobbiamo perciò orientare la nostra ricerca anche nella direzione di questa testimonianza apostolica.

I discepoli di Gesù avevano capito di essere amati e pensati da lui. Essi sperimentavano che in Gesù la vita umana trovava un senso. La loro situazione esistenziale, spesso senza speranza e senza prospettive, carica di tanti problemi, diventava per Gesù importante, in-

teressante, affascinante. Era qualcosa che Gesù faceva pienamente suo.

Assunta in Gesù, questa stessa esperienza, povera e fragile, veniva restituita ai discepoli piena di significati.

Essi poi compresero che tutto questo Gesù lo diceva e lo faceva nel nome di quel Dio che chiamava «Padre».

Nella bontà che gli uomini sperimentavano in Gesù, nel suo perdono, nella sua proposta di libertà, di gioia, di senso alla vita, c'era il Padre.

Nel contatto quotidiano con Gesù, gli apostoli hanno incontrato Dio e l'hanno scoperto come un Dio vicino e accogliente. In Gesù hanno sperimentato che Dio dona la salvezza in uno stile insperabilmente originale: salva nella solidarietà, in una compagnia così profonda con ogni uomo da farsi realmente uomo.

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

Nasce una prassi ecclesiale in cui la Chiesa apostolica cerca di ripetere quello che ha sperimentato nell'incontro personale con Gesù di Nazareth.

Alla scuola di questa prassi possiamo scoprire ancora meglio il significato dell'evento di Gesù Cristo.

La comunità apostolica deve presto rispondere agli interrogativi nuovi che le circostanze le lanciano. Tra le tante alternative possibili essa cerca quelle che permettono meglio ad ogni uomo di sentirsi amato da Dio, quelle capaci di consolidare la speranza e la fiducia nella vita oltre la morte; quelle che realizzano più efficacemente la promozione dei poveri, di quelli che non contano, per testimoniare loro che di essi è il Regno dei cieli.

Agisce in questo stile perché è consapevole che Gesù stesso aveva vissuto tutto ciò in modo radicale.

Basta ripensare a quanto è successo al Concilio di Gerusalemme, come riferisce *Atti 15*. La Chiesa apostolica era alle prese con un gravissimo problema.

Stava suscitando dispute accese, tensioni e sospetti. Ci si chiedeva: coloro che si decidevano per la fede cristiana e non provenivano dal mondo giudaico, dovevano vivere sotto-

posti alle legge di Mosè? I punti scottanti erano soprattutto due: la pratica della circoncisione e l'astinenza da certi tipi di carne.

Gli apostoli hanno discusso a lungo, senza riuscire a trovare un accordo. Erano d'accordo nel riconoscere la centralità assoluta di Gesù per la salvezza; si rendevano pienamente conto che la sua mediazione salvifica poteva risultare incrinata se subentravano altre esigenze concorrenti. Risultava però difficile decidere la portata concreta e operativa di questo orientamento di fondo.

La soluzione è apparsa invece immediata quando la testimonianza di Pietro e la saggezza di Giacomo hanno chiesto di spostare l'attenzione dai principi all'esperienza fatta stando con Gesù.

Hanno ricordato: «Non possiamo imporre agli altri dei pesi inutili, che neppure noi ci carichiamo sulle spalle».

Il criterio decisivo per risolvere i problemi è la possibilità di sperimentare la bontà di Dio. Continuando la prassi di Gesù, bisogna far sperimentare agli uomini chi è Dio: il Padre buono e accogliente, che non chiede cose inutili, come invece fa chi comanda per il gusto di farsi obbedire. Non è possibile annunciarlo nella verità, se la parola proclamata viene poi accompagnata da una serie di pretese inutili, motivate sul compromesso e sulla paura. Sollecita a questa lettura del Concilio di Gerusalemme la meditazione delle pagine di commento che Paolo ha indirizzato ai Galati (*Gal 5*).

Ritorna lo stesso tema. Paolo riprende la conclusione del Concilio: la coscienza della grande libertà a cui Gesù ci ha chiamati e la raccomandazione di astenersi dalle carni sacrificate agli idoli.

Il documento conclusivo proponeva questo impegno a tutti i cristiani. Poteva sembrare il compromesso dell'ultimo momento, per accontentare anche le minoranze intransigenti. Paolo invece commenta in termini diversi la raccomandazione. Sa di essere libero: può mangiare qualsiasi genere di carni, per la libertà a cui Cristo ci ha liberati. Non può però usare della sua libertà come gesto di disprezzo e di offesa per il fratello più debole, che ne rimarrebbe impressionato malamente. La sua inesauribile libertà termina quando incomincia il dovere sommo della carità fraterna.

Come posso annunciare il Dio di Gesù Cri-

sto, come Padre buono e accogliente, se provo il fratello nelle sue convinzioni più profonde, se lo metto in crisi nel nome della maturazione che ho acquisito?

La logica è la stessa di Giacomo. Paolo la porta alle conseguenze più radicali. Per risolvere i problemi pastorali che la comunità cristiana è chiamata ad affrontare lungo lo sviluppo della sua storia, il criterio è quello rivelato nella prassi di Gesù: l'esperienza che il Dio di Gesù è un Dio per l'uomo.

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

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

Nell'Incarnazione Dio si è rivelato all'uomo in modo umano. Il suo ineffabile mistero è diventato comprensibile e sperimentabile perché ha preso il volto e la parola di Gesù di Nazaret.

È importante comprendere la qualità di questa assunzione. È troppo facile vanificarla, ragionando in termini strumentali, come se il rapporto tra Gesù di Nazaret e il Dio ineffabile fosse come quello di una fotografia rispetto ad una persona amata o funzionasse come una registrazione rispetto alla viva voce di un amico lontano.

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

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

Per questo l'Incarnazione è anche la rivelazione più piena dell'uomo: rivela qual è la sua sconfinata grandezza.

Gesù è uomo, di una umanità come la nostra: è uomo come lo siamo tutti noi.

La sua umanità può manifestare, rendere presente ed esprimere Dio, perché l'umanità del-

L'uomo è stata fatta radicalmente capace di essere manifestazione di Dio. L'Incarnazione è incominciata proprio nella Creazione. In questo primo, definitivo gesto di salvezza, Dio ha creato un uomo, capace di essere «volto» e «parola» di Dio.

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

Oppure si potrebbe avanzare l'ipotesi contraria. Se Gesù è Dio, allora di certo non è un uomo come noi; la sua umanità è solo apparentemente simile alla nostra, mentre in realtà è diversissima, come la luce non ha nulla da spartire con le tenebre.

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

Questa grande affermazione ci assicura che la nostra umanità è più grande di quello che possiamo immaginare. Essa è, in piccola o grande misura, «volto» e «parola» del Dio ineffabile e inaccessibile.

Gesù è il caso supremo, unico e irripetibile, di una umanità tanto pienamente realizzata, da essere volto e parola in modo definitivo. Egli è colui che realizza tutte le possibilità dell'uomo, raggiungendo in pienezza l'abbandono totale al mistero di Dio.

Gesù lo è di fatto. Noi abbiamo la possibilità di essere uomini pienamente umanizzati come lui; e di fatto, un pochino almeno, lo siamo, per la solidarietà di vita e di salvezza che ci lega a Gesù e a coloro che come lui hanno portato a pienezza la loro umanità. Certo, la diversità tra noi e Gesù è grande. È però sul piano della realizzazione concreta; non su quello della possibilità.

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

#### 4. L'INCARNAZIONE PER UNA RINNOVATA PRASSI PASTORALE

Abbiamo sviluppato una lunga meditazione teologica sull'evento dell'Incarnazione, per raccogliere il messaggio che esso ci propone.

Le informazioni acquisite ci permettono finalmente di stabilire alcuni «punti di riferimento» per ogni azione pastorale.

L'evento dell'Incarnazione si fa così «criterio» normativo di una rinnovata prassi pastorale.

##### 4.1. La «mediazione»: dove immanenza e trascendenza si incontrano

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

In questo mondo Dio è assente, risulta lontano, estraneo. Se vogliamo incontrarlo, dobbiamo avere il coraggio di abbandonare progressivamente tutto quello che ci lega a questa esperienza troppo condizionante per accedere alla libertà del mistero.

Ci sono dei cristiani coraggiosi che fanno il grande balzo in avanti e «abbandonano tutto» per incontrare Dio. Cambiano dimora; diventano così la gente della trascendenza. Gli altri purtroppo devono continuare a fare i conti con le cose di tutti i giorni. Si ritagliano però qualche spazio privilegiato dove, ad intervalli regolari, cercano di incontrare il loro Dio; i sacramenti, la liturgia, la preghiera. Questi (e solo questi) sono i tempi sacri dove Dio opera la salvezza inondando il mondo «profano» (quello dell'immanenza) della sua grazia.

Per molto tempo i cristiani hanno vissuto la loro esperienza in questo modello. Non sono mancate le eccezioni; ma la logica dominante era questa. Ora, molti fattori, dentro e fuori la vita della Chiesa, hanno messo in crisi la prospettiva.

Avanzano soluzioni diverse. Il conflitto, su questa frontiera, attraversa la prassi pastorale. Che fare? È corretto ragionare in questo modo? C'è posto per una visione diversa? La distinzione tra «sacro» e «profano» è classica di ogni esperienza religiosa. Sembra che anche l'esperienza cristiana non possa superarla. Se è così, la pastorale si impegna a

sottrarre progressivamente terreno al profano, perché solo immergendo nel sacro può assicurarsi la salvezza.

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

Al conflitto tra trascendenza e immanenza l'evento di Gesù Cristo sostituisce la categoria teologica della «mediazione sacramentale».

È vero che il mondo di Dio e quello dell'uomo sembrano lontani e incomunicabili. Dio è il totalmente altro, l'ineffabile e l'indicibile. L'uomo è lontano da Dio perché è creatura e perché ha deciso un uso suicida della sua libertà e responsabilità nel peccato. Dio e l'uomo sono i «lontani» per definizione e per scelta.

Questa però non è l'ultima parola. La parola decisiva è invece Gesù di Nazareth. In lui, Dio si è fatto vicino all'uomo: è diventato «volto» e «parola». E l'uomo è stato ricostruito in una novità così insperata da diventare il volto e la parola di Dio.

In Gesù di Nazareth i lontani sono ormai diventati i «vicini», in una realtà nuova, che ha trasformato radicalmente i due interlocutori.

Sempre la fede della Chiesa ha riconosciuto a Gesù il titolo di «mediatore». Egli non è solo colui che fa la mediazione. È la mediazione fatta persona: una persona nuova in cui Dio e l'uomo sono in dialogo pieno e totale. La grande mediazione è Gesù «uomo»; per questo l'umanità dell'uomo è, in piccola misura e in potenzialità totale, mediazione tra il mondo della trascendenza e quello dell'immanenza.

Senza Gesù nella storia dell'uomo il conflitto resta e la distanza è incolmabile. In Gesù la distanza è ormai coperta definitivamente: l'immanente è il luogo in cui il trascendente si fa «volto» e «parola».

Come in Gesù, si tratta di una presenza sotto i veli del segno.

Nel linguaggio della Chiesa questo tipo di presenza è chiamato con una formula frequente: sacramento e sacramentalità.

L'umanità quotidiana dell'uomo è il sacramento in cui Dio si fa presente e vicino, per attuare il suo progetto di salvezza.

La contrapposizione tra immanenza e trascendenza, tra orizzontalismo e verticalismo (un altro gioco linguistico per esprimere la distinzione tra il mondo di Dio e quello dell'uo-

mo), ci riporta ad una logica precedente l'Incarnazione. Ci priva così dell'esperienza fondamentale dell'esistenza nuova del cristiano. Per fare più spazio a Dio, lo si caccia follemente di casa. Al Dio di Gesù Cristo viene sostituito il dio dei filosofi, tanto «trascendente» da essere muto e impassibile: senza parola per l'uomo e senza passione per la sua vita.

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

L'Incarnazione è una delle tante esperienze in cui si distende l'esistenza di Gesù e la fede di coloro che lo confessano il Signore. Si tratta di una esperienza fondamentale; ma a nessun titolo possiamo considerarla come l'unica.

Questa sottolineatura è importante per raccogliere un secondo imperativo all'azione pastorale.

Noi confessiamo sulla testimonianza di Pietro che non c'è altro nome in cui ottenere vita e salvezza, se non Gesù il Cristo, perché egli è morto e risorto per noi. Nella Pasqua Gesù è stato costituito Signore e Salvatore (Atti 4).

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

Questo è un dato importante e assodato. La sua disattenzione riduce la pastorale ad una delle tante metodologie terapeutiche. La svuota alla radice e la condanna alla inefficacia, perché non ha le carte in regola per fare concorrenza ai sapienti delle tecniche analitiche.

Il problema è un altro, molto più serio.

L'Incarnazione dice condivisione, sottolinea la continuità tra l'esperienza umana e il mistero di Dio, anche se sotto il velo della sacramentalità.

La croce di Gesù indica invece la rottura, la separazione, il salto di qualità, perché imprima alla realtà il movimento della morte per la vita.

L'Incarnazione mette l'accento sulla costitutiva grandezza dell'uomo. La croce ricorda invece la sua debolezza e il suo tradimento. Di conseguenza è grido che invoca il dono che

ci sfugge, che possediamo solo perché ci immergiamo in Dio e consegnamo a lui ogni nostro desiderio.

Se mettiamo sullo stesso piano i due avvenimenti, ci troviamo costretti a scegliere, selezionando l'uno contro l'altro.

Ma in questa operazione forzata, ci priviamo comunque di una esperienza fondamentale.

Troppe volte la pastorale ha agito così. E sono nati i modelli dell'accondiscendenza inutile e rassegnata. E quelli delle dure pretese e delle alternative integriste.

Su questa chiarificazione di termini, si colloca la proposta di fare dell'Incarnazione la prospettiva fondamentale: non è l'unica, anche se resta quella decisiva sul piano interpretativo.

La pastorale è chiamata ad attuare la salvezza. Per questo deve portare alla Pasqua di Gesù, introducendo coraggiosamente in tutta la sua logica e nelle sue esigenze.

Lo può fare però ignorando l'umanità dell'uomo, per immergerlo solo nel mondo di un futuro che è tutto diverso dal nostro presente. E lo può fare trascinando l'uomo allo scontro con le esigenze del suo Dio. L'accento è posto sulla distinzione e sulla alterità.

Se però consideriamo l'Incarnazione come il modello fondamentale anche per la salvezza, se ripensiamo la prassi di Gesù per fare salvezza tra la gente di Galilea e di Gerusalemme, le cose cambiano intensamente.

Gesù ha portato alla salvezza di Dio facendo prima di tutto toccare con mano la sua bontà, accogliente e perdonante. Ha restituito vitalità alle gambe rattrappite dello zoppo di Cafarnao, per potergli dire in verità: Dio perdona i tuoi peccati (*Lc* 5,17-26).

L'ha imitato Pietro, alla porta bella del Tempio, perché tutti sappiano che solo in Gesù c'è salvezza (*Atti* 3).

Siamo peccatori; abbiamo bisogno di uscire dal nostro peccato e non lo possiamo fare che consegnando tutta la nostra vita a Dio: risuona così la voce di Gesù, oggi come nella casa di Pietro sulla riva del lago. Per vivere dobbiamo morire: come il chicco di frumento. Riconoscere il peccato e affidare la propria morte al Dio della vita è un rischio, un salto nel buio. Ci distrugge, nella nostra presunzione saccate. Ci chiede un modo nuovo di vivere, riconoscendo che solo Dio è il Signore.

Questo invito, tanto sconvolgente, è accompagnato da un gesto che ce lo rende familiare e suavisivo. Continua la voce di Gesù, oggi come a Cafarnao: caricati sulle spalle lettuccio e stampelle e torna a casa con le tue gambe. Nell'esperienza di una accoglienza che anticipa nel piccolo la novità promessa, scopriamo chi è Dio per noi: il Dio che salva solo chi consegna a lui la sua fame di vita, come nella croce. Ma è un Dio di cui possiamo fidarci incondizionatamente. Lo attestano le cose meravigliose che sta compiendo oggi per il suo popolo, come segno manifestatore di interventi dalla risonanza molto più sconvolgente.

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

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

#### 4.3. La «svolta antropologica» nella pastorale

Questo terzo tema riprende e rilancia i primi due, verso modelli generali, che investono la struttura fondamentale dell'evangelizzazione. Si esprimono bene con la formula messa a titolo: la svolta antropologica.

Molti lettori ricordano le lunghe polemiche suscitate nella Chiesa italiana del dopoconcilio attorno a questo problema. Spesso nascevano da una sua cattiva comprensione. Altre volte avevano alla radice le resistenze e le paure che il vento rinnovatore del Concilio aveva seminato.

*Il rinnovamento della catechesi* ha prodotto chiarezza e consenso, soprattutto perché ha ancorato la «svolta antropologica» alla riscoperta dell'evento dell'Incarnazione.

Un suo articolo è diventato presto famoso: «Chiunque voglia fare all'uomo d'oggi un discorso efficace su Dio, deve muovere dai problemi umani e tenerli sempre presenti nell'esporre il messaggio. È questa, del resto, esigenza intrinseca per ogni discorso cristiano su Dio. Il Dio della Rivelazione, infatti, è il Dio con noi, il Dio che chiama, che salva e dà senso alla nostra vita; e la sua parola è destinata ad irrompere nella storia, per rivelare a ogni uomo la sua vera vocazione e dargli modo di realizzarla» (*RdC* 77).

Lo consideriamo per qualche momento assieme. Ad oltre quindici anni della sua formulazione ha ancora suggerimenti preziosi da offrire.

Il tono solenne della citazione lo indica come un dato centrale e discriminante. Fedeli a questa esigenza, facciamo un discorso « cristiano » su Dio. Se invece ci discostiamo da essa, possiamo diventare responsabili dell'ateismo reattivo di tanti nostri amici, come ricorda anche la *Gaudium et spes* (GS 19).

La pastorale è chiamata in causa proprio nelle sue pretese costitutive.

Il problema non è se e come parlare dell'uomo, facendo teologia e operando in pastorale. Si è fatto sempre così. La teologia aveva interi trattati sull'uomo e la pastorale si interessava all'esistenza concreta e quotidiana delle persone.

L'uomo e la sua vita erano però uno dei temi: si parlava di Dio e dell'uomo.

La svolta antropologica segna un cambio radicale di prospettiva, perché mette la vita quotidiana dell'uomo al centro, per poter parlare del Dio di Gesù Cristo. La parola e il volto dell'uomo sono l'unico luogo dove è possibile incontrare e parlare di Dio nella sua verità. Non sono uno dei tanti temi all'ordine del giorno. Sono invece lo strumento linguistico, unico e insostituibile, per affrontare correttamente tutti i temi.

Per questo *Il rinnovamento della catechesi* ricorda perentoriamente che un parlare cristiano su Dio deve « muovere » sempre dall'uomo e dalla sua vita; e deve tener presente costantemente questo orizzonte linguistico per non slittare da un discorso sul Dio di Gesù Cristo ad una ricerca sul dio astratto e impersonale dei filosofi.

Ricorda anche la motivazione. Ed è prezioso suggerimento, da non dimenticare, per restare nella verità. Non si tratta di un ritrovato metodologico. Non è quel modo di fare funzionale, richiesto da una corretta comunicazione intersoggettiva, che sollecita a conoscere la lingua dell'interlocutore, per entrare in dialogo con lui; o quello che spinge a preferire un linguaggio immaginifico ad uno strettamente tecnico, per non escludere dal dialogo coloro che non sono addetti ai lavori.

Tutto questo è importante. Ma resta « discutibile », in ultima analisi. E soprattutto non dice mai fino a che punto sia necessario giungere a questi « adattamenti ».

La ragione, ricordata da *Il rinnovamento della catechesi*, è molto più sostanziale: chiama in causa l'Incarnazione. Riporta cioè all'evento fondante l'esistenza cristiana. Parlare di Dio muovendo dalle parole dell'uomo è l'unico modo praticabile di parlare di Dio, dal momento che Gesù è la parola e il volto definitivo di Dio.

In questa indicazione *Il rinnovamento della catechesi* fa eco alla affermazione molto più autorevole della *Dei Verbum*: « Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'Eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo » (DV 13).

Parlare di Dio in parole umane significa, a conclusione, una grande conversione per gli operatori della pastorale: la svolta antropologica.

*Redemptor hominis*, collocata in questa prospettiva, ricorda la grande legge di ogni azione pastorale: « L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale, (...) quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima e fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione » (RH 14).

La « svolta antropologica » mette così l'uomo al centro della missione della Chiesa e segna, nello stesso tempo, lo stile di questa missione.

Non possiamo pretendere una parola su Dio e un gesto di salvezza che non sia costitutivamente la nostra povera parola e il nostro gesto. Lì Dio si fa presente, come colui che rivela e che salva.

Ritorna il tema della sacramentalità. Non possiamo cercare altrove parole e gesti, quasi potessimo rubare agli angeli il loro linguaggio... Lo diciamo con gioia e con fierezza: non è il limite che dobbiamo soffrire e superare, ma l'esperienza di cui in Gesù dobbiamo compiacerci.

Se usiamo parole umane, gesti e parole restano sempre nella logica di ogni fatto umano. Sono povere, fragili, spesso opache. C'è posto per una pluralità di parole, perché nessuna può pretendere di catturare in modo esclusivo il mistero che intende esprimere. La

trasparenza rispetto al mistero è assicurata dalla qualità intrinseca del discorso e dalla competenza di colui che lo pone.

Certamente, la forza di salvezza trascende questa competenza. Chi parla è sempre un «servo inutile», perché non può offrire quello che per primo invoca con trepida attesa. Nella debolezza dell'uomo la potenza del mistero si fa forza di vita. Al «servo inutile» si chiede però la quotidiana fatica di far trasparire il mistero che serve.

Questi cenni non possono far concludere sulla sponda pericolosa del relativismo generalizzato. Ce lo proibisce la certezza che nella nostra povera espressione c'è sempre un mistero di grazia e di salvezza, che si fa volto e parola. Di questo mistero alcuni fratelli sono nella comunità ecclesiale testimoni autorevoli. Anche la loro parola è parola d'uomo, per essere parola per l'uomo. La loro parola continua però in modo privilegiato quella di Gesù e dei suoi primi discepoli. Può sostenere la nostra debole fede e impegnarci in una decisione che coinvolge tutta la nostra esistenza. La pastorale è servizio della comunità ecclesiale per attuare nel tempo la salvezza di Dio. È servizio di uomini per i loro fratelli.

Lo Spirito di Gesù sostiene questo servizio. Dà forza specialissima ad alcuni segni; dà autorevolezza particolare ad alcune parole.

## 5. CONCLUSIONE:

### L'INCARNAZIONE COME CRITERIO

La ricerca sull'Incarnazione ha preso l'avvio da una constatazione e da una esperienza: il fatto del pluralismo pastorale e la soluzione elaborata dalla Chiesa italiana.

Al termine del lungo cammino possiamo verificare fino a che punto la prospettiva scelta aiuta a districarsi in modo corretto nell'attuale situazione pastorale.

#### 5.1. Alla radice del pluralismo

Se consideriamo il fatto del pluralismo da un'ottica pastorale, sembra facile approdare a due constatazioni.

Prima di tutto è importante prendere atto che il pluralismo è una imposizione della stessa struttura della verità. Il mistero di Dio si rende presente all'uomo nel volto e nella parola dell'Uomo e di ogni uomo. La parola umana è sempre povera, parziale, frammentata,

incapace di esprimere in modo totale il mistero di cui è presenza. Sono necessarie molte e differenti parole per approssimarsi alla verità. E si richiede sempre l'espressione soggettiva della fede per traforare il segno verso il mistero che si porta dentro.

All'interno di questa consapevolezza si colloca la seconda constatazione.

La parola umana che dà espressione al mistero non è mai neutrale rispetto al mistero stesso. Al contrario, lo condiziona intensamente. Non solo lo rappresenta in modo sempre relativo, ma lo può disturbare e persino vanificare.

Certamente questo rischio è assente nella Parola definitiva di Dio, Gesù di Nazareth, anche se molti suoi contemporanei non sono riusciti a decifrare adeguatamente la sua mediazione. È invece molto presente nelle nostre parole e nei nostri progetti. Si richiede perciò un confronto critico tra mediazione e evento, tra parola umana e Parola di Dio, tra modello pastorale e progetto di fede.

Il pluralismo non può quindi essere considerato l'ultima parola.

Abbiamo invece bisogno di criteri, capaci di funzionare come principio di verifica nel pluralismo.

L'Incarnazione «giustifica» così il pluralismo nel rapporto tra segno e evento, suggerisce il criterio fondamentale per valutarlo ed elaborarlo.

#### 5.2. L'Incarnazione come criterio

L'Incarnazione, come ho ricordato nelle pagine precedenti, ci propone un evento salvifico, che fonda un metodo pastorale, un metodo cioè di attuazione di questa salvezza. In questo senso, la considero il criterio fondamentale della pastorale e della pastorale giovanile. La pongo al centro di ogni ricerca non come il dato unico e conclusivo, quasi che tutta la pastorale potesse ridursi alla attuazione dell'Incarnazione. Lo considero invece come il progetto costitutivo su cui misurarsi e la sorgente degli imperativi per l'azione pastorale.

Dall'evento dell'Incarnazione la pastorale ritrova il suo obiettivo e l'orientamento metodologico fondamentale: attuare la salvezza «incarnandosi» nella vita quotidiana dei giovani concreti.

La fedeltà al criterio dell'Incarnazione spin-

ge a dilatare lo sguardo e la preoccupazione della comunità ecclesiale e dell'operatore pastorale verso una interpretazione globale della storia e del destino di Gesù per la salvezza dell'uomo.

Tutto questo introduce in ogni progetto pastorale la prospettiva escatologica, in tensione perenne con quella incarnazionistica.

La critica escatologica contesta la radicale provvisorietà di ogni realizzazione, svuota la pretesa risolutiva delle mediazioni pastorali, stempera le pianificazioni troppo sapienti, nel ricordo della sconvolgente creatività di ogni dono dello Spirito. L'Incarnazione non riduce perciò l'approccio cristologico. Suggestisce invece il metodo mediante cui aprire l'uomo all'autocomunicazione di Dio nello Spirito Santo e sollecita verso condizioni precise da assicurare per rendere quest'uomo capace di accogliere il dono della salvezza.

L'evento si fa così criterio.

→ Dio 5.6. - educazione/pastorale 2.3.; 4. - santi 1.2.; 2. - spiritualità giovanile 1.2. - storicità 2.2. - teologia pastorale (correnti) 2.3. - territorio 2.1.

**Bibliografia**

ARNOLD F. X., *Storia moderna della teologia pastorale*, Città Nuova, Roma 1970; GOLDBRUNNER J., *Cristo nostra realizzazione. Antropologia pastorale sulla linea dell'Incarnazione*, LDC, Leumann 1971; METZ J. B., *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1974; METZ J. B., *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978; PATTARO G., *Incarnazione*, in *Dizionario di pastorale della comunità cristiana*, Cittadella editrice, Assisi 1980, 275-286; RAHNER K., *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Edizioni Paoline, Roma 1984; RAHNER K., *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Edizioni Paoline, Roma 1978; TONELLI R., *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1987.

**INCOMUNICABILITÀ** → relazione educativa 2.1.

**INCONSISTENZA personale** → identificazione 3.3.

**INCONTRO** → esperienza 2.2.1. - relazione educativa 4.2. - riconciliazione 3.2. - spiritualità giovanile 1.3. - teoria/prassi 4.

**INCULTURAZIONE** → bibbia 3.5. - chiesa 3.2.1. - cultura - educazione 2.; 3.1. - evangelizzazione 1.1. - fede 7.2.; 7.3. - parrocchia 1.3. - salvezza 1.1.; 2.1.

**INDECISIONE** → identificazione 3.3. - identità 4.2.

**INDIFFERENZA** → parrocchia 1.1. - religione 5.

**INDIPENDENZA** → adolescenza 4.5.3.

**INFANZIA** → catechesi 1.1. - identificazione - identità 3.1. - s. Giovanni Crisostomo 3.2.2.3.

**INFERNO** → escatologia 10.4.

**INIZIAZIONE CRISTIANA**

RICCARDO TONELLI

**1. Il termine**

1.1. *Iniziazione cristiana come tirocinio al «diventare cristiani»*

1.2. *La comunicazione come schema interpretativo*

**2. La crisi dell'iniziazione cristiana dei giovani**

2.1. *La difficile socializzazione religiosa*

2.2. *Scarsa significatività in un tempo di cambi culturali*

2.3. *Le strane attese di molti educatori*

2.4. *Tra soggettivizzazione e disattenzione all'educativo*

**3. Verso un modello di iniziazione cristiana dei giovani**

3.1. *Il processo*

3.1.1. *L'iniziazione cristiana tra «traditio» e «reditio»*

3.1.2. *La comunità ecclesiale come vero soggetto collettivo*

3.1.3. *Fare proposte facendo fare esperienze*

3.1.4. *Un ambiente dove fare esperienza*

3.2. *Gli atteggiamenti al centro del processo*

3.2.1. *I comportamenti*

3.2.2. *Atteggiamenti e conoscenze*

3.3. *Riformulare i «sistemi simbolici» dell'esperienza cristiana*

**1. IL TERMINE**

Il tema della iniziazione cristiana dei giovani è centrale in ogni ricerca di pastorale giovanile.

La ragione è evidente: la formula esprime l'insieme degli interventi attraverso cui la comunità ecclesiale prepara le giovani generazioni a «diventare cristiani».

**1.1. Iniziazione cristiana come tirocinio al «diventare cristiani»**

Proprio la complessità e la molteplicità degli interventi realizzabili colloca però il tema tra quelli non immediatamente univoci. Dicendo «iniziazione cristiana», operatori e ricercatori richiamano problemi e prospettive diverse. Si parla infatti di iniziazione cristiana per indicare la preparazione ai sacramenti dell'Eucaristia, della Penitenza e della Confermazione; si usa il termine per sottolineare lo sviluppo della catechesi; qualche volta diventa sinonimo di «catecumenato» (con-

siderato, a sua volta, in senso tecnico o in senso analogico).

In questo contesto, dò al termine un significato ampio e globale.

Iniziazione cristiana riguarda perciò tutto il tirocinio di apprendimento cristiano: l'interiorizzazione dei contenuti della fede, comunicati attraverso le diverse modalità in cui si realizza l'evangelizzazione; l'apprendistato alla preghiera, alla vita liturgica e alla celebrazione dei sacramenti; il progressivo inserimento nella comunità ecclesiale; la crescita nell'impegno sociale, caritativo, apostolico.

## 1.2. La comunicazione come schema interpretativo

Per muovermi in modo organico in questa complessità di problemi e prospettive, utilizzo come schema interpretativo unificante quello della comunicazione. Non è certamente l'unico possibile. Ha però evidenti motivazioni per chi assume l'evento dell'Incarnazione come criterio orientativo globale.

L'evento di Dio si rende comunicabile all'uomo attraverso le parole umane che lo esprimono (cf DV 13). La risposta dell'uomo s'invera nella sua esperienza quotidiana. Appello e risposta possiedono perciò una struttura visibile che veicola un evento più profondo e radicale. Perché comunicazione «ad» un uomo e «di» un uomo, sono nell'ordine simbolico: una struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso solo attraverso il primo.

Anche l'iniziazione cristiana si realizza in questo intreccio simbolico: la comunità ecclesiale che lancia l'appello dell'evangelizzazione e il credente che offre la risposta della sua decisione di vita, non propongono direttamente la parola di Dio o il misterioso gioco di una libertà piegata verso Dio. Quello che si vede, si può controllare e manipolare è solo un segno umano di un grande evento di salvezza e d'amore. Attraverso questo segno la comunità ecclesiale rende presente nella parola umana l'ineffabile parola di Dio e il credente esprime la sua decisione radicale nella fede, speranza e carità.

L'oggetto scambiato è il «contenuto» della comunicazione; il processo che porta due in-

terlocutori a scambiarsi oggetti linguistici si definisce di solito come la «relazione comunicativa».

Purtroppo, una vecchia abitudine intellettualistica ci porta spesso a considerare i contenuti come più importanti o più decisivi della relazione. Gli studi attuali sulla comunicazione procedono spesso in una logica quasi opposta.

Una corretta verifica del processo di iniziazione cristiana chiede invece di studiare i due momenti in modo interattivo. Ed è quello che cerco di fare in questo contributo.

## 2. LA CRISI DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA DEI GIOVANI

L'iniziazione cristiana dei giovani si realizza sempre in un contesto preciso e concreto. Esso la condiziona: la orienta, la sostiene, qualche volta la mette in crisi. Una ricerca sulla iniziazione cristiana dei giovani deve muovere quindi da una comprensione del contesto. A questo riguardo è facile constatare la presenza oggi di alcuni fatti che fanno problema.

### 2.1. La difficile socializzazione religiosa

Nell'attuale situazione culturale, l'iniziazione cristiana dei giovani è minacciata nella sua funzionalità dalla diffusa e più generale crisi della socializzazione primaria.

L'approfondimento del processo di secolarizzazione in atto nella nostra società spinge il discorso religioso e l'istituzione che lo propone verso la marginalità. I giovani vengono così a trovarsi, in un momento cruciale della loro maturazione, di fronte ad alternative di peso molto diverso: da una parte le esigenze della fede e dell'etica cristiana e dall'altra il messaggio della modernità, nella sua etica e nei suoi valori.

È innegabile l'ipotesi di una crescente condizione di iposocializzazione religiosa delle nuove generazioni, dal punto di vista quantitativo (meno persone sono raggiunte dalle proposte formative) e qualitativo (più persone interiorizzano la proposta religiosa come un contenuto periferico rispetto alla cultura complessiva).

Esiste inoltre una tendenza a reagire alla crisi dei processi formativi mediante l'adozione di risposte rigide e polemiche, finalizzate alla definizione di una identità personale di

difesa e di isolamento. Questo modo di fare produce uno stato di ipersocializzazione che, all'atto pratico, aumenta l'indice di marginalizzazione e di privatizzazione dell'esperienza religiosa.

## 2.2. Scarsa significatività in un tempo di cambi culturali

Le difficoltà non riguardano solo la crisi dei processi di socializzazione, in un contesto che tende a marginalizzare l'esperienza religiosa. Spesso i contenuti della fede, proposti nell'evangelizzazione ecclesiale, risultano soggettivamente poco significativi: esiste una distanza notevole tra le espressioni culturali del progetto di esistenza cristiana e i suoi destinatari.

Molti osservatori riconoscono che la riaffermazione in termini rigidi del progetto cristiano e la difesa ad oltranza delle sue modalità culturali rappresentano qualche volta una reazione, implicita e poco motivata, al tentativo in atto di marginalizzare l'esperienza ecclesiale. In altri casi, invece, gruppi e singoli credenti cercano di recuperare rilevanza, in questo contesto sociale ridimensionando in modo scorretto le esigenze della fede. Per questa ragione, c'è una crisi di iniziazione cristiana che va oltre la crisi dei suoi processi. Investe il progetto stesso.

Sono certamente molto meno di un tempo i giovani socializzati all'interno della comunità ecclesiale. Anche coloro che usufruiscono di questo servizio formativo, fanno fatica a raggiungere una vera maturazione cristiana perché non avvertono soggettivamente come significativa la proposta. Oppure si creano una falsa coscienza elitaria, come autoriconoscimento in situazione di diffuso misconoscimento.

## 2.3. Le strane attese di molti educatori

Molti operatori di pastorale giovanile caricano l'iniziazione cristiana dei giovani delle stesse attese con cui veniva risolto il processo in un tempo ormai lontano. Per essi, la verifica sull'esito è assicurata su alcuni indicatori facili e sicuri: la capacità di riesprimere la fede attraverso formule linguistiche precise e corrette, la partecipazione assidua ai sacramenti, l'impegno etico coerente.

Quando queste attese non sono saturate, viene spontaneo chiamare in causa i meccanismi di trasmissione. Si riconosce una conse-

quenzialità abbastanza rigida tra interventi di socializzazione religiosa ed esiti positivi. In questa prospettiva, l'iniziazione cristiana è tutta sbilanciata dalla parte della ricerca di strumenti adeguati. Qualche volta sono rivisitati con nostalgia quelli che un tempo davano buoni frutti; altre volte sono frettolosamente attivati meccanismi alternativi.

## 2.4. Tra soggettivizzazione e disattenzione all'educativo

Fanno da cassa di risonanza negativa alcuni dati, caratteristici di questo nostro tempo. Alla complessità, culturale e sociale, molti giovani reagiscono assumendo una dimensione «debole» del loro vivere individuale e sociale. Essa si manifesta nella diffusa soggettivizzazione e nella ricostruzione di una identità fragile e di ricerca. Tutto questo condiziona notevolmente i processi di iniziazione cristiana. Li sbilancia dalla parte di uno spontaneismo e di una verifica solo a partire dal consenso soggettivo, che tende ad escludere dalla formazione le esigenze indiscutibili della «verità» (teologica ed etica) della esperienza cristiana.

Qualcuno reagisce a questa situazione problematica, proponendo modelli in cui la risonanza educativa risulta davvero povera. Ci si rifugia in un linguaggio inverificabile, dove prevale il gergo mistico e le formule ad effetto. Ci si immerge in un fondamentalismo biblico o liturgico, che dimentica frettolosamente il cammino lento della Parola e dell'Evento di salvezza nella storia dell'uomo. Gli imperativi etici risuonano con una radicalità che ha poco dell'amore accogliente e impegnativo dell'evangelo. Si afferma la distinzione rigida tra i rituali di appartenenza ad una comunità umana e l'introduzione dell'uomo al mistero della vita nuova in Dio. Qualche volta l'enfasi sul «cristiano adulto», come esito della iniziazione cristiana, spinge a considerare solo il dato cronologico. L'attenzione si sposta così lontano dal mondo giovanile, dalle sue esigenze e dalle sue sensibilità.

## 3. VERSO UN MODELLO DI INIZIAZIONE CRISTIANA DEI GIOVANI

Da questa situazione di crisi non si esce certamente solo recuperando i sentieri tradizionali con un entusiasmo rinnovato. Soprattut-

to non basta affatto risolvere qualcuno degli elementi conflittuali. L'iniziazione cristiana dei giovani richiede progetti capaci di afferrare la situazione problematica in tutta la sua globalità.

Suggerisco un modello, fatto di tre preoccupazioni.

Con il primo paragrafo sottolineo la necessità di elaborare un nuovo modello formativo, capace di fornire un'alternativa seria a quello rigido e oggettivistico, entrato violentemente in crisi, e a quello della facile soggettivizzazione, inutile e inefficace.

Propongo una «relazione» nuova per mettere in comunicazione giovani e comunità ecclesiale.

Nel secondo paragrafo affermo e preciso una scelta di fondo del progetto: la centralità degli atteggiamenti nella vita cristiana e la loro conseguente centralità nella attuazione e nella verifica dell'iniziazione cristiana.

Nel terzo paragrafo considero i «contenuti» fatti scorrere in questa relazione. Per collocarmi meglio dalla parte della comunicazione, chiamo «sistemi simbolici» i contenuti attraverso cui la comunità ecclesiale fa la sua proposta e il soggetto esprime l'avvenuta iniziazione.

### 3.1. Il processo

L'iniziazione cristiana è un processo formativo. Come ogni processo formativo può essere compresa e risolta secondo modelli procedurali differenti. Essi non sono mai neutrali rispetto alla qualità e all'incidenza del processo stesso.

L'attenzione va posta perciò prima di tutto sulla verifica di questi modelli, alla ricerca di quello più adeguato per esprimere le sue logiche costitutive.

#### 3.1.1. *L'iniziazione cristiana tra «traditio» e «redditio»*

L'iniziazione cristiana è fatta di «traditio» e di «redditio». La comunità ecclesiale consegna ai giovani il patrimonio vitale della sua fede; i giovani restituiscono la fede ricevuta, piena della loro storia, personale e collettiva. Mostrano di riconoscere in essa il fondamento di una qualità nuova di vita non quando la sanno riesprimere in una ripetizione passiva, ma quando vivono la loro quotidiana esistenza in modo che il Signore Gesù risulti

veramente il «determinante» di tutte le decisioni e gli orientamenti che contano.

La fede infatti è una risposta personale, libera e responsabile, pronunciata all'interno di un progetto dotato di una sua consistenza normativa e segnato da una precisa dimensione comunitaria.

Per formare a questa decisione si richiede, nello stesso tempo, l'educazione alla libertà e responsabilità e all'accoglienza di progetti già dati. La libertà riconquista alla verità personale il dono in cui siamo collocati, che giudica e misura questa stessa libertà.

Per dire questo processo in modo concreto, con una terminologia che proviene dalle scienze dell'educazione, affermo che l'iniziazione cristiana dei giovani è una sintesi dinamica di socializzazione, inculturazione e educazione.

La «traditio» assicurata attraverso interventi riconducibili alla socializzazione (il processo mediante il quale l'individuo viene progressivamente inserito nelle strutture, nei ruoli e nelle forme della vita sociale) e alla inculturazione (il processo mediante il quale l'individuo acquisisce il patrimonio sociale di idee e valori che caratterizzano la «cultura» dell'insieme sociale di cui è parte).

Il processo formativo richiede però anche un incontro di intenzionalità educativa (un incontro tra società, educatore, educando), una chiara definizione di finalità condivise, l'attivazione di precise e impegnative responsabilità, per assicurare, nel vivo della storia personale e comunitaria, un'esistenza cosciente.

#### 3.1.2. *La comunità ecclesiale come vero soggetto collettivo*

Il soggetto di questo processo è veramente tutto il popolo di Dio: la comunità ecclesiale in una piena corresponsabilità. Oggi, spesso, il processo invece viene attuato da qualche addetto ai lavori, forte della sua competenza intellettuale, trincerato nelle sue sicurezze e accuratamente isolato per non essere disturbato dal rumore della storia.

Quando la comunità ecclesiale, come soggetto popolare e collettivo, non viene espropriata delle sue responsabilità (proprio perché condivide spontaneamente vita e cultura con gli uomini del suo tempo), opera senza paura, fuori da quegli schemi difensivi che considerano l'esistente come un ingiusto aggressore.

Nel grembo della comunità ecclesiale il credente si appropria del modo di dire la sua fede. Elabora una sua organizzazione dei contenuti religiosi. Intreccia su essi la sua storia, assicurando una spontanea integrazione tra fede e cultura. E così non è abbandonato alla solitudine della propria libertà. Al contrario, vive e respira dentro la sua comunità umana. È sostenuto, protetto, guidato in forza della pressione di appartenenza.

### 3.1.3. *Fare proposte facendo fare esperienze*

Nelle logiche tradizionali, il diritto e la possibilità di collocare una proposta dove si cerca e si produce il senso della vita, era segnato prevalentemente dalla discriminante vero/falso. Quando una proposta era oggettivamente vera, possedeva il diritto di essere offerta con decisione. Al diritto del proponente corrispondeva il dovere di ogni persona saggia di accogliere.

Al massimo, difficoltà e resistenze erano tollerate sul piano della prassi spicciola, per rispetto della costitutiva debolezza dell'uomo. Questo era il modello, diffuso e pacifico, in una cultura della oggettività, quando la ricerca personale sul senso della propria vita era risolta nella fatica di riscrivere, nelle righe della propria storia, il senso che la realtà si porta dentro, quasi strutturalmente. Oggi, le logiche sono molto diverse.

La discriminante è tracciata sulla frontiera della significatività. Solo quello che è sentito come soggettivamente significativo, perché si colloca dentro gli schemi culturali che una persona ha fatto ormai propri, merita di essere preso in considerazione. Ci si interroga sulla «verità» solo dopo aver risposto affermativamente alla domanda della significatività.

Quando la proposta viene avvertita come poco significativa, è fuori gioco, perché è fuori dal gioco personale. Non basta alzare il tono della voce; non è sufficiente la convinzione di chi propone. Se non riesce a far esplodere l'indifferenza, viene considerata una delle tante voci, cui si riconosce il diritto di parlare perché dice cose che non contano.

L'esodo verso l'attenzione e la decisione passa attraverso il fare esperienza. In un tempo di soggettivizzazione e di pluralismo, le offerte di senso diventano proposte, capaci di saturare la forte e sofferta ricerca di senso,

quando sono esperienze di vita, che diventano messaggio.

Fare proposte significa «far fare esperienze». La forza comunicativa, evocata dalle esperienze, sollecita verso decisioni impegnative e coinvolgenti, anche in un tempo di basso investimento progettuale.

Un momento fondamentale in cui la comunità ecclesiale concretizza l'esigenza del «fare esperienza», è quello della celebrazione liturgica e sacramentale.

Per approfondire questo tema, rimando ai molti e stimolanti contributi contenuti in questo «Dizionario». In questo contesto lo riaffermo esplicitamente per sottolineare due motivi.

L'iniziazione cristiana dei giovani è un processo formativo, che condivide preoccupazioni e stile di ogni processo educativo. Ha però una sua originalità costitutiva: introduce l'uomo nella vita nuova, trasformandolo intensamente dall'interno, lo impegna ad una decisione di fede, lo integra in una comunità che lo accoglie (nel battesimo), lo ispira nell'agire (nella cresima), lo nutre con il pane e la parola (nell'eucaristia), lo rigenera a vita nuova (nella riconciliazione). Per questo, l'iniziazione cristiana ha come suo ambito privilegiato il momento liturgico.

Questo momento non va considerato «strumentale» rispetto al processo. È invece profondamente «esperienziale». Il cristiano celebra la sua vita e la sua religiosità in una esperienza che lo immerge nel mistero di Dio. Facendone esperienza, nella comunità ecclesiale, lo scopre vicino e decisivo, anche quando lo adora «in spirito e verità» nel ritmo della sua vita quotidiana.

### 3.1.4. *Un ambiente dove fare esperienza*

Una esigenza ritorna con prepotenza, come condizione irrinunciabile per assicurare la significatività e la possibilità di fare davvero esperienza: un ambiente come luogo di identificazione e struttura di attendibilità.

Soggetto dell'iniziazione cristiana è la comunità ecclesiale nella sua dimensione globale e istituzionale. Per molti giovani però essa resta una esperienza astratta e lontana. Difficilmente è in grado di assicurare quella identificazione che è richiesta per l'iniziazione. Diventa vicina, significativa quando assume il volto concreto di uno spazio fisico, a misura giovanile e d'intenso respiro ecclesiale.

Possano essere diversi questi ambienti. Nel vasto panorama ecclesiale attuale ritroviamo gruppi e movimenti, oratori e centri giovanili, luoghi di intensa esperienza cristiana, riferimenti culturali a leaders o a proposte. L'esigenza resta, al di là della pluralità di espressioni. E il guadagno per l'iniziazione cristiana dei giovani è costatabile immediatamente.

Questi spazi vitali sono per chi li frequenta una urgente esperienza di rassicurazione, di nuova qualità di vita, di ricostruzione della personale identità, di proposta di senso. Questa stessa esperienza viene interpretata e ricompresa nella sua ragione più intima e sollecitante. Diventa così un messaggio religioso: una parola su Dio. Questa parola risuona di una particolare forza comunicativa perché è costituita dalla esperienza viva di testimoni che riempiono questi luoghi della loro intensa vita cristiana ed ecclesiale, dando le ragioni della loro presenza e del loro operare.

Nell'identificazione a questi testimoni e nella proposta globale che essi esprimono i giovani incontrano la Chiesa come evento di salvezza che si fa annuncio e progetto. La Chiesa è il gruppo stesso, gli educatori credenti, le celebrazioni della fede partecipate corresponsabilmente. Queste esperienze permettono e sostengono il cammino di progressivo riavvicinamento nei confronti dell'istituzione ecclesiale.

La forte risonanza comunitaria si pone inoltre come struttura di attendibilità a livello di contenuti dottrinali, di pratiche, di leadership. I modelli di vita incarnati nelle norme e nei leaders, il controllo sul dissenso fanno di questi luoghi l'ambito ideale per definire, proporre, sperimentare e consolidare una nuova qualità di vita, umana e cristiana.

### 3.2. Gli atteggiamenti al centro del processo

L'iniziazione cristiana ha come obiettivo la maturazione e il sostegno della vita cristiana. Su questo sono tutti d'accordo. Non basta però certamente restare ad un livello così generale. Esso suscita più equivoci di quelli che aiuta a risolvere.

Per determinare concretamente la qualità del processo e i criteri di verifica della sua funzionalità, dobbiamo trovare un accordo

previo attorno alle « competenze » che definiscono questo obiettivo.

In un ambito prevalentemente formale, si tratta di determinare l'organizzazione di queste competenze nella struttura di personalità del giovane cristiano. Di solito, il richiamo alle « competenze » connota un riferimento a conoscenze da interiorizzare, comportamenti da assicurare, atteggiamenti a cui abilitarsi. Per organizzare operativamente questi livelli, dobbiamo scegliere un modello concreto. Come organizzare il rapporto tra conoscenze, comportamenti, atteggiamenti?

La mia proposta colloca al centro del processo di iniziazione cristiana dei giovani la preoccupazione di abilitarli ad atteggiamenti e ripensa da questo orientamento la funzione delle conoscenze e dei comportamenti. La prospettiva è abbastanza articolata. Per questo devo approfondirla con qualche battuta.

#### 3.2.1. I comportamenti

Ricordo prima di tutto la distinzione tra atteggiamento e comportamento.

Comportamento è la reazione soggettiva con cui la persona esprime la sua presenza nel contesto sociale di cui è parte. Queste reazioni sono osservabili e quantificabili. Nella persona adulta, esse sono normalmente coerenti e stabili; incanalano quindi la sua spontanea reattività verso l'esistente, secondo modalità che vanno consolidandosi. La ripetizione di comportamenti assicura quindi una specie di « pacchetto » stabilizzato di credenze, sentimenti, risposte particolari, sempre presente, pronto ad essere usato quando l'individuo si trova a dover affrontare l'oggetto appropriato. Questo sistema è l'atteggiamento: una strutturazione del proprio dinamismo psichico, che orienta i comportamenti a riguardo di un oggetto proposto.

La reale personalità di un individuo, le sue tendenze valutative e operative, i quadri di orientamento del vissuto sono espressi dagli atteggiamenti acquisiti.

Molte variabili influenzano i comportamenti, in tutte le direzioni. Gli atteggiamenti invece orientano la persona verso un progetto d'insieme in cui si esprime una decisione più carica di responsabilità e di libertà delle diverse decisioni parziali e dei comportamenti concreti che a questo progetto danno esecuzione.

Attraverso il tessuto degli atteggiamenti e dei

differenti progetti d'insieme che li fondano, la persona manifesta la presenza di un disegno unitario che sorregge, comanda e rende comprensibile la scelta di fondo della vita. Tutto questo pesa, in modo particolarissimo nella vita cristiana.

Il giovane vive da credente quando è educato al pensiero di Cristo, vede la storia come Lui, giudica la vita come Lui, sceglie ed ama come Lui, spera come insegna Lui, vive in Lui la comunione con il Padre e lo Spirito Santo (cf *RdC* 38). In questo «progetto di vita» dice la sua decisione radicale nei confronti di Dio.

Sul piano delle prassi quotidiane, si riconosce invece sempre un peccatore in trepida attesa di salvezza. I suoi comportamenti manifestano più il grido verso la salvezza di Dio che la novità di vita in cui già siamo costituiti. Per questa consapevolezza, antropologica e teologica, l'iniziazione cristiana non si rivolge eccessivamente al piano dei comportamenti. Non li relega certo tra le cose che non contano. Sul piano educativo, infatti, i comportamenti rappresentano la via obbligata per la costruzione e la stabilizzazione degli atteggiamenti. Ne manifestano la qualità e ne consolidano l'esistenza nella personalità in crescita. Nell'iniziazione cristiana non sono però il fine, ma, in qualche modo, solo il «mezzo», parziale e ambivalente.

### 3.2.2. *Atteggiamenti e conoscenze*

Diverso è il tono rispetto alle conoscenze. L'abilitazione a vivere nell'integrazione tra fede e vita rappresenta un insieme organico di competenze in cui si coniugano atteggiamenti e conoscenze: un insieme di atteggiamenti, normati e oggettivati linguisticamente da conoscenze precise e irrinunciabili. Solo quando si è fedeli a queste «conoscenze», così come sono documentate nell'autocoscienza ecclesiale, si può vivere da credenti. La dimensione veritativa dell'esperienza cristiana (quella attenzione alla formulazione corretta della fede e all'assimilazione personale delle conoscenze in cui si esprime) viene sottolineata come davvero importante. Lo è sempre; lo diventa in modo speciale in questo tempo di soggettivizzazione sfrenata. Le conoscenze però non sono fine a se stesse; né rappresentano il terreno su cui verificare il livello di maturità cristiana. Non si tratta infatti di «sapere» e di dimostrare di

«sapere», ma di investire tutta l'esistenza di questo «sapere». Vivere da credenti significa fondamentalmente operare una ristrutturazione di personalità, tale da restituire all'evento di Gesù la funzione di «determinante» nelle scelte e nelle decisioni di vita. Non ricerchiamo quindi conoscenze di tipo nozionistico, ma conoscenze che permettano di valutare e di intervenire nelle concrete situazioni di vita, con costanza e con coerenza.

Questo modo di comprendere le «conoscenze» sposta l'accento dalle conoscenze stesse verso l'«atteggiamento»: una capacità operativa che armonizzi le doti personali in una disponibilità, agile e pronta, ad intervenire quando è il momento, sapendosi richiamare a motivazioni di riferimento. Gli atteggiamenti sono quindi il centro delle preoccupazioni pastorali.

Gli atteggiamenti rimandano continuamente alle conoscenze. Di esse esprimono la dimensione operativa e da esse, soprattutto, riprendono la qualità cristiana. Come ho già sottolineato, non qualsiasi atteggiamento fa il cristiano: egli deve misurarsi su Gesù Cristo, il suo messaggio e la testimonianza attuale della Chiesa. C'è quindi una linea di demarcazione netta tra atteggiamenti «determinati» in Gesù Cristo e atteggiamenti lontani dal suo progetto di vita. Le conoscenze sono la verifica oggettiva degli atteggiamenti, la loro riappropriazione nella direzione della verità dell'evento di Gesù.

### 3.3. *Riformulare i «sistemi simbolici» dell'esperienza cristiana*

Il processo di iniziazione cristiana dei giovani richiede anche una riformulazione dei «contenuti» teologici che descrivono il dover-essere del cristiano.

L'affermazione ricorda due esigenze complementari.

Sottolinea prima di tutto, almeno implicitamente, l'importanza del momento propositivo. L'iniziazione cristiana dei giovani non è un processo che macina qualsiasi contenuto. Richiede al contrario la diffusione e l'interiorizzazione dei contenuti normativi dell'esistenza cristiana, a tutti i livelli (dogmatico, liturgico, etico). Questa esigenza va proclamata con fermezza, soprattutto oggi, in un tempo di relativizzazione e soggettivizzazione.

La dichiarazione ricorda però, nello stesso tempo, che l'iniziazione cristiana non è però neppure il supporto metodologico per far passare contenuti, rigidamente bloccati, o per assicurare esiti, predefiniti con eccessiva sicurezza. Coinvolge, nello stesso ritmo, relazione e contenuto, per ridire il processo nello schema di una corretta comunicazione. Le riflessioni precedenti hanno già sottolineato lo stretto rapporto esistente tra processo e contenuti. Collocati in una ricerca sull'iniziazione cristiana dei giovani, non possiamo immaginare i «contenuti» isolati dal processo, come se potessero essere definiti in uno spazio protetto e sicuro e poi affidati a chi ha il compito di trasmetterli. Mi piace invece ipotizzare una «traditio» e «redditio» in termini anche diacronici: la comunità ecclesiale attuale restituisce la fede che ha ricevuto dalla tradizione, fatta nuova perché riespressa dentro la cultura che la segna intensamente.

Per questo, indico la necessità di «riformulazione»: sottolineo che le espressioni con cui la comunità ecclesiale testimonia la sua fede e quelle con cui i giovani manifestano la loro esperienza cristiana sono sempre segni evocativi di una realtà, più grande e meno facilmente verificabile; le riconosco segnate profondamente dalla cultura e ne cerco una continua riespressione per assicurare meglio la loro risonanza autoimplicativa.

Nel titolo del paragrafo ha chiamato «sistemi simbolici» dell'esistenza cristiana questa trama di eventi normativi ed espressioni culturali. Simbolo infatti è un segno la cui funzione non è di promuovere la conoscenza puramente cognitiva di una realtà (indicandola, ricordandola, spiegandola...), ma di stabilire con quella realtà una relazione che coinvolga il soggetto nell'insieme del suo esistere, verso la frontiera misteriosa del suo bisogno di senso.

Molti dei «contenuti» tradizionali sono diventati «opachi» per l'uomo contemporaneo, mettendo in questione così proprio la loro funzione simbolica. So che una certa estraneità è indispensabile, perché solo così possono orientare verso un'esperienza religiosa che resta, in parte, indicibile. Per questo cerco dei «simboli», che evocano la realtà significata senza mai renderla totalmente manipolabile.

È importante «riempire di vita vissuta» i sistemi simbolici tradizionali, per restituirli alla

loro carica simbolica, quando l'operazione è possibile. Ed è urgente ricostruire nuovi «simboli», senza rinunciare a quel livello di estraneità di cui dicevo, per restituire anche ai giovani di oggi la possibilità di dire la loro esperienza religiosa in un linguaggio attuale e significativo. In questa operazione, le comunità ecclesiali sono chiamate a «svegliare» (alla significatività anche religiosa) i molti simboli che dormono nascosti sotto le ceneri dell'attuale cultura, continuando anche oggi quel modo di fare che ha caratterizzato sempre la storia religiosa dell'uomo e la vita della Chiesa nelle sue stagioni più felici. In questo contesto mi basta affermare l'urgenza. Per procedere oltre dovrei ripetere in modo approssimativo espressioni contenute in molti contributi del «Dizionario». Mi basta affermare l'esigenza, per restituire l'iniziazione cristiana dei giovani alla sua verità e alla sua funzionalità.

→ catechesi 1.3.; 4.2. - modelli antropologici 7.4. - pastorale giovanile 2.2.1.

#### Bibliografia

ANGELINI G., *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa*, LDC, Leumann 1982; GEVAERT J., *Diventare cristiani oggi. Quadro dei problemi e chiarificazione terminologica*, in *Diventare cristiani oggi*, LDC, Leumann 1983, 7-21; GIANETTO U., *Iniziazione cristiana*, in *Dizionario di catechistica*, LDC, Leumann 1986, 345-357; KAUFMANN F. X. - METZ J. B., *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988; *Quali «sistemi simbolici» per l'iniziazione cristiana dei giovani*, in *Note di pastorale giovanile* 21 (1987) 8, 3-23; RIZZI A., *Differenza e responsabilità. Saggi di antropologia teologica*, Marietti, Casale M.to 1983.

**INSEGNAMENTO della religione** → esperienza 1.3. - fede 8.3.; 9.1. - pastorale giovanile (storia-3) 3.1.

**INTEGRAZIONE** → adolescenza 3.4.; 3.5. - direzione spirituale 3.1.1. - donna-uomo (società) 2.1. - educazione morale 5. - ideologia 2.1. - parrocchia 3.2. - religione 4.2.; 4.3.

**INTEGRISMO** → ideologia 2.3.3.

**INTELLIGENZA** → adolescenza 4.2. - educazione 5.2.

**INTERDISCIPLINARITÀ** → fede (sguardo di) - teologia pastorale e altre scienze 1.5.

**INTERIORIZZAZIONE** → istituzioni 2.

**INTIMITÀ** → adolescenza 3.5. - famiglia 1.5. - giovani 6.3.3.

**INVOCAZIONE** → animazione 2.2.3. - pastorale giovanile 3.2.1. - vocazione 1.2.3.

**IRRAZIONALITÀ** → giovani 6.1.2. - secolarizzazione 8.

## ISTITUZIONI

FRANCO GARELLI

1. La definizione
2. Il concetto nella tradizione sociologica
3. L'atteggiamento dei giovani nei confronti delle istituzioni in una società altamente differenziata
  - 3.1. La rivalutazione delle istituzioni
  - 3.2. Flessibilità, selettività, tolleranza
  - 3.3. La considerazione affettiva della famiglia
  - 3.4. Un lavoro per la realizzazione personale
  - 3.5. Una scuola per migliorare le possibilità di inserimento sociale
  - 3.6. Selettività e tolleranza nei confronti delle istituzioni religiose
  - 3.7. L'atteggiamento ambivalente dei giovani appartenenti all'associazionismo religioso-eclesiale

### 1. LA DEFINIZIONE

Nelle scienze sociali si fa in genere riferimento a una accezione ristretta e a una accezione allargata del termine istituzione. Con la prima si intende indicare quell'insieme di valori, norme, consuetudini che «definiscono e regolano, durevolmente e in modo relativamente indipendente da finalità particolari e caratteristiche personali dei singoli componenti, a) i rapporti sociali e i comportamenti di un gruppo di soggetti la cui attività è considerata socialmente rilevante per la struttura della società o di importanti settori di essa, e b) i rapporti che altri soggetti possono avere a vario titolo con tale gruppo, nonché i relativi comportamenti». Nell'accezione più estesa invece il termine istituzione viene utilizzato anche per indicare sia il personale stesso che attraverso il suo impegno rende possibile l'attuazione e la riproduzione del complesso di norme e di rapporti di cui si è detto; sia le risorse materiali (l'insieme cioè di apparati, strutture, strumenti, procedure, ecc.) che risultano necessarie per l'attuazione e lo svolgimento dell'attività in questione. Nel primo caso il termine istituzione si applica a realtà quali, ad esempio, il matrimonio, il divorzio, l'istruzione, la proprietà privata, la successione ereditaria, ecc.; nel secondo caso si utilizza il termine istituzione per indicare realtà come la famiglia, la scuola, lo stato, la chiesa, ecc.

In sintesi, il concetto di istituzione tende a in-

dicare quei rapporti sociali e quei comportamenti di gruppo che sono socialmente rilevanti, caratterizzati nel tempo da elevata regolarità e prevedibilità (insieme, ovviamente, al complesso di valori, di norme e di apparati che rendono possibile detti rapporti e comportamenti). Proprio il carattere di stabilità e di prevedibilità dei rapporti sociali in questione è l'aspetto più evidenziato da quanti — nella tradizione sociologica — hanno analizzato il ruolo delle istituzioni nella società.

### 2. IL CONCETTO NELLA TRADIZIONE SOCIOLOGICA

Nei «Principi di Sociologia» H. Spencer riconduce una vasta gamma di fenomeni sociali (lo stato, la legislazione, la moda, la proprietà, la religione, il sacerdozio, il sindacalismo, il lavoro, le professioni, ecc.) a cinque classi di istituzioni, ritenute gli «organi» della società e intese — alla stregua di modelli culturali — come «forme di azione, di condotte di vita, di credenze, che caratterizzano in modo stabile una collettività»: le istituzioni del cerimoniale, le istituzioni politiche, le istituzioni ecclesiastiche, quelle professionali e le istituzioni industriali.

Secondo W. G. Sumner il fondamento della vita sociale in generale, e delle istituzioni in particolare, è da individuare nei costumi collettivi e nei «mores»; col primo termine l'autore intende riferirsi alle usanze collettive assimilate dagli individui attraverso meccanismi di imitazione o di ripetizione (e poi trasformate in modelli di comportamento), mentre il secondo termine viene applicato agli aspetti normativi che regolano ufficialmente i costumi collettivi. Sempre a detta di Sumner, le istituzioni si distinguono poi in naturali e positive, in spontanee e internazionali, ritenendo le prime quelle che si sviluppano per forza interna, in modo autonomo, e le seconde quelle che si costituiscono «artificialmente in base a un disegno».

Si deve a E. Durkheim l'iniziale convinzione che la sociologia sia la scienza delle istituzioni sociali. Preoccupato, come è noto, di non esaurire le dinamiche sociali nella sfera «delle rappresentazioni, delle motivazioni, della coscienza dell'individuo», di affermare l'oggettività dei fatti sociali e la loro irriducibilità rispetto alla coscienza soggettiva, Durkheim

individua l'oggetto specifico della sociologia nelle istituzioni, in quelle realtà non immediatamente trasparenti e perlopiù sconosciute nelle loro cause o nelle funzioni che esercitano nella società e nelle leggi della loro evoluzione, ma che di fatto preesistono agli individui stessi. Nella prefazione di «*Les règles de la Méthode sociologique*» Durkheim definisce istituzione «ogni credenza e forma di condotta istituita dalla collettività». L'interesse di Durkheim non si è orientato soltanto all'analisi delle uniformità (rilevabili sulla base dell'esistenza delle istituzioni) «individuabili nei fatti sociali, ma anche alle modalità attraverso cui gli individui — inseriti in un processo di consolidamento istituzionale — interiorizzano le norme, le credenze, le condotte socialmente riconosciute».

Quest'ultimo aspetto — l'interiorizzazione delle norme sociali — è stato oggetto di particolare approfondimento da parte di M. Weber, interessato a rilevare le modalità attraverso le quali un ordinamento sociale (norme e istituzioni) viene legittimato dagli individui e dai gruppi sociali. A detta di Weber, la validità delle varie norme e istituzioni non si fonda soltanto sull'influenza esercitata dal costume sociale sugli individui o sul fatto che dette norme e istituzioni rispondono a specifici interessi dei soggetti. Oltre a ciò un criterio di legittimazione di norme e istituzioni è da individuare nel processo di interiorizzazione di determinati valori, la cui funzione è di orientare l'azione sociale dei soggetti e di vincolare la loro presenza sociale. Inoltre la legittimità di norme e di istituzioni emerge — paradossalmente — nel momento stesso in cui queste vengono violate o sconfessate da alcuni gruppi sociali. La validità che viene socialmente riconosciuta alle sanzioni o alle azioni repressive messe in atto a seguito della violazione delle norme e delle istituzioni da parte di alcuni gruppi sociali, indica infatti indirettamente il grado di legittimazione sociale che caratterizza le norme e le istituzioni in oggetto.

Anche T. Parsons ha prestato particolare attenzione al processo di interiorizzazione delle norme e delle istituzioni nella società. Secondo questo autore la conformità ai valori che si riscontra in una società «tende a formare particolari disposizioni di bisogno che caratterizzano la struttura della personalità dei soggetti. Si ha qui una prospettiva teori-

ca nella quale appaiono integrate le strutture della personalità con gli elementi culturali e con l'organizzazione del sistema sociale. Alla conformità del comportamento di ruolo alle norme e ai valori emessi dalla cultura, i soggetti sono spinti, oltre che dall'interiorizzazione, anche dalla gratificazione soggettiva che tale adesione comporta. La convergenza tra il comportamento del soggetto e le aspettative che in rapporto ad esso si producono nell'interazione tra un soggetto e l'altro è uno dei fattori che più contribuiscono all'equilibrio del sistema sociale».

### 3. L'ATTEGGIAMENTO DEI GIOVANI NEI CONFRONTI DELLE ISTITUZIONI IN UNA SOCIETÀ ALTAMENTE DIFFERENZIATA

Il quadro concettuale e problematico qui presentato offre le coordinate culturali e di dibattito sociologico entro le quali affrontare in generale il tema delle istituzioni sociali. All'interno però di questo scenario di apporti e di problemi la stesura della voce «istituzione» (nell'ambito di un dizionario di pastorale giovanile) deve essere orientata a rilevare i processi sociali che più caratterizzano o condizionano la presenza delle giovani generazioni negli spazi istituzionali, con particolare riferimento alle dinamiche che attraversano la socializzazione religiosa e più in generale il rapporto dei soggetti con le istituzioni religiose. E ciò privilegiando ovviamente — nella necessità di operare delle scelte di campo — le dinamiche più recenti, quelle relative alle condizioni di vita delle giovani generazioni nella società contemporanea, in un contesto fortemente segnato dai caratteri della differenziazione sociale e del pluralismo culturale.

#### 3.1. La rivalutazione delle istituzioni

Proprio la marcata esposizione dei giovani d'oggi a un clima sociale assai differenziato e pluralistico rappresenta il punto di ingresso nell'analisi del modo con cui le giovani generazioni si rapportano alle istituzioni sociali. Recenti indagini sulla condizione giovanile nei paesi occidentali (e in particolare nel nostro) attestano che la grande maggioranza dei giovani si caratterizza per una socializzazione «differenziata», componendo nella pro-

pria esistenza quella molteplicità di appartenenze, di condizioni di vita e di riferimenti culturali che in genere è considerata come un tratto costitutivo di una personalità informata in senso forte dall'esperienza della modernità. I giovani d'oggi esprimono nelle loro esperienze, istanze, sensibilità, la caratteristica di estrema differenziazione del nostro sistema sociale. Essi non confinano la loro esistenza prevalentemente all'interno di istituzioni alle quali era ufficialmente demandata nel passato la funzione formativa (come potevano essere la famiglia e la scuola), né attribuiscono a tutte le loro esperienze e appartenenze un significato prevalentemente unitario.

Oltre che stare in famiglia o nella scuola o nel mondo del lavoro, essi fanno parte del gruppo dei pari (gruppo amicale), hanno molteplici interessi, moltiplicano i luoghi e le occasioni di incontro, fanno esperienze diverse (alle quali attribuiscono grande importanza per il loro personale arricchimento), appartengono — in molti casi — a gruppi e movimenti organizzati. Abbiamo pertanto a che fare con un giovane che risponde alla complessità sociale (all'estrema differenziazione del sistema sociale) con il moltiplicare le appartenenze, le esperienze, le iniziative, gli interessi; con un giovane che in luogo di confinare la sua esistenza in ambiti ristretti e ufficialmente riconosciuti tende a sperimentare e a conoscere in modo autonomo, nel tentativo di essere attivo nel determinare la propria vita quotidiana, quanto è nella sfera delle proprie possibilità.

Questa pratica di differenziazione sociale, questa esposizione a molteplici ambienti e modelli di vita, ha indubbiamente varie ripercussioni nell'orientamento culturale delle giovani generazioni. Tra queste, due risultano di particolare rilievo per l'analisi che qui si sta conducendo. Una prima generale conseguenza riguarda la refrattarietà dei giovani a identificarsi con una sola appartenenza o con appartenenze impegnative. Prevale un modello culturale da socializzazione « aperta », grazie al quale il soggetto individua nella pendolarità tra molti ambienti, appartenenze e condizioni di vita, un criterio di arricchimento della personalità. La vita dei soggetti non sembra più ancorata a una sola condizione, a un riferimento culturale prevalente, ad appartenenze messe in atto nel segno della continuità e della congruenza interna.

Questa varietà di ambienti e di appartenenze abitua il giovane a non avere (né ricercare) un punto di riferimento preciso, affidandosi quindi a un modello di realizzazione assai articolato e vario. Una seconda conseguenza (direttamente collegata alla precedente) è individuabile nel fatto che sovente i giovani hanno difficoltà a ridefinire la loro identità in rapporto alle diverse appartenenze e ambienti in cui sono inseriti, ai diversi riferimenti culturali con cui vengono in contatto. Nell'affacciarsi a contesti sociali e culturali molteplici e diversi, il giovane si espone al rischio della dissociazione, alla difficoltà di comporre istanze e valori eterogenei, se non opposti. Sovente più che la logica della composizione prevale l'atteggiamento eclettico, proprio di chi in luogo di avvertire l'esigenza di ordinare le varie esperienze e i vari modelli culturali, tende a modellarsi diversamente a seconda degli ambienti e delle circostanze.

### 3.2. Flessibilità, selettività, tolleranza

Il modo con cui le giovani generazioni si rapportano alle istituzioni rispecchia indubbiamente i caratteri di flessibilità di atteggiamento e di refrattarietà a maturare forti identificazioni or ora descritti come tipici d'una condizione di modernità. Al riguardo, molte indagini hanno rilevato una certa qual riconsiderazione delle istituzioni tradizionali da parte delle giovani generazioni, atteggiamento questo che sembrerebbe da un lato antitetico alla cultura della differenziazione sociale e che dall'altro lato segnalerebbe una marcata diversità di posizione degli attuali giovani rispetto alla generazione che li ha immediatamente preceduti. In altri termini: relativamente al primo aspetto non si verifica la plausibile previsione che un soggetto inserito in un clima socio-culturale molto differenziato abbia a caratterizzarsi per la caduta dei riferimenti tradizionali, per la progressiva perdita di influenza delle prospettive istituzionali di realizzazione; e relativamente al secondo aspetto, si osserva che nei confronti delle istituzioni l'atteggiamento delle giovani generazioni non riproduce quel clima di conflittualità e di opposizione che informava lo stile di vita della generazione precedente di coetanei.

Affermare che i giovani d'oggi rivalutano le

istituzioni o che non maturano più nei confronti di esse atteggiamenti conflittuali o oppositivi, non significa però ritenere che dette istituzioni rappresentino per questi soggetti un riferimento positivo o luoghi di precisa identificazione. L'atteggiamento di flessibilità e di allentamento dei rapporti sociali — tratto costitutivo di un'esperienza di differenziazione sociale — sembra essere ad un tempo alla base della rivalutazione delle istituzioni da parte dei giovani e del fatto stesso che esse non abbiano a rappresentare poli significativi di riferimento. « I giovani, in altri termini, attribuiscono alla loro esposizione istituzionale un significato particolare, che risulta comprensibile soltanto se lo si ricollega all'allargata pratica di differenziazione che caratterizza la loro esistenza. L'ipotesi è che l'atteggiamento di maggior considerazione o tolleranza che caratterizza i giovani nell'inserimento istituzionale derivi loro dal fatto di essere esposti a molteplici appartenenze ed esperienze nella società, dall'essere inseriti in un contesto pluralistico di riferimento, dall'esprimere un modello di socializzazione assai aperto e articolato. In tal modo quella istituzionale viene considerata come una tra le tante appartenenze, si presenta come svuotata d'un carattere totalizzante, non viene interpretata in termini univoci. Nel quadro dei molteplici ambiti di realizzazione il giovane può rivalutare appartenenze e riferimenti istituzionali, in quanto questi assolvono a necessità che non vengono avviate a soluzione in altri ambiti di vita, da altre appartenenze ».

In sintesi, stato, famiglia, scuola, chiesa, partiti, ecc., sono istituzioni nelle quali il giovane non si identifica anche se sta all'interno di alcune di esse, anche se nei riguardi di esse non è più caratterizzato — come avveniva per i giovani di 15-20 anni fa — da atteggiamenti contestativi. Il rapporto che i giovani sembrano avere con queste realtà non è di piena identificazione, ma nemmeno di marcato rifiuto. Emerge una posizione intermedia, più flessibile e duttile a seconda delle varie circostanze, più attenta a considerare gli aspetti che possono recare un apporto positivo alla soluzione dei propri problemi e a tralasciare gli altri nel segno della tolleranza. Si delinea quindi un giovane realista nel suo stare all'interno delle istituzioni, che sa distinguere gli aspetti interessanti da quelli pro-

blematici, che sa far leva sugli elementi positivi per avviare a soluzione le proprie contraddizioni, senza mai rompere o identificarsi del tutto con le varie realtà in cui è chiamato a vivere. In altri termini, prevale un atteggiamento strumentale nei confronti della realtà istituzionale, proprio di chi rivaluta aspetti e istituzioni nelle quali deve per forza di cose stare e che possono essere funzionali alla formazione dell'identità personale (le cosiddette istituzioni da « vita quotidiana »), e avvolge nell'oblio o nell'insignificanza altre istituzioni avvertite come maggiormente estranee rispetto alle proprie esigenze e sensibilità.

### 3.3. La considerazione affettiva della famiglia

Esemplificando, si può osservare che oggi il giovane tende a rimanere all'interno del nucleo familiare d'origine sia perché esso appare il luogo più economico per vivere (il costo della vita al di fuori del nucleo familiare risulta infatti assai elevato), sia perché l'età dell'effettiva autonomia di vita per il giovane tende sempre più a procrastinarsi. Ma oltre a ciò, molte indagini attestano una certa qual rivalutazione « affettiva » della famiglia da parte del giovane. Interrogati sul rapporto in famiglia, la maggior parte dei giovani risponde che tra genitori e figli vi sono opinioni diverse, ma che queste non costituiscono un impedimento al « volersi bene », all'affetto. Non si tratta di divergenze di poco conto, dal momento che interessano perlopiù aspetti essenziali della vita, quali il modo di concepire il rapporto di coppia, la concezione del denaro, l'educazione dei figli, la concezione e l'organizzazione della famiglia, ecc. La dimensione affettiva sembra però superare le reali divergenze di opinione, il distacco generazionale tra padri e figli imputabile a un processo di socializzazione profondamente differente. In un contesto sociale come l'attuale, caratterizzato da profonda incertezza e insicurezza, il giovane può rivalutare l'ambito familiare per la risposta che a questo livello tale ambiente può assicurare. La famiglia permette comunque al giovane di maturare un'identificazione, accetta perlopiù il giovane, risulta con lui tollerante, gli offre quella sicurezza che in molti casi egli non ha rispetto al futuro, al suo sbocco occupazionale, alle possibilità di scelta; la

famiglia inoltre può rappresentare — per la biografia del soggetto — uno spazio e una possibilità di continuità che controbilancia in qualche modo la forte discontinuità di esperienze e di appartenenze a cui il giovane si espone in una società pluralistica e differenziata. La considerazione affettiva della famiglia da parte dei giovani sembra determinarsi anche in rapporto al fatto che la famiglia d'oggi non è più in grado di coinvolgere in senso forte la vita del giovane (non si caratterizza più per questa pretesa o accetta il dato di fatto di rapporti familiari più allentati), dal momento che essa rappresenta (di fatto, ma anche nell'intenzionalità dei diretti protagonisti) soltanto uno dei molteplici ambienti e luoghi di appartenenza, tra i quali il giovane scandisce la sua vita quotidiana. In sintesi, la considerazione affettiva non significa rivalutazione *tout court* della famiglia da parte dei giovani, dal momento che essa avviene senza che si abbia a registrare un processo di marcata identificazione dei soggetti con l'ambito familiare. In particolare, la famiglia non sembra in grado di affermare nel tempo presente la funzione di incontro dialettivo e dialogico tra generazioni diverse, tra persone caratterizzate da differenti processi di socializzazione. Non si innescherebbe cioè quella dinamica tra generazioni, tra i vari membri della famiglia, che può arricchire le reciproche esperienze o che aiuta il giovane — insieme alla dimensione affettiva — a maturare una propria identità e a inserirsi gradualmente e criticamente nel contesto sociale.

#### 3.4. Un lavoro per la realizzazione personale

L'atteggiamento di attenzione e nello stesso tempo di non piena identificazione che caratterizza le giovani generazioni nel loro inserimento in famiglia si ritrova anche nella concezione ed esperienza lavorativa. La grande maggioranza dei giovani esprime indubbiamente una forte esigenza di lavoro, ma questa esigenza non si accompagna nei giovani a una identificazione nel modello del lavoro come valore, dal momento che emerge anche in questo campo un atteggiamento prevalentemente strumentale. L'obbiettivo non è tanto quello di recare un contributo alla società, di migliorare il proprio status sociale, di identificarsi col sistema, di modificare l'or-

ganizzazione del lavoro, quanto — prevalentemente — di ritrovare nel lavoro una possibilità di personale realizzazione. Si tratta di una possibilità che risulta diversa a seconda della differente occupazione dei giovani.

Nel complesso questo orientamento non indica che i giovani d'oggi siano insensibili ai problemi sociali, così centrati sulla propria condizione da perdere di vista i fattori di alienazione presenti nella attuale divisione e organizzazione del lavoro, presentino una carenza di riflessività circa il contesto in cui sono inseriti o non abbiano più la coscienza dei condizionamenti sociali. Ma soltanto che essi avvertono che i problemi sociali sono più complessi della propria capacità di comprensione e di intervento, e che la modifica delle condizioni strutturali del lavoro appare remota rispetto alle loro possibilità e prospettive. Uno stato d'animo di impotenza sociale e politica sembra produrre nei giovani l'orientamento a ricercare negli ambienti in cui vivono obiettivi realistici, che possono avviare a soluzione i problemi che la vita quotidiana loro pone.

#### 3.5. Una scuola per migliorare le possibilità di inserimento sociale

Molte indagini attestano che, rispetto a quanti hanno vissuto la loro giovinezza 15-20 anni or sono, gli attuali giovani appaiono meno conflittuali anche nei confronti della scuola, riscoprono il valore dello studio, dimostrano una maggior disponibilità all'apprendimento, presentano una minor contestazione del ruolo degli insegnanti e dei contenuti dello studio. Questa disponibilità nei confronti della scuola e dello studio non indica però che i giovani non siano disincantati verso l'istruzione o la formazione loro impartita. Anche gli attuali giovani sembrano aver coscienza dello scollamento tra titolo di studio e possibilità di trovare un'occupazione con esso congruente, della separatezza che si determina in molti casi tra scuola e vita quotidiana, tra scuola ed esperienza sociale. Di fatto però le minori alternative sociali e politiche sembrano spingere i giovani a ricercare anche in termini scolastici quegli aspetti che più possono favorire la formazione della loro personalità, che più li aiutano a ridefinire la loro identità, senza attendersi che la presenza in questa istituzione risolva i problemi di autonomia e di inserimento nella società.

In sintesi, anche nei confronti della scuola prevale da parte dei giovani quella considerazione «personalizzata» della presenza che caratterizza in generale il loro atteggiamento nei confronti delle istituzioni. L'istituzione scolastica viene valutata per gli apporti positivi o negativi che può offrire per la propria biografia, per le opportunità di inserimento sociale e professionale. In altri termini — rispetto alla generazione giovanile precedente — i giovani d'oggi non contestano la scuola in quanto apparato ideologico, in quanto luogo di trasmissione della cultura dominante, in quanto ambiente preposto alla riproduzione socio-culturale; né affidano alla scuola — in modo acritico e fideistico — la speranza di migliorare senz'altro la propria posizione sociale, considerandola per definizione un veicolo di modalità sociale. In luogo di ciò essi domandano un ambiente socialmente e culturalmente efficiente, in grado di dare un contributo alla loro generalizzata ricerca di migliori opportunità non soltanto di inserimento sociale ma anche di realizzazione personale.

### 3.6. Selettività e tolleranza nei confronti delle istituzioni religiose

L'atteggiamento ad un tempo di considerazione e di distacco caratterizza anche il rapporto degli attuali giovani con l'istituzione ecclesiale. Anche la chiesa non è più oggetto di contestazione da parte dei giovani, come invece avveniva 15-20 anni or sono. I giovani sembrano essersi svestiti dei «pregiudizi» nei confronti della chiesa e rivalutare l'azione che questa istituzione può svolgere per la salvaguardia della pace, per la promozione della giustizia nella società, per l'aiuto ai gruppi sociali marginali, per la funzione di integrazione della collettività. Di fatto però, mentre rivalutano soprattutto il dover essere della chiesa, mentre risultano disponibili ad accettare una funzione sociale delle strutture religiose in campi nei quali le forze laiche risultano insufficienti, i giovani sono assai critici nei confronti di alcune modalità di presenza sociale della chiesa e indifferenti o contrari ai dettami del magistero ecclesiale soprattutto nel campo della morale sessuale e familiare. In sintesi, i giovani sembrano rivalutare della Chiesa più l'azione sociale che quella religiosa, più il dover essere di questa istituzio-

ne che il modo con cui essa di fatto opera nella società, più l'impegno generale nella società a difesa di alcune categorie sociali che l'azione di magistero o la funzione specificamente educativa.

Questo atteggiamento di distinzione si riscontra in molte pieghe dell'esistenza giovanile. Così le giovani generazioni possono prestare attenzione all'istruzione ecclesiale e nello stesso tempo essere tiepidi verso specifiche azioni della chiesa nella società; possono essere attratti dal papa per ciò che egli rappresenta in termini di visibilità sociale e nello stesso tempo risultare refrattari al messaggio che egli annuncia; possono esprimere una domanda religiosa e nel contempo rifiutare la funzione di mediazione religiosa esercitata dall'istituzione ecclesiale; possono essere ben disposti nei confronti di alcune figure sacerdotali o religiose e verso alcune esperienze di chiesa e indifferenti verso la chiesa in generale. In altri termini, anche in rapporto alla chiesa i giovani possono sottolineare alcuni aspetti di interesse, che appaiono congruenti con le loro aspettative, e tralasciare altre realtà su cui la distanza culturale appare più pronunciata.

### 3.7. L'atteggiamento ambivalente dei giovani appartenenti all'associazionismo religioso-ecclesiale

Elementi di ambivalenza circa il modo in cui ci si rapporta all'istituzione ecclesiale — e più in generale ci si pone nei confronti della stessa proposta di fede — sono individuabili anche per i giovani «orientati religiosamente», per quei soggetti giovanili che individuano nella fede religiosa un criterio di riferimento per la vita quotidiana e che possono essere inseriti nei gruppi-movimenti religioso-ecclesiali. A questo proposito uno degli elementi di ambivalenza è stato individuato nel fatto che le aspettative nei confronti dell'appartenenza religiosa possono essere non tanto di tipo religioso, quanto legate alla possibilità di trovare nell'associazionismo o nella socializzazione ecclesiale «una risposta al problema dell'identità, all'esigenza di autoaffermazione, alla tensione alla realizzazione, alla ricerca di libera espressione, tutti aspetti assai marcati» nell'età immediatamente post-adolescenziale.

Oltre a ciò, anche i giovani appartenenti al-

l'associazionismo di matrice religioso-ecclesiale risultano « informati da atteggiamenti e orientamenti — tipici delle attuali condizioni di vita — che possono risultare non congruenti con una prospettiva di fede o col quadro di valori e riferimenti proposto esplicitamente in queste realtà associative ». Anche tra i giovani di quest'area associativa possono emergere, per esempio, atteggiamenti di refrattarietà alle appartenenze impegnative, alle proposte « educative » e « religiose » costringenti. Ciò in quanto molti giovani non esauriscono la loro esperienza all'interno del gruppo religioso o tendono a non ordinare — sulla base di un determinato quadro di valori — le varie esperienze e appartenenze di cui essi si rendono protagonisti nelle dinamiche della vita quotidiana.

→ agenzie formative - associazionismo - chiesa 2. - donna-uomo (chiesa) 2.2.; 2.5.; 3.4.; 4.3.; 4.4. - donna-uomo (società) 1.3.; 2. - educazione 3.3. - gio-

vani 5.3.; 6.3.1. - identificazione 3.2. - legge - ministeri 2.2.2. - parrocchia 2.2. - peccato 2.2.2. - relazione educativa 5.2. - religione 1.1. - struttura - teologia pastorale 1.3.2. - s. Carlo Borromeo 3.6.

#### Bibliografia

GIARELLI F., *La generazione della vita quotidiana. I giovani in una società differenziata*, Il Mulino, Bologna 1984; GIARELLI F., *Jeunesse et foi dans une société différenciée. Extranéité culturelle et besoin d'identité*, in *Sécularisation et religion. La persistance des tensions*, Actes de la XIX conférence internationale de sociologie des religions, Tubingen 1987.

**ITINERARIO** → anno liturgico 5.1.; 5.3. - appartenenza 4.5. - educazione 3.3. - educazione morale 2.1. - esperienza 2.2.2. - evangelizzazione 3. - fidanzamento 7.3. - giovani 4.4. - liturgia 3.-4. - liturgia e tempo 3.4. - parrocchia 3. - pastorale giovanile (modelli) 2.1.3.; 2.2.3.; 2.3.3.; 2.4.3.; 2.5.3.; - pastorale giovanile (progetti) 1.7. - progettazione II. 2. - vocazione 4.4. - volontariato 4.

## K

**KAIROLOGIA** → storia 4.2. - storia e salvezza 3.  
- teologia pastorale 3.4.1. - teologia pastorale (correnti) 3.; 7.4.

**KLOSTERMANN F.** → teologia pastorale (correnti) 3.

**KRAUSE G.** → teologia pastorale (correnti) 8.2.; 8.3.



# L

## LAICITÀ

PIERSANDRO VANZAN

### I. «Status questionis»

- 1.1. *Dai nodi storici al problema della «struttura» ecclesiale*
- 1.2. *Ipotecche e abbreviazioni*

### 2. Alcune grandi linee prospettiche

- 2.1. *Indicazioni sinodali*
- 2.2. *Ruolo dei fedeli laici all'interno della Chiesa*
  - 2.2.1. Funzione sacerdotale
  - 2.2.2. Funzione profetica
  - 2.2.3. Funzione regale
- 2.3. *Ruolo dei fedeli laici nel e per il mondo*
  - 2.3.1. Funzione sacerdotale
  - 2.3.2. Funzione profetica
  - 2.3.3. Funzione regale

### I. «STATUS QUAESTIONIS»

C'è un gran parlare e scrivere, oggi, sul dualismo ecclesiologico (pretri-laici) o sulla tricotomia clero-laici-religiosi, tra l'altro con grande incertezza circa il nome da usare per la classificazione di questi soggetti collettivi o componenti ecclesiali, che alcuni vorrebbero considerare quasi tre corpi o stati nella chiesa — come le tre classi nella società —, le cui differenze sarebbero radicate per così dire «in natura», anche se il Vaticano II (LG 13) lascia intendere che la triade non emerge dallo stesso principio formale. La distinzione clero-laici, infatti, deriva dalla considerazione dell'ufficio, mentre quella religiosi-laici dalla considerazione del carisma o della scelta di vita. Né le cose si sono chiarite quando, ultimamente, alcuni teologi hanno tentato di risolvere il contenzioso... abolendone la complessità. Una scorciatoia praticata amplian-

do «l'indole secolare propria e peculiare dei laici» (LG 31) a tutta la chiesa, in base all'espressione di Paolo VI: «La chiesa ha un'autentica *dimensione secolare*» (2 febbraio 1972). A parte l'indebita estrapolazione del lemma *indole in dimensione* — questa indica il fatto stesso d'essere nel mondo (= l'incarnazione), quella invece l'ambito proprio dell'identità e missione dei fedeli laici (= lo specifico) — ci sembra molto pericoloso sostenere che una dimensione possa definire la natura di alcunché. E pur comprendendo lo scopo dell'operazione — dato che il definire secolare/laicale tutta la chiesa colmerebbe d'un sol colpo il fossato (e dualismo) pretri-laici apertosi lungo i secoli — riteniamo che alla bontà dell'intenzione non corrisponda la correttezza della soluzione.

### I.1. Dai nodi storici al problema della «struttura» ecclesiale

I pochi cenni precedenti bastano a far capire che certe scorciatoie non portano da nessuna parte come, d'altronde, ben poco si ottiene con lo scavo filologico del sostantivo greco *laós* — indicante un popolo scelto (eletto) tra gli altri popoli (*etnè*) — né dell'aggettivo *laikós*, che nell'antichità significava la massa della popolazione, in quanto distinta dai suoi capi, e che nei primi secoli della chiesa indicava quella componente sociologica che non apparteneva al clero (senza peraltro avere il senso peggiorativo dell'alto medioevo: *idiotae* o illetterati). Né si va molto lontano contrapponendo le più libere e carismatiche comunità paoline — ad alto protagonismo «laicale» (e femminile) — a quelle petrine o gerosolomitane, quasi che la maggiore struttu-

ra (« clericale » *ante litteram*) di queste, impedisse loro di autocomprendersi — non meno di quelle — come realtà misterica guidata dallo Spirito, e dove la profonda comunione tra le componenti non abolisce la diversità delle funzioni. E se le cose peggiorano, per quanto riguarda il nostro tema, con la svolta costantiniana — che, innegabilmente, determina un progressivo distacco del vescovo dalla comunità e una crescente « specializzazione », all'interno di questa, di ruoli e funzioni prima molto più in osmosi —, non si può certo disattendere le ragioni di questa evoluzione, ignorando per esempio quali contraccolpi abbiano determinato nella vita e struttura della chiesa sia le varie invasioni barbariche, sia le diverse eresie e poi lo scisma d'Oriente.

Ancor più negativa è la confusione che si ingenera contrapponendo, infine, ai « tre generi di cristiani » (preti, religiosi, laici) — via via affermatasi nel medioevo, specialmente dopo la vittoria degli Ordini mendicanti sul clero diocesano — un ritorno abbastanza romantico all'ecclesiologia popolare delle origini — povera di strutture e ricca di protagonismo dei battezzati (sacerdozio comune dei « cristiani e basta ») —, rieditando la *Volkskirche* luterana con un'operazione che, per quanto suggestiva, trascura la buona storia e rischia d'insabbiarsi nel mito dell'archeologia ecclesiologica.

Come ha dimostrato L. Sartori, l'ipoteca ideologica, sottesa a tutti questi pur generosi tentativi di rinnovare la chiesa e le sue strutture, consiste sia nell'*impegno settoriale* della stessa riforma — come quando s'interviene su un aspetto, ma ignorando (o contrapponendolo a) un altro — sia nell'*attenzione al passato*, con un ritorno mitico alle origini, ma trascurando l'altrettanto essenziale orizzonte escatologico, verso cui la chiesa si muove. Si dimentica, infatti, che il *fine* influisce sul movimento sin dall'inizio, anche se l'esito sarà perfetto solo *alla fine*. Perciò, la soluzione corretta del nostro problema dev'essere insieme *complessiva* — assumendo dinamicamente tutte le dimensioni spazio-temporali e tutte le componenti personali della chiesa — e *storicizzata*, nel senso di cogliere il meglio delle complessificazioni succedutesi (vitalmente, per *intussusceptionem*, e non archeologicamente, a strati o per giustapposizione) lungo il corso dei secoli. Ciò sup-

pone coniugare la complessità del passato (tradizione) con le trasformazioni del presente (innovazione), in funzione della migliore sintesi futura (proiezione); secondo il motto e programma di Giovanni XXIII: « La tradizione per la transizione ».

In breve, poiché il nostro problema è fondamentalmente strutturale e teologico, e non solo contingente e sociologico, la soluzione non potrà consistere in questo o quel ritocco settoriale e miglioramento episodico, né in operazioni totalizzanti ma ideologiche — del tipo « fuga in avanti » dei progressisti, che sognano il Vaticano III, o « riflusso integrista » dei conservatori, che rimpiangono il Concilio di Trento — bensì in una rivisitazione dell'*identità* del personale della chiesa (preti, laici, religiosi) e delle *mutue relazioni* che si danno tra queste componenti. Si tratta cioè di rivisitare con acribia la struttura intraecclesiale, ampliando il discorso a suo tempo iniziato da K. Rahner e da H. Küng.

Per « struttura » intendiamo quella totalità organica di elementi che determina un sistema di rapporti tali che lo spostamento o la modifica di uno comporta inevitabilmente lo spostamento o la modifica degli altri. Conseguentemente, la coerenza e l'intelligibilità della struttura vanno cercate nel quadro della sua unità globale, mentre se un elemento è preso per il tutto o se, al contrario, cessa d'interagire con gli altri, la struttura complessiva ne risente (R. Parent). Ciò è certamente accaduto lungo il corso dei secoli, sia per le avverse congiunture e interferenze esterne, sia per la prevaricazione dell'uno sull'altro degli elementi infrastrutturali (= clericalizzazione della chiesa e progressiva emarginazione dei laici). E tuttavia la riforma ecclesiale non equivale a un sublime restauro artistico, ma a una ripresa vitale di un organismo vivo, momentaneamente bloccato nella sua crescita da fattori patologici.

Urge quindi modificare certe situazioni e forme intraecclesiali, ma non per raddrizzare il capovolto — con buona pace degli allarmati tradizionalisti, che guardano (e reagiscono) al Vaticano II in maniera speculare capovolta —, bensì per rispettare il progetto ecclesiologico di fondo, che il discernimento biblico-teologico dovrà realizzare come fedeltà dinamica allo Spirito. Nel nostro caso, non si tratta di preferire una chiesa « tutta laicale » — che desacralizza oltre il lecito e favorisce il

secolarizzarsi della cristianità — o, all'opposto, una Chiesa «tutta clericale» — che risarcisce l'attuale fase di riflusso della secolarizzazione —, quanto di scavalcare entrambe quelle forzature in nome dell'originale progetto di Dio per ciascuna componente ecclesiale — che meglio si direbbe rifrazione prismale dell'unica vocazione cristiana (*fili in Filio*) — e di ristabilire il corretto rapporto tra di loro. E ciò coniugando armonicamente la legge dell'unità o della soggettività cristiana — fondata sull'ontologia di grazia, che nei sacramenti dell'iniziazione (battesimo, cresima, eucaristia) pone la pari dignità di tutte le membra del corpo mistico di Cristo — con la legge della diversità o delle differenze intraecclesiali — che si esprime e si articola sia mediante gli altri sacramenti sociali (matrimonio e ordine), sia attraverso i diversi ministeri e stati di vita (religiosi, istituti secolari e varie diaconie *de facto*) —, così da rendere non solo ben compaginato *ad intra*, ma anche meglio attrezzato *ad extra* questo segno e sacramento della comunione con Dio e tra gli uomini che è la chiesa.

Perciò, senza disperderci all'inseguimento dell'evoluzione (involuzione) dei vari modelli strutturali nelle diverse epoche — le cui variazioni, certamente non sempre felici, sono state tuttavia riscattate dalla creatività dello Spirito, anche se a tempi lunghi (cf come il Vaticano II ha «completato» il I) — concentreremo la nostra attenzione sull'oggi di quel non facile processo di complessificazione sia del personale (preti, religiosi, laici) sia delle mutue relazioni, cercando d'integrare (e non di contrapporre) il meglio di ieri col meglio d'oggi, in vista d'un miglior domani anche ecclesiologicalo. Del resto, questa concentrazione attualizzante è ricca e difficile quanto basta: sia perché nelle aporie contemporanee s'intravedono, come in filigrana, le ipoteche del passato; e sia perché non mancano certo neppure oggi gli equivoci, tanto a livello terminologico e contenutistico, quanto negli ambiti intra ed extra ecclesiali, con grave *deficit* di comunicazione per tutti. Si pensi, per esempio, all'uso equivoco della parola «laico» che, a seconda dei contesti, indica il non sacerdote, il non credente, il non democristiano ecc., fino al magistrato che non entra di diritto nel Consiglio superiore della magistratura (= i togati), ma vi è mandato/eletto dai partiti (= i laici).

Né meno equivoco è l'uso abbreviato, invalso nello stesso ambito ecclesiale, della dizione conciliare di *christifideles laici* (cf LG 30 ecc., CIC 207, ecc.). La separazione tra i due termini non è immune da rischi. Infatti, la semplice denominazione di «cristiani» o «fedeli» (*christifideles*) sottolinea l'elemento fondante la dignità-base dei battezzati nella Chiesa (*fili in Filio*), ma non specifica il *proprium* del «battezzato laico» quando, per esempio, col sacramento del matrimonio entra nella particolare «vocazione alla santità» per la via coniugale/familiare o, con la consacrazione in un Istituto secolare, entra nell'altra particolare *sequela Christi* nel mondo — tipica della chiesa occidentale — caratterizzabile come vocazione alla testimonianza-ponte tra i *christifideles laici* e quelli *religiosi* (dove l'appellativo di «laici consacrati»). In breve, nella temperie socioculturale odierna, dire solamente «laici» è inadeguato a esprimere in pienezza quello che pure si vorrebbe dire, evocando fatali ipoteche laiciste. D'altra parte, dire solamente «cristiani» o «fedeli» non specifica sufficientemente le diverse vocazioni intraecclesiali che, come emerso anche dal dibattito sinodale (ottobre 1987), spaziano caleidoscopicamente dal sacerdozio universale a quello ministeriale, dai ministeri ordinati a quelli istituiti e *de facto*, dal carisma dei religiosi laici a quello degli Istituti secolari (anche sacerdotali), per arrivare infine alle diverse funzioni, nella chiesa e per il mondo, dei fedeli laici (su cui torneremo).

## 1.2. Ipoteche e abbreviazioni

Possiamo certo comprendere il disagio che tutto questo «distinguere per unire» ingenera in chi vorrebbe che, almeno pastoralmente, si procedesse più spediti, ma non ci sembra corretta l'abbreviazione di quelli che considerano il «fedele laico» come il «cristiano e basta» (quasi che *laikós* fosse il «generico», mentre il prete e il religioso avrebbero vocazioni «specifiche» nella chiesa). Col risultato di superare si la malintesa tricotomia — laici, chierici, religiosi (che noi, invece, consideriamo la triplice rifrazione prismale dell'unica vocazione) — ma d'impoverire più del lecito la galassia laicale che, come vedremo, è ricca di carismi e ministeri nella chiesa e per il mondo (cf esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, capp. II e III).

Ciò basti per intravedere come la matassa sia ingarbugliata, tanto a livello terminologico e contenutistico, quanto negli ambiti intra ed extra ecclesiali. Né c'è da meravigliarsi più di tanto, se consideriamo da quale travagliata storia d'opposizioni clericico-laiciste provieniamo, mentre, per quanto riguarda la decantazione iniziata nel secondo dopoguerra, a opera della Costituzione repubblicana e del Concilio ecumenico, i primi frutti raccolti nel nuovo Codice di diritto canonico e nella revisione del Concordato sono troppo recenti per essere in grado di correggere adeguatamente scempi o abbagli plurisecolari (e per non generarne degli altri, magari in chiave anti-tetica).

Tanto più che, per venire più direttamente al nostro tema, la stessa ricchezza conciliare — 14 su 16 documenti trattano più o meno diffusamente dei « fedeli laici » — non ci ha dato una trattazione organica *de laicis*, ma solo una descrizione tipologica, tanto ricca quanto composita, del loro essere e agire nella chiesa e nel mondo. Di qui la possibilità, in agguato nello stesso dettato conciliare, d'interpretazioni anche divaricanti, a seconda che si privilegia la prospettiva dell'uno o dell'altro testo e, con gli ulteriori sviluppi postconciliari, si sposta il baricentro dall'ecclesiologia per così dire tridimensionale (clero, laici, religiosi) a quella cosiddetta totale, che considera la laicità come dimensione totalizzante della Chiesa (*laós*).

Illuminante ci sembra, in proposito, questo passaggio del citato discorso di Paolo VI (2 febbraio 1972, notando che le parole tra parentesi quadre sono le variazioni che « a braccio » il Papa fece leggendo il testo scritto): « Di per sé, il sacerdote in quanto tale ha anch'egli, come il laico cristiano, un'essenziale relazione al mondo, che egli deve esemplarmente realizzare nella propria vita, per rispondere alla propria vocazione, per cui è mandato nel mondo come Cristo è stato inviato dal Padre (cf *Gv* 20,21). Ma come sacerdote, egli assume una responsabilità specificamente sacerdotale per la retta conformazione dell'ordine temporale. A differenza del laico — salvo in casi eccezionali, come ha previsto un voto del recente Sinodo Episcopale — egli non esercita questa responsabilità con un'azione diretta e immediata nell'ordine temporale; [che so io, farsi banchiere, o se no farsi capo delle ferrovie, o se

no, farsi deputato, ecc. Un sacerdote che vive nel mondo, anche se vuol servire direttamente il mondo, si astiene da queste professioni di loro natura profana e non coincidenti con la sua specifica missione, che è sacra e religiosa;] ma sta nel mondo con la sua azione ministeriale e mediante il suo ruolo di educatore alla fede, [con un'attitudine particolare nell'esercizio della fatica e del lavoro pastorale] ed è il mezzo più alto per contribuire a far sì che il mondo si perfezioni costantemente, secondo l'ordine e il significato della creazione » (*Gli Istituti Secolari una presenza viva nella Chiesa*, a cura di A. Oberti, OR, Milano 1986, 48s).

In breve, nessuna bipolarità — ai laici il mondo, ai preti la chiesa — né alcuna tricotomia — al clero l'alto (la Chiesa e la sua unità), ai laici il basso (il mondo e la sua frammentazione), ai religiosi il tutt'altro (la testimonianza a dimensione escatologica) —, bensì la reciproca integrazione col fine comune, da perseguire *in solidum*, del *bonum Ecclesiae ac pro mundi vita*. Certamente, le componenti clericali e religiose della chiesa dovranno concorrere — ciascuna per la sua parte e con le rispettive reciprocità — a promuovere un laicato che sia pienamente cosciente del suo battesimo (= sacerdozio universale) e della conseguente sua missione (= doppia cittadinanza: vivendo cioè da laici nella chiesa e da cristiani nel mondo). Ma ciò significa valorizzare sia la laicità/secolarità nella (ma non della) chiesa, sia l'ecclesialità o presenza della chiesa nel mondo (ma senza comprometterne l'autonomia col clericalismo). Se il fedele laico perde di vista questa bipolarità — certamente più delicata di quella che pur si dà anche per i religiosi e i preti (tuttavia meglio tutelati dai vari « codici di separatezza ») — dietro l'angolo è in agguato il rischio, uguale e contrario, sia del riflusso clericale o laicista, sia della divaricazione tra il sacerdozio universale e quello ministeriale, o della confusione tra i due (magari attraverso l'inflazione dei ministeri e della conseguente forzatura di una « Chiesa tutta ministeriale »). Non è questa la sede per affrontare tutte le controversie esplose nell'ultimo periodo, ma è sufficiente averle richiamate perché — come variante della suaccennata complessificazione infrastrutturale — c'è qui sottesa la vicenda storico-evolutiva della teologia e prassi ecclesiale dell'ultimo secolo e mezzo, special-

mente in Europa. Infatti, dalla nascita dell'Azione Cattolica — che ha potuto rilanciare il protagonismo laicale solo facendone un «clero di riserva» — alla teologia del laicato — che ha preparato il balzo successivo ma insistendo un po' troppo sullo «specifico», col rischio di consolidare la tricotomia già lamentata — si è via via passati, attraverso la crisi della secolarizzazione e la teologia corrispondente, alla teologia politica e a quella della liberazione (*ad extra*) e alla teologia dei ministeri (*ad intra*), fino ad approdare — alla vigilia del Sinodo '87 — sulle rive dell'accennata ecclesiologia totale di cui, il minimo che si può dire, è l'indistinzione sia del concetto di laicità e di ministeri sia, di riflesso e più a monte, del concetto di mondo e di chiesa (e dei corretti rapporti tra queste due realtà). Per dirla con G. Angelini: «Indice significativo dell'imprecisione del pensiero è l'utilizzazione simultanea delle categorie proprie della teologia degli anni Cinquanta ("realtà terrestri", "ordine temporale", "missione dell'incarnazione", ecc.) e di quelle della teologia politica ("riserva escatologica", "ruolo critico-profetic" del cristiano)».

## 2. ALCUNE GRANDI LINEE PROSPETTICHE

La «retrospettiva» fin qui percorsa ci ha consentito non solo d'individuare certi snodi critici, nell'evoluzione (involuzione) storica del nostro tema, ma anche di mettere a fuoco i punti cruciali ancora controversi. Ci ha consentito, soprattutto, d'intravedere una qualche via d'uscita mediante la rivisitazione della «struttura» tipicamente comunione della chiesa. E ciò, chiarendo meglio l'identità (pari dignità) del suo «personale», e impostando correttamente le «mutue relazioni» tra le varie sue componenti, memori che lo statuto ecclesiologico postula che l'essere (*sein*) sia un essere-con (*mit-sein*), a corpo mistico, e che l'agire sia un inter-agire delle diverse membra e funzioni, senza confusione né separazione, bensì con la sussidiarietà integrativa: nella chiesa e per il mondo. Su questo sfondo possiamo ora abbozzare le grandi linee della «prospettiva», attraverso una descrizione ravvicinata dell'identità del fedele laico e del suo triplice ruolo, nella chiesa e per il mondo, quali emergono dall'esortazio-

ne apostolica *Christifideles laici*, rispettivamente al cap. I e capp. II e III.

### 2.1. Indicazioni sinodali

Non a caso il primo impegno del Sinodo '87 fu di superare la definizione «al negativo» dei laici che, fino al 1983 — data del nuovo Codice di diritto canonico — erano identificati come «non preti e non religiosi» e quindi, implicitamente, come «un meno» rispetto a questi altri soggetti ecclesiali. Con quali danni per il discorso strutturale che qui ci interessa è facile immaginare, dato che un'identità diminuita ingenera mutue relazioni alterate. Così, la clericalizzazione della chiesa è un esempio di squilibrio strutturale, derivante dalla sopravvalutazione del prete/vescovo, la cui ordinazione lo farebbe ontologicamente più cristiano dei «semplici cristiani» e, ponendolo al di sopra dei laici, inevitabilmente gli attribuisce il monopolio della vita ecclesiale. Una manomissione fatale perché, mentre riduce i battezzati al ruolo deteriorato di laici nel senso già ricordato di *laikós* (= massa, senza competenze specifiche), considera il prete/vescovo come unico soggetto ecclesiale, prima e sopra — e non insieme e dentro — il popolo di Dio (che, nell'ipotesi, è mero oggetto delle cure pastorali altrui e mai soggetto della pastorale d'insieme, *in solidum* con le altre componenti ecclesiali). Col risultato che la chiesa finisce per essere identificata con una persona particolare (il papa) o con uno dei soggetti collettivi (clero/religiosi) o, peggio, con questa o quella struttura anonima — ex Sant'Uffizio o Segreteria di Stato — che invece dovrebbe essere (ed è) puramente «in funzione» della struttura ecclesiale complessiva e della comune missione di cui, pur *se in varietate*, è investito tutto il popolo di Dio.

In altre parole, nella misura in cui tutti e meglio comprenderemo che solo l'insieme delle persone e forze, componenti e funzioni della comunità credente è il soggetto chiesa, al movimento dall'alto al basso, tipico dell'ecclesiologia piramidale-gerarcologica (Y. Congar), subentrerà quello circolare-integrativo dell'ecclesiologia comunione-partecipativa. In caso contrario, tanto per limitarci a qualche esempio, sia gli organismi di partecipazione (consigli pastorali parr./dioces.) si ridurranno a pure strutture d'appoggio o en-

tità in aiuto al parroco/vescovo, sia i movimenti dilagheranno sempre più caoticamente — e disattendendo le indicazioni sia dell'esortazione apostolica postsinodale (nn. 20-31), sia del recente documento CEI sulla «disciplina ecclesiastica» —, anche per la giusta esigenza di protagonismo ecclesiale e l'inconscio timore che in parrocchia — cioè nella struttura tradizionale — sarebbero fagocitati (nel senso di «clericalizzati»). Perciò è importante ribadire che, all'interno dell'unico soggetto chiesa (e del movimento circolare che si dà tra le varie sue componenti), i *christifideles* preti e religiosi non hanno un «di più» ontologico, ma una «differente» funzione che, per quanto riguarda il nostro tema, consiste nell'aiutare più che mai i *christifideles* laici a essere se stessi: provvedendo a formarli adeguatamente e facendoli partecipare *in solidum* (convergere e collaborare, si disse al Convegno di Loreto) nella Chiesa locale e nella sua pastorale organica o d'insieme. Non quindi per farne — come si pensava fino a ieri — «truppe ausiliarie» del clero per quanto riguarda l'impegno apostolico (cf l'epopea dell'Azione Cattolica fino a Pio XII) e/o «religiosi adattati» rispetto alle grandi scuole di spiritualità (cf i terz'ordini e molte confraternite), ma neppure — come rischia d'accadere oggi, con l'accennata ecclesiologia totale — per essere «cristiani e basta».

A ben guardare, l'apparente freschezza della locuzione sottovaluta il fatto che anche i «semplici cristiani» non restano a lungo tali perché Dio stesso li chiama, di volta in volta, sia a formare una «chiesa domestica» e a svolgervi tutta una serie di ruoli e uffici cui li abilita il sacramento del matrimonio, sia ad assolvere — in alternativa (come celibi e/o consacrati in Istituti secolari) o contemporaneamente — tutta una serie di altri compiti e servizi, tanto nella chiesa quanto nella società, cui li abilitano carismi e ministeri, istituiti o *de facto* (si pensi a Moro e Bachelet, a La Pira e Lazzati), su cui peraltro c'è ancora molto da chiarire — a livello semantico e contenutistico — cosicché il Papa ha nominato una commissione apposita (cf *Christifideles laici*, n. 23).

Da parte sua, il Sinodo '87 ha individuato due opposte minacce: *quella secolarista*, espressa dalla tendenza di chi, enfatizzando la bontà del *saeculum* e del processo di seco-

larizzazione, sembra dimenticare che a *Gn* 1-2 segue *Gn* 3 e che, a svigorire il lievito evangelico, non c'è più un'animazione cristiana dell'ordine temporale; e *quella della «fuga mundi»* che, all'opposto, esaspera apocalitticamente la corruzione del mondo e applica ai laici cristiani l'orientamento buono per i religiosi in genere e per i monaci in particolare; confondendo ancora una volta — anche se per un'altra via — le rispettive vocazioni e missioni. Se infatti è proprio dei religiosi il codice della separatezza, in funzione dell'anticipo escatologico che la loro testimonianza deve rendere visibile nella chiesa, è tipico invece dei fedeli laici essere il lievito nella pasta della storia, esprimendo in modo forte la dimensione incarnazionista della medesima.

Già nei *Lineamenta* (n. 9), in preparazione al Sinodo, si denunciavano le tendenze errate della clericalizzazione dei laici e della secolarizzazione dei preti, mentre nell'*Instrumentum laboris* al n. 77, si raccomandava ai presbiteri di non clericalizzare né di escludere i laici, e al n. 33 si accennava esplicitamente alla via d'uscita delle mutue relazioni «ad andamento circolare», che dovrebbero darsi tra preti, religiosi e laici. Tutto ciò è ora sintetizzato nell'esortazione apostolica postsinodale che tratta: al n. 14, della specifica partecipazione dei fedeli laici al triplice ufficio (sacerdotale, profetico, regale) di Cristo; al n. 15 dell'indole secolare loro propria; ai nn. 16-17 dell'andare a Dio per la via «incarnazionista», cioè del «santificarsi proprio santificando il mondo» (famiglia, cultura, politica, ecc.); mentre ai nn. 7, 21-22, 32 si ribadiscono le «mutue relazioni» con le altre componenti ecclesiali. Evidentemente ciò è possibile solo se tutte le componenti si riferiscono all'elemento comune e fondante del popolo di Dio: i sacramenti dell'iniziazione cristiana, fonte dell'unità e pari dignità di tutti i *christifideles* nella chiesa (= *fili in Filio*); l'universale chiamata alla santità o cristificazione, da conseguire con gli stessi mezzi (= parola, preghiera, sacramenti, doni dello Spirito, ecc.); per realizzare la comune missione, in cui tutti siamo coinvolti *in solidum* (= ricapitolare tutto in Cristo: *Ef* 1, 10).

È chiaro infatti che mai come oggi, nella transizione al postmoderno in atto e con una chiesa tornata minoritaria, o tutti insieme ritroviamo il dinamismo missionario che si spri-

giona dalla struttura comunione-partecipativa, o la Chiesa è destinata a perdere la sua incidenza storica. Ma ciò suppone tutelare sia l'identità di ciascuno, in forza di quell'ontologia di grazia che garantisce la pari dignità di tutte le membra del corpo mistico, sia le differenti vocazioni e funzioni che, attivate dai carismi e ministeri diversi, ordinati e non (= diversa quantità di talenti in partenza e di grazie attuali per via), suppongono la differente generosità personale nel corrispondervi (cf *Mt* 25,14-29), cosicché i singoli cristiani realizzano diaconie e percorsi di santità propri e irripetibili all'interno dell'unico popolo e in vista dell'esito comune: il Regno.

Perciò, ripetiamolo, nella chiesa nessuno è «cristiano e basta», perché ciascuno è chiamato a una particolare *sequela Christi*, cioè a una modalità propria nel rendere presente la vita e la missione di Cristo risorto e vivente nella comunità *pro mundi vita*. Tutta la chiesa, infatti, è sacerdotale, profetica e regale, anche se a questa triplice missione — che ha le sue radici nel mistero di Cristo sacerdote, profeta e re — preti, laici, religiosi e altre forme di consacrati partecipano secondo modi diversi. Tant'è vero che, mentre il sacerdote si santifica prevalentemente trattando le cose sante e il religioso soprattutto attraverso il cosiddetto «codice della separazione» — abito, vita, comune, clausura ecc. (tutti elementi che, per altro verso, lo distinguono dal consacrato in un Istituto secolare) —, il laico si santifica assolvendo «da pari suo», cioè con la «specificità» del suo stato (e grazia) laicale, il ruolo suo proprio non solo nel mondo, ma anche all'interno della chiesa.

Perciò tratteremo del *munus* (ufficio e funzione) dei fedeli laici sia *ad intra* sia *ad extra*, perché sarebbe riduttivo e fuorviante confinare la loro attività e competenza alla sola traduzione dell'ideale evangelico nell'ordine mondano/temporale. Infatti, se niente di ciò che è comune a tutti i battezzati/cresimati dev'essere taciuto e niente di ciò che è specifico di ciascuna vocazione dev'essere sottovalutato, allora dev'essere valorizzato lo statuto della «doppia cittadinanza» — che troviamo nell'*A Diogneto*, fin dal 160 d. C. — e non perpetuare l'infelice *slogan*: al clero la chiesa, ai laici il mondo (e ai religiosi l'escatologia?). In realtà, il segreto di ogni

vita cristiana è racchiuso in un paradosso per così dire «trasversale». Chiunque lavora a rendere la Chiesa più visibile — nel senso non trionfalistico ma comunione (At 2 e 4) — partecipa a qualcosa d'invisibile, l'avvento del Regno: che inizia proprio nella Chiesa — in quanto storia/realtà terrena che accoglie la salvezza — e attraverso di essa va lievitando (più o meno anonimamente) il mondo intero. Il Regno, infatti, è «il terzo trascendente» rispetto al sale/lievito e alla pasta, e quella salvezza è opera trascendente tutte (ma coinvolgente ciascuna delle) componenti ecclesiali. È chiaro infatti che solo congiuntamente al Capo esse possono compiere (*adimpleo*) la triplice funzione o, meglio, i tre aspetti prismatici dell'opera complessiva di Cristo: quella sacerdotale o della *leiturgia*, quella profetica o della *martyria*, e quella regale o della *diakonia*.

Inutile dire che tali funzioni vengono svolte con sensi e valori «analogici» da ciascuna delle tre componenti ecclesiali, e che tale schema tripartito o a triplice rifrazione prismatica, al di là delle oscillazioni semantiche cui è sottoposto, non esclude altre possibili presentazioni della materia che qui c'interessa. In ogni caso, non va dimenticato che esso fu ampiamente utilizzato dal Vaticano II e ben ripreso sia dall'*Instrumentum laboris* del Sinodo '87, sia dalla relazione iniziale del card. Thiandoum, e che ora è ribadito nella *Christifideles laici*, nn. 9, 14, 23, 33, 51 ecc.

## 2.2. Ruolo dei fedeli laici all'interno della Chiesa

### 2.2.1. Funzione sacerdotale

Se Cristo è l'unico ed eterno sacerdote (*Eb*), allora è in lui che si deve cercare sia l'identità del sacerdozio universale e di quello ministeriale, sia le mutue relazioni tra questi due aspetti di quell'unico sacerdozio. Per esempio ricordando che il sacerdozio battesimale è pienezza di partecipazione storica al sacerdozio di Cristo, cosicché il ministro ordinato deve considerarsi come una differenza essenziale nella funzione, ma non un grado/gradino più alto nell'essere chiesa. Era precisamente questa roccaforte di un certo clericalismo che LG 10 tentò di snidare con la celebre espressione della «differenza essenziale e non di grado» perché, in caso contrario, i due sacerdozi sarebbero pensati in ter-

mini di subordinazione e non di mutue relazioni, e l'ordinazione sacerdotale farebbe del prete un super-cristiano (H. de Lubac, *Meditazioni sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 89).

Perciò, su questo punto del nostro discorso, urge fare due considerazioni specularmente integrative. La prima, che il sacerdozio di tutti i fedeli trova in quello ministeriale la sua ricapitolazione e visibilità (J.-M. Levasseur, *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Fides, Montréal 1970, 371); la seconda, che il sacerdozio universale sgorga dall'essere d'ogni battezzato cosicché, in quanto riguarda ed esprime l'ordine dei fini, ha un orizzonte più vasto del sacerdozio ministeriale che, invece, si muove nell'ordine dei mezzi. È in forza di questa sacerdotalità che ogni battezzato è abilitato sia a battezzare, sia a partecipare attivamente all'oblazione eucaristica. Notando, a quest'ultimo proposito, l'importanza (e «il distinguere per unire») sia dell'esortazione del sacerdote ministeriale all'assemblea eucaristica del popolo di Dio — «Pregate fratelli, perché il mio e vostro sacrificio sia gradito a Dio, Padre Onnipotente» — sia questi passaggi ben illuminanti del canone eucaristico I: «Per loro ti offriamo e anch'essi ti offrono. [...] Accetta l'offerta che ti presentiamo noi tuoi ministri e tutta la tua famiglia». Solo così abbiamo la «preghiera pubblica», cioè di tutta la Chiesa, e non la pur lodevole «preghiera privata», né la somma di tante singole preghiere, bensì quell'*oratio fidelium* che, dopo l'invito del sacerdote — *oremus* — e l'adeguato silenzio (durante il quale ogni battezzato esercita il proprio sacerdozio universale), esprime — *una cum presbitero* — l'ammirevole *conspiratio* di tutto il corpo mistico.

Ma la funzione sacerdotale propria dei fedeli laici *ad intra ecclesiae* si manifesta con particolare luce nel ruolo di santificazione tipico degli sposi cristiani che, ministri del matrimonio, sono chiamati ad esercitare il loro sacerdozio universale nello «spazio» — anche teologico e di spiritualità propria — della «Chiesa domestica» (LG 11; AA 11). La loro specifica vocazione — cui li abilita un preciso sacramento — consiste allora nel vivere secondo Dio la realtà matrimonio/famiglia, salvandola dalle insidie del serpente e realizzandovi tutta la simbolica-sacramentale dell'amore Cristo-Chiesa, affermata da Ef

5,31 e ampiamente attualizzata nella *Familiaris consortio* da Giovanni Paolo II, a conclusione del Sinodo 1981. Perciò il Sinodo '87 ha parlato della «santità autentica della famiglia, fondata sul sacramento del matrimonio e inserita vitalmente nella comunità ecclesiale, che si esprime soprattutto con la promozione dei valori dell'amore, della fedeltà, del rispetto della vita e della solidarietà», sottolineando come «l'amore coniugale, anche sessuale, sia l'elemento costitutivo della spiritualità degli sposi cristiani» che, ripetiamolo, si santificano «vivendo la loro unione in e come Cristo e la Chiesa» e intrecciando tutte le relazioni intrafamiliari in maniera degna della «famiglia di Dio» (cf proposizioni finali nn. 48-50, ora rielaborate nella *Christifideles laici*, nn. 40 e 62).

### 2.2.2. Funzione profetica

Memore che ogni manifestazione della vita cristiana non ha solo una dimensione culturale (*leiturgia*) ma anche di testimonianza con la parola e le opere (*martyria*), il Concilio ha ribadito che Cristo «adempie la sua funzione profetica [...] anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni e li provvede del senso della fede e della grazia della Parola, perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana» (LG 35). Questa testimonianza, poi, non ha solo una valenza nel mondo — dove, come vedremo, i fedeli laici diventano efficaci araldi del Vangelo con l'animazione cristiana delle varie professioni e attività in cui sono immersi — ma anche nella comunità credente, e in molteplici modi. Qui ci basterà ricordare — in collegamento col sacramento del matrimonio e con le esplicitazioni che vengono dal rito e dalla catechesi battesimali — che i genitori sono i primi testimoni e maestri della fede dei figli, cosicché è nella «Chiesa domestica» che avviene la prima evangelizzazione e la successiva catechesi di questi nuovi membri del popolo di Dio.

Ma il *munus propheticum* dei fedeli laici all'interno della chiesa spazia poi dalla più ampia funzione catechetica nell'ambito delle parrocchie e delle altre aggregazioni ecclesiali — cf il movimento catechistico e il suo rilancio nazionale al Convegno romano del 23/25 aprile '88 — a quella complessivamente formativa delle scuole e università cattoliche, dove più vivaci e feconde sono le mutue rela-

zioni tra le varie componenti intraecclesiali e meno stridente il divario tra fede e cultura, per esempio nei vari «laboratori» sia dei progetti educativi integrati, sia della rifondazione etico-culturale anche della politica (cf rilancio delle Settimane Sociali da parte della CEI e il macrofenomeno delle Scuole di formazione sociopolitica).

In quest'ottica il Sinodo '87 ha raccomandato ai religiosi con carisma fondazionale a forte accentuazione culturale, di aprirsi sempre più ai laici impegnati, trasformando se stessi e le loro opere in perni di coinvolgimento e in laboratori sperimentali d'avanguardia del Regno, mentre a quelli con carisma fondazionale ad accentuazione spirituale, d'essere di supporto e animazione per i tanti gruppi biblici e di ascolto della Parola, in grande espansione tra i fedeli laici.

A tutti infine — preti, religiosi e laici più preparati — il *munus propheticum* richiede uno sforzo supplementare nell'insegnamento teologico superiore, negli Istituti di scienze religiose e nelle stesse Facoltà ecclesiastiche, dove un cenno particolare merita la crescente presenza di laici e laiche che vi insegnano. Ciò determina un fecondo circuito di causa ed effetto non solo ai fini della promozione complessiva del laicato, ma anche dell'integrazione laico-femminile della precedente riflessione teologica clerico-maschile, al punto che H. U. von Balthasar vi scorgeva il realizzarsi della mutualità del principio petrino con quello mariano, in una bilanciata reciprocità uomo-donna, pure a questo livello, all'interno dell'unico popolo di Dio.

Com'è facile intravedere, gli spazi e orizzonti del *munus propheticum* laicale, maschile e femminile, *ad intra ecclesiae* sono davvero ampi, specie se ricordiamo che tale «profezia» può influire sullo stesso magistero e/o politica ecclesiastica.

Si pensi al ruolo di santa Caterina da Siena presso Gregorio XI e la cattività avignonese o all'influsso teologico-pastorale della beata Elena Guerra su Leone XIII, e si comprenderà che qualsiasi cristiano, col suo grado di santità e la spirituale forza del suo carisma, è chiamato a svolgere un ruolo attivo nella costruzione della chiesa (cf «l'autorità laicale» in *teologia*; voce omonima, di C. Vagagnini, in *Nuovo Dizionario di teologia*, EP 1979, 1694s).

### 2.2.3. Funzione regale

Tocchiamo qui il punto forse più delicato del nostro discorso «in prospettiva» perché — al di là degli equivoci terminologici, se dimentichiamo l'identificazione del Cristo Re col Servo di Jahvè — il servizio che anche i fedeli laici dovrebbero svolgere a questo livello, storicamente il più «clericalizzato», non comprende solo l'ovvia (e più pacifica) *diakonia caritatis*, ma anche quel particolare aspetto del *munus regale* che (*ad intra*) è il ruolo pastorale, specie nel molteplice apporto che anche i laici dovrebbero dare al rinnovamento delle parrocchie e delle altre strutture intraecclesiali. Per esempio, inserendosi sempre più attivamente — e perciò stesso declericalizzandoli — nei consigli pastorali, nei consigli per la conduzione economica delle parrocchie, e in tutti gli altri luoghi e tempi di ricerca, studio e programmazione pastorale. Fino ad assumere il *munus pastorale* in comunità prive di preti o diaconi; in questo intrecciandosi col pari ruolo che qua e là già assolvono diaconi permanenti, religiose e/o catechisti.

Perciò il Sinodo '87 ha ribadito che «i laici hanno il diritto e il dovere di partecipare alla vita ecclesiale e alla sua formazione», come avviene in varie comunità ecclesiali di base dell'America Latina, e altrove. Ciò suppone riscoprire il principio di sussidiarietà anche nel *munus regendi Ecclesiae* e far sì che le varie componenti ecclesiali, integrandosi a vicenda, realizzino — attraverso il dialogo e il discernimento spirituale anche a livello di Sinodi diocesani e di Concili provinciali, si legge nella *Christifideles laici*, n. 25 — quel consenso e collaborazione da cui dipende il bene di tutti e di ciascuno. Una proposizione finale recita: «La caratteristica "consultiva", che è presente nella Chiesa, deve avere tutta l'ampiezza della comunione ecclesiale, perché siano assicurati sia il servizio dell'unità nella fede e nell'amore da parte dei Pastori, sia la partecipazione attiva di tutti i battezzati» (cf *ivi*, nn. 26-27).

Di qui la particolare attenzione data dal Sinodo alle varie espressioni del *munus regale/pastorale* dei laici, sia nelle parrocchie (comunione di comunità), sia nelle comunità ecclesiali di base, sia nelle diverse aggregazioni che i laici hanno diritto di fondare e gestire in proprio. Notando peraltro che, da più parti, si registra la non sempre facile comu-

nione di alcuni gruppi e movimenti non solo con altre realtà simili e magari più antiche, ma anche con i vescovi, il cui ministero specifico è quello dell'unità, favorendo il convergere di tutti nella pastorale d'insieme (pena la dispersione o le pastorali parallele). Su tutto ciò cf l'esortazione apostolica postsinodale, nn. 29-31, anche per i «criteri di ecclesialità» delle aggregazioni laicali, e il documento CEI sulla «disciplina ecclesiastica», specialmente nn. 74-79. In generale, oltre al moto centrifugo di vari gruppi e movimenti laicali, si lamentano ritardi nell'attivare i vari organi di partecipazione, come se fossero sorti più per imposizione conciliare che per sensibilità e convinzione della base (anche clericale) della Chiesa.

Per quanto riguarda infine l'Azione Cattolica, qui ci basterà ricordare come le migliaia di sue associazioni condividono il cammino, le fatiche e i problemi, le gioie e le speranze delle singole chiese locali nelle quali, per indole e strutture proprie, l'AC è profondamente inserita, come lievito nella pasta ecclesiale (proprio nel sommerso del popolo di Dio: donde l'indole «popolare» di questa associazione). Così pure, educando alla santità, perseguita con i mezzi ordinari della vita cristiana, e procedendo con umiltà e rispetto verso tutto e tutti, l'Azione Cattolica realizza una vera e feconda collaborazione di sacerdoti, religiosi e laici, offrendo un esperimento d'avanguardia di quelle mutue relazioni cui ripetutamente abbiamo fatto cenno.

### 2.3. Ruolo dei fedeli laici nel e per il mondo

#### 2.3.1. Funzione sacerdotale

Nell'accingerci a sondare, con la stessa triplice rifrazione usata *ad intra*, le valenze *ad extra* della ministerialità laicale, osserviamo anzitutto il cambio di prospettiva evidenziato dalla modifica del titolo della *Gaudium et spes*. Giunta in aula conciliare come *La Chiesa «e» il mondo contemporaneo*, i padri vollero che la costituzione pastorale per eccellenza s'intitolasse *La Chiesa «nel» mondo contemporaneo*, così da esprimere fin dall'inizio quale doveva essere, d'ora in poi, l'impostazione teorica e l'atteggiamento pratico dei cristiani: *nel* mondo, ma non *del* mondo, bensì *per* il mondo (= *pro mundi vita*). Sullo sfondo c'è sia la recuperata cordialità evan-

gelica verso il mondo (cf *Gv* 3,16 e 10,10), sia l'icona dei primi cristiani che escono dal Cenacolo e portano nel mondo l'evangelizzazione e la promozione umana integrale, dato che — come precisato anche dal Sinodo del 1971 — la giustizia è coesistente al Vangelo. In termini di sacerdotialità laicale, e sempre analogicamente parlando, c'è una liturgia *ad intra*, che è il tempo/luogo in cui il fedele laico entra in contatto diretto e personale col Risorto, vivendo intensamente la sua vita di membro del corpo mistico di Cristo, secondo il ruolo e l'ordine suo proprio, incentrato sulla parola di Dio, i sacramenti e gli altri mezzi di grazia, affidati in modo specifico al clero; e c'è una specifica liturgia laicale *ad extra*, che consiste nella santificazione della pasta secolare, cioè nella cristificazione di tutte le realtà (professioni e attività) mondane in cui, per la ricordata «indole secolare», questi cristiani sono inseriti proprio col *munus sanctificandi* tipico del sacerdozio neotestamentario (A. Vanhoye).

Illuminante è stata in proposito l'insistenza del Sinodo '87 sulla novità assoluta del culto cristiano, che non consiste tanto in cerimonie o riti esterni, quanto nell'oblazione di tutta la vita, conforme all'insegnamento della grande patristica: «Noi cristiani siamo preti per l'offerta di noi stessi in sacrificio spirituale» (Gregorio Naz.); «Tutti i figli della Chiesa sono sacerdoti» (Ambrogio), abilitati cioè a offrire a Dio non solo se stessi (come figli nel Figlio), ma anche il mondo (col sacerdozio cosmico del giusto Abele). Di qui il «sacerdozio comune» di ogni battezzato, che si esplica attraverso il lavoro e la professione. E se più sopra, trattando del *munus sacerdotale ad intra*, indicavamo la «chiesa domestica» come spazio santo per il sacerdozio tipico degli sposi cristiani, qui esso è dato dalle diverse realtà terrene in cui il battezzato «si santifica santificandole» cioè, analogamente a quanto si dice e avviene per il sacerdote ministeriale, i laici «operando santamente dappertutto, consacrano a Dio il mondo stesso» (LG 31 e 34). Questa sacerdotialità laicale nel mondo spazia dall'offerta quotidiana di sé in unione col sacrificio eucaristico — per es. secondo la spiritualità dell'Apostolato della Preghiera — alla «messa sul mondo» di Teilhard de Chardin (che, privo della materia per l'Eucaristia, esercitò appunto la «sacerdotialità cosmica»); senza con questo

dimenticare tutto l'altro fitto intreccio, più modesto ma non meno efficace, sia della casalinga e dell'operaio, che nel nascondimento si santificano santificando tutto ciò che fanno, sia degli ammalati che, soffrendo e offrendo con e come il Cristo vittima e sacerdote, «completano» la sua passione per la salvezza del mondo (Col 1,24; cf *Christifideles laici*, nn. 52-54, mentre al n. 55 si ribadiscono le specificità delle tre grandi componenti ecclesiali e le loro mutue relazioni).

### 2.3.2. Funzione profetica

La dimensione laicale della *martyria* (testimonianza e annuncio) nel mondo contemporaneo — e «perché abbia la vita, e l'abbia in abbondanza» (Gv 10, 10) — consiste soprattutto nel rispondere adeguatamente alle sfide del postmoderno: quelle del pensiero debole, dei valori bassi, delle appartenenze corte che, secondo alcuni osservatori, sono insieme causa ed effetto della deriva nichilista subentrata al crollo delle ideologie moderne. A differenza dell'evangelizzazione e catechesi *ad intra*, cioè nell'ambiente cristiano omogeneo detto più sopra, qui si tratta dell'annuncio del Regno in una società pluralista fino al relativistico «così è se vi pare» e le cui «scintille multiple» determinano un cortocircuito di idee e valori, con l'imporsi dell'essere sull'essere e del tecnico sull'etico. Ciò postula, da parte dei fedeli laici, anzitutto quella testimonianza di fede che si fa «vita controcorrente» — per es. riguardo al dilagante consumismo e degrado morale —, per passare poi a quell'antica e sempre nuova strategia della *mediazione culturale*, fatta di giudizio critico e di proposta alternativa rispetto agli *idola tribus* contemporanei. Si tratta cioè di procedere senza compromessi, anche se con atteggiamento dialogico e acuto senso del discernimento, nelle rispettive situazioni in cui si vive e opera: realizzando, pur nella frammentazione di una società a «politeismo culturale», quell'integrazione dell'*ora et labora* (o di azione e contemplazione) che non solo è l'anima di ogni apostolato, ma influisce non poco sulla stessa «umanizzazione della tecnopoli postmoderna». Mediazione culturale che non significa «dimidiazione» della verità rivelata bensì, alla scuola della migliore patristica (e odierna missiologia), lo sviluppare i tre tempi accennati n. 44 della *Christifideles laici* (che cita *Gaudium et spes*

58). E cioè: valorizzare i «semi del Verbo» che lo Spirito dissemina dappertutto, anche oggi; contrastare le tossine dell'anticristo, o deriva del maligno; spingere all'ulteriorità sempre nuova dell'orizzonte messianico. Ciò comporterà spesso e inevitabilmente d'essere perseguitati: sia nella forma classica del martirio, — di cui sono risuonate in aula varie e drammatiche testimonianze —, sia nella forma più subdola ma non meno costosa qual è appunto la persecuzione/irrisione proveniente da una società/cultura spesso neopagana (edonistico-consumista), affascinata dall'effimero e, perciò stesso, allergica all'impegno e ai valori (che, per definizione, richiedono sacrifici).

Andrebbero sviluppate a questo punto e nell'ottica della «nuova missionarietà» affidata in modo speciale ai fedeli laici, sia la rivangelizzazione della cosiddetta «svolta a Oriente» di molti cristiani — anche nella forma sincretistica di varie sette — sia quella particolare mediazione culturale che consiste nel recupero della dimensione estetica (e ludico-poetica) della vita, di cui l'Occidente postmoderno ha particolarmente bisogno. Già C. Spicq (*Les épîtres pastorales*, Gabalda, Paris 1969, 681) ne aveva dato la fondazione esegetica, scavando nel *kalá* del testo greco e dimostrando che il «glorificare» di Mt 5,16 significa: «attraverso le opere belle vedano la gloria di Dio». Proprio perché si tratta di splendore — riflesso della luce evangelica — le opere belle dei cristiani attirano gli uomini che, affascinati, glorificheranno la presenza di Dio nei credenti (cf Mt 9,8; Gv 9,24). In altre parole, l'agire dei cristiani nel mondo è molto più della manifestazione di una perfezione morale. La condotta dei fedeli laici diventa «l'epifania del tutt'altro» in cui essi sono coinvolti, essendo immersi nel *novum esse* cristico (P. Tillich). In questo senso la vita/testimonianza dei cristiani nel mondo diventa dossologia di Dio in mezzo agli uomini, al punto da poter dire che la condotta esemplare dei cristiani «ricorda», cioè rende presente e attuale (analogamente al memoriale liturgico) l'amore di Dio, che vuole ogni uomo partecipe della sua vita tutt'altra.

### 2.3.3. Funzione regale

Su quest'ultimo aspetto della ministerialità diffusa o *de facto* dei laici cristiani nel mondo possiamo dire, in estrema sintesi, che si tratta di realizzare quanto, teoricamente, è

stato detto o intravisto nel *munus propheti-cum*, memori che i battezzati sono «cittadini di due città» e che, come nella chiesa, anche nel mondo essi non sono semplici ospiti ma artefici. Poiché la chiesa è il prolungamento dell'incarnazione del Verbo, non può estraniarsi dal mondo e dalla sua storia, barricata nel Cenacolo, ma deve uscire per le vie del mondo a portare — soprattutto attraverso la sua componente laicale — il contributo specificamente cristiano nella costruzione della «città dell'uomo». A questo proposito, la vita e l'opera dei vari Lazzati, Bachelet, La Pira ecc. restano esemplari.

In altre parole, la *diaconia caritatis* a questo livello postula prendere sul serio sia le indicazioni della *Gaudium et spes* sull'economia, giustizia sociale, politica, ecc., sia gli ulteriori sviluppi del magistero pontificio e sinodale che, concretamente, si riassume oggi nel rilancio della cosiddetta dottrina sociale della chiesa, delle Settimane Sociali e delle correlative Scuole di formazione. Non a caso il Sinodo '87, ampliando il già ricco materiale offerto in proposito dall'*Instrumentum laboris*, ha insistito sull'impegno sociopolitico dei fedeli laici, proprio considerandolo un'espressione forte della carità e una dimensione privilegiata di quella che i teologi orientali chiamano «riprodurre l'icona della società trinitaria in una società di spiriti incarnati», fino a dire che «la santa Trinità è il nostro programma sociale» (N. Fedorov). Notevoli le sottolineature della *Christifideles laici*, nn. 41-43, sia per quanto riguarda il primato dell'uomo sull'economia, lavoro, ecc. — cf anche le encicliche *Laborem exercens* e *Sollicitudo rei socialis* — sia per l'enfasi sul principio base secondo cui «la verità e la giustizia sono preferibili all'efficienza e alla potenza, sullo sfondo del mistero della croce». A evitare il rischio che, mentre si tenta di dare alla carità la forma della politica, ci si dimentichi di dare alla politica la forma della carità: che non è una qualunque filantropia, ma amare tutti gli uomini come Dio li ama in Cristo.

Perciò non si realizza un'azione politica cristiana quando, preoccupati di essere forza sociale, si ignora il valore della *debolezza* — quella assunta dal Verbo e quella nostra — mediante la quale la *potenza* di Dio entra nel mondo per operare la salvezza tutt'altra. Non possiamo infatti sottovalutare le tentazioni

cui sembrano esposti alcuni laici e movimenti contemporanei, magari nell'ottica di una pur generosa riconquista della «nuova cristianità perduta». Secondo Lazzati, Monticone, Bachelet, La Pira, ecc., onorare la politica «da» cristiani significa non tanto promuovere crociate o, peggio, intralazzi e compromessi di potere, bensì cercare il dialogo con tutte le persone e le forze di buona volontà, per costruire tutti insieme una migliore «città dell'uomo» (che i credenti sanno essere, per ciò stesso, avanguardia della «città di Dio»).

Siamo infatti convinti che la verità cristiana, suffragata dalla testimonianza di vita, può ripetere anche nella società e cultura del postmoderno le grandi cose realizzate dai laici cattolici, insieme agli uomini di buona volontà delle opposte provenienze, nella stagione della Costituente di questa Repubblica. Certo, la deriva della secolarizzazione ha preso ormai in contropiede tutte le Chiese (anche quella comunista!); ma non per questo la strategia conciliare e dell'*Ecclesiam suam* di Paolo VI è superata! Perciò molti fedeli laici — e fedeli preti, fedeli religiosi e religiose — si sono consolati leggendo il documento che M. E. Martini e altri 170 deputati democristiani hanno inviato ai padri sinodali, chiamando quello che dovrebbe essere un corretto «onorare la politica da cristiani», come via media tra una politica di cristiani — cioè di battezzati, che però non hanno (né vogliono avere) una progettualità propria: donde l'idiosincrasia per la dottrina sociale della chiesa — e una *politica cristiana* o confessionale, in cui la fede diventa praticamente ideologia e finisce catturata da una progettualità eccessiva, quella della cosiddetta «terza via», alternativa al capitalismo e al marxismo.

In ogni caso, e per concludere, l'identità del fedele laico e le corrette mutue relazioni che dovrebbero stabilirsi con le altre componenti ecclesiali, nell'ottica della rivisitazione «strutturale» della chiesa da cui siamo partiti, non possono trascurare la coniugazione di questi due aspetti integrativi, richiamati da Giovanni Paolo II, all'omelia del 30 ottobre 1987, durante la messa di chiusura del Sinodo: «Il fedele laico non solo condivide la responsabilità del mandato missionario [di tutta la chiesa], ma si distingue per una sua caratteristica condizione d'impegno nella diffusione del Regno di Dio: l'*indole secolare*».

Senza mai perdere di vista, però, che «il fedele laico, in questo suo protagonismo cristiano nel mondo, è associato e sorretto dai fedeli pastori e dai fedeli religiosi e religiose, con compiti differenti pur nella comune missione» (n. 7).

Di qui tre nostre sottolineature finali. *La prima*, il protagonismo cristiano (come lievito evangelico) nel mondo spetta principalmente ai fedeli laici, non ai preti né ai religiosi (anche se a volte, e come per supplenza, dovranno fare pure questo che, tuttavia, non è il loro *proprium!*).

D'altronde, *altra sottolineatura*, il laicato cattolico non è solo, né dev'essere lasciato a se stesso, bensì è sorretto «dai fedeli pastori e dai fedeli religiosi e religiose», che sono come «la spalla» per la stessa missione laicale nel mondo!

Papa e Sinodo, infine — *terza sottolineatura* — hanno ammesso sfumature diverse in questa stessa opera di supporto, accennando ai «compiti diversi» che, salvaguardandoci dall'ecclesiologia di confusione, ribadiscono quella di comunione e partecipazione (= differenti ruoli, ma interconnessione: dato che nell'unico corpo mistico «tutto si lega»; di nuovo il punto cruciale delle «mutue relazioni»).

Perciò la recezione del Sinodo '87, che ora sta davanti a noi, dovrà tentare di coinvolgere *in solidum* le varie componenti ecclesiali — persone, aggregazioni, centri di preghiera e di elaborazione socioculturale, ecc. — e di attivare i tempi e luoghi più adatti per promuovere un'adeguata formazione (coscientizzazione per la «nuova missionarietà») di quel *sommerso* della chiesa rappresentato dal 90% di cristiani domenicali e marginali. È quanto raccomanda il V e ultimo cap. della esortazione apostolica postsinodale, proprio lamentando la marginalità di troppi fedeli laici che, non per questo, sono esclusi dall'universale chiamata alla santità — che scorre nelle loro vene fin dal battesimo — né dalla specifica loro «doppia cittadinanza» da onorare «nella chiesa *et pro mundi vita*».

→ chiesa 2.-3. - educazione 3.4. - parrocchia 1.2.; 3.4. pastorale in Italia 3. - politica 1.3.; 2.; 3.3. - segni dei tempi 4.1.; 4.2. - teologia past. 1.-2. - teologia past. (storia) 2.2.; 3.; 4.; 5.3.; 6.; 7.; 8.2.; 8.3.; - Lazzati G. 1.-4. - s. Carlo Borromeo 3.4.

#### Bibliografia

ANGELINI G. - AMBROSIO G., *Laico e cristiano*, Marietti, Genova 1987; CARGNEL A. (ed.), *Laicità e vo-*

*cazione dei laici nella Chiesa e nel mondo*, Ed. Paoline, Cinisello B. 1987; ID., *Comunità ecclesiali di base e rinnovamento conciliare*, Ed. Dehoniane, Bologna 1986; ID., *Dialoghi sulla laicità*, Città Nuova, Roma 1986, (II edizione); DIANSICH S. (ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1987; FAIVRE A., *I laici alle origini della Chiesa*, Ed. Paoline, Cinisello B. 1986; ID., *I laici nella Chiesa*, LDC, Leumann 1986; ID., *Il laicato. Rassegna bibliografica*, Libreria editrice vaticana, Roma 1987; ID., *La donna nella Chiesa e nella società*, AVE, 1986; GOLDIE R., *Laici, laicato, laicità*. Bilancio di trent'anni di bibliografia, AVE, Roma 1986; *Laici, laicità, popolo di Dio. L'ecumenismo in questione*, Ed. Dehoniane, Napoli 1988; *Laicità nella Chiesa e Laicità: problemi e prospettive*, entrambi presso Vita e Pensiero, Milano 1977; LAZZATI G., *Pensare politicamente*, 2 voll., AVE, Roma 1988; LEONZIO V. (ed.), *La missione del laico*, Logos, Roma 1987; LONGHITANO A. (ed.), *Il fedele cristiano*. La condizione giuridica dei battezzati, Ed. Dehoniane, Bologna 1989 (specialmente pp. 185-232); PARENT R., *Una Chiesa di Battezzati*, Queriniana, Brescia 1987; PINTOR S. (ed.), *Laici nella Chiesa e nella società*, Città Nuova, Roma 1987; RÉGNIER G., *L'apostolato dei laici*, Ed. Dehoniane, Bologna 1987; SAVOIA D., *L'urgenza dei laici nella Chiesa*, LDC, Leumann 1987; SECCONDI B., *Segni di profezia nella Chiesa*, OR, Milano 1987; SINISCALCO P., *Laici e laicità: un profilo storico*, AVE, Roma 1986; VANZAN P. (ed.), *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, AVE, Roma 1987; VANZAN P. - TANTARELLA S., *Nuovi orizzonti per la formazione dei laici*, AVE, Roma 1989.

**LAIIZZAZIONE** → Dio 7.2. - secolarizzazione.

## LAVORO

GIORGIO CAMPANINI

### 1. Il disagio giovanile nei confronti del lavoro

- 1.1. *Svolta della «cultura del '68»*
- 1.2. *Crisi dell'ethos borghese e marxista del lavoro*
- 1.3. *Fenomeni attuali: tempo libero, part time*
- 1.4. *Modificazioni tecnologiche*
- 1.5. *Nuove generazioni femminili*
- 1.6. *Condizioni disumane e domanda di lavoro*

### 2. I fondamenti della teologia del lavoro

- 2.1. *Spiritualità, etica e pastorale del lavoro*
- 2.2. *Valori generali del lavoro*
- 2.3. *Attuale etica del lavoro*
- 2.4. *Etica professionale*
- 2.5. *Lavoro e tempo libero*

### 3. Una pastorale del lavoro per le nuove generazioni

- 3.1. *Storia recente della teologia del lavoro*
- 3.2. *Divaricazione tra «umanesimo cristiano» e sviluppo economico*
- 3.3. *Crisi dell'ottimismo tecnologico*
- 3.4. *Emergere della «solidarietà»*
- 3.5. *Direzioni attuali*

Esperienza centrale e fondamentale nella vita dell'uomo — e dunque nella stessa vita del credente — il lavoro appare assoggettato, soprattutto da un ventennio a questa parte e con specifico riferimento alle società industriali avanzate, a radicali trasformazioni. L'immagine complessiva di lavoro che si va affermando fra le nuove generazioni ha ormai ben pochi punti di contatto con quella delle precedenti generazioni. Comprendere il significato dei mutamenti culturali in atto è condizione essenziale perché la comunità cristiana possa continuare ad annunziare il « Vangelo del lavoro » e rispondere dunque alla *nuova domanda di senso* che emerge, per lo più a livello inconsapevole, dalla coscienza delle nuove generazioni.

## 1. IL DISAGIO GIOVANILE NEI CONFRONTI DEL LAVORO

### 1.1. Svolta della « cultura del '68 »

Il 1968 (non, evidentemente, in quanto accadimento cronologico, ma come « simbolo » di un mutamento culturale profondo) rimarrà probabilmente come uno dei punti discriminanti della storia ideale della concezione del lavoro in occidente. Quella stagione, infatti, segna in un certo senso la crisi, almeno nell'area europeo-nordamericana, di quello che è stato chiamato l'*ethos borghese del lavoro*; di una visione del mondo, cioè, al cui centro sta l'*homo faber*, espressione fondamentale del quale è appunto il lavoro (e, con esso, la tecnica e la produzione). A partire dalla svolta rappresentata dalla « cultura del '68 », per gran parte delle nuove generazioni il centro dell'esistenza si è trasferito *fuori* del lavoro, in quello che prima di allora veniva chiamato « tempo libero » e che sarebbe più proprio definire come « tempo del non lavoro ». Momento centrale dell'esistenza è diventato quello del « consumare », nella accezione più vasta e comprensiva, e non più del produrre; e del resto si produce quasi esclusivamente per procurarsi i mezzi necessari per consumare.

La società occidentale aveva a lungo teorizzato, e spesso praticato, un ideale di vita al centro del quale stava il lavoro, con l'importante conseguenza — evidenziata in particolare da Marx, il quale può essere considerato il più coerente assertore della teoria del pri-

mato del lavoro — che espropriare l'uomo del suo lavoro e dei frutti di esso significava in qualche modo *espropriare l'uomo*. La grande protesta morale del movimento operaio dell'Ottocento nasceva dalla rivolta di uomini, i « proletari », che si consideravano « estraniati » rispetto alla società borghese proprio perché non riconosciuti in una loro fondamentale dimensione, il lavoro. Le stesse libertà civili apparivano prive di senso se non collegate a una nuova visione del rapporto fra uomo, lavoro e società.

### 1.2. Crisi dell'*ethos borghese e marxista del lavoro*

In una società sempre più largamente dotata di beni di consumo, nella quale è sufficiente lavorare poco (o, al limite, si può non lavorare affatto) per vivere e per raggiungere, nonostante tutto, un tenore di vita forse modesto ma comunque immensamente superiore, in termini di disponibilità di beni pubblici e privati, rispetto a quello dell'uomo del mondo antico, l'appello che suscita maggiore risonanza fra le nuove generazioni è quello a una vita tutta libera, tutta ludica, tutta erotica, in cui elemento fondamentale non è la fatica del produrre ma la gioia del consumare.

Questo cambiamento di prospettiva mette in crisi congiuntamente tanto l'*ethos borghese* quanto l'*ethos marxista del lavoro*, e in parte lo stesso *ethos cristiano*, che tuttavia non si è mai del tutto identificato né con l'uno né con l'altro, poiché ha sempre affermato il *primato della contemplazione* in quanto espressione del primato di Dio rispetto alle cose. L'*ethos borghese del lavoro*, come del resto quello marxista, si era fondato sul primato della prassi. Lavorare non era semplicemente un modo di procurarsi i beni necessari all'esistenza, ma era la via maestra per realizzare l'uomo in una sua fondamentale dimensione e per dare avvio alla trasformazione del mondo attraverso un nuovo rapporto fra l'uomo e la natura. Il marxismo contestava il sistema di potere della società borghese ma non ne metteva in discussione il centro, appunto il lavoro: la rivoluzione, eliminando per sempre lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, avrebbe dovuto creare le premesse per la realizzazione non solo di un nuovo modo di produzione ma di un *uomo nuovo*; ma

il centro di questo «uomo nuovo» era pur sempre costituito, in virtù del primato della prassi, dal suo rapporto con la natura, mentre le dimensioni della trascendenza, della contemplazione, dello stesso gioco, venivano presentate come astratte e alla fine alienanti. Ne derivava in generale una concezione della vita che aveva il suo fulcro nel lavoro e nei rapporti di potere ad esso collegati.

### 1.3. Fenomeni attuali: tempo libero, part time

Nella coscienza delle nuove generazioni il lavoro si colloca ormai alla periferia, non più al centro, dell'esistenza. Il luogo fondamentale di realizzazione di se stessi è visto sempre più frequentemente nel «non lavoro»; e anche quando il lavoro viene ricercato e comunque accettato, lo si persegue per quegli aspetti di inventività, di imprevedibilità, in qualche modo di «gratuità» che lo assimilano quanto più possibile al «tempo libero». Il rifiuto che in occidente sta colpendo tutta una serie di attività considerate troppo poco creative ed eccessivamente ripetitive (oltre che troppo gravose e stressanti), o anche solo troppo assorbenti e tali dunque da lasciare troppo ristretti spazi di libertà, è illuminante al fine della comprensione di questo mutamento di prospettiva.

Alla contestazione radicale del lavoro portata avanti negli anni attorno al 1968, e che si esprimeva nell'idealizzazione di una vita disancorata dal lavoro (di cui la figura dello *hippy* era in qualche modo il simbolo) è subentrata una contestazione di altro segno più duttile e più pragmatica. Si tende a ritardare da un lato l'ingresso formale nel mondo del lavoro e ad anticiparne dall'altro lato l'uscita (dando luogo ai paralleli fenomeni degli «eterni studenti» e dei «pensionati baby»), in modo da fare della fase lavorativa — all'interno di una vita media che tende costantemente a prolungarsi — una sorta di parentesi, pur sempre necessaria in attesa di nuove invenzioni tecnologiche, nell'arco complessivo dell'esistenza. Agli occhi di molti, l'ideale è quello di lavorare per un tempo quanto più breve possibile, per potere disporre di un tempo di non lavoro quanto più lungo possibile.

Nella stessa direzione opera la tendenza, da parte delle nuove generazioni, ad accettare

preferibilmente forme di lavoro *part time* o comunque tali da non assorbire un segmento troppo ampio della giornata. I tipi di lavoro che, per la loro stessa struttura, impongono in qualche modo un'identificazione tra esistenza e lavoro vengono spesso rifiutati e lasciati alle macchine o subordinatamente alle correnti migratorie che stanno determinando, in Italia come in quasi tutti i paesi occidentali, una sorta di nuova «divisione del lavoro», per effetto della quale alle nuove generazioni dei residenti restano affidate soltanto le mansioni meno pesanti, meno onerose in termini di tempo, meno ripetitive (e spesso anche meglio remunerate).

### 1.4. Modificazioni tecnologiche

Questo mutamento di prospettiva nel modo di percepire il lavoro da parte delle nuove generazioni non sarebbe ovviamente intervenuto se nel frattempo non si fossero verificate profonde modificazioni tecnologiche, quelle stesse che hanno indotto a coniare il termine di «società post-industriale», caratterizzata dalla fine della centralità del lavoro industriale e dall'emergenza di una serie di attività e di professioni che hanno, almeno in parte, quelle caratteristiche di autogestionalità e di duttilità che le rendono più appetibili alle nuove generazioni. Relegare il tempo di lavoro in una posizione relativamente marginale nel corso dell'arco dell'intera esistenza è ora possibile in quanto lo sviluppo tecnologico, trasferendo alla macchina una serie di mansioni, ha reso sempre più marginale, in termini di tempo, l'impegno diretto dell'uomo, riservando a questi funzioni essenzialmente di programmazione o di direzione. La società informatica (o cibernetica) alla quale in occidente ci si sta ormai avviando a rapidi passi si caratterizza appunto per questo radicale ridimensionamento del lavoro, in termini di tempo globale se non propriamente di impegno intellettuale.

La società post-industriale, dunque, da un lato spinge essa stessa in direzione di una marginalizzazione del lavoro; dall'altro favorisce una riflessione culturale che propone in termini nuovi il rapporto tra tempo di lavoro e tempo di non lavoro. Del resto, se si continuasse a teorizzare il lavoro come centro dell'esistenza in una società in cui se sta ormai diventando *la periferia* (anche, come

si è visto, sotto il profilo della parte dell'esistenza complessivamente dedicata al lavoro), si determinerebbe una sorta di intollerabile schizofrenia: atteggiamento, questo, per altro riscontrabile di fatto, soprattutto nel confronto/conflitto fra le vecchie e le nuove generazioni, dal momento che vi è chi continua a identificare la persona prevalentemente in base al suo *status* professionale, come se esso fosse l'unico o almeno il principale fattore di individualizzazione. Alla posizione periferica che di fatto il lavoro ha occupato corrisponde ancora (ma fino a quando?) una posizione di tutto rilievo che esso continua ad avere nel costume e nella mentalità prevalenti; ma si tratta in realtà di una sorta di ritardo culturale a forte caratterizzazione ideologica, nel senso che la realtà appare in qualche modo «camuffata» e si continua a presentare come reale, e a teorizzare, quel «primato del lavoro» che, riscontrabile nell'originaria società borghese, non sussiste più nelle società tecnologicamente avanzate, nelle quali il centro dell'esistenza tende a spostarsi altrove.

### 1.5. Nuove generazioni femminili

Una particolare attenzione merita, all'interno del mondo giovanile, quel particolare «universo» che è rappresentato dalle nuove generazioni femminili. Da circa un trentennio a questa parte, e per la prima volta nella storia dell'umanità, si è spezzata la connessione — rimasta a lungo nella cultura tradizionale, sino ad apparire quasi «naturale» — fra donna e lavoro prestato all'interno della casa (non necessariamente, dunque, «lavoro domestico», ma pur sempre lavoro svolto nel fondo agricolo vicino alla casa, o nella casa stessa trasformata in laboratorio artigianale o in piccola fabbrica). Ciò che a partire dal Settecento veniva presentato come una «necessità», e dunque implicitamente come una eccezione (e cioè il lavoro «extradomestico» della donna, soprattutto della donna sposata) è diventato a mano a mano *un diritto*, e spesso anche un diritto socialmente riconosciuto e codificato dalla legislazione, se non sempre e non dovunque sanzionato dalla prassi: si ritiene infatti che la personalità della donna debba — al pari di quella dell'uomo — essere posta in condizione di realizzarsi nel vasto ambito del lavoro

e delle professioni, nessuna esclusa. Nuova concezione del lavoro della donna, questa, resa possibile per un verso dall'introduzione delle macchine (e dunque dal superamento dei condizionamenti negativi rappresentati dalla minore forza muscolare femminile) e per un altro verso dalla rivoluzione demografica, che ha portato al ridimensionamento della famiglia e alla parallela riduzione dei compiti domestici.

La massiccia immissione delle donne nel «mercato del lavoro» ha tuttavia coinciso con una fase storica in cui, per effetto degli sviluppi stessi dell'innovazione tecnologica, il «monte lavoro» complessivo tende a ridursi continuamente. Da un lato, dunque, il lavoro disponibile diminuisce; dall'altro entrano nel «mercato del lavoro» forze, come appunto le donne, che sino a ieri erano rimaste ai suoi margini. Si profila così quello che sarà il problema sociale del XXI secolo, e cioè l'equa ripartizione del lavoro disponibile fra le varie società mondiali e, nell'ambito di ogni singola società, fra le generazioni e fra i sessi.

### 1.6. Condizioni disumane e domanda di lavoro

Le considerazioni sin qui svolte non intendono in alcun modo offrire un quadro astratto e idilliaco della realtà del lavoro oggi in Italia e nel mondo. Rimangono ampie fasce di sfruttamento del lavoro (soprattutto degli emigrati, delle donne, dei minori); persistono condizioni di lavoro ancora subumane o ad alto rischio, e dunque con frequenti infortuni sul lavoro, anche mortali; rimane elevata, e presumibilmente non destinata a rientrare in tempi brevi, la disoccupazione totale o parziale.

Nonostante tutte queste considerazioni, si deve tuttavia confermare la lettura culturale del lavoro fatta all'inizio. Si leva ancora dalla società una forte domanda di lavoro, e di lavoro svolto in condizioni umane, sufficientemente garantito e decorosamente remunerato; ma il lavoro non è generalmente ricercato in sé e per sé, come ancora avveniva per molti, se non per tutti, nella stagione dell'egemonia dell'*ethos* del lavoro borghese e marxista, bensì voluto *in funzione di altro*, soprattutto di consumi che si vorrebbero sempre più elevati, qualitativamente raffinati e

insieme diffusi e anzi generalizzati. Quella della fase lavorativa dell'esistenza appare dunque, agli occhi delle nuove generazioni, una fase di passaggio — ora da subire passivamente, ora da vivere responsabilmente — in vista di una realizzazione di sé i cui «luoghi» vengono generalmente cercati e trovati altrove: nella sfera del «privato», nell'uso del tempo libero, nella realizzazione di spazi di libertà e di creatività posti fuori dell'ambito del lavoro produttivo. La «separatezza» che la cultura borghese aveva realizzato fra pubblico e privato viene dunque riproposta, ma in termini capovolti rispetto al passato: questa volta l'«autentico» non è più il «pubblico», ma il «privato», e il primato non spetta più al pubblico (soprattutto nelle forme della politica e dell'economia) ma al privato: dall'amore, allo svago, al rapporto con la natura, all'esercizio di attività realizzate liberamente come *hobby* e non subite fatalisticamente come «dovere».

## 2. I FONDAMENTI DELLA TEOLOGIA DEL LAVORO

### 2.1. Spiritualità, etica e pastorale del lavoro

Anche in un contesto profondamente mutato, resta il problema di dare un senso anche religioso al lavoro, che costituisce pur sempre una componente importante — e in talune fasi della vita decisiva — dell'operare e dell'essere stesso dell'uomo. D'altra parte, in un'autentica prospettiva di fede non esistono, nella vita del cristiano, aree neutrali o zone d'ombra che la parola di Dio non possa illuminare. Anche l'esperienza del lavoro non si sottrae a questa regola e pertanto anche nei suoi confronti si esercita quella complessiva *attribuzione di senso* che è caratteristica peculiare dell'etica e della spiritualità cristiana. Sotto questo aspetto, uno stretto nesso intercorre fra spiritualità del lavoro, etica del lavoro, pastorale del lavoro: si tratta sostanzialmente di tre modi diversi — ma non antitetici, anzi fra loro complementari — di guardare allo stesso problema. Nessun serio cammino formativo proposto ai giovani può prescindere dall'esigenza di sollecitare una stretta e feconda integrazione tra fede e vita quotidiana, ivi compresa l'esperienza del lavoro, senza separatismi e senza dicotomie,

ma anzi in una prospettiva che sappia nella fede dare senso compiuto anche a gesti e a operazioni apparentemente ripetitive e banali.

Calare la visione cristiana del lavoro nella peculiarità della condizione giovanile implica la percezione più approfondita possibile dei mutamenti in atto e delle esigenze di cui le nuove generazioni si fanno portatrici, in modo da evitare un'assolutizzazione del dato culturale foriera di pericolose commistioni fra messaggio biblico e realtà contingente, e dunque fra parola di Dio e parola dell'uomo. Una puntualizzazione della teologia del lavoro nei suoi vari aspetti appare di conseguenza necessaria in vista della fondazione di una pastorale del lavoro che tenga in particolare considerazione le nuove istanze della condizione giovanile.

### 2.2. Valori generali del lavoro

Il messaggio biblico sul lavoro si fonda, nella sua essenzialità, sulla proposizione di alcuni valori generalissimi.

Il primo valore è quello della *dignità del lavoro*. Dio stesso «lavora» (e «si riposa» dopo il suo lavoro), e dunque, se degno di Dio il lavoro è degno anche dell'uomo e anzi rappresenta non semplicemente una «attività» ma una «vocazione» (Gn 1-3); né si tratta soltanto di un'attività svolta in vista del soddisfacimento di mere necessità materiali, ma piuttosto di un orientamento generale della persona a realizzarsi sempre più compiutamente attraverso il pieno dominio della natura.

Il secondo valore è quello dell'instaurazione di un *giusto rapporto fra lavoro e riposo* e dunque anche fra azione e preghiera (o contemplazione). Il lavoro non è tutto l'uomo ma rappresenta soltanto un aspetto del suo essere nel mondo; occorre quindi fare spazio a Dio all'interno della propria vita: la domenica come giorno gelosamente riservato al Signore (Gn 2,2) è il simbolo di questa permanente tensione fra storia ed escatologia. Il terzo tema è la *valorizzazione della dimensione sociale del lavoro*, aspetto sul quale insistentemente ritorna, soprattutto in alcune note paraboliche, il Nuovo Testamento: fare fruttificare la terra, nel senso di fare sprigionare da essa nuove ricchezze e potenzialità, è doveroso non tanto in vista dell'accumula-

zione di sempre nuovi beni, ma piuttosto come mezzo per poter venire incontro alle necessità degli altri, in una prospettiva di circolazione e di condivisione dei beni che trova la sua più alta, anche se un poco utopica, espressione nella « società fraterna » delineata dagli Atti degli apostoli (At 2,44-45).

Da questo complesso di insegnamenti — che soprattutto a partire dagli anni '50 la teologia del lavoro ha ampiamente sviluppato — possono essere dedotte, sul piano della prassi, due fondamentali indicazioni.

La prima riguarda il diritto-dovere di lavorare: ogni uomo è chiamato a contribuire alla valorizzazione del mondo, al di là di ogni prospettiva grettamente economicistica e utilitaristica, come modo per rendere gloria a Dio che ha posto l'uomo nel mondo perché lo « coltivasse », gli facesse cioè esprimere tutte intere le sue potenzialità.

La seconda indicazione concerne il diritto-dovere di operare per realizzare un'organizzazione del lavoro che consenta a tutti gli uomini e ad ogni uomo di realizzarsi in esso, attuando così la propria vocazione e insieme orientando a vantaggio delle persone le scelte fondamentali dell'apparato produttivo, contro ogni tendenza allo sfruttamento indiscriminato della natura e dell'uomo stesso.

### 2.3. Attuale etica del lavoro

Mentre la prima indicazione può essere considerata « tradizionale » — essendo già presente nella Bibbia e nella stessa tradizione ebraica, da dove è trapassata nel cristianesimo — la seconda è relativamente nuova, perché frutto di una cultura, come quella affermata in occidente dopo la rivoluzione industriale, che fa dell'organizzazione del lavoro non un dato immodificabile e necessitato (come inevitabilmente doveva apparire all'uomo pre-moderno, strettamente legato attraverso il lavoro agricolo a una realtà solo parzialmente plasmabile, la terra) ma il prodotto di un insieme di libere scelte dell'uomo.

L'etica cristiana del lavoro non può dunque ridursi, quasi privatisticamente, a un'etica individuale della persona del lavoratore, ma è tenuta ad affrontare il problema del significato del lavoro anche sotto il profilo dell'organizzazione del sistema produttivo nel suo complesso. Proprio perché fatto eminente-

mente sociale, il lavoro va considerato non come un insieme di gesti e di comportamenti isolati, ma come un complesso di scelte e di atteggiamenti che si legano gli uni agli altri e il cui senso ultimo non può essere dato dal frammento, ma dal tutto, cioè dall'intenzione profonda, esplicita o implicita, che sta alla base dell'insieme del sistema produttivo.

A un'etica del lavoro preoccupata quasi esclusivamente dei comportamenti individuali, secondo un orientamento prevalente sino al recente passato, subentra un'etica del lavoro attenta soprattutto ai condizionamenti sociali che sul lavoro si esercitano. È a questo aspetto del produrre e del lavorare, del resto, che appaiono particolarmente attente le nuove generazioni, nonostante le sollecitazioni che nei loro confronti esercitano le spinte individualistiche largamente presenti in una società che nelle sue stesse nuove forme organizzative (in particolare per il sostituirsi di piccole e agili unità produttive alla grande fabbrica) tende a operare nel senso dell'accentuazione della dimensione soggettiva del lavoro.

### 2.4. Etica professionale

In questa prospettiva può e deve essere riproposto il problema dell'etica professionale, intesa nel suo significato più ampio (con riferimento, cioè, a tutte le forme di lavoro, dipendente o indipendente). A livello di pastorale giovanile non è tanto importante fondare le singole e specifiche etiche professionali — impresa, d'altra parte, impossibile, essendo oltre tutto imprevedibile il quadro delle future professioni — quanto piuttosto fornire alcuni orientamenti di fondo, tendenzialmente validi per tutte le professioni.

Sotto questo profilo appare necessario, in primo luogo, ricuperare la dimensione sociale di ogni etica professionale. Non esistono infatti attività o mestieri che non abbiano in sé una dimensione relazionale; anche il lavoro più astratto ha sempre un concreto referente, diretto o indiretto, in altri uomini e nell'umanità nel suo complesso (la stessa incidenza sull'ambiente ha, indirettamente, ripercussioni sull'uomo). Si tratta dunque di formare i giovani alla comprensione del carattere strutturalmente « multidimensionale » del lavoro e alla percezione della inter-relazioni intercorrenti fra i vari gesti dell'uomo. Si su-

pererà, per questa via, il rischio di una lettura individualistica dell'etica professionale, quasi fosse possibile dare senso al lavoro soltanto «facendo il proprio dovere», senza domandarsi quali ripercussioni questo insieme di atteggiamenti abbia, in positivo e in negativo, sulla società e alla fine su altri uomini. In secondo luogo, l'etica professionale deve essere incoraggiata a superare una concezione ristretta e alla fine deformante del rapporto tra fini e mezzi, con il rischio di una valutazione puramente economica (o, ancor peggio, soltanto utilitaristica) del proprio lavoro. Ciò che può essere valido nell'ambito di un'economia considerata in sé e per sé, può non esserlo sul piano generale della vita sociale: si pensi, ad esempio, alle connessioni fra lavoro e vita familiare, fra lavoro e salvaguardia dell'ambiente, fra lavoro e religione. Al limite, scelte legittime nel solo ambito dell'etica di una specifica professione possono diventare illegittime se collocate in un ambito più vasto.

In una società complessa come la nostra, senza pretendere di fornire ai giovani che si affacciano al mondo del lavoro risposte definitive in ordine al rapporto fra etica e professione, è pur sempre possibile offrire alcuni grandi criteri orientativi capaci di creare le premesse per l'esercizio di un sano spirito critico, al di là dell'orizzonte, spesso ristretto, di ogni singola professione.

## 2.5. Lavoro e tempo libero

In sintesi, una teologia del lavoro è chiamata, anche nei confronti delle nuove generazioni, a far crescere nella coscienza dei credenti la capacità di assumere il lavoro in tutte le sue dimensioni, personali e sociali, per farne un momento di liberazione e di crescita della persona: senza affidare al solo lavoro il compito di far crescere tutto l'uomo, anche soltanto nella sua dimensione fabbricatrice.

Il lavoro è certo un fondamentale momento di affermazione, di liberazione, di promozione dell'uomo; ma non lo esaurisce tutto, e anzi trova il suo senso profondo nel costante rapporto dialettico con il non-lavoro: i momenti del riposo, della distensione, della contemplazione, del gioco, del culto, del raccoglimento sono non meno essenziali all'uma-

nizzazione dell'uomo di quanto non sia il tempo del lavoro.

Conferire senso al lavoro, attribuendo insieme un significato costruttivo e personalizzante anche al «tempo libero», rappresenta il fondamentale obiettivo dell'etica cristiana del lavoro e della stessa pastorale giovanile del lavoro. Soprattutto nel momento in cui viene meno l'immagine tradizionale del lavoro — fondata, come già si è rilevato, sull'individuazione della prassi come campo privilegiato della realizzazione di sé — appare necessario ricuperare le radici autenticamente religiose del lavoro, oltre l'ethos borghese (influenzato alle origini, secondo le note tesi di M. Weber, da componenti religiose, che tuttavia sono state a poco a poco perdute per via) e insieme oltre l'ethos marxista, in una prospettiva atta a ritrovare l'equilibrio già indicato nella felice formula della regola benedettina *Ora et labora*; formula che, in termini moderni, potrebbe essere ripresa e ritradotta sotto forma di contemperamento delle dimensioni «libera» e «necessitata» dell'esistenza, entrambe necessarie ma cariche di senso solo in una prospettiva in cui l'una non esclude l'altra, fuori di un orizzonte che rinchioda l'uomo nel cerchio invalicabile della pura prassi.

## 3. UNA PASTORALE DEL LAVORO PER LE NUOVE GENERAZIONI

### 3.1. Storia recente della teologia del lavoro

La teologia del lavoro si è sviluppata lentamente ma progressivamente a partire dagli anni '30, grazie alla «teologia delle realtà terrestri» e alla «nuova teologia» (in particolare a M. D. Chenu), passando attraverso la fondamentale esperienza dei «preti operai» (e dei «cappellani del lavoro» o di figure simili), sino a trovare una sistemazione in qualche modo definitiva con la costituzione conciliare *Gaudium et spes* (si vedano di essa sia tutto il contesto della prima parte sia i nn. 63ss in particolare). Parallelamente allo sviluppo della teologia del lavoro, e in parte per le sollecitazioni da essa provenienti, ha cominciato a costituirsi anche una pastorale del lavoro, le cui prime organiche anticipazioni possono essere individuate, dopo alcune pionieristiche esperienze del «cattolicesimo sociale» dell'Otto-

cento, nelle esperienze più sistematiche condotte già negli anni '30 soprattutto a opera di gruppi specializzati dell'Azione cattolica. In verità l'integrazione fra teologia del lavoro e pastorale del lavoro non è stata così armonica come sarebbe stato necessario: mentre infatti la prima si è sviluppata sul piano prevalentemente teoretico e in direzione dell'approfondimento delle tematiche bibliche ad essa connesse, la seconda è stata fortemente condizionata dall'esigenza, del resto ineludibile, di prendere posizione su problemi fortemente avvertiti dalle masse lavoratrici, e soprattutto dai lavoratori dell'industria, quali il conseguimento di più equi livelli salariali, la salvaguardia del posto di lavoro, l'umanizzazione del lavoro di fabbrica, l'instaurazione di forme di cogestione e di compartecipazione. È mancata in parte la stretta collaborazione, che pure sarebbe stata necessaria, fra quanti riflettevano teologicamente sul lavoro e coloro (soprattutto laici impegnati nei vari settori produttivi) che vivevano direttamente, da credenti, quello stesso impegno.

Di questo stacco ha risentito anche il cammino formativo delle nuove generazioni, all'interno del quale solo in modo parziale e disorganico è stato affrontato il problema del lavoro, con particolare riferimento all'etica e alla spiritualità dell'impegno professionale. A lungo la catechesi ha pressoché totalmente ignorato il problema del lavoro (salvo qualche generico spunto di etica professionale) e non sempre le sollecitazioni provenienti dai nuovi catechismi della CEI sono state raccolte e sviluppate.

### 3.2. Divaricazione tra «umanesimo cristiano» e sviluppo economico

Tale complessivo ritardo della riflessione sul lavoro è apparso ancor più grave a seguito del parziale venir meno dell'«umanesimo del lavoro» che si era affermato, anche in Italia, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale ed era stato in qualche modo recepito, anche per iniziativa dei Costituenti cattolici, dalla Costituzione italiana (art. 1.). Quell'umanesimo si era implicitamente fondato sul presupposto, rivelatosi poi non verificato, che l'espansione della produttività e i miglioramenti nelle condizioni di lavoro determinati dagli sviluppi della tecnologia po-

tessero di per sé porre su nuove basi il rapporto fra uomo e lavoro, creando così le premesse per una reale liberazione del lavoro. In realtà la struttura dei tradizionali rapporti di produzione (e di potere) si rivelava pressoché impermeabile a queste nuove sollecitazioni, e gli stessi obiettivi strategici della classe operaia, e dello stesso sindacalismo di ispirazione cristiana, tendevano a spostarsi in direzione dell'acquisizione di un più elevato tenore di vita piuttosto che di una diversa distribuzione del potere decisionale nell'ambito dei processi produttivi. D'altra parte manifestava la sua astrattezza, e rivelava dunque una limitata incidenza pratica, all'interno della cultura di ispirazione cattolica, una certa enfasi personalistica lontana dai problemi reali: la «centralità della persona» nei luoghi di lavoro e il «primato del lavoro» sul capitale venivano a più riprese proclamati e in qualche misura teorizzati, ma raramente tradotti nella pratica.

Di qui una crescente divaricazione fra l'«umanesimo del lavoro» espresso dalla cultura cattolica (e per certi aspetti anche da quella di ispirazione marxista) e il reale procedere dell'economia nazionale. Grazie al «miracolo economico» e all'adozione di tecnologie sempre più raffinate, cresceva immensamente — nel relativamente breve arco di un trentennio — la disponibilità di beni e di servizi e si riduceva parallelamente il tempo di lavoro, sia in termini di durata della giornata lavorativa sia in generale sotto il profilo del rapporto fra «vita attiva» e fase della formazione professionale a monte e del pensionamento a valle; ma il lavoro tendeva a perdere in larga misura il posto di rilievo che negli anni delle grandi lotte sociali e sindacali dell'immediato dopoguerra aveva occupato: al centro si collocava, come già si è rilevato, il momento del consumare assai più che quello del produrre, e il primo assai più del secondo veniva indicato come il vero luogo di un «umanesimo del lavoro» (in realtà di un «umanesimo del non lavoro») calato nella realtà dei processi produttivi della società post-industriale.

### 3.3. Crisi dell'ottimismo tecnologico

A mano a mano che questi processi giungevano a maturazione, tuttavia, si verificava un

mutamento di prospettiva che potrebbe essere espresso in termini di *crisi dell'ottimismo tecnologico*. Si è in parte verificata la previsione di un movimento tendenzialmente ascensionale dei profitti e dei salari, e dunque dell'accumulazione e dei consumi; ma ciò è avvenuto a prezzo di pesanti costi umani e ambientali e senza che si verificasse l'auspicato salto di qualità nel processo di umanizzazione del lavoro. La teologia del lavoro giungeva a riconoscere pienamente, dopo quasi due secoli di diffidenze e di incomprensioni, il significato e il valore della tecnica proprio nella fase storica in cui, dopo gli entusiasmi tecnologici degli anni '50 e '60, la stessa tecnica era assoggettata a un severo processo all'interno delle stesse scienze umane. Sempre più frequentemente ci si domandava, e ancora ci si domanda, se compito delle innovazioni tecnologiche non dovesse essere non soltanto liberare dal lavoro ma anche *liberare il lavoro*; in realtà l'impresa riusciva sul primo piano ma falliva in gran parte sul secondo, e quella sorta di «redenzione laica» che l'umanesimo tecnologico si attendeva dal lavoro veniva trasferita altrove e trovava il suo epicentro nell'attività ludica disinteressata, e dunque fuori del lavoro.

Agli occhi delle nuove generazioni il lavoro appare sempre più come una realtà sostanzialmente *secondaria*, come condizione per l'ottenimento dei mezzi necessari per realizzarsi *fuori del lavoro*: in virtù di una sorta di eterogenesi dei fini per effetto della quale un meccanismo che avrebbe dovuto avere in se stesso la sua giustificazione finisce per cercarla e trovarla *altrove*.

In una stagione che, per il lavoro, è quella del disincanto e della disillusione — e dunque, parallelamente, anche della perdita di combattività sul piano di un rivendicazionismo sindacale che si proponga finalità generali — resta tuttavia affidato alla comunità cristiana il compito di recuperare e di rifondare il senso e la dignità del lavoro in sé e per sé, indipendentemente dalla sua redditività economica; momento certo non unico dell'agire dell'uomo, ma espressione pur sempre importante e qualificante di un impegno grazie al quale il credente si associa al compito creativo di Dio e alla missione redentrice di Cristo.

### 3.4. Emergere della «solidarietà»

Al centro di questa riproposizione del senso del lavoro da parte della comunità cristiana sta la categoria della *solidarietà*. Componente tradizionale della «fraternità operaia», la solidarietà è stata posta in crisi dall'avvento di una cultura fortemente soggettivistica, individualistica, frammentaria, decisamente orientata al successo e dunque strutturalmente competitiva.

Questa nuova «cultura del lavoro» incentrata sulla competitività esprime essa pure taluni valori e rappresenta per certi aspetti un fattore di innovazione e dunque di progresso economico (ma non sempre necessariamente anche sociale); e tuttavia comporta costi assai pesanti, soprattutto nei confronti degli individui e dei gruppi più deboli e marginali. Si tratta di costi che, dal punto di vista meramente economico, la società industriale avanzata riesce in qualche modo a coprire (ad esempio garantendo un decoroso livello di vita anche ai gruppi esclusi dal lavoro o precocemente espulsi dal mondo del lavoro) ma che, dal punto di vista umano, sono in realtà insopportabili e inammissibili.

La «logica delle cose» sembra spingere i rapporti fra gli individui e i gruppi sociali (e gli stessi rapporti fra i popoli) in una direzione che accresce il divario fra i «ricchi» e i «poveri», fra le avanguardie e le retroguardie di questo nuovo processo di sviluppo tecnologico; ma vi è da domandarsi se la comunità cristiana possa subire passivamente questo andamento dell'economia o non debba invece cercare di correggerlo — e, prima ancora, di guidarlo, piuttosto che subirlo — soprattutto nel senso dell'attivazione di nuove spinte in direzione della solidarietà.

Su questa linea, del resto, si è posto da tempo il più recente magistero sociale della Chiesa, dalla *Populorum progressio* (1967) alla *Sollicitudo rei socialis* (1988).

Il forte richiamo che la coscienza cristiana ha a più riprese elevato in direzione degli «ultimi» e dei loro diritti opera appunto nel senso dell'attivazione di nuove energie di solidarietà che prendano il posto di quelle, in parte ormai disperse, dell'antico movimento operaio. Senza solidarietà e condivisione, del resto, il lavoro è destinato a perdere in gran parte il suo significato umanizzante.

### 3.5. Direzioni attuali

Una pastorale del lavoro orientata a cogliere i bisogni e le attese, almeno impliciti, delle nuove generazioni, deve dunque sapersi orientare in alcune ben precise direzioni.

La *prima* è quella della fondazione complessiva del senso del lavoro, in una prospettiva che sia insieme teologica e spirituale, capace cioè di attribuire significato ai gesti della fatica quotidiana, ovunque e comunque svolta, muovendo dalla consapevolezza che il lavoro non è mai soltanto «professione» ma anche «vocazione» (*Beruf*), e dunque pone l'uomo in relazione non soltanto con le cose ma, da ultimo, con Dio.

La *seconda* direzione è quella della non assolutizzazione del lavoro come unico tempo vitale dell'uomo, in una prospettiva formativa che ricuperi il senso del lavoro accanto ad altre esperienze non meno importanti e ricche di significato (la vita sociale e di relazione, il godimento della natura e dell'arte, l'amore e la vita familiare, la contemplazione e la preghiera...).

Il fatto che non si attenda più tutto, o quasi, dal lavoro, non implica che da esso non ci debba attendere più nulla, anche in termini di concorso alla crescita complessiva della persona grazie a quelle qualità di impegno, di disinteresse, di accettazione della fatica, di collaborazione con gli altri, che strutturalmente il lavoro richiede.

La *terza* ed ultima direzione è quella della rivalutazione di una categoria che la cultura moderna tende, pericolosamente, a porre fra parentesi, e cioè quella di *gratuità*, strettamente legata all'altra di solidarietà, anzi in un certo senso fondativa di essa. Vi può essere, nel mondo delle cose, una pura logica del dare e dell'avere, della redditività e dell'efficienza; ma questa logica non può essere trasferita nel mondo della vita personale senza che essa non ne riceva, come contraccolpo, una pericolosa degradazione. Operare nel mondo del lavoro significa anche attrezzarsi per queste fondamentali esperienze di gratuità e di solidarietà senza le quali anche un lavoro professionalmente serio e qualificato è privo di quell'anima profonda che è la sostanza stessa del processo di umanizzazione del lavoro.

→ agenzie formative - diritti umani - disoccupazione - donna-uomo (chiesa) 4.3.3. - donna-uomo (società) 1.1. - giovani 3.; 5.2. - identificazione 3.2.; 3.3. - identità 2.2. - istituzioni 2.; 3.4. - ministeri 1.1. - pastorale giovanile (storia) 1) 4. - società 5. - tempo libero.

#### Bibliografia

##### A) Sul lavoro e società

ACCORNERO A., *Il lavoro come ideologia*, Il Mulino, Bologna 1980; BAGGIO A. M., *Lavoro e Cristianesimo - Profilo storico e problemi*, Città Nuova, Roma 1988; BAGOLINI L., *Filosofia del lavoro*, Giuffrè, Milano 1971; CAMPANINI G., *La «cultura del lavoro» cattolica e le sue fonti: la teologia morale e la catechesi*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1987, n. 1, pp. 3-14; *La cultura del lavoro dall'illuminismo all'informatica* (a cura di S. AZZARO), CSEO, Bologna 1983; DE MASI D. (a cura), *Giovani e lavoro*, Angeli, Milano 1983; *Giovani e lavoro - Dati empirici e prospettive culturali*, Vita e Pensiero, Milano 1981; GIRARDI G. (a cura), *Coscienza operaia oggi*, De Donato, Bari 1980; *Il lavoro per l'uomo*, Città Nuova, Roma 1982; NOVAK M., *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo*, Studium, Roma 1987, (con pres. di A. TOSATO); PIAZZI G. - CIPOLLA C., *Il disincantato affettivo - Ricerca sulla condizione giovanile in un contesto di terza Italia*, Angeli, Milano 1985; *Scuola, giovani e professioni*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

##### B) Sulla teologia del lavoro

BIANCHI G. (e coll.), *Dalla parte di Marta - Per una teologia del lavoro*, Morcelliana, Brescia 1986; BUTTIGLIONE R., *L'uomo e il lavoro*, CSEO, Bologna 1982; CAMPANINI G., *Etica cristiana del lavoro*, in AA.Vv., *Messaggio cristiano ed economia*, Dehoniane, Bologna 1974; CAMPANINI G., *Il cristiano fedele alla terra*, Dehoniane, Bologna 1984; CHESU M. D., *Per una teologia del lavoro* (1955), Borla, Torino 1964; *Per una teologia del lavoro nell'epoca attuale*, Dehoniane, Bologna 1985. *Lavoro e Chiesa oggi - Per una lettura della «Laborem exercens»*, Vita e Pensiero, Milano 1983 (1987?); *Danaro e coscienza cristiana*, Dehoniane, Bologna 1987 (cf in particolare PAVAN P., *La dimensione umano-cristiana del lavoro*, pp. 201-213); TRUBLAR K. V., *Il lavoro cristiano - Per una teologia del lavoro*, Herder, Roma 1966.

LEFEBVRE M. → teologia pastorale (correnti) 7.1.

LEGGE → direzione spirituale 3.5.2. - diritti umani 3. - istituzioni 2. - ministeri 2.2.2. - peccato 2.1. - teologia pastorale 2.

LETTURA socioculturale → - fede (sguardo di) 1. - giovani 1.-4. - teologia pastorale 3. - teologia pastorale (correnti) - teologia pastorale e altre scienze 4.

## LAZZATI GIUSEPPE

(1909-1986)

ARMANDO OBERTI

1. L'utopia
2. Il progetto educativo
3. Due fondamenti del dialogo educativo
4. Realismo e concretezza operativa
  - 4.1. *L'università*
  - 4.2. *L'apostolato laicale associato*
  - 4.3. *Collaborazioni*
  - 4.4. *La pubblicistica*
5. Creazione di nuovi strumenti
6. Nuove fondazioni
  - 6.1. *L'Istituto secolare Cristo Re*
  - 6.2. *La «Scuola di fede»*
  - 6.3. *L'Associazione «Città dell'uomo»*
7. Testimonianza personale

L'elemento riconosciuto come quello capace di cogliere l'identità di Giuseppe Lazzati (Milano, 22 giugno 1909 – 18 maggio 1986) è la sua «opera ininterrotta di educatore di coscienze giovanili». Un'opera per cui ha mostrato di possedere e di vivere «un carisma straordinario» (C. M. Martini).

## 1. L'UTOPIA

Ciò che ha orientato, sollecitato e sostenuto Lazzati in quest'«opera ininterrotta» è stata un'esigenza vissuta come assoluta. Esigenza che può essere definita «utopia», se si dà al termine il senso forte di realtà che ancora non esiste. L'«utopia» di Lazzati è stata la realizzazione, già ora nella storia e nelle congiunture culturali che siamo chiamati a vivere, del regno di Dio. Dunque, rendere storica, visibile, sia pure nell'ambiguità del tempo presente, la rivelazione di Cristo: «Il regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17,21), contemperando interattivamente già e non ancora, incarnazione ed escatologia.

Lazzati ha considerato l'«utopia» del regno e la sua anticipazione nella storia l'essenza stessa della vocazione di tutta la chiesa e della missione affidatale da Cristo. Dunque, in virtù del sacramento che segna l'appartenenza di ciascuno alla chiesa, essenza della vocazione e missione di ogni cristiano: «Un solo cor-

po, un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (Ef 4,5-6). Di conseguenza, Lazzati ha insistito sul fatto che l'«utopia» del regno resta sogno o, comunque, vede rallentata, rimandata, offuscata la sua anticipazione nella storia se il laicato, che è la componente più numerosa dei battezzati, resta inconsapevole dell'essenza di ciò che è chiamato da Dio a essere e a fare. Così, Lazzati ha colto nell'assenza di maturità del laicato il punto critico della realizzazione dell'«utopia» del regno e ha ritenuto indispensabile e urgente superare la criticità della situazione così che tutti i fedeli laici cristiani divenissero consapevoli di essere chiamati da Dio a divenire attivi e responsabili della costruzione del regno già ora nella storia svolgendo il proprio ruolo peculiare: essere vicari del Creatore e del Redentore e, in quanto fedeli laici cristiani, cercare il regno di Dio «trattando le realtà temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31; cf EN 70).

Dunque, operare, nel rispetto della relativa ma reale autonomia delle realtà terrene (cf LG 36; GS 36-37), perché divengano conformi al piano della creazione e della redenzione; conformi all'economia del regno di Dio.

Per Lazzati, essere vicari del Creatore e del Redentore nel mondo e per il mondo, significa sostanzialmente operare in conformità con il Creatore che fece ordine nel *caos* iniziale ordinandolo in *cosmo*, e operare in conformità con il Redentore che fece ordine nel *nuovo caos*, prodotto dal peccato dell'uomo, ordinandolo nel *nuovo cosmo*, nella nuova creazione operata per e con la morte e risurrezione del nuovo Adamo.

Per Lazzati, essere vicari del Creatore e del Redentore nel mondo e per il mondo significa, proprio in risposta positiva alla propria peculiare vocazione e missione di fedeli laici cristiani, essere impegnati a far ordine nel *caos* presente — determinato dal peccato che, benché già vinto, è ancora operante — ordinandolo nella *pólis*: la città dell'uomo a misura d'uomo.

Dunque, concependo la politica come la più alta e difficile delle attività umane e indi-

duando nella *pólis* il luogo non solo sociologico, ma teologico attraverso il quale e per il quale i fedeli laici cristiani sono chiamati da Dio a santificarsi, santificando le realtà terrene.

## 2. IL PROGETTO EDUCATIVO

Lazzati, pur vivendo l'«utopia» del regno, non si è limitato né ad annunciarla e a proclamarla, né a denunciare situazioni e carenze che ne impedivano o allontanavano o offuscavano l'attuazione. Egli ha impegnato tutto se stesso in un progetto educativo funzionale, nella specifica situazione storico-culturale ed ecclesiale in cui è vissuto, all'«utopia» del regno.

Il progetto educativo di Lazzati per la creazione di una nuova maturità del laicato si è articolato in alcuni punti essenziali: aiutare e orientare ogni fedele laico cristiano a prendere coscienza della propria peculiare vocazione divina alla santità; aiutarlo e orientarlo «a interrogarsi e a comprendersi, a ottenere le risposte, "penultime" e "ultime", senza le quali la vita si ridurrebbe a progetto incompiuto o addirittura a incognita indecifrabile»; aiutare e orientare ciascuno a compiere l'itinerario sapienziale che vede «l'approdo definitivo e appagante del processo conoscitivo [che] è il mistero di grazia rivelato, che dà la cifra interpretativa globale delle diverse verità settoriali ricostruite a brano a brano dall'indagine del pensiero»; aiutare e orientare ciascuno a «entrare nel mistero dell'adesione esistenziale, che richiede continua conversione del cuore e distacco dalle concupiscenze» (L. Caimi); aiutare e orientare ciascuno a essere autentico e cosciente cittadino della *pólis*, da cristiano, ma non in quanto cristiano così da poter essere all'opera in un progetto di città dell'uomo, insieme a tutti gli uomini di buona volontà, perché sia a misura d'uomo. Aiutare e orientare ciascuno, quindi, a «pensare politicamente». Una cosa difficile, diceva Lazzati, «perché il giudizio politico è un giudizio sintetico, deve tener conto di vari fattori e deve valutarli tutti insieme non uno alla volta: deve tener conto di quella che è la situazione storica in cui il giudizio viene pronunciato e deve sapere che le proposte politiche valide sono quelle che,

al di là della validità tecnica della proposta, hanno validità storica».

## 3. DUE FONDAMENTA DEL DIALOGO EDUCATIVO

La pedagogia di Lazzati è stata costruita su due fondamenta individuate nel corso dei suoi studi di letteratura cristiana antica e di patristica. Anzitutto, utilizzare il principio tomista di distinguere senza separare; ossia, secondo l'espressione di Lazzati: operare l'unità dei distinti, essenziale per chi è chiamato a vivere la paradossale avventura — descritta dall'*A Diogneto* — di essere cittadino di due città. Chiamato, quindi, a coniugare fede e ragione, fede e storia, fede e politica, cristianesimo e cultura, Chiesa e mondo... Inoltre, seguire il principio dettato da sant'Ambrogio: tener conto, costantemente e contemporaneamente, delle novità che si presentano e di ciò che occorre conservare. Dunque, avere un senso forte della tradizione, della storia, e un senso, altrettanto forte, dell'esigenza del nuovo, del rinnovamento necessario.

Tali fondamenta pedagogiche erano messe in atto da Lazzati seguendo il metodo — inteso non solo come via o mezzo, ma come criterio ispiratore di comportamenti e di stile di vita — del dialogo. Com'è testimoniato, «nel colloquio individuale [Lazzati] riusciva a interpretare in modo efficace le delicate movenze del processo maieutico» (A. Nicora), rivelando il suo «zelo e rispetto per le anime» (G. Dossetti) e la disponibilità a ricercare insieme, ma senza la pretesa di esserne l'unico possessore.

## 4. REALISMO E CONCRETEZZA OPERATIVA

Lazzati non ha vissuto la sua «utopia» del regno come un sognatore, ma con realismo e concretezza tutte lombarde. Egli, infatti, non si è impegnato solo a tradurre l'«utopia» in progetto, a individuare una pedagogia e un metodo coerenti e funzionali al progetto stesso, ma ha utilizzato una serie di strumenti che ha considerato coerenti con l'obiettivo di creare una nuova maturità del laicato. E ciò nelle condizioni e negli ambiti in cui si è trovato a vivere, spesso suo malgrado, o perché

condottovi dalla forza degli avvenimenti, o perché collocatovi per rendere un servizio ecclesiale richiesto autorevolmente con insistenza. In tal modo Lazzati ha lasciato una testimonianza credibile delle possibilità che si danno di realizzare processi educativi anche in ambienti e situazioni particolarmente ostili e con strumenti lontani dal poter essere considerati ideali.

L'esempio più evidente della sua capacità di cogliere ogni situazione come opportunità educativa, Lazzati l'ha offerto durante il suo internamento nei *Lager* tedeschi tra il 1943 e il 1945. Un elevato numero di testimoni concorda nel ricordare che egli, in situazioni e condizioni «impossibili», si è distinto sia nell'aiutare, sostenere e animare coloro che condividevano l'internamento perché non cedessero alla disperazione e allo scoraggiamento e alle ripetute lusinghe del collaborazionismo, sia esercitando — a rischio di punizioni durissime e della vita stessa — una sistematica opera educativa con la creazione di una vera e propria «scuola» con «corsi regolari» per aiutare a prendere coscienza dei valori religiosi ed etici necessari per gettare i «fondamenti di ogni ricostruzione» della *polis* a misura d'uomo.

#### 4.1. L'università

Per Lazzati, lo strumento educativo più congeniale è stato l'università. Nell'Università cattolica di Milano è entrato diciottenne come matricola e ne è uscito a 75 anni nel 1983, dopo avervi svolto i ruoli di docente di letteratura cristiana antica, di Preside della Facoltà di lettere e filosofia e, dal 1968, quello di Rettore. Lungo l'intero corso della vita accademica, Lazzati si è impegnato a fare dell'università il luogo in cui la sintesi tra ricerca scientifica, attività didattica e formazione permanente divenisse, come ha dichiarato, «lo stimolo a quella conquista di libertà, cioè a quella capacità di comportarsi da uomini liberi nel senso pieno del termine, da quello psicologico a quello morale, caratteristica suprema della persona».

Al fine di dare la massima efficacia a tale funzione educativa, Lazzati, nel periodo del suo rettorato, ha operato intensamente sia perché l'Università cattolica realizzasse i Centri di cultura di Alessandria, Benevento, Bolzano, Taranto, Lucca, e Varese al fine di crea-

re uno stretto rapporto tra istituzione universitaria e territorio, sia per rinnovare le tradizionali settimane di aggiornamento culturale della Cattolica, trasformandole in appuntamento annuale destinato a stimolare il «pensare politicamente» nel paese, ben oltre l'ambito accademico. Nello stesso periodo Lazzati ha operato, con l'identico obiettivo formativo, promuovendo convegni attorno alla rivista «Vita e Pensiero».

#### 4.2. L'apostolato laicale associato

Altro strumento privilegiato da Lazzati è stato l'apostolato laicale associato. Ciò dalla fine degli anni '20, quando si è impegnato nell'associazione studentesca Santo Stanislao di Milano. Lazzati ha utilizzato pienamente e responsabilmente tale strumento per realizzare un'educazione capace di dare maturità al laicato in particolare come presidente della Federazione della Gioventù cattolica ambrosiana (effettiva tra il 1934 e il settembre 1943, momento del suo internamento nei *Lager* tedeschi; nominale fino al 1945 quando, tornato dalla prigionia, ha accolto le insistenze di amici e della gerarchia e si è dimesso per entrare nella politica attiva) e, successivamente, come presidente del Movimento laureati cattolici milanesi (1958-1961) e come presidente della Giunta unitaria dell'ACI di Milano, fino al momento della sua nomina a Rettore della Cattolica (1968).

#### 4.3. Collaborazioni

Accanto e insieme all'apostolato laicale associato, Lazzati ha sempre riconosciuto alle forme associative la loro capacità di configurarsi come strumenti positivi per realizzare processi educativi di maturazione del laicato capaci di rendere storica l'«utopia» del regno. Egli ha testimoniato questa convinzione con un numero imprecisabile di collaborazioni offerte a sostegno di forme associative diverse. Collaborazioni che si sono configurate in suggerimenti, partecipazioni attive a giornate di studio, incontri, convegni, seminari, ecc. In questo senso va ricordata la partecipazione alle missioni sociali nel Mezzogiorno dell'immediato dopoguerra, alle associazioni professionali degli insegnanti, alle scuole superiori di scienze sociali fiorite in diverse diocesi negli anni '50 e '60, alle associazioni dei lavoratori cristiani e ai sin-

datati liberi, a numerose associazioni ecclesiali per l'animazione del temporale e, in particolare, a quelle deputate all'orientamento vocazionale.

#### 4.4. La pubblicistica

Tra gli strumenti privilegiati da Lazzati per realizzare processi educativi va segnalata anche la pubblicistica. Senza voler considerare né le numerosissime collaborazioni occasionali né l'attività pubblicistica accademica, tenendo conto solo delle collaborazioni fisse prolungate, vanno ricordate quelle al settimanale della Gioventù cattolica milanese « Azione Giovanile » (1934-1943), a supporto dell'azione educativa condotta come presidente federale; a « Cronache Sociali » (1947-1951), tesa a realizzare una formazione politica; al quotidiano « L'Italia », nel periodo della sua direzione (1961-1964), tesa ad accompagnare e orientare una duplice transizione: dalla Chiesa di Pio XII a quella giovannea e conciliare e dal centrismo al centro-sinistra; alla rivista « Vita e Pensiero », di cui ha progettato, promosso e diretto la nuova serie nel periodo del suo rettorato alla Cattolica (1968-1983); al quotidiano « Il Giorno » (1984-1986) per cogliere negli accostamenti ciò che favorisce o impedisce la costruzione della città dell'uomo a misura d'uomo.

### 5. CREAZIONE DI NUOVI STRUMENTI

L'esigenza avvertita come assoluta di dare storicità all'«utopia» del regno, ha mosso Lazzati non solo a utilizzare strumenti esistenti e da lui considerati efficaci per cogliere l'obiettivo. Tale esigenza l'ha sollecitato a collaborare con altri per creare nuovi strumenti, non necessariamente in sostituzione di quelli esistenti, ma come elementi capaci di rendere più dinamico e incisivo il processo educativo in specifiche congiunture storiche. In tal senso va ricordato l'impegno di Lazzati, nel periodo della sua attività parlamentare, per collaborare con Dossetti, Fanfani e La Pira per la creazione dei Gruppi Servire (1946) e per la creazione di « Cronache Sociali » (1947), al fine di educare a « pensare politicamente » per agire conseguentemente e coerentemente. Successivamente, va ricordato l'impegno di Lazzati per la ricostru-

zione su nuove basi dell'Istituto Sociale Ambrosiano (1957) per preparare i cattolici all'assunzione delle loro responsabilità di cittadini dello Stato democratico.

### 6. NUOVE FONDAZIONI

È poi indispensabile ricordare gli strumenti che Lazzati ha ideato e a cui ha dato vita, in linea con la sua volontà di dare storicità all'«utopia» del regno.

#### 6.1. L'Istituto secolare Cristo Re

In tal senso, lo strumento che più d'ogni altro Lazzati ha sentito congeniale alla sua «utopia» e alla sua vocazione, è l'Istituto secolare Cristo Re, costituito nel 1939. Con esso, Lazzati ha dato forma storica, strutturale, istituzionale a una forma peculiare di vita cristiana che è quella della secolarità consacrata. Obiettivo prioritario dell'Istituto è quello di formare in modo permanente i propri membri a una maturità che consenta loro di affrontare, con conoscenza e coscienza, i propri impegni di cittadini di due città.

#### 6.2. La «Scuola di fede»

Lazzati ha poi creato un'autentica «scuola di fede» con gli Incontri nell'Eremo di San Salvatore (Erba, CO, 1976). Gli incontri si sono configurati come un vero e proprio piano educativo per cui il giovane credente è guidato a divenire cosciente di essere chiamato alla comune vocazione cristiana alla santità in modo personale e peculiare.

#### 6.3. L'associazione «Città dell'uomo»

Infine, in ordine di tempo, Lazzati ha creato, con un gruppo di amici da lui sollecitati, l'Associazione «Città dell'uomo» (1985) per «elaborare, promuovere, diffondere una cultura politica che, animata dalla concezione cristiana dell'uomo e del mondo, sviluppi l'adesione ai valori della democrazia [...], rispondendo alle complesse esigenze della società in trasformazione».

### 7. TESTIMONIANZA PERSONALE

Peraltro, lo strumento a cui Lazzati ha dedicato tutto il suo impegno per renderlo progressivamente capace di operare un'educazio-

ne autentica ed efficace, è stato se stesso. Egli, si è sforzato di percorrere la propria vita come un cammino di asceti continua verso l'«utopia» del regno cercando d'incarnarla anzitutto in sé, così da darne testimonianza con l'esistenza. Tanto che i suoi amici più cari, salutandolo un'ultima volta, l'hanno ricordato come maestro ascoltato soprattutto perché divenuto testimone di un'«utopia» che si fa storia progressivamente anche per l'azione dell'uomo impegnato secondo il piano di creazione e di redenzione, a ordinare il caos in *pólis*.

#### Bibliografia

Per le opere scientifiche di letteratura cristiana antica e di patrologia, cf *Bibliografia patristica di Giuseppe Lazzati*, in *Paradoxos politia*. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati, a cura di R. Cantalamesa e L. F. Pizzolato, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. XXVII-XXXIV.

Opere di G. Lazzati sulla laicità e la spiritualità cristiana: *Maturità del laicato*, La Scuola, Brescia 1962; *La città dell'uomo*, AVE, Roma 1984; *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, AVE, Roma 1985; *Per una nuova maturità del laicato*, AVE, Roma 1986; *La preghiera del cristiano*, pref. di C. M. Martini, AVE, Roma 1986; *Chiesa, laici ed impegno storico*, pref. di C. M. Martini, Vita e Pensiero, Milano 1987; *Pensare politicamente*, pref. di M. e G. Glisenti, AVE, Roma 1988, 2 voll.

I «Quaderni di S. Salvatore», pubblicati dall'editrice AVE di Roma (1986-1988) presentano le relazioni tenute da Lazzati nell'Eremo di Erba (CO) tra il 1976 e il 1986 come base delle riflessioni su: *Il laico; La corporeità; La carità; La verità; La prudenza; La cultura; L'amore; Fede, ragione, storia*.

Gli scritti relativi alla secolarità consacrata sono raccolti nel volume: *Consacrazione e secolarità*, pref. di J. Hamer, AVE, Roma 1987.

## LEZIONARIO

MANLIO SODI

1. Strumento di annuncio
2. Con una particolare metodologia
3. Lezionario domenicale e festivo
4. Lezionario feriale
5. Altri lezionari
  - 5.1. Per celebrare la memoria della beata Vergine Maria
  - 5.2. Per le celebrazioni dei santi
  - 5.3. Per diverse circostanze
  - 5.4. Per le messe dei defunti
  - 5.5. Per la messa dei fanciulli
  - 5.6. Per la Liturgia delle Ore e altre celebrazioni
6. Conclusione

Chi lavora con i giovani ha modo di sperimentare (più spesso di stimolare) in essi il frequente bisogno di accostare il libro della Scrittura.

Il movente è diverso tra persona e persona (chi è chiamato una prima volta a «leggere» in assemblea; chi ha pregato un salmo; chi è rimasto colpito da una pagina significativa; chi è interiormente spinto ad un approfondimento...); tutti comunque ad un certo punto del cammino di fede fanno esperienza di un contatto vivo con la storia di un popolo particolare narrata nella Bibbia. Il racconto di questa esperienza unica e irripetibile la Chiesa lo presenta a tutti i suoi fedeli con particolari modalità e ritmi attraverso il Lezionario. In tal modo l'operatore pastorale ha in mano uno strumento che racchiude potenzialità educative, uniche nel loro genere, in ordine al cammino di fede e di vita. Ecco il senso di questo specifico approfondimento.

Uno dei poli della celebrazione cristiana è sempre costituito dall'annuncio della parola di Dio. Lo ha ricordato lo stesso Vaticano II quando ha affermato che Cristo «è presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura» (SC 7). E dopo aver ricordato che «massima è l'importanza della sacra Scrittura nella celebrazione liturgica», esortava a favorirne una «soave e viva conoscenza» perché da essa si «attingono le letture... e i salmi da cantare; del suo afflato e del suo spirito sono permeate le preci, le orazioni e gli inni liturgici» (SC 24).

L'invito dei padri conciliari fu presto concretizzato con l'elaborazione di uno strumento — il Lezionario — che raccogliesse, secondo un ordine particolare, le parti più importanti della Scrittura da annunciare nelle celebrazioni.

Suddiviso in più volumi, il Lezionario ha una logica interna che l'operatore pastorale percepisce solo dopo essersi confrontato con l'ampio contenuto delle «Premesse» (= PrL), in cui si ricordano i principi generali per la celebrazione liturgica della parola di Dio (c. I); si delinea il significato di tale parola nella celebrazione dell'eucaristia (cc. II e III); e si offre una panoramica circa la struttura e l'ordinamento delle letture della messa (cc. IV-VI).

## 1. STRUMENTO DI ANNUNCIO

Il Lezionario è «una disposizione delle letture bibliche che offre ai fedeli una panoramica di tutta la parola di Dio in base a un criterio di armonico sviluppo». Nel corso dell'anno liturgico, ma specialmente nei tempi «forti», la scelta e l'ordinamento delle letture «hanno lo scopo di portare i fedeli a rendersi conto gradualmente della fede che professano e ad approfondire la conoscenza della storia della salvezza» (*PrL* 60).

La logica interna che unisce l'insieme dell'annuncio non appare in modo immediato; richiede un approfondimento sistematico, graduale, complessivo, orante da parte dell'operatore pastorale.

È un lavoro previo indispensabile ai fini della comprensione e della valorizzazione dell'anno liturgico come itinerario di fede e di vita; un approfondimento i cui punti fermi e le cui dinamiche sono già sufficientemente illustrate nell'ampia premessa collocata all'inizio degli stessi Lezionari (specialmente a partire dal 1981).

## 2. CON UNA PARTICOLARE METODOLOGIA

La Chiesa «segue fedelmente nella liturgia quel modo di leggere e di interpretare le sacre Scritture, a cui ricorre Cristo stesso, che a partire dall'«oggi» del suo evento esorta a scrutare tutte le Scritture» (*PrL* 3).

Si tratta pertanto di una lettura-annuncio «totale» nel senso che sia la lettura dell'Antico come del *NT* nella celebrazione liturgica, è sempre l'annuncio dell'unico e identico mistero di Cristo: «Nell'*AT* è adombrato il Nuovo, e nel Nuovo si disvela l'Antico. Di tutta la Scrittura, come di tutta la celebrazione liturgica, Cristo è il centro e la pienezza» (*PrL* 5).

Il Lezionario presenta «i fatti e i detti più importanti della storia della salvezza, in modo che questa stessa storia, di volta in volta rievocata in molti suoi momenti ed eventi dalla liturgia della parola, appaia ai fedeli come un qualcosa di continuativo, che ripresenta e attualizza il mistero pasquale nella celebrazione dell'eucaristia» (*PrL* 61).

Ecco perché «nell'ascolto della parola di Dio si edifica e cresce la Chiesa, e i fatti mirabili che un tempo e in molti modi Dio ha com-

piuti nella storia della salvezza, vengono in mistica verità ripresentati nei segni della celebrazione liturgica; a sua volta, Dio si serve della stessa assemblea dei fedeli che celebrano la liturgia, perché la sua parola si diffonda e sia glorificata e venga esaltata tra i popoli il suo nome. Ogni volta pertanto che la Chiesa, riunita dallo Spirito Santo nella celebrazione liturgica, annuncia e proclama la parola di Dio, sa di essere il nuovo popolo, nel quale l'alleanza, sancita negli antichi tempi, diventa finalmente piena e completa... La stessa parola di Dio, proclamata nella celebrazione dei divini misteri, non si riferisce soltanto alla presente situazione che stiamo vivendo, ma rievoca il passato e fa intravedere il futuro, ravvivandone... il desiderio e la speranza...» (*PrL* 7).

## 3. LEZIONARIO DOMENICALE E FESTIVO

L'ordinamento del Lezionario per i giorni domenicali e festivi è caratterizzato:

— dall'uso di tre letture: la compresenza dell'*AT*, della voce dell'Apostolo e del Vangelo hanno lo scopo di porre «nel debito rilievo l'unità dei due Testamenti e della storia della salvezza, incentrata in Cristo e nel suo mistero pasquale» (*PrL* 66);

— da una lettura abbondante e varia della Scrittura: il ristretto periodo di un anno e il desiderio conciliare di mettere a disposizione dei fedeli una mensa più ricca di parola di Dio hanno fatto sì che si raggiungesse il traguardo di un Lezionario organizzato secondo un ciclo triennale, in modo da riascoltare gli stessi testi solo ogni tre anni.

In riferimento alla diversità di cicli con cui la Chiesa fa memoria del suo Signore, anche l'organizzazione del Lezionario festivo si presenta diversificata;

— le letture per i cosiddetti «tempi forti» sono caratterizzate da una particolare concordanza tematica che, partendo dal vangelo, guarda nella prima lettura la prefigurazione e nella seconda l'esperienza attualizzante di una delle primitive comunità cristiane. Il principio si fonda su quel tipo di concordanza «già presente nella Scrittura stessa, in quanto gli insegnamenti e i fatti riferiti nei testi del *NT* hanno una relazione più o meno esplicita con fatti e insegnamenti dell'*AT*» (*PrL* 67);

— nelle domeniche del tempo ordinario si verifica invece una lettura semicontinua dei vangeli sinottici (*Mt, Mc, Lc*); mentre l'*AT* «è in concordanza tematica col Vangelo» (*PrL* 67), la seconda lettura segue il principio della semicontinuità, senza un legame preconstituito con la tematica evangelica.

Dopo le prime esperienze del Lezionario, e talvolta ancora oggi, si sente qualche istanza a livello pastorale circa il bisogno di «pre-disporre una certa unità tematica, per facilitare l'istruzione omiletica». Ma «il ricorso a un'unità tematica così concepita è... in contrasto con la concezione esatta dell'azione liturgica che è sempre celebrazione del mistero di Cristo e che per sua propria tradizione ricorre alla parola di Dio non in forza di sollecitazioni razionali o di motivi di natura contingente, ma con il preciso intento di annunciare il Vangelo e di portare i credenti alla conoscenza di tutta la verità» (*PrL* 68).

#### 4. LEZIONARIO FERIALE

Il cammino di crescita lungo il tempo non è segnato solo dalla festa ma anche dal feriale; si può dire che l'uno esiste in funzione dell'altro nel senso che l'uno ha significato perché esiste l'altro.

Anche la successione dei giorni feriali nel tempo liturgico è caratterizzata da un annuncio del regno di Dio che si attua con metodologie diverse:

— nei tempi «forti» si ritrova la stessa impostazione di «concordanza tematica» vista a proposito del Lezionario festivo: ogni giorno si leggono due letture «che tengono presenti le caratteristiche proprie» di un determinato tempo; e ogni anno si ripetono sempre le stesse (cf *PrL* 69);

— nelle ferie delle 34 settimane del tempo ordinario ritorna il principio della «lettura semicontinua» nelle due letture; infatti «le letture del vangelo son disposte in ciclo unico, che viene ripreso ogni anno (*Mc, Mt, Lc*). La prima lettura invece, in due cicli, si riprende ad anni alterni» (*PrL* 69).

In questo modo si stabilisce un'integrazione profonda tra il Lezionario festivo e quello feriale; nel loro insieme offrono la possibilità di ascoltare tutto il *NT* e una parte notevolissima dell'*AT*.

A questo si deve aggiungere ancora — sempre nell'ambito dell'annuncio della parola di

Dio — la partecipazione al *salmo responsoriale*. Come «parte integrante della liturgia della parola» esso «ha grande importanza liturgica e pastorale» (*PrL* 19). Ha importanza liturgica perché nell'ambito della celebrazione permette al fedele di accogliere a livello ancora più personale l'annuncio della parola facendola riecheggiare nella propria mente attraverso la risposta delle labbra. Ha importanza pastorale in quanto, oltre che realizzare un incontro ancora più personale con la parola di Dio, esso — se ben valorizzato anche con il canto — permette un'educazione alla preghiera attraverso l'accostamento ai salmi.

#### 5. ALTRI LEZIONARI

La presenza di altri Lezionari sta a significare da una parte la centralità della parola di Dio in ogni forma di preghiera, e dall'altra la meticolosità con cui la riforma liturgica ha attuato il principio ricordato all'inizio di mettere a disposizione dei fedeli una mensa più abbondante di sacra Scrittura. I diversi Lezionari contengono pertanto l'annuncio della Parola per le varie situazioni che il fedele attraversa nel suo cammino di fede.

##### 5.1. Per celebrare la Vergine Maria

Non si può celebrare il mistero di Cristo prescindendo dalla Vergine Maria, e viceversa; ecco perché è frequentissima la memoria di Maria durante l'anno liturgico con solennità, feste e memorie. Il Lezionario festivo e quello per i Santi contengono i rispettivi brani biblici.

Il *Lezionario per le messe della beata Vergine Maria* (Città del Vaticano 1987) costituisce un nuovo ulteriore strumento per celebrare e vivere il mistero di Cristo «insieme con Maria» lungo l'anno liturgico.

##### 5.2. Per le celebrazioni dei santi

Secondo il grado (solennità, festa, memoria), anche la celebrazione dei santi può avere letture proprie o appropriate. Il loro uso dipende dalla particolare sottolineatura e importanza con cui una determinata Chiesa locale o la stessa Chiesa universale riserva a coloro che «giunti alla perfezione con l'aiuto della multiforme grazia di Dio... in cielo cantano... la lode perfetta e intercedono» per la Chiesa

la quale, nel loro giorno natalizio «proclama il mistero pasquale» e «propone ai fedeli i loro esempi...» (SC 104).

Le letture, pertanto, mentre annunciano il mistero perenne della pasqua, aiutano a comprendere la tonalità specifica con cui lo stesso mistero è vissuto dai santi e continuamente riproposto nel tempo della Chiesa.

È in questo contesto, però, che il Lezionario ricorda di «non omettere troppo spesso e senza motivo sufficiente le letture assegnate per i singoli giorni dal Lezionario feriale: la Chiesa infatti desidera che venga offerta ai fedeli una mensa più abbondante della parola di Dio» (PrL 83).

### 5.3. Per diverse circostanze

Le messe per varie circostanze sono di tre specie, e ciascuna può usufruire di un Lezionario proprio:

– le messe rituali sono quelle collegate con la celebrazione di alcuni sacramenti o sacramentali; il Lezionario raccoglie i testi biblici già riportati nei rispettivi libri rituali;

– le messe per varie necessità sono celebrate solo in alcune occasioni, in tempi determinati e a certe condizioni; i testi del Lezionario possono essere di valido aiuto per un opportuno adattamento a circostanze e situazioni di gruppi che celebrano l'eucaristia;

– le messe votive tendono ad esprimere e favorire la devozione dei fedeli nel commemorare i misteri del Signore, per onorare la Vergine Maria o qualche santo; lo scopo del Lezionario è quello appena accennato.

### 5.4. Per le messe dei defunti

Il sacrificio eucaristico è offerto dalla Chiesa anche per i defunti, perché in forza della comunione esistente fra tutte le membra di Cristo, gli uni ricevano un aiuto spirituale, e gli altri il conforto della speranza (cf Mesale, Premessa 335). Particolare importanza riveste la scelta delle letture bibliche che sono offerte con abbondanza dal Lezionario.

### 5.5. Per la messa dei fanciulli

Il *Lezionario per la messa dei fanciulli* (Libreria Editrice Vaticana 1976) è uno strumento particolare elaborato con determinati criteri e come risposta al «Direttorio per le messe con i fanciulli» (1973), al fine di «favori-

re la maturazione di fede dei fanciulli aiutandoli a partecipare... alla liturgia, momento culminante di una piena esperienza di vita cristiana» (Premessa 18).

### 5.6. Per la Liturgia delle Ore e altre celebrazioni

Si potrebbe dire che la *Liturgia delle Ore* è tutto un «Lezionario», nel senso che raccoglie e ordina in un determinato modo salmi, cantici e numerosi brani di parola di Dio allo scopo di santificare il tempo nell'arco della giornata e nel contesto dell'anno liturgico. L'«ufficio delle letture» poi è organizzato come un vero Lezionario, in quanto propone al popolo di Dio pagine della Scrittura che completano quelle riservate alla celebrazione dell'eucaristia; ne risulta un compendio di tutta la storia della salvezza.

Altri Lezionari sono presenti in altri libri liturgici che, pur contenendo riti non direttamente connessi con la celebrazione dell'eucaristia, presentano una selezione di brani di parola di Dio: si pensi al *Benedizionale*, al *Culto eucaristico fuori della messa*, al *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, al *Rito della penitenza*. La conoscenza di simili Lezionari costituisce la premessa indispensabile per un'accorta azione pastorale e dunque per una celebrazione più partecipata.

## 6. CONCLUSIONE

Ciò che emerge in modo immediato dall'accostamento diretto del Lezionario è il suo *obiettivo pastorale*: a questo fine sono stati elaborati i principi, vagliate le esperienze e attuate le scelte con la collaborazione di esperti in esegesi, liturgia, catechetica e pastorale. La disposizione delle parti, la selezione delle pericopi e dei libri della Scrittura intendono rispondere a questo particolare scopo.

L'obiettivo pastorale tende a soddisfare il *diritto dei fedeli a ricevere con abbondanza la parola di Dio*, perché «per mezzo dell'ascolto della fede anche oggi l'assemblea... accoglie da Dio la parola dell'alleanza, e a questa parola deve rispondere... per diventare sempre più il popolo della Nuova Alleanza» (PrL 45) attraverso una conoscenza sempre più completa del progetto di salvezza.

L'abbondanza di parola di Dio che risuona

nelle più diverse assemblee richiede una *catechesi biblica permanente* che permetta ai fedeli di percepire, attraverso la narrazione dei diversi fatti, la continuità dell'evento pasquale, ripresentato e attualizzato nella celebrazione liturgica. Ciò implica per chi presiede e per i principali responsabili della celebrazione un conoscere « a perfezione la struttura dell'ordinamento delle letture » per cogliere il rapporto tra i vari testi e quindi per suscitare frutti nel cuore e nelle conseguenti scelte di vita dei fedeli (cf *PrL* 39).

Il Lezionario è quindi lo strumento che continua a narrare la storia della salvezza nel tempo della Chiesa; lo strumento che permette al singolo come alle diverse comunità ecclesiali di fare memoria, anzi di celebrare il memoriale del mistero di salvezza; è da questa celebrazione memoriale della pasqua del Signore che ogni fedele può fare ogni giorno pasqua: vivere cioè quel cammino di liberazione nell'oggi della storia, proteso verso un compimento. Una *memoria* dunque, quella del Lezionario, che impegna nel *presente*, in vista di un compimento *futuro*.

→ anno liturgico - liturgia e tempo 3.2.

#### Bibliografia

*Celebrare la Parola*, in *Rivista Liturgica* 71/1 (1984) 3-86; FALSINI R., *Per celebrare l'Eucaristia. Istruzione generale del Messale Romano*, Paoline, Cinisello B. 1987; LESSI-ARIOSTO M., *Parola di Dio, pane di vita. Ordinamento delle Letture della Messa*, Paoline, Cinisello B. 1986 (con bibliografia); SODI M. (a cura), *Celebrare l'Eucaristia oggi. Orientamenti e proposte*, LDC, Leumann 1984.

**LIBERAZIONE** → catechesi 3.4. - chiesa 2.4. - donna-uomo (chiesa) 2.4.; 3.1. - donna-uomo (società) 1.1.; 2.1. - esperienza 2.2.1. - evangelizzazione 3.2. - grazia 1.2.3.; 2.2.4.1. - lavoro 3.3. - libertà 4. - modelli antropologici 5.1. - pace 6. - peccato 2.1.; 2.2.2. - sacramenti 1.6. - salvezza 2.3.2. - storia 5.2. - teoria/prassi 6.; 7.5.4. - volontariato 1.1.

## LIBERTÀ

GIANNINO PIANA

### 1. Tra negazione e totalizzazione

#### 2. Per una definizione della libertà concreta

2.1. *Il fondamento della libertà*

2.2. *Libertà e condizionamenti*

2.3. *Libertà fondamentale e libertà particolare*

### 3. La libertà nella prospettiva cristiana

3.1. *Il dato biblico*

3.1.1. Libertà da

3.1.2. Libertà per

3.2. *La riflessione teologica*

3.2.1. Libertà e grazia

3.2.2. Libertà e carità

### 4. Libertà - liberazione: un processo aperto

4.1. *Liberazione e storia*

4.2. *Liberazione come sviluppo integrale*

4.3. *Liberazione e impegno politico*

### 5. Per un'educazione al senso della libertà

## 1. TRA NEGAZIONE E TOTALIZZAZIONE

La definizione del concetto di libertà incontra oggi una serie di difficoltà collegabili tanto alle dinamiche del contesto socio-culturale quanto agli sviluppi della ricerca antropologica e filosofica. La società in cui viviamo sembra caratterizzata, al riguardo, da pesanti contraddizioni. Mentre, da un lato, si afferma sul piano formale la massima possibilità di esercizio della libertà, vengono, dall'altro, imponendosi forme sempre più accentuate e preoccupanti di condizionamento, che limitano drasticamente le possibilità di espressione dei singoli e dei gruppi. Alla centralità assunta dalla tematica dei diritti della persona e dei popoli si oppone infatti il processo di massificazione sociale e di omologazione culturale in atto — processo acuitizzato dall'introduzione delle nuove tecnologie informatizzate — che, oltre ad appiattire l'identità soggettiva, provoca la scomparsa delle tradizioni locali, e perciò dell'identità delle diverse culture. D'altra parte, il prevalere della mentalità consumistica finisce per asservire l'uomo a logiche di pura fruizione dei bisogni, spesso artificialmente indotti, impedendogli di esercitare il discernimento critico, e ridimensionando pertanto lo spazio della libertà personale.

L'attuale situazione di complessità sociale accresce ulteriormente questa condizione di ambivalenza. Il moltiplicarsi delle appartenenze favorisce senza dubbio una più ampia possibilità di scelta, ma crea, al tempo stesso, gravi difficoltà sul terreno dell'identificazione soggettiva. L'attenuarsi della conflittualità sociale libera l'uomo dalla pressione condizionante delle ideologie, ma rischia insieme

di proiettarlo verso forme di ripiegamento su se stesso, che lo rendono schiavo dei propri interessi individuali o di quelli della propria corporazione di appartenenza. La dialettica tra « pubblico » e « privato » alimenta nuove forme di tensione, tanto a livello di coscienza personale che a livello istituzionale. La spinta verso la privatizzazione della vita si scontra infatti con l'emergere di una sempre maggiore pubblicizzazione dei modelli comportamentali. Gli stessi « mondi vitali », all'interno dei quali hanno luogo i processi fondamentali di personalizzazione e di socializzazione che concorrono alla produzione del senso, soffrono di uno stato di grave lacerazione. Alla perdita delle funzioni sociali esercitate in passato si accompagna infatti l'incapacità di elaborare in proprio valori autonomi per la forte pressione della società circostante. La libertà appare così, sul terreno del vissuto concreto, affermata e negata, perché alla sua forte proclamazione in linea di principio non corrisponde di fatto la creazione di condizioni culturali e strutturali che consentano un effettivo dispiegarsi della responsabilità di tutti e di ciascuno.

Ma le difficoltà maggiori in relazione a una corretta definizione della libertà derivano soprattutto dalle interpretazioni che di essa vengono date da parte della ricerca scientifica e filosofica. Le scienze umane hanno avuto l'indubbio merito di mettere a fuoco i condizionamenti della libertà dell'uomo. Il peso dei meccanismi dell'istinto e delle dinamiche psicologiche, che sono alla base dell'evoluzione della persona, nonché delle strutture sociali e della « cultura » — intesa, in senso antropologico, come sistema di valori e di norme comportamentali — non può essere certo misconosciuto. Vi è tuttavia il rischio che tale peso venga sopravvalutato fino a pervenire alla totale negazione della libertà. L'uomo è in tal modo ridotto alla risultante di un insieme di epifenomeni, che interpretano in maniera del tutto deterministica il suo agire. Lo spazio della libertà, lungi dall'essere giustamente ridimensionato, è, in questo caso, negato, e la responsabilità umana destituita di senso.

A questa prospettiva sembra reagire una corrente di pensiero che ha le sue radici nella fenomenologia e nell'esistenzialismo e che rivendica, in termini assoluti, la libertà umana. L'attenzione alla singolarità dell'uomo,

perciò alla sua differenza qualitativa rispetto al mondo subumano, conduce a enfatizzare la libertà, fino a farla diventare l'unica prerogativa del suo essere. L'uomo non possiede soltanto la libertà, ma è libertà, nel senso che essa è la struttura ontologica originaria che lo costituisce. È come dire che la libertà non è nell'uomo ad altro finalizzata che a se stessa; che essa tende verso una illimitata espressione di sé; che è per definizione libertà incondizionata, perciò assoluta.

Questa concezione della libertà si scontra, d'altra parte, con i limiti inevitabili dell'esperienza umana nel mondo e, paradossalmente, ha come risultato la sua stessa negazione. Laddove infatti la libertà non si apre a qualcosa, non si orienta verso un obiettivo, finisce per chiudersi in se stessa, per diventare impotente e, in definitiva, per autonegarsi. Riducendosi a pura istanza individuale non rapportata ad altre libertà e soprattutto non finalizzata a un quadro di valori, essa si trasforma in dura necessità. L'esito al quale conduce la totalizzazione della libertà è dunque il nichilismo, la trasformazione della vita in un'inutile passione, che ha come sbocco il nulla della morte.

La riflessione sulla libertà deve pertanto, ai nostri giorni, fare correttamente i conti con i gravi problemi posti tanto dalla concreta esperienza storica quanto dalla riflessione culturale. È come dire che si tratta di tener conto realisticamente dello spessore dei condizionamenti, che caratterizzano l'essere-nel-mondo dell'uomo, ma soprattutto della complessa rete di rapporti entro i quali si sviluppa la vita di ciascuno. E, ancor più radicalmente, si tratta di far uscire la libertà dal vuoto formalismo in cui finisce per chiudersi quando si riduce ad essa il senso della vita umana, aprendola alla ricchezza fecondante dei valori, attraverso i quali è possibile dare sviluppo autentico all'esistenza dell'uomo nel mondo.

## 2. PER UNA DEFINIZIONE DELLA LIBERTÀ CONCRETA

L'analisi della libertà umana deve essere condotta a livelli diversi e tra loro complementari. È infatti, in primo luogo, necessario interrogarsi sul fondamento della libertà, attingendo alle stesse radici ontologiche della persona. Ma non è meno necessario far luce sui

condizionamenti psico-sociologici che segnano l'esperienza quotidiana dell'uomo e che delimitano lo spazio di esercizio della libertà. Solo dal confronto tra questi due livelli è infatti possibile pervenire a una definizione concreta della libertà, che consenta l'accertamento della responsabilità dell'uomo nel quadro del proprio comportamento etico.

### 2.1. Il fondamento della libertà

Il pensiero filosofico occidentale ha strettamente collegato la libertà dell'uomo alla facoltà della volontà. Questa facoltà si presenta come una tendenza che ha per oggetto la realizzazione dell'uomo nella linea della sua essenza. Si tratta, in altri termini, di una spinta interiore volta a dare pieno compimento all'essere dell'uomo, in conformità con la propria struttura originaria. È evidente che alla radice di tale tendenza opera l'intelligenza dell'uomo, mediante la quale egli conosce ciò verso cui deve tendere per essere sempre più se stesso. Il bene conosciuto diviene in tal modo oggetto dell'appetito umano, dando sviluppo a un processo in cui si intersecano tra loro attività di conoscenza e di volizione.

L'analisi dei meccanismi propri delle facoltà superiori consente, inoltre, di cogliere la loro connaturale apertura trascendentale al bene assoluto. Intelligenza e volontà sono di per sé orientate al bene totale, così da essere necessitate a perseguirlo nel caso in cui l'uomo ne potesse fare immediata esperienza. Ma il limite dell'attuale condizione umana è dato dal fatto che l'uomo ha a disposizione, nel presente contesto storico, soltanto beni particolari, incapaci di soddisfare da soli e pienamente la dinamica del desiderio umano. Nasce di qui la possibilità della libertà, intesa come libero arbitrio o libertà di scelta. La sproporzione esistente tra il bene assoluto, che costituisce l'oggetto trascendentale della volontà — oggetto al quale essa non può sottrarsi — e i beni particolari, che l'uomo concretamente esperisce, è il motivo che giustifica la libera decisione umana. Non essendo determinato dai beni particolari, l'uomo ha infatti la possibilità di autodeterminarsi, mediante un processo per il quale le ragioni presenti nei singoli beni diventano la ragione della propria scelta. Il libero arbitrio implica pertanto uno stato di indeterminazione, che

non coincide tuttavia con l'indifferenza, in quanto i singoli beni esercitano (e non possono non esercitare) una loro precisa attrazione sulla volontà dell'uomo. È come dire che la scelta compiuta dall'uomo è la conseguenza di un atto di «giudizio voluto» o di «volere giudicato». L'intelligenza offre all'uomo le motivazioni per orientarsi nella direzione di un determinato bene, ma, essendo di loro natura motivazioni contingenti, diventa indispensabile un atto di volontà perché effettivamente ci si muova verso di esso. Da quanto detto appare chiaramente l'importanza della libertà di scelta, ma insieme anche il limite che la connota. Essa rappresenta soltanto l'aspetto negativo della libertà — l'assenza cioè di uno stato di assoluta necessità — ma non dice ancora verso quali obiettivi la libertà deve tendere. La vera libertà si esplica infatti attraverso le scelte concrete che l'uomo pone in atto e che finalizza alla propria realizzazione. È come dire che la «libertà da» è la condizione preliminare per l'esercizio della «libertà per», cioè per la messa in atto di processi che garantiscano all'uomo il pieno sviluppo della propria identità. L'uomo, in quanto essere libero, è chiamato a «liberarsi», aderendo alle esigenze inscritte nella struttura ontologica del suo essere e dando concreta risposta alla sua vocazione.

In questo senso l'esperienza della libertà chiama in causa l'esperienza del valore come dato dal quale non è possibile prescindere. Esso affiora, all'orizzonte della coscienza dell'uomo, non come un oggetto preconfezionato, ma come l'oggetto di una libera elezione, come ciò verso cui si protende dinamicamente la volontà dell'uomo, in quanto ha come obiettivo la realizzazione personale. La libertà si definisce pertanto come la risultante dell'impatto tra possibilità di scelta e scelta concreta, nel senso che la prima non è che il presupposto per la messa in atto della seconda, nella quale si esplica pienamente la vita morale dell'uomo. Se l'uomo non fosse dotato di libero arbitrio non avrebbe accesso al mondo dell'eticità. Ma il libero arbitrio non è sufficiente. L'eticità postula, in ultima analisi, la necessaria relazione a un quadro di valori, che conferiscono senso e orientamento alla stessa libertà. Libertà e valore sono grandezze correlative, non solo nel senso che non esiste libertà vera senza valore, ma anche nel senso che non si dà valore morale senza li-

bertà, poiché la possibilità che un determinato obiettivo venga percepito dal soggetto umano come valore è legata all'esperienza che egli fa del suo essere libero.

La vita morale appare così come un incessante processo di liberazione: processo che si sviluppa attraverso una dinamica faticosa e lacerante. Le scelte che l'uomo mette in atto implicano, infatti, sempre, in primo luogo, una serie di rotture con altre possibilità, che vengono per ciò stesso scartate. Ma queste rotture non sono fine a se stesse; sono la condizione per accedere all'unità della persona, per consentire ad essa di appropriarsi della propria identità e di sviluppare il progetto di vita, che è iscritto nella sua stessa dataità originaria.

La persona è dunque all'inizio e al termine della libertà: all'inizio, in quanto ne costituisce il fondamento, e al termine, in quanto ad essa la libertà tende come a suo ultimo obiettivo. Edificare l'unità personale è, in definitiva, il compito della libertà. Un compito che può essere realizzato solo attraverso la concreta messa in atto di scelte corrispondenti alla vocazione di ciascuno.

## 2.2. Libertà e condizionamenti

La libertà dell'uomo, che abbiamo fin qui tentato di fondare e di descrivere nel suo dinamismo essenziale, non è tuttavia libertà assoluta ma «situata», e dunque limitata. A determinare tale limitazione è la realtà stessa dell'essere dell'uomo in quanto «spirito incarnato». La corporeità, che appartiene costitutivamente alla definizione ontologica dell'uomo — il corpo che io sono, e non solo il corpo che io ho — lo situa nello spazio e nel tempo, nel qui e ora. L'agire umano si svolge pertanto all'interno di queste coordinate; è cioè radicalmente segnato dalla presenza di un insieme di fattori che delimitano l'ambito concreto di esercizio della libertà. Certo lo spirito trascende la dimensione corporea dell'uomo, ma è, nello stesso tempo, in essa radicalmente inserito, così da non poterne prescindere. Ogni azione umana è espressione della complessa unità della persona: riflette cioè la dimensione corporea e spirituale dell'uomo.

Le scienze umane hanno notevolmente contribuito ad evidenziare le dinamiche del condizionamento della libertà, mettendo a fuo-

co le interazioni esistenti tra i fattori interni di carattere bio-psichico e quelli esterni di carattere socio-culturale. I meccanismi dell'istinto e i dati inerenti la costituzione originaria del soggetto — temperamento, carattere, struttura dell'inconscio, abitudini, ecc. — ricevono diverso sviluppo a seconda dell'evoluzione psicologica della persona, la quale è legata alla rete di rapporti che essa stabilisce con gli altri fin dai primi anni di vita. È d'altronde evidente che l'articolarsi di tali rapporti — compresi quelli con le figure parentali — è, in larga misura, dipendente dal contesto sociale e culturale in cui si vive. Le tradizioni, i modelli e le norme comportamentali, gli statuti educativi dominanti, lo *status* sociale e la stessa identità sessuale esercitano un ruolo decisivo sulla crescita di singoli soggetti.

Non è questa la sede per un'analisi dettagliata delle diverse tipologie di condizionamento, le quali assumono caratteri qualitativi e quantitativi diversi a seconda della struttura personale e della concreta esperienza di vita. È tuttavia importante sottolineare come di per sé il situarsi dell'uomo entro una determinata struttura bio-psichica e all'interno di un determinato contesto socio-culturale non comporti soltanto una limitazione della libertà, ma definisca anche positivamente lo spazio concreto entro il quale la libertà può e deve esercitarsi. Temperamento, carattere, sviluppo psicologico della personalità, affettività, ambiente sono il luogo a partire del quale l'uomo è chiamato a esprimere la propria libertà. Se questo si presenta, da una parte, come una condizione di limite, offre, dall'altra, una serie di possibilità, che ciascuno deve responsabilmente sviluppare. Ogni esperienza che l'uomo fa ha sempre carattere ambivalente: può cioè condurlo verso la deriva di un condizionamento assoluto, ma può anche aprirgli la possibilità di nuove forme di realizzazione.

## 2.3. Libertà fondamentale e libertà particolare

La libertà morale come libertà concreta è dunque espressione dell'essere profondo dell'uomo, della sua dataità ontologica e del condizionamento che segna strutturalmente di sé l'esperienza dell'uomo nel suo mondo.

Il problema di fondo diviene allora quello di

stabilire se e in quale grado, nelle azioni concrete, l'uomo disponga di sé come un tutto così da potere determinare le sue scelte e, più radicalmente, il senso stesso della sua esistenza. Ora, pur riconoscendo i limiti strutturali della libertà umana, già delineati, non si può negare che esista nell'uomo, nella misura in cui si sforza di vivere in autenticità la propria vocazione, la capacità di realizzarsi nella libertà, progettando l'orientamento da imprimere alla sua vita. È questa la libertà fondamentale, che coincide essenzialmente con la disposizione da parte della persona di tutta se stessa, nella sua esistenza concreta, in rapporto all'assoluto. La realizzazione della persona in libertà fondamentale costituisce pertanto l'aspetto trascendentale dell'agire, entro il quale si inscrivono le azioni concrete e che ha perciò una dimensione di profondità qualitativamente diversa rispetto ad esse.

D'altra parte, questa scelta di base, che fonda il senso ultimo dell'agire morale, non è un atto che si realizza una volta per tutte. L'essenziale storicità dell'uomo implica il suo farsi progressivo mediante scelte particolari, segnate dalla presenza di una libertà limitata. Si stabilisce così una relazione di reciprocità tra libertà fondamentale e libertà particolare, nel senso che, da un lato, la libertà fondamentale ha bisogno di esplicitarsi nelle concrete scelte della vita quotidiana e, dall'altra, che tali scelte acquistano valore morale in quanto sono segno dell'autodeterminazione della persona in libertà fondamentale.

La dinamica della libertà come libertà morale concreta è pertanto, in definitiva, data dal rapporto tra la libertà, che la costituisce e mediante la quale essa tende ad autoprogettarsi nella sua globalità, e l'esplicitarsi di questa libertà nelle concrete scelte dell'esistenza quotidiana, segnate dai condizionamenti delle situazioni in cui essa si incarna. L'esprimersi della libertà fondamentale nell'opzione di fondo che l'uomo fa — sia in positivo che in negativo — orienta evidentemente le scelte particolari, senza tuttavia determinarle in termini assoluti. L'uomo può infatti decidere di tutto se stesso, ma non mai totalmente, in quanto la decisione di sé avviene sempre in uno spazio e in un tempo precisi, entro i quali non gli è dato di conoscere e tanto meno di possedere il futuro. La corporeità, e conseguentemente la spazio-tem-

poralità proprie della condizione umana, sono la ragione della possibilità del cambiamento o del ribaltamento di indirizzo della stessa scelta fondamentale. Un ribaltamento che, normalmente, si realizza attraverso una serie di atti che attenuano lo spessore della scelta precedente, e che si estrinseca in un atto particolare di segno opposto, ma che ha la stessa profondità di quello con il quale tale scelta aveva avuto luogo.

### 3. LA LIBERTÀ NELLA PROSPETTIVA CRISTIANA

La libertà, che ha la sua radice nella struttura ontologica dell'uomo, acquista nuovi significati nella prospettiva cristiana.

La rivelazione non solo presuppone l'esistenza nell'uomo di una reale libertà di scelta, ma fa soprattutto di essa il fondamento della responsabilità morale attraverso la quale egli attinge la salvezza di Dio. La libertà è soggetta a un dinamismo storico, quello stesso dinamismo che accompagna l'evoluzione dell'essere dell'uomo fino alla piena esplicitazione di sé nel mistero di Cristo.

Accogliendo le sollecitazioni della bibbia, la riflessione teologica si sforza di interpretarle e di sistematizzarle alla luce dell'odierna ricerca antropologica, fornendo una visione rigorosa del senso e delle dimensioni della libertà.

#### 3.1. Il dato biblico

La rivelazione insiste soprattutto sul potere di liberazione conferito da Dio all'uomo. La libertà non è dunque colta soltanto, negativamente, come sottrazione dell'uomo alla situazione di schiavitù indotta dal peccato, ma è, più profondamente, lumeggiata come nuovo dinamismo interiore che lo conduce a mettere in atto il progetto di Dio.

Nell'AT tale libertà è prefigurata da alcuni avvenimenti decisivi della storia della salvezza ed è insieme attesa come frutto dei tempi messianici. La storia della salvezza è storia di liberazione, che si dispiega attraverso il succedersi di avvenimenti liberatori. La libertà portata da Cristo è tuttavia qualcosa di assolutamente nuovo, in quanto appare legata alla sua stessa persona e al potere che viene attraverso di lui comunicato all'intera umanità.

### 3.1.1. *Libertà da*

È soprattutto Paolo a interpretare l'essere e l'agire del cristiano nell'ottica della libertà (Gal 4,26-31; 5,1-13; 1 Cor 7,22). La libertà del cristiano, che ha il suo fondamento in Cristo, è anzitutto «libertà da», nel senso del superamento di alcuni fondamentali impedimenti propri dell'uomo peccatore. Il peccato, cui soggiacciamo come schiavi per la nostra origine (Rm 5,12ss) e per le nostre colpe personali (Rm 6,17-20), è il vero despota al quale Cristo ci sottrae. Da esso deriva, infatti, come inevitabile conseguenza lo stato di morte, sia fisica che spirituale. La libertà cristiana, in quanto è fondamentalmente libertà dal peccato, include dunque la liberazione dalla morte. Mediante la risurrezione di Cristo noi siamo definitivamente riscattati dalla schiavitù del suo timore (Eb 2,14s) e viviamo «nell'attesa della redenzione del nostro corpo» (Rm 8,23), essendo ormai passati «dalla morte alla vita» (I Gv 3,14) nella misura in cui viviamo nella fede e nell'amore. Ma la liberazione che Cristo ha portato si estrinseca soprattutto nella libertà dalla legge (Rm 6,14; Gal 5,18). Essa non costituisce più per il cristiano la via della salvezza, la quale è invece opera dello Spirito, che è Spirito di libertà.

### 3.1.2. *Libertà per*

Il dono della libertà, frutto dell'opera redentrice di Cristo, non va tuttavia inteso come qualcosa di puramente passivo e tanto meno come possibilità di un assoluto libertinismo. La libertà cristiana è impegno a vivere nel servizio a Dio e ai fratelli, a crescere cioè nell'unione sempre più profonda con il Signore e nella pratica della giustizia verso gli uomini: «Voi certo siete stati chiamati alla libertà, o fratelli; soltanto non invocate la libertà quale pretesto per una condotta carnale» (Gal 5,13). La libertà del cristiano è una libertà orientata al bene; è, in definitiva, una libertà orientata alla carità. La rinuncia al diritto personale, se il bene del fratello lo esige, non è una limitazione della libertà, ma il modo più alto e più perfetto di esercitarla. Affrancato dall'antica schiavitù e fatto figlio di Dio, il credente è infatti chiamato a porsi al servizio degli altri, aderendo alle sollecitazioni dello Spirito (Gal 5,13-26). Il segreto della libertà cristiana sta dunque nel vivere

la carità, cioè nel dono costante di sé a Dio e ai fratelli.

## 3.2. La riflessione teologica

La teologia riflette sul concetto di libertà presente nella rivelazione, approfondendo concretamente il rapporto che intercorre tra Dio e l'uomo. Tale rapporto è costitutivo dell'essere stesso dell'uomo: egli infatti esiste in quanto è radicalmente aperto come creatura al suo creatore. In Gesù di Nazaret questa apertura raggiunge il suo culmine: in lui la libertà umana è definitivamente liberata, poiché nella sua incarnazione, morte e risurrezione Dio e l'uomo si sono pienamente riconciliati.

La liberazione operata da Dio in Gesù Cristo non deve tuttavia essere intesa soltanto come un evento del passato, ma come una realtà viva e operante nel presente per l'uomo e insieme come una promessa per il futuro.

La chiesa è il luogo in cui, mediante l'annuncio della parola di Dio e l'azione sacramentale, il credente diviene ogni giorno libero dalla schiavitù del peccato e della morte e viene chiamato, nello stesso tempo, a portare a compimento il proprio processo di liberazione. La libertà è perciò per il cristiano una missione da sviluppare nel quotidiano. È il senso stesso della sua vocazione. La vita «secondo lo Spirito», che gli è stata partecipata in Cristo, deve infatti trovare concreta espressione nella storia mediante la risposta responsabile dell'uomo.

### 3.2.1. *Libertà e grazia*

La libertà del cristiano trova dunque il suo fondamento nella grazia. La partecipazione alla vita di Dio giustifica l'uomo, operando una radicale trasformazione della sua persona. La grazia è offerta all'uomo in quel centro profondo della persona dove egli si conosce e decide di sé in libertà fondamentale. La vita morale si caratterizza così come accettazione o rifiuto di essa, in un atto attraverso il quale l'uomo dispone totalmente di se stesso.

La grazia non elimina ovviamente i condizionamenti umani, sia di carattere bio-psichico che socio-culturale. La libertà fondamentale, che si attua sotto il segno della grazia nelle scelte particolari, è sempre libertà umana

e, in quanto tale, situata. Il che spiega la costante tensione esistente tra scelta fondamentale e scelte particolari e l'incapacità dell'uomo di vivere fino in fondo e sempre la libertà fondamentale nelle concrete decisioni quotidiane. Ma non si può, d'altronde, misconoscere che la grazia, nel momento in cui viene dall'uomo accettata, influisce, con la sua forza di trasformazione, su tutti gli strati del suo essere. È infatti naturale che l'uomo, il quale accoglie mediante un atto di libertà fondamentale il dono della partecipazione alla vita di Dio, sia inclinato a estrarre tale opzione nelle scelte particolari, dando concreto sviluppo a una forma di autorealizzazione di sé che è risposta positiva al progetto del Signore.

### 3.2.2. *Libertà e carità*

Il contenuto di tale risposta è la carità come amore indiviso di Dio e dei fratelli. La libertà fondamentale si esprime infatti anzitutto nella scelta, che l'uomo è chiamato a fare, tra la ricerca di sé e il dono di sé. Tale scelta, nella misura in cui viene positivamente messa in atto, obbliga l'uomo a dare corso a una serie di atti caratterizzati dalla presenza della libertà particolare, i quali altro non sono che la concretizzazione della libertà fondamentale in scelte quotidiane di amore. È come dire che la carità riveste il primato assoluto nella vita morale. Essa coincide infatti con l'autorealizzazione che l'uomo fa di sé mediante l'assunzione di un atteggiamento di dedizione totale. Gli atti morali particolari della giustizia, della verità, della fedeltà, ecc., hanno valore nella misura in cui sono permeati da essa, cioè in quanto sono manifestazione del dono della persona a Dio e ai fratelli. La relazione che esiste tra le diverse virtù e la virtù della carità corrisponde pertanto alla relazione che esiste tra la libertà di scelta categoriale e la libertà fondamentale, che ha carattere trascendentale. L'amore, che dispone della persona come tale, non è un semplice atto categoriale; è espressione della libertà fondamentale dell'uomo. Esso costituisce il criterio ultimo di giudizio dell'agire umano, poiché i singoli atti virtuosi acquistano il loro ultimo significato in quanto vengono animati dalla carità (I Cor 13).

È di conseguenza chiaro che nell'atto di amore ha luogo la più alta realizzazione della libertà, che si esplicita di fatto in una vera e

propria presa di posizione positiva dell'uomo davanti a Dio. Ciò non avviene necessariamente attraverso un riconoscimento categoriale di Dio, ma attraverso una adesione esistenziale a lui mediante la scelta cosciente e libera di orientare la propria vita secondo la logica del dono di sé. L'atto libero di amore, che presuppone una conoscenza immediata e diretta di Dio nel profondo della coscienza, appare così come l'aspetto decisivo della moralità, ciò da cui essa trae, in ultima analisi, il suo senso.

## 4. LIBERTÀ-LIBERAZIONE: UN PROCESSO APERTO

La libertà umana è insieme dato e possibilità. Appartiene alla struttura ontologica dell'uomo, ma è, nel contempo, una realtà che sta all'impegno umano sviluppare. È, in altri termini, una libertà da liberare. Per il credente la libertà è dono di Dio in Cristo, ma questo non esclude, anzi implica, che egli debba far crescere tale dono mediante uno sforzo costante di liberazione di se stesso e degli altri.

### 4.1. *Liberazione e storia*

La storia è il contesto concreto entro il quale tale liberazione deve realizzarsi. Il mistero dell'incarnazione è la manifestazione più alta del «sì» di Dio alla storia umana. Essa diviene infatti definitivamente «storia di salvezza», liberata dalla soggezione al peccato e alla morte. È come dire che il definitivo esiste ormai nella storia, anche se questa definitività non è tale da escludere il futuro, inteso come piena realizzazione della salvezza dell'uomo e del mondo. Tra il «già» del compimento in Cristo delle promesse veterotestamentarie e il «non-ancora» della promessa contenuta nel mistero della morte e della risurrezione di Cristo vi è posto per l'azione responsabile dell'uomo, chiamato a trasformare il mondo. La storia è infatti una storia aperta, che ha ormai acquisito un significato e una mèta: la consumazione escatologica dell'umanità e del mondo in Cristo. La libertà umana, ormai affrancata, diventa il presupposto di un processo di liberazione che sta all'uomo intraprendere nel segno della speranza.

La speranza storica acquisisce pertanto nel

messaggio cristiano la sua piena legittimazione, ma viene, nello stesso tempo, ridimensionata, in quanto l'orientamento escatologico ultimo della storia è l'apertura a un orizzonte metastorico, cioè al futuro assoluto di Dio. La liberazione cristiana è, in ultima analisi, attesa dei «cieli nuovi» e delle «terre nuove» che Dio donerà alla fine dei tempi all'umanità, e insieme impegno responsabile a realizzare, qui e ora, il progetto divino.

#### 4.2. Liberazione come sviluppo integrale

L'antropologia moderna considera l'uomo e il mondo come realtà in divenire. L'inquietudine umana nasce dall'esperienza antinomica del limite creaturale e della contemporanea apertura dell'uomo all'infinito. Questa esperienza è la forza vitale che spinge l'uomo verso il futuro. Egli vive in quanto ha delle aspirazioni e fa dei progetti.

La libertà è ciò che rende possibile tale progettazione, la quale è necessariamente contrassegnata dall'esigenza di costruire rapporti veri con gli altri e con il mondo.

La liberazione cristiana coincide perciò con lo sviluppo integrale dell'uomo nel quadro di una rete di relazioni interpersonali e sociali e di un corretto rapporto con la natura. L'azione liberatrice di Cristo è redenzione dal peccato e dalle sue conseguenze, che hanno uno spessore sociale e storico. La riconquista della comunione con Dio è la condizione per lo sviluppo di un processo di liberazione, che implica la responsabilità dell'uomo e che ha come obiettivo l'edificazione di una società più giusta e più fraterna attraverso la quale si rende trasparente nella storia la venuta del regno.

#### 4.3. Liberazione e impegno politico

L'azione del cristiano, liberato da Cristo, deve allora necessariamente tradursi in impegno politico per la liberazione dell'umanità e l'umanizzazione del cosmo.

La fede implica l'assunzione di una chiara posizione nei confronti delle situazioni sociali, specialmente di quelle dove è in gioco l'alienazione umana; implica soprattutto il coinvolgimento responsabile del credente nelle strutture e sulle istituzioni della convivenza umana, che determinano i diversi processi di socializzazione. L'impegno a costruire una società diversa è infatti condizione indispen-

sabile per la concreta attuazione della liberazione umana, che è possibilità di esercizio della libertà nella giustizia e nell'amore. Si tratta di denunciare con coraggio il disordine esistente, le sperequazioni tra gli uomini e tra i popoli, che sono all'origine dello stato di conflitto in cui versa la famiglia umana, e di lottare per la realizzazione di un ordine che garantisca a tutti la piena espressione di sé, e dunque la possibilità di un esercizio totale della propria libertà.

La sporgenza utopica, che qualifica la coscienza del cristiano, lo mette al riparo dalla tentazione di assolutizzare qualsiasi progetto storico, ma, insieme, lo stimola a produrre ogni sforzo perché l'uomo nuovo possa realizzarsi anche attraverso la creazione di nuovi spazi sociali e di forme istituzionali che garantiscano, sul piano politico, ad ogni uomo di potersi sentire effettivo cittadino della comunità in cui vive e del mondo.

La libertà di Cristo, che rende l'uomo radicalmente libero, lo spinge in definitiva, a liberare l'umanità e il mondo, fino al compimento definitivo di tale processo che avrà luogo alla fine dei tempi.

### 5. PER UN'EDUCAZIONE AL SENSO DELLA LIBERTÀ

La libertà, tanto nella sua struttura umana quanto nel suo significato cristiano, appare così come una realtà in divenire. L'autopossesso della persona, che costituisce la premessa indispensabile perché essa possa attuarsi mediante scelte e decisioni corrispondenti alla propria vocazione, è il frutto di un itinerario educativo lungo e impegnativo.

L'educazione è fondamentalmente educazione alla libertà e della libertà, nel senso che l'obiettivo da perseguire è la piena maturazione dell'uomo, la capacità cioè di decidere, in modo autonomo, del proprio destino. Educare significa allora, in primo luogo, aiutare l'altro ad essere se stesso, metterlo in condizione di prendere coscienza dei propri doni e delle proprie potenzialità nascoste e creare il contesto entro il quale egli possa pienamente esprimersi. Ma significa anche orientare la libertà verso obiettivi precisi, aprirla cioè al mondo dei valori, i quali soli garantiscono ad essa il suo autentico sviluppo.

L'educazione ha perciò come fine l'acquisizione della responsabilità personale, che è coscienza della propria unicità e della propria irripetibilità, ed è, nel contempo, convinzione della necessità di vivere la propria vocazione e di progettare la propria esistenza come servizio agli altri e al mondo.

Ciò presuppone, evidentemente, attenzione alla crescita graduale, che caratterizza lo sviluppo del soggetto umano. Persona si nasce e si diviene mediante una serie complessa di processi di socializzazione, il cui esito positivo è legato al concreto rapportarsi agli altri, perciò alle modalità esistenziali secondo le quali si concreta l'incontro, il dialogo e la comunicazione. La piena assunzione della propria identità personale è lo sbocco positivo di una serie di passaggi attraverso dinamiche relazionali, che hanno inizio dai rapporti parentali e si estendono progressivamente alle diverse sfere della vita sociale. Il disadattamento sociale è infatti la conseguenza di un'insicurezza esistenziale, alla cui origine vi è normalmente il non essere stati accolti e il non sentirsi amati, soprattutto negli anni in cui più fragile è la propria costituzione personale e più limitato il proprio grado di sviluppo.

La libertà come superamento dei condizionamenti negativi e come capacità di progettare in positivo la vita è il frutto di un itinerario la cui fecondità dipende dunque dal clima che si respira nell'ambiente in cui si vive e dall'assimilazione corretta di valori in base ai quali orientare le proprie scelte personali. È allora evidente che la sua maturazione, la quale coincide con la maturazione della persona, dipende dalla testimonianza delle persone con cui si entra in dialogo e ci si confronta. Dipende, in altri termini, non tanto dalla loro astratta capacità di annunciare con le parole i valori, ma piuttosto dalla forza con cui sanno renderne trasparente il messaggio mediante la concreta aderenza esistenziale ad essi nella vita. Solo così la libertà ha la possibilità di diventare per l'uomo lo spazio della propria autorealizzazione, il luogo a partire dal quale progettare sapienzialmente l'esistenza, nella fedeltà alla propria vocazione personale e allo stesso progetto di Dio.

→ adolescenza 3.1. - animazione 2.1.4. - Dio 5.5. - diritti umani 3.; 5.; 5. - educazione 4.1.; 6.2.2. - fede (sguardo di) 2.1. - grazia 2.3.1. - ideologia 3.1. - liturgia 2.1. - ministeri 1.1. - modelli antropologici -

peccato 1.3. - secolarizzazione 4.-7. - sessualità 2.3.-2.6.; 3. - storia 4.3.; 5.3. - storicità 4.; 5.3. - teoria/prassi 6. - tempo libero 1. Clemente d'Alessandria 3.5.3.

#### Bibliografia

ARON R., *Essai sur les libertés*, Parigi 1977; CERROSI U., *La libertà dei moderni*, Bari 1973; DE FINANCE J., *Existence et liberté*, Parigi-Lione 1955; FUCIS J., *Libertà fondamentale e morale*, in: *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Brescia 1970, 115-139; GUTIERREZ G., *Teologia della liberazione*, Brescia 1972; LYONNET S., *Liberté chrétienne et loi nouvelle selon S. Paul*, Roma 1954; RICORDI P., *Le volontaire et l'involontaire*, Parigi 1950; SPICQ C., *Charité et liberté dans le Nouveau Testament*, Parigi 1961; VALORI P., *Libero arbitrio. Dio, l'uomo, la libertà*, Milano 1987.

LEIGÈ P.-A. → teologia pastorale (correnti) 4.

## LIBRO LITURGICO

MANLIO SODI

### 1. La riforma dei libri liturgici voluta dal Vaticano II

- 1.1. *I libri liturgici attuali*
- 1.2. *Struttura del libro liturgico*
- 1.3. *Verso una nuova fase della riforma?*

### 2. Il libro liturgico: strumento per la celebrazione o per la vita?

- 2.1. *Alcune puntualizzazioni*
- 2.2. *Perché richiamare i «valori» del libro liturgico?*
- 2.3. *Il libro liturgico: strumento per...*
  - 2.3.1. Per la celebrazione
  - 2.3.2. Per la formazione

### 3. Per una conclusione operativa

- 3.1. *Conoscere le potenzialità del libro liturgico*
- 3.2. *Uno strumento per educare*

Il libro liturgico può essere accostato sotto prospettive molto diverse tra loro: origine, storia, evoluzione, teologia, pastorale, catechesi, ritualità, cerimoniale, spiritualità... Qui lo esaminiamo secondo un'ottica dettata unicamente dalla problematica propria dell'azione pastorale, sempre nella consapevolezza che i riflessi di un simile tipo di approccio coinvolgono, in forme e modi diversi, la teologia, la spiritualità e la catechesi.

Si tratta pertanto di verificare, anzitutto, cosa è stato realizzato dal Vaticano II in poi a proposito dei libri liturgici (numero, classifica-

zione, ecc.); per passare quindi ad evidenziare — secondo un'ottica specificamente pastorale — il valore del libro liturgico sia in ordine alla celebrazione che alla vita.

In un contesto di pastorale giovanile la conoscenza di alcuni libri liturgici costituisce un valore essenziale, sia in ordine ad un personale cammino di formazione cristiana (mensale, liturgia delle ore...), sia in ordine ad un impegno ecclesiale specifico e qualificato (catechesi sacramentaria, animazione liturgica, ministero del lettorato...).

## 1. LA RIFORMA DEI LIBRI LITURGICI VOLUTA DAL VATICANO II

Le parole che SC 25 dedica al progetto di riforma dei libri liturgici sono estremamente sobrie: «I libri liturgici siano riveduti quanto prima, servendosi di persone competenti e consultando vescovi di diversi paesi del mondo».

Dopo circa un mese dall'approvazione della SC, Paolo VI istituiva una speciale Commissione (25.01.64) incaricata di rivedere a fondo tutti i libri liturgici. La storia di questo enorme lavoro non è ancora stata scritta in modo completo. Come indispensabile punto di riferimento restano però le memorie scritte dallo stesso segretario del «Consilium» prima e poi della Congregazione per il Culto divino, mons. A. Bugnini; il suo poderoso volume costituisce un punto di riferimento essenziale per chiunque voglia approfondire anche solo qualche aspetto particolare della riforma realizzata sotto il pontificato di Paolo VI: A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Ed. Liturgiche, Roma 1983, pp. 930; cf anche l'ampia presentazione che ne è stata fatta in *Rivista Liturgica* 71/1 (1984) 102-124.

### 1.1. I libri liturgici attuali

È ovvio che l'operatore pastorale conosca in linea di massima tutti i libri liturgici finora pubblicati, specialmente quelli che riguardano in modo esplicito il particolare ministero che è chiamato a svolgere.

Qui di seguito se ne dà un elenco completo in ordine cronologico secondo la data del *Decretum* di approvazione; ogni titolo è accom-

pagnato dalla data di promulgazione dell'edizione ufficiale per la Chiesa italiana.

— 15.08.68 *De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi* = 25.11.79: *Ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi*;

— 19.03.69 *Ordo celebrandi Matrimonium* = 30.03.75: *Sacramento del matrimonio*;

— 21.03.69 *Calendarium Romanum*: di per sé non è un libro liturgico, ma riveste un'importanza decisiva in quanto dà una rinnovata struttura all'anno liturgico, alle feste del Signore, della Vergine e dei santi (cf 25.03.75);

— 06.04.69 *Ordo Missae* = 29.10.69: *Rito della messa*;

— 15.05.69 *Ordo Baptismi parvulorum* = 31.05.70: *Rito del battesimo dei bambini*;

— 25.05.69 *Ordo lectionum missae* (cf 30.09.70 e 21.01.81);

— 15.08.69 *Ordo Exsequiarum*; = 29.09.74: *Rito delle esequie* (edizione maggiore e minore);

— 02.02.70 *Ordo professionis religiosae* = 02.02.75: *Rito della professione religiosa*;

— 26.03.70 *Missale Romanum* (cf 25.03.75) = 19.03.73: *Messale Romano*;

— 31.05.70 *Ordo consecrationis Virginum*; = 29.09.80: *Istituzione dei ministeri, Consacrazione delle vergini, Benedizione abbaziale e Istituzione dei ministri straordinari della comunione*;

— 30.09.70 *Missale Romanum: Lectionarium* (voll. I-III) = 15.06.72: *Lezionario domenicale e festivo*; 15.07.72: *Lezionario feriale*; 15.11.72: *Lezionario per le celebrazioni dei santi*; 15.06.73: *Lezionario per le messe rituali*; 15.11.73: *Lezionario feriale «per annum» II*; 15.12.73: *Lezionario per le messe «ad diversa» e votive*;

— 09.11.70 *Ordo benedictionis Abbatis et Abbatissae* = cf sopra 31.05.70;

— 03.12.70 *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrismata* = 03.07.80: *Benedizione degli oli e Dedicazione della Chiesa e dell'altare*;

— 11.04.71 *Officium divinum: Liturgia horarum* (voll. I-IV; cf 07.04.85) = 29.09.74: *Liturgia delle ore* (vol. I); 15.12.74: *Liturgia delle ore* (vol. II); 06.04.75: *Liturgia delle ore* (vol. III); 01.06.75: *Liturgia delle ore* (vol. IV); 29.09.75: *La preghiera del mattino e della sera*;

- 22.08.71 Ordo Confirmationis = 29.04.72: *Rito della confermazione*;
  - 06.01.72 Ordo initiationis christianae adultorum = 30.01.78: *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*;
  - 03.12.72 De institutione Lectorum et Acolythorum. De admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum. De sacro caelibatu amplectendo = cf sopra 31.05.70;
  - 07.12.72 Ordo Unctionis infirmorum = 23.05.74: *Sacramento dell'unzione e cura pastorale degli infermi* (edizione maggiore e minore);
  - 21.06.73 De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam = 17.06.79: *Rito della comunione fuori della messa e culto eucaristico*;
  - 01.11.73 Directorium de missis cum pueris = 15.12.76: *La messa dei fanciulli + Lezionario per la messa dei fanciulli* (di per sé i due volumi non hanno un corrispondente in latino);
  - 02.12.73 Ordo Paenitentiae = 08.03.74: *Rito della penitenza*;
  - 25.03.75 Missale Romanum (editio altera) = 15.08.83: *Messale Romano* (II edizione) + *Orazionale per la preghiera dei fedeli*;
  - 29.05.77 Ordo dedicationis ecclesiae et altaris = cf sopra 03.12.70;
  - 21.01.81 Ordo lectionum Missae (ed. altera) = 29.09.82: *Lezionario domenicale e festivo: « Fascicolo supplementare »*;
  - 25.03.81 Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis = 15.08.82: *Rito per l'incoronazione dell'immagine della beata Vergine Maria*;
  - 31.05.84 De benedictionibus;
  - 14.09.84 Caeremoniale Episcoporum;
  - 07.04.85 Officium divinum: Liturgia horarum (voll. I-IV; editio altera);
  - 15.08.86 Collectio missarum de beata Maria Virgine + Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine = 08.09.87: *Messe della beata Vergine Maria – Raccolta di formulari secondo l'anno liturgico + Lezionario per le messe della beata Vergine Maria*.
- Di alcuni di questi libri, sia a livello di Chiesa universale che di Chiese locali, si sta preparando la seconda edizione, specialmente per i primi pubblicati con «premesse» teologico-pastorali piuttosto limitate.

A livello pastorale bisogna richiamare l'attenzione su un altro libro non propriamente liturgico e attualmente ancora in fase di elaborazione, il *Martirologio*. Secondo una tradizione secolare, esso raccoglie e canta le meraviglie di santità che Dio continua a compiere nel tempo all'interno delle singole Chiese. È dunque un libro di «memorie», la cui utilizzazione non è esclusa dalla stessa liturgia, specialmente all'inizio della celebrazione, quando si vuol richiamare — come d'altra parte suggerito dallo stesso rito della messa — il mistero o la memoria particolare e propria del giorno perché i fedeli vi partecipino con maggior consapevolezza. È anche per questo scopo che il nuovo libro conterrà un elenco di santi di interesse universale, insieme ad altri santi propri di Chiese locali. Da qui si comprende il suo valore specifico e precipuo anche per la catechesi e per i modelli cui essa deve agganciarsi.

## 1.2. Struttura del libro liturgico

I libri liturgici scaturiti dalla riforma del Vaticano II sono contrassegnati da particolari caratteristiche che li diversificano profondamente dai precedenti, e li rendono strumenti idonei per celebrare la fede nelle più diverse situazioni della vita.

Grosso modo, il loro contenuto richiama l'attenzione dell'operatore pastorale soprattutto su tre sezioni: la parte propriamente introduttiva, la parte rituale-celebrativa e il Lezionario.

Tutti i libri liturgici attuali si aprono con una *premessa* più o meno ampia di indole biblico-teologica e pastorale-celebrativa. La complessità dell'azione umano-divina che viene posta in essere attraverso la celebrazione richiede una consapevolezza del mistero quale si attua attraverso una conoscenza della storia della salvezza, e insieme attraverso l'acquisizione di tutti quegli elementi della celebrazione che nel loro insieme mediano — rendendolo presente — il mistero. Il contenuto della «premessa» costituisce pertanto il punto di passaggio obbligato non solo per una buona celebrazione, ma anche per la messa in opera di quegli elementi che prima, durante e dopo la celebrazione preparano, attuano e prolungano il mistero di salvezza nel quotidiano.

La *parte rituale-celebrativa* è quella che descrive lo svolgimento della celebrazione of-

frendone tutto il materiale rituale ed eucologico. In questo ambito, un elemento che caratterizza il libro liturgico è costituito dall'ampia possibilità di scelta affidata alla responsabilità di coloro che devono organizzare e animare la celebrazione. Ogni assemblea ha una particolare fisionomia (si pensi soprattutto alla situazione socio-culturale dei più diversi gruppi giovanili), vive con atteggiamento spirituale diverso un determinato momento di grazia; ciò comporta un'opportuna selezione tra gli elementi della celebrazione, in modo che ogni fedele che partecipa — specialmente quei giovani che vi si trovano coinvolti magari occasionalmente — si senta maggiormente coinvolto in prima persona. Rientra qui il capitolo dell'adattamento e della creatività — che coinvolge diversi livelli di competenza — di cui il libro liturgico è l'esigente maestro e il sapiente pedagogo.

L'ultima parte è costituita dal *Lezionario*. Di per sé questa è la sezione determinante, in quanto ogni celebrazione ha sempre come primo polo la liturgia della Parola: è da qui, infatti, che prende forma la seconda parte come risposta attuale e attualizzante al Dio che continuamente interpella il suo popolo trasformandone certi avvenimenti in eventi di salvezza (cf i sacramenti). Ogni libro liturgico ha sempre un'ampia raccolta di letture bibliche; esse, in genere, non s'impongono per una scelta preconstituita, ma sono affidate alla responsabilità degli animatori perché l'annuncio della Parola risulti adeguato alla capacità di fede dell'assemblea localmente riunita. Un simile impegno interpella l'operatore pastorale sia quando si tratta di assemblee omogenee (gruppi, giovani, fanciulli...) come per quelle occasionali.

### 1.3. Verso una nuova fase della riforma?

SC 37-40 contiene la « magna charta » dell'adattamento della liturgia all'indole e alle tradizioni dei vari popoli. « È una necessità della liturgia — scrive A. Bugnini nelle sue memorie — per essere azione di tutto il popolo di Dio, calarsi nella realtà di tutti i popoli e di tutte le nazioni, pur conservando comuni le linee essenziali. È dal principio dell'adattamento che sono nati, lungo i secoli, i vari riti della Chiesa, la varietà nel canto, nelle vesti, nella costruzione dei templi, nel modo di esprimere gli stessi concetti, di manifestare

a Dio la lode, l'adorazione, l'adesione. È questo stesso principio che giustifica l'uso di tutte le lingue nel culto del Signore. L'adattamento investe tutti i settori della Chiesa, la teologia, la catechesi, la spiritualità... Per quanto riguarda la riforma liturgica, i grandi problemi dell'adattamento, riconosciuti dalla Costituzione liturgica, sono stati appena toccati... » (*Ibid.*, pp. 265-266).

Il compito della *terza fase della riforma* (dopo l'elaborazione dei nuovi libri liturgici e la loro traduzione nelle lingue vive) è proprio quello dell'adattamento e dell'inculturazione della liturgia. Un impegno di questo genere richiede un responsabile e attento studio teologico, storico, liturgico, sociologico, etnologico, ambientale... oltre che una catechesi prolungata. « Gli anni a venire — si legge ancora nelle memorie di mons. Bugnini — impegneranno molto la Chiesa su questo. È una necessità e una garanzia per la sua permanenza presso molti popoli. Ma è insieme un'esigenza del messaggio evangelico. Quando tutte le genti pregheranno, canteranno nella propria lingua, secondo il proprio genio, offriranno il culto a Dio in espressione sincera e genuina della fede cristiana, che scaturisce dal profondo delle virtù native, solo allora si potrà dire che Cristo ha veramente incontrato l'uomo sulla terra, nella sua carne, nella sua anima » (*Ibid.*, p. 274).

## 2. IL LIBRO LITURGICO: STRUMENTO PER LA CELEBRAZIONE O PER LA VITA?

Troppo frequentemente il libro liturgico è visto ancora solo come uno strumento destinato ad esaurire la sua funzione nell'ambito celebrativo. Nel contesto della pastorale, e della pastorale giovanile in specie, sorgono spontanei alcuni interrogativi: qual è lo scopo del libro liturgico? È solo uno strumento già preconfezionato per la celebrazione? oppure, nell'ambito di questa, ha bisogno di essere ulteriormente « tradotto »? E ancora: al di là della celebrazione, esso può essere considerato come uno strumento « educativo »? Che senso può avere parlarne in un dizionario di « pastorale giovanile »? Su quali principi ci possiamo appoggiare per formulare una risposta adeguata? Tentiamo una risposta organica.

## 2.1. Alcune puntualizzazioni

La riforma liturgica annovera al suo attivo *la serie pressoché completa dei libri liturgici*; la messa in opera dei loro contenuti è il punto di passaggio obbligato sia per attuare il rinnovamento del culto nelle singole Chiese, sia — di conseguenza — per illuminare e sorreggere la dimensione «liturgica» della vita dei fedeli.

Per celebrare nella vita quanto è stato partecipato nel mistero è indispensabile conoscere il contenuto e i dinamismi della celebrazione stessa; a questo orientano *le premesse teologico-liturgiche* con cui si aprono tutti i libri liturgici.

Ogni celebrazione deve essere sempre un'esperienza di fede, una riconferma della speranza e un'apertura costante alla carità; ciò implica che l'insieme dell'azione liturgica valorizzi tutti quegli elementi e quelle *possibilità di scelta* che di fatto il libro liturgico contiene. Tale valorizzazione rinvia ad una preparazione che non s'improvvisa sul momento: essa richiede una formazione seria. La premessa e insieme la risultante di tale educazione è costituita da un'attenzione più che mai rinnovata *nei confronti dell'assemblea* — vero soggetto della celebrazione — la cui partecipazione piena, attiva e consapevole alla Pasqua di Cristo costituisce la ragione determinante di tutta la riforma e l'adattamento liturgico.

Dal momento che l'esperienza del mistero passa attraverso il rito, risulta ovvio che anche nella liturgia il dialogo tra Dio e il suo popolo non sfugge alle condizioni e alle *leggi della comunicazione umana*. Ciò richiama l'attenzione su tutti quegli elementi e accorgimenti che favoriscono tale complessa comunicazione, e che fanno parte della competenza dei vari animatori o comunque dei responsabili della celebrazione.

Un'adeguata conoscenza del libro liturgico richiede a coloro che hanno un ruolo particolare all'interno dell'azione liturgica di saper svolgere un'intelligente *opera di mediazione tra il mistero che si celebra e l'assemblea*. Ciò comporta un'attenzione al «libro» perché contiene la tradizione orante della Chiesa, e all'assemblea concreta che celebra.

## 2.2. Perché richiamare i «valori» del libro liturgico?

Perché il rinnovamento liturgico sia attuato in profondità, è necessario il concorso di svariate componenti: dalla pastorale alla cate-

chesi, alla spiritualità e prima ancora la formazione biblica... Ma il vertice di questo molteplice impegno è costituito dalla celebrazione che realizza di fatto ciò che esprime. Ora, il libro liturgico è lo strumento che — scaturito dall'esperienza plurisecolare della fede delle diverse Chiese — permette l'attuazione della celebrazione in quanto ne traccia la struttura, ne indica il contenuto, ne manifesta il mistero. Visto in questa prospettiva il libro assume un'importanza tale da superare il «ristretto» ambito celebrativo per coinvolgere anche il «prima» e il «dopo» che, nella prassi, di solito si sovrappongono in quanto la vita spirituale dei fedeli si snoda e si costruisce tra una celebrazione e l'altra, dalla Pasqua settimanale a quella annuale, e così fino alla Pasqua eterna.

## 2.3. Il libro liturgico: strumento per...

Da quanto sopra emerso si deduce che il libro liturgico è chiamato a svolgere un ruolo sia nell'ambito della celebrazione — e questo, in teoria, è dato per acquisito da parte di tutti, anche se, in pratica, talora risulta disatteso —, che nell'ambito della formazione — e questo è un dato di fatto continuamente da riscoprire e valorizzare —.

### 2.3.1. Per la celebrazione

L'affermazione è ovvia, forse superflua! Mantiene comunque la sua consistenza se la si mette a confronto con un concetto dinamico di celebrazione; con un modo di vedere e realizzare la celebrazione come «azione di Cristo e del popolo di Dio gerarchicamente ordinato» (Messale, *Premessa*, n. 1). Nel contesto, il libro liturgico assume il ruolo di strumento che orienta, prepara, guida l'interazione di questi molteplici dinamismi propri dell'umano e del divino, che nella celebrazione realizzano il loro punto di convergenza e di sintesi.

In quanto strumento per la celebrazione, il libro liturgico non è mai definitivo, ma sempre «perfettibile»; per questo ha bisogno di essere adattato secondo i diversi livelli di competenza e continuamente «mediato» perché la celebrazione sia ogni volta un segno del mistero di Cristo che continua ad incarnarsi nel vissuto di ogni persona.

Nell'offrire gli elementi della celebrazione — in cui convergono passato, presente e futu-

ro —, il libro liturgico parla con il linguaggio della tradizione: quella che viene celebrata è la fede della Chiesa di sempre, riespressa in modo sempre nuovo specialmente attraverso i testi eucologici. Ecco perché l'accostamento del libro liturgico implica un rinnovamento interiore, un uso rispettoso e creativo, e un aggiornamento culturale, teologico e pastorale.

### 2.3.2. Per la formazione

Il contenuto racchiuso nel libro liturgico riguarda tutto un cammino formativo che precede e accompagna la celebrazione, e che in questa trova il vertice, la sintesi e la fonte. È in tale prospettiva che bisogna allora evidenziare la dimensione pedagogica che il libro liturgico offre sia nel progetto che nell'itinerario di formazione.

Gli ambiti che vengono coinvolti sono molteplici e rinviano tanto ai contenuti che ai destinatari:

— i contenuti rimandano alla formazione biblica, teologica in genere e teologico-liturgico-sacramentale in particolare, inoltre alla pastorale, alla catechesi, alla spiritualità, e a tutte quelle componenti (ritualità, linguaggio, adattamento...) che interagiscono in ordine alla partecipazione attiva alle singole celebrazioni;

— quanto ai destinatari c'è da ricordare anzitutto l'assemblea, poi coloro che svolgono un ministero particolare al suo interno, e finalmente i catechisti e in genere gli operatori pastorali.

Nel contesto della pastorale giovanile, i punti fermi da tenere presenti possono essere sintetizzati attorno a questi elementi:

— Educatore primo del popolo di Dio è lo Spirito che orienta la Chiesa pellegrina nel tempo guidandola «alla verità tutta intera» (Gv 16,13). Il raggiungimento di questa meta è sorretto, guidato e accompagnato — nella prassi ordinaria della Chiesa — da coloro che svolgono lo specifico ministero della presidenza nell'ambito della celebrazione: è principalmente a questi operatori pastorali che è affidato il libro liturgico.

— Destinatari privilegiati sono gli educatori del popolo di Dio — ai quali sono affidati questi «strumenti» del mistero — e parallelamente l'assemblea che trova in tali mezzi ciò che le permette di partecipare in modo più intenso e profondo all'azione liturgica.

— La formazione impartita anche attraverso

il libro liturgico ha lo scopo di rinnovare il culto per rinnovare la vita. Ciò comporta una permanente riscoperta dell'essenza e dei valori del sacerdozio comune, e l'acquisizione di una progressiva sintesi nel proprio progetto di vita.

— Mezzi adeguati per sostenere un simile impegno educativo sono: la stessa azione liturgica globalmente considerata; gli elementi propri della celebrazione (Parola, eucologia, struttura rituale...) che costituiscono il contenuto del libro liturgico; un uso rispettoso e creativo del libro stesso, valorizzando i contenuti delle «premesse».

— Ritmi privilegiati di una simile pedagogia sono: la singola celebrazione che postula un prima e rimanda a un dopo; l'insieme delle celebrazioni che costituiscono la struttura dell'anno liturgico; i vari interventi propri della pastorale e della catechesi liturgica, per i quali il confronto con il libro costituisce un elemento imprescindibile; la formazione permanente.

## 3. PER UNA CONCLUSIONE OPERATIVA

Dall'insieme risulta ormai esplicita la risposta all'interrogativo formulato sopra. Il libro liturgico non si presenta come uno strumento finalizzato esclusivamente al momento celebrativo; i contenuti racchiusi nella sua struttura se da una parte sono destinati a offrire tutti gli elementi perché l'assemblea possa rivivere sacramentalmente la realtà della Pasqua nella celebrazione, dall'altra esigono di essere conosciuti e meditati in precedenza perché il momento liturgico-sacramentale sia ancora più «vero» e faccia sorgere il desiderio di essere ulteriormente approfondito quando l'evento rituale si prolunga nella liturgia della vita.

Tutto questo implica l'imprescindibile dovere per ogni operatore pastorale di conoscere le potenzialità del libro liturgico in modo che risulti uno strumento efficace di educazione del popolo cristiano, e quindi del giovane che — da solo o in gruppo — vive un particolare cammino di fede.

### 3.1. Conoscere le potenzialità del libro liturgico

A motivo del suo contenuto e dell'obiettivo cui è destinato, il libro liturgico costituisce di fatto un punto di convergenza per l'atten-

zione dei responsabili della celebrazione, e insieme il punto di verifica per continuare a realizzare nella vita dei singoli, mediante la pastorale e la catechesi, ciò che è stato celebrato nel mistero.

Tutto questo comporta una conoscenza approfondita dei diversi contenuti racchiusi in tale strumento: solo attraverso questo passaggio «obbligato» la riforma liturgica potrà raggiungere gli scopi per cui è stata voluta e in parte realizzata, la partecipazione — cioè — di ogni fedele al mistero totale del Cristo. Riprendendo alcune sottolineature del documento dei Vescovi italiani circa il rinnovamento liturgico in Italia (23.09.83; cf *Enchiridion CEI* 3, 1523-1548) bisogna ricordare che l'operatore pastorale è chiamato ad un uso rispettoso e creativo del libro liturgico in modo da saper unire il linguaggio della tradizione con la situazione storica della comunità che celebra (cf n. 8). Un simile strumento, inoltre, contiene il fondamento più solido per un'efficace catechesi liturgica (cf n. 15). Solo una conoscenza adeguata del libro può permettere a chiunque svolge un ruolo nella celebrazione di essere un vero mediatore tra il libro e l'assemblea, tra la norma universalmente valida e le esigenze proprie della singola comunità (cf n. 16) o del gruppo. Ecco perché nel presentare alla Chiesa italiana il libro per le Ordinazioni, i Vescovi raccomandano che «ogni libro liturgico... sia (per i presbiteri) oggetto di attento studio, sia individualmente che in fraterna comunione presbiteriale. Di lì impareranno l'arte di evangelizzare e celebrare che è condizione indispensabile per una fruttuosa ed efficace partecipazione ai divini misteri della comunità loro affidata» (*Introduzione*, p. 16).

### 3.2. Uno strumento per educare

I principi su cui si basa questa capacità educativa tipica del libro liturgico, hanno un fondamento:

— *teologico* - Nel libro liturgico *lex credendi* e *lex orandi* raggiungono una sintesi tale che non trova uguali in nessun altro ambito della vita della Chiesa o del singolo fedele; la fede annunciata costituisce l'oggetto della preghiera in modo da permeare il vissuto quotidiano.

— *liturgico-celebrativo* - Il libro liturgico educa a celebrare bene per vivere meglio ciò che si celebra; è uno strumento dunque che media il mistero. La garanzia di tutto ciò è

data dal fatto che il libro attua i criteri conciliari della riforma, permettendo così un sempre più facile incontro dei fedeli con il mistero.

— *catechetico-pastorale* - «Sebbene l'azione liturgica non sia, per se stessa, una forma particolare di catechesi, essa ha però un suo criterio didattico, che affiora anche nel Lezionario... tanto che il Lezionario stesso si può considerare a buon diritto uno strumento pedagogico per incrementare la catechesi» (*Lezionario, Premesse*, n. 61). Quanto è detto esplicitamente del Lezionario, si può estendere ad ogni altro libro liturgico dove è ben espresso il significato delle formule e dei riti: anche da qui la catechesi attinge i propri valori per contribuire a fare della liturgia una vita. La stessa azione pastorale trova nel libro liturgico gli obiettivi e le strategie essenziali per il loro conseguimento. Ciò scaturisce dal fatto che il libro liturgico non solo è pervaso di afflato pastorale, ma anche dal fatto che si presenta come una scuola di creatività (e non solo a livello rituale!).

— *ecclesiale* - La capacità pedagogico-educativa del libro, infine, si presenta con le categorie di universalità, costante linearità, adattabilità a ogni situazione... Il libro liturgico risulta così uno strumento che s'impone all'attenzione del complesso mondo dell'animazione pastorale come segno e fonte di unità, pur nella diversità che caratterizza tanto le singole Chiese locali, come ogni assemblea liturgica.

→ lezionario.

**LINGUAGGIO** → anno liturgico 5.3. - animazione 2. - associazionismo 5.2. - catechesi 3.3. - celebrazione 3.2. - chiesa 3.2.1. - cultura 1.1. - dialogo 3.2. - Dio 4. - eucaristia 1.3.2. - fede (sguardo di) 3.2. - grazia 1.1.1.; 3.1. - mondo 3.-4.1. - parola 2.2. - relazione educativa 2. - sacramenti 1.5. - simbolo - sofferenza 3.1.1. - teologia pastorale (storia) 5.2.; 8.1.

## LITURGIA

DOMENICO SARTORE

### 1. Difficoltà e attese dei giovani

- 1.1. *Premessa*
- 1.2. *Esperienze e riflessioni*
- 1.3. *Nuovi orientamenti*

### 2. Le istanze della liturgia

- 2.1. *Confronto fecondo*
- 2.2. *Alcuni punti di riferimento*

### 3. Linee di azione per una formazione liturgica dei giovani

- 3.1. *Impegno della comunità cristiana*
- 3.2. *Accogliere i giovani*
- 3.3. *Compiti della catechesi*
- 3.4. *Liturgia e secolarizzazione*
- 3.5. *Liturgia e vita*
- 3.6. *Attraverso la celebrazione*
- 3.7. *Liturgia e festa*

### 4. Conclusione

## 1. DIFFICOLTÀ E ATTESE DEI GIOVANI

### 1.1. Premessa

L'atteggiamento dei giovani verso la liturgia si iscrive nel più ampio quadro di riferimento della condizione giovanile negli ultimi decenni e in particolare della sempre problematica presenza dei giovani nella chiesa, di cui sono la «speranza», ma anche l'inquieto «presente».

Il problema della partecipazione dei giovani alla liturgia della chiesa, specie in riferimento all'eucaristia, era già avvertito negli anni precedenti il Vaticano II; d'altra parte, il movimento liturgico aveva trovato una più immediata rispondenza nelle aggregazioni giovanili cattoliche in varie nazioni: basta pensare alle esperienze di R. Guardini tra gli universitari tedeschi e al cammino formativo dell'A.C. italiana.

### 1.2. Esperienze e riflessioni

Verso la fine degli anni '60 questo problema si è imposto più nettamente nella riflessione e nella sperimentazione di molte chiese, nel contesto di una più accentuata secolarizzazione e dell'emergenza di un mondo giovanile in contestazione, mentre la riforma liturgica permetteva ormai nuove possibilità di comprensione e di partecipazione, e apriva la strada all'adattamento della celebrazione liturgica alle esigenze di una particolare assemblea cristiana.

Si diffondono così in varie nazioni le cosiddette «messe dei giovani», che rivelano una grande forza di attrazione sulle nuove generazioni e spesso anche tra gli adulti. Nelle vivaci discussioni che esse suscitano si inseriscono anche documenti ecclesiastici emanati a livello di conferenze episcopali, o di singoli vescovi.

Di queste iniziative liturgiche, fervide e coraggiose, si possono indubbiamente misurare a distanza i rischi (una certa unilateralità, specie nelle forme musicali; isolamento da un vero cammino di fede e dalla comunità cristiana; nuovi formalismi, ecc.), ma anche gli aspetti positivi (preparazione comunitaria; stile dinamico e festivo; clima di fraternità e comunione; rapporto liturgia-vita; forza di attrazione su giovani e adulti, ecc.).

Queste celebrazioni adattate alla psicologia dei giovani sono state giustificate con motivazioni che conservano una certa validità, in quanto tendono a configurare un caso specifico, anche se nuovo, di adattamento liturgico; si vedono in queste esperienze dei segni precorrittori di un più coraggioso rinnovamento; si applicano ai gruppi di età i principi di SC 19 e 40; si vuole dar vita a momenti forti di un cammino di formazione liturgica; si parla di esigenze pedagogiche in rapporto alla inadeguatezza della fede e del senso ecclesiale dei giovani; si tende a preparare e a costruire messe animate dai giovani, che coinvolgono anche gli adulti.

In un suo intervento, il card. Pellegrino precisava, ad esempio, che «si tratta di un problema complesso, tuttora in fase di studio... ignorarlo sarebbe tradire le attese dei giovani e di quelli che ne hanno la diretta responsabilità». Per favorire una riflessione «insieme» egli distingueva, fra le celebrazioni, quelle destinate a una comunità di fedeli con notevole presenza dei giovani, nelle quali si prevede che questi possono esprimersi secondo modalità più adatte a loro, nell'ambito di un pluralismo di esperienze musicali e di preghiera, e di una reciproca esperienza e rispetto tra gruppi di diversa età. Nelle messe per comunità giovanili (sia stabili, sia occasionali), con eventuale presenza di adulti, l'esigenza della partecipazione attiva potrà suggerire di impostare la celebrazione specificamente secondo la sensibilità dei giovani, sia nei gesti che nei riti.

Si raccomanda però che tali esperienze non dividano la comunità e non rendano incapaci i giovani di inserirsi nelle assemblee normali, e che l'adozione di «forme giovanili» non sia concepita come un espediente, ma «come una forma di rispetto verso espressioni di cultura tipiche e come un mezzo pedagogico per l'educazione della fede, nonché come un impegno comunitario che richiede

chiarezza, solidità teologica, immaginazione e continuità». Pur escludendo «prevenzioni circa determinati repertori o strumenti», si sottolinea che «il primato dell'attenzione va dato alla celebrazione nel suo insieme, e non alle modalità espressive, ad esse subordinate» (cf card. M. Pellegrino, *Lettera «Messe per i giovani»*; RL 54/3-4, 1969, 445-450). A sua volta, un documento approvato dalle commissioni episcopali francesi per la liturgia, la gioventù e l'insegnamento religioso affermava che il problema in fondo «è quello dell'esperienza liturgica dei giovani e va situato all'interno del problema più vasto della fede dei giovani». La riflessione era poi sviluppata in una triplice prospettiva:

— da un punto di vista pastorale: si sottolinea che i giovani si trovano spesso a disagio durante le celebrazioni; partecipano invece volentieri a certe «messe dei giovani» e desiderano associare gli adulti alla loro celebrazione;

— da un punto di vista liturgico: si mette in rilievo il problema dei «ritmi moderni», nell'ambito del problema fondamentale del ritmo della celebrazione; con un preciso impegno di preparazione e di realizzazione;

— da un punto di vista di educazione alla fede: importante per l'assimilazione della fede è la sua espressione in un contesto vivo di comunione; non si tratta quindi solo di elaborare una tecnica per attivare i giovani, ma di una azione pastorale che si iscrive in tutto un contesto, valorizzando anche celebrazioni diversificate dell'eucaristia (cf trad. it. in: RL 55/6, 1968, 833-838).

### 1.3. Nuovi orientamenti

A cominciare dagli anni '70, in un contesto socio-religioso in evoluzione, prevalgono orientamenti liturgico-pastorali più preoccupati a una integrale formazione cristiana dei giovani e di un loro più pieno inserimento nelle comunità cristiane.

Nei due ultimi decenni è apparso sempre più chiaro che i giovani non costituiscono un mondo omogeneo e stabile; sono affiorati nuovi orientamenti che toccano la religiosità dei giovani (rivendicazione simbolica, senso della festa, attenzione alla dimensione estetica e contemplativa, ecc.); si moltiplicano tra i giovani esperienze di intensa vita cristiana (gruppi, associazioni, comunità di base, mo-

vimenti ecclesiali, centri di preghiera, ecc.), nel cui ambito il nostro problema sembra sdrammatizzarsi o si pone comunque in termini diversi.

In molte parrocchie, i giovani si impegnano nell'animazione liturgica delle celebrazioni della comunità. Anche questo tipo di giovani sembra superare la problematica liturgica, di cui si parlava precedentemente.

Ma se la nostra attenzione si sposta alle linee di tendenza più generale nella maggioranza dei giovani, dobbiamo constatare che le loro difficoltà religiose e la loro disaffezione verso la liturgia si sono probabilmente accentuate, mentre si registra un certo smarrimento nella pastorale giovanile, e si circonda di silenzio la possibilità di un certo adattamento liturgico, che favorisca la partecipazione dei giovani.

## 2. LE ISTANZE DELLA LITURGIA

### 2.1. Confronto fecondo

Tutte le inchieste socio-religiose sui giovani documentano la loro «crisi religiosa»: essi sono generalmente quelli che praticano di meno e che trovano più difficoltà nei simboli rituali della chiesa. La conclamata indisponibilità dei giovani verso la liturgia sembra essere prima di tutto un aspetto di un fenomeno più generale: essi interpretano in modo più acuto e radicale una crisi religiosa che è vissuta anche dagli adulti, crisi di fede e crisi di cultura, nello stesso tempo. Le loro aspirazioni, in fondo, si situano nel contesto delle rivendicazioni del Concilio Vaticano II e delle attese largamente diffuse nella chiesa nei confronti della liturgia, specie sulla linea dell'adattamento, della partecipazione e della creatività. Essi si trovano a disagio di fronte alla mancanza di vere comunità, ove si possa sperimentare una autentica comunione ecclesiale; non sopportano celebrazioni ove il rubricismo e il fissismo contano più dell'esperienza di fede; soffrono il peso di una lunga tradizione, che spesso suona loro estranea e incomprendibile; provano un istintivo distacco da riti che non sentono collegati con la loro vita e con il loro impegno ecclesiale.

Pur in un contesto tutt'altro che omogeneo, i giovani sembrano, spesso in modo poco equilibrato, rivendicare valori celebrativi che sono tra gli obiettivi della riforma liturgica

e che sono largamente condivisi, a vari livelli della chiesa: di fronte a una eccessiva ripetitività, rivendicano una maggiore creatività; di fronte a una certa rigidità, essi chiedono una maggiore libertà interpretativa; di fronte a riti troppo esclusivamente tradizionali, auspicano la ricerca di nuovi simboli; di fronte a una frequente atmosfera di disimpegno, vogliono suscitare un clima di festa; di fronte a liturgie fredde e impersonali, che sembrano ritagliate fuori dal tempo, vorrebbero celebrazioni che provocano scelte coraggiose; di fronte ad assemblee massificate, preferiscono piccoli gruppi, capaci di rapporti significativi e di intensa partecipazione.

Queste esigenze, spesso condivise dagli adulti più sensibili, hanno un carattere profetico ed esplicitano aspetti che sono propri della liturgia cristiana; in essi si può dire che la liturgia è tendenzialmente solidale con i giovani; ma, nella loro unilateralità, essi si comprendono nell'ambito dei sempre difficili rapporti tra i giovani e la chiesa e, ancora più a monte, in rapporto ai problemi di comunicazione fra diverse età. Non si può infatti dimenticare che i giovani vivono una particolare situazione di fede, caratterizzata da un senso debole di identità cristiana e da una appartenenza ecclesiale spesso molto problematica. Perciò pensiamo che le aspirazioni liturgiche dei giovani, le loro intuizioni parziali si possano ridimensionare e riequilibrare attraverso un serio e spassionato confronto con la liturgia stessa e con i suoi principi irrinunciabili.

I giovani possono chiedere che la liturgia si converta a loro, in termini di espressione e di adattamento, solo se essi stessi sapranno convertirsi alla liturgia, ai suoi segni, ai suoi contenuti, alle sue leggi fondamentali.

Il rispetto verso i giovani non può tradursi in mancanza di rispetto verso il mistero pasquale di Cristo, celebrato nella chiesa; alla sfida dei giovani alla liturgia risponde la sfida della liturgia ai giovani: solo un processo vitale di osmosi può favorire un'autentica esperienza cristiana.

I paradossi del mistero della chiesa si manifestano nei paradossi della liturgia, che vanno conservati in tensione, senza assunzioni o sottolineature unilaterali. Basti pensare al rapporto fede-sacramenti, comunità umane-assemblee cristiane, passato-presente, storia-profezia, ecc.

## 2.2. Alcuni punti di riferimento

Proviamo a dare qualche indicazione per un fecondo confronto tra le esigenze dei giovani e quelle della liturgia.

1. Una prima area di riflessione riguarda i fondamenti stessi della liturgia. Spesso i giovani, più acutamente degli adulti, si pongono il problema delle azioni liturgiche: perché andare a messa, perché confessarsi, perché celebrazioni a tempi fissi? Una risposta a queste domande deve incominciare dalla nostra esperienza umana nella quale compiamo gesti e azioni significative, che chiamiamo «simbolici», in presenza dei grandi sentimenti o dei momenti-chiave della nostra esistenza. È per questo che il Signore ha voluto che la rivelazione biblica, la storia dei suoi rapporti con gli uomini, avesse una struttura «sacramentale»; ha voluto che la nostra fede, la nostra vita nella chiesa si strutturasse in quel complesso di segni e di simboli che chiamiamo «liturgia».

2. Questi gesti «liturgici», per essere autentici, debbono essere fatti propri da una comunità concreta, interpretati da una persona con una certa creatività; ma ne tradiremmo il significato e la funzione se non ne accettassimo i fondamenti biblici, la struttura tradizionale, le determinazioni che assumono nella vita della chiesa. Non si tratta infatti di celebrazioni di un singolo, nemmeno solo di una comunità particolare, ma sono sempre «celebrazioni della chiesa», che «manifestano e implicano» tutto il popolo di Dio, organicamente costituito.

3. Ci avviciniamo così al centro della nostra proposta di riflessione sulla liturgia: essa non è prima di tutto una celebrazione umana, o una forma di coscientizzazione e di impegno politico o comunque un'esperienza antropologica forte; è sempre una memoria del mistero della salvezza di Cristo, una partecipazione alla sua morte e risurrezione, espressione e dono del suo amore che libera e che salva. Solo partendo da questa natura profonda delle celebrazioni liturgiche possiamo comprendere a quali condizioni esse possono assumere ed esprimere tutti i problemi dell'uomo per illuminarli e integrarli con il mistero salvifico di Cristo.

4. La giusta attenzione al soggetto della celebrazione, le esigenze delle comunità e dei

singoli che le compongono non possono giustificare la rivendicazione di una totale libertà di comportamento nella liturgia cristiana: il suo rapporto con Cristo e con la chiesa comporta che essa sia legata a un simbolismo dato, che solo parzialmente potrà essere sostituito o reinterpretato, mentre il carattere ecclesiale della liturgia spiega la necessità di leggi, che configurano modalità ottimali di celebrazione e una certa universalità, che rende questi riti espressivi della fede di tutta la chiesa, resa presente nella comunità locale.

### **3. LINEE DI AZIONE PER UNA FORMAZIONE LITURGICA DEI GIOVANI**

Presentati alcuni aspetti del rapporto giovani-liturgia e confrontate le aspirazioni liturgiche dei giovani con i principi fondamentali della liturgia, proviamo ora a suggerire alcune linee di azione per favorire il passaggio dalla situazione che abbiamo delineato alle prospettive emergenti da una retta comprensione della liturgia.

Tutti gli studi che analizzano la situazione liturgica odierna ai vari livelli della chiesa sono concordi nel richiamare la necessità di un serio impegno di formazione liturgica. Le speciali difficoltà che i giovani sperimentano e le esigenze che essi esprimono fondano una più acuta necessità e una particolare specificità della formazione liturgica dei giovani. I limiti che caratterizzano l'esperienza ecclesiale dei giovani sono ben comprensibili per il loro particolare tipo di fede e di appartenenza. Essi vanno assunti, in positivo, in un programma formativo: i giovani rivelano infatti uno scarso interesse alla tradizione, un senso debole dell'appartenenza alla chiesa; sono spesso superficiali e incostanti e ricercano talvolta il perfezionismo a senso unico. Proponiamo perciò alcuni orientamenti pratici per una approfondita formazione liturgica dei giovani.

#### **3.1. Impegno della comunità cristiana**

La comunità cristiana nel suo insieme deve farsi carico del problema della fede dei giovani e di una loro più completa maturazione liturgica, senza marginalizzarli e senza disattendere le loro difficoltà. L'eterogeneità e l'instabilità dei giovani può essere oggetto di

un discernimento più puntuale a livello locale, giungendo a verificare difficoltà e attese in modo più circostanziato e concreto.

Tutto questo comporta l'accettazione di un pluralismo di sensibilità religiose e di stili celebrativi che può arricchire la comunità e può essere il punto di partenza di più completi itinerari di fede.

#### **3.2. Accogliere i giovani**

Accogliere con simpatia e fiducia i giovani nella vita della comunità significa aiutarli a riconoscersi più cordialmente nella continuità della tradizione; a riscoprire la comunitarietà della fede, condivisa e vissuta con i fratelli; a maturare un più profondo senso della chiesa. Essi supereranno così i limiti di un soggettivismo superficiale, diventeranno più perseveranti nell'impegno ecclesiale e si apriranno alle varie componenti della comunità per un fruttuoso scambio di doni.

#### **3.3. Compiti della catechesi**

Le difficoltà liturgiche dei giovani sono frutto di una sensibilità che spesso intuisce ed evidenzia problemi che sono di tutta la comunità cristiana, ma esse rivelano in modo inequivocabile l'insufficienza di una pedagogia liturgica specializzata, che si attua soprattutto attraverso la catechesi.

Il compito della catechesi in rapporto alla liturgia incomincia da due premesse, in correlazione tra loro: essa è chiamata a sottolineare i fondamenti antropologici e sociologici dei riti cristiani, il loro radicamento profondo nella natura dell'uomo e della comunità; e ad evidenziare il significato della liturgia nella storia della salvezza, nella vita della chiesa e del singolo cristiano. Essa tende a far crescere una fede nutrita dei grandi pensieri della bibbia, che si struttura nei simboli e si esprime nella celebrazione dell'assemblea concreta.

Più specificamente, la catechesi introduce ai « segni liturgici », attraverso i quali ci è dato di partecipare alla salvezza di Cristo. Essi si pongono in continuità con la pedagogia di Dio sviluppata a misura di uomo attraverso tutta la bibbia. Una catechesi che sa muovere dalle realtà naturali e dalle esperienze umane per ricercare una intelligenza biblica più profonda.

### 3.4. Liturgia e secolarizzazione

«Le nostre celebrazioni liturgiche — come sottolinea L.-M. Chauvet — sono scosse fin dalle fondamenta dal movimento di desacralizzazione e di secolarizzazione che caratterizza la società occidentale contemporanea». Ma egli pensa che la ritualità cristiana sia ancora in grado di conservare le sue *chances* per alcuni motivi ai quali i giovani sono molto sensibili: essa risponde profondamente alla rivendicazione simbolica così vivace nella cultura di oggi, in quanto «conserva la sua irriducibile originalità di simbolizzazione privilegiata dell'uomo totale in quanto tale»; gli attuali spostamenti del sacro verso gli ideali della liberazione e della giustizia entrano in risonanza con il messaggio biblico e quindi con i riti cristiani che lo interpretano; nelle celebrazioni cristiane è fortemente presente la dimensione profetica del Vangelo: in esse si respira la speranza (cf L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, Saggio sui sacramenti, Leumann [Torino] 1983, 240-262).

Ci sono in queste prospettive tre indicazioni preziose: per la giustificazione e per la piena comprensione dei riti cristiani; per la loro apertura alla storia e quindi all'impegno cristiano; e infine per la loro dimensione escatologica, che postula uno stile celebrativo festivo, carico di speranza.

### 3.5. Liturgia e vita

Una delle istanze più sentite e più comuni dei giovani nei riguardi della liturgia è il suo inserimento in un progetto globale di vita. Già a livello antropologico è importante il far percepire il rapporto indissolubile di tutta una «liturgia umana» con i momenti più intensi della nostra esperienza, mentre i riti cristiani, specie i sacramenti, vengono capiti e vissuti come atti di simbolizzazione dell'identità cristiana, che realizzano i singoli credenti e la comunità cristiana in una misura non possibile con altri linguaggi e con altre attività. L'impegno quotidiano deve essere già permeato dello spirito della liturgia, ma il momento rituale diventa il momento forte e più strutturato della nostra esperienza di chiesa. I giovani debbono essere aiutati a vivere questa tensione tra vita e liturgia, che dona una particolare forza di attualità al celebrare cristiano e lo rende incisivo ed efficace. I giovani sentono molto l'esigenza di un col-

legamento profondo tra celebrazione e vita; anzi sono tentati di abbandonare la liturgia per la vita o di contestare la necessità stessa di una liturgia, quando tutta la vita è già un culto spirituale.

La liturgia è sempre «culmine e sorgente» della vita cristiana: la celebrazione autentica non è una parentesi, è un momento forte: momento di conversione, di verifica, di conferma dell'impegno, di nuova assunzione di responsabilità; di più intensa comunione con Dio e di più generosa apertura ai fratelli. È risposta non improvvisata e non isolata a una presenza che Cristo ci offre per una più profonda relazione interpersonale.

Come celebrazione di un evento salvifico per questa persona, per questa comunità concreta, essa non può non riflettere e non esprimere la vita. Ma essa non è la vita; come nota J. Gelineau, «la nostra vita non è presente nella celebrazione nella sua concretezza immediata; non vi si lavora a servizio diretto dei fratelli; non si vive come in famiglia o in fabbrica, ecc. La nostra esistenza vi è significata simbolicamente. Questo agire simbolico non è meno reale del nostro agire quotidiano: ma è di altro genere» (cf J. Gelineau, *Célébration et vie*, in: LMD 106 [1971], 17).

### 3.6. Attraverso la celebrazione

La formazione liturgica è formazione alla liturgia, ma è anche formazione attraverso la liturgia. Le celebrazioni cristiane sono come un laboratorio permanente di iniziazione liturgica. Il particolare cammino di fede e il desiderio di sperimentazione dei giovani non dovrebbero mai ridursi a una «esperienza di ghetto», ma dovrebbero compiersi attraverso due momenti articolati tra di loro, legati ambedue a una comunità cristiana:

— un momento di esperienza di gruppo, possibilmente con la presenza e la collaborazione di alcuni adulti, che può strutturarsi secondo modelli che favoriscano la partecipazione dei giovani: rapporto liturgia e impegno, dialogicità, attualizzazione della parola, particolari forme di espressione festiva, apertura ai grandi problemi dell'umanità, dimensione festiva e profetica, spazio per una più libera creatività, proposta di celebrazioni liturgiche diverse, che può corrispondere a una situazione differenziata di fede e può rendere possibile un cammino articolato;

— un momento di responsabile partecipazione alla liturgia della comunità, nella preparazione e animazione della quale i giovani possono diventare protagonisti, in stretta collaborazione con gli adulti, per dar vita a celebrazioni che siano veramente espressioni della comunità nel suo incontro con Cristo risorto.

Tutto questo comporta un'assemblea che non improvvisi nella celebrazione la sua esperienza di fede e di comunione con il Cristo; che manifesti già nella sua vita una ministerialità che nella celebrazione avrà la sua molteplice espressione liturgica e che potrà impegnare più vivacemente i giovani.

In ambedue i momenti dell'esperienza liturgica dei giovani sarà determinante il ministero della presidenza, esercitato da presbiteri in grado di porsi in profonda sintonia con l'assemblea, ma anche capaci di una forte consapevolezza del loro carisma.

Senza togliere nulla al significato dei gruppi, piccoli ed omogenei, per favorire una più intensa esperienza di chiesa e per promuovere una partecipazione più sentita dei giovani, in una prospettiva pedagogica, la liturgia cristiana sollecita a una considerazione più attenta a tutta la comunità riunita, anche se essa comporta modalità celebrative meno creative; perché essa manifesta un'immagine più piena della grande chiesa e una attuazione più completa del sacerdozio dei fedeli che viene esercitato da tutti — laici e ministri ordinati — con funzioni diverse nell'ambito dell'assemblea cristiana. La liturgia educa così all'accoglienza di tutti i fratelli, siano essi giovani o anziani, in minore o maggiore sintonia con noi, e apre i nostri orizzonti verso un'esperienza ecclesiale più universale e più autentica.

### 3.7. Liturgia e festa

Anche il recupero dell'aspetto festivo, così significativo nella celebrazione cristiana per creare un clima di gioiosa riconoscenza e dare pienezza ai segni e alla partecipazione, va mantenuto in una tensione feconda con i valori della celebrazione cristiana: il rapporto celebrazione-festa ammette gradi diversi e deve nascere da una profonda interiorità, da una esperienza di liberazione e di salvezza. L'irraggiamento sociale della celebrazione cristiana può sempre correre il rischio di una

certa tendenza all'evasione e all'alienazione, che prende il sopravvento sullo spirito dell'evento celebrato.

## 4. CONCLUSIONI

Considerando la formazione liturgica come un momento fondamentale dell'educazione cristiana dei giovani e quindi come uno dei compiti irrinunciabili della pastorale giovanile, abbiamo prima di tutto sviluppato un momento fenomenologico-critico, per analizzare, interpretare e valutare la situazione liturgica dei giovani e i loro problemi nei confronti della ritualità cristiana. In una seconda parte, abbiamo considerato un momento progettuale, approfondendo il quadro normativo del tema, mettendo a confronto le alternative dei giovani alla liturgia con quelle della liturgia per i giovani; infine, in un momento strategico, abbiamo raccolto alcuni suggerimenti conclusivi per una più completa formazione e promozione liturgica dei giovani.

Il discorso non è risultato facile, per la mancanza di omogeneità nelle aspirazioni dei giovani e per la complessità stessa dell'approccio alla realtà della liturgia cristiana, sia in rapporto al suo polo antropologico che in rapporto al suo polo teologico-misterico. In particolare, la presenza frequente nella chiesa di oggi di gruppi di giovani che fanno scelte spirituali decisive e che si impegnano responsabilmente nell'animazione liturgica delle parrocchie non va sopravvalutato o indebitamente universalizzato, ma è un fatto che deve rendere più prudente il giudizio sugli atteggiamenti dei giovani nei confronti della liturgia e porre in modo più sfumato il problema della partecipazione dei giovani alla liturgia.

Noi abbiamo perciò preferito riferirci più attentamente a quelle che sono le tendenze più comuni dei giovani di oggi, ma nello stesso tempo non ci è sembrato opportuno di sposare unilateralmente l'opzione-secolarizzazione senza tener conto di altre tendenze emergenti nella cultura di oggi, proprio e soprattutto tra i giovani.

In questo contesto, ci è sembrato opportuno un forte richiamo alla responsabilità delle comunità cristiane a mettere in opera itinerari di formazione liturgica nell'ambito della più ampia pastorale ecclesiale, facendo matura-

re uno scambio vitale tra le esigenze dei giovani e i valori oggettivi della liturgia. In questo cammino, pensiamo che possano essere preziosi alcuni adattamenti liturgici nel segno della creatività, della festa, dell'impegno cristiano, mantenendo un opportuno riferimento alla liturgia celebrata nella comunità.

Al servizio di questa più ampia prospettiva pedagogica, pensiamo che sia venuto il momento per la preparazione di un «Direttorio» per la formazione liturgica dei giovani e per le loro celebrazioni.

Se per tutto il rinnovamento liturgico è suonata l'«ora della verità» per un più forte impegno di formazione e di adattamento, il problema «giovani-liturgia» ha bisogno di essere rilanciato con urgenza e con coraggio, perché le nuove generazioni possano vivere intensamente la liturgia della chiesa e farsi protagonisti di un'efficace animazione liturgica nelle loro comunità.

→ anno liturgico - battesimo - catechesi 3.2. - celebrazione - chiesa 3.2.2. - direzione spirituale 3.3.3. - domenica - donna-uomo (chiesa) 3.6. - eucaristia - laicità 2.2.1.; 1.3.1. - lezionario - libro liturgico - liturgia e tempo - ministeri 2.2.1. - ministeri giovanili 2.2.2. - parola di Dio 7.1. - riconciliazione - sacramenti - simbolo - teologia pastorale 1.3. - Guardini R. 5.

#### Bibliografia

Sulla liturgia la bibliografia è molto ampia. Si rimanda agli studi specializzati. Per una bibliografia specifica sul rapporto giovani-liturgia si vedano le altre voci a carattere liturgico del «Dizionario».

**LITURGIA della vita** → anno liturgico 5.4. - catechesi 3.2. - celebrazione 3. - chiesa 3.2.2. - laicità 2.3.1. - liturgia 3.5. - liturgia e tempo 3-4. - sacramenti 1.7.

## LITURGIA e TEMPO

MANLIO SODI

### 1. La problematica: un tempo per l'uomo o l'uomo pellegrino nel tempo?

- 1.1. *Gli interrogativi posti alla e dalla pastorale*
- 1.2. *Una «struttura» da risolvere?*
- 1.3. *Un dilemma da risolvere*

### 2. La prospettiva cristiana: non c'è fede senza storia

- 2.1. *Il progetto storico-salvifico del Dio dei cristiani*
- 2.1.1. Un culto in spirito e verità

2.1.2. Un «popolo santo» in cammino verso il regno

2.1.3. Un Dio che si fa conoscere e che parla nella storia

2.1.4. Una Chiesa incarnata nella storia

2.2. *La salvezza di Dio nel tempo dell'uomo*

2.3. *Il tempo liturgico: perché?*

2.3.1. Il mistero del Cristo nello svolgersi del tempo

2.3.2. Il mistero del Cristo nello svolgersi della vita

2.4. *Incidenza del tempo liturgico nella vita dei fedeli*

### 3. Dall'esodo all'avvento: una promozione umana integrale lungo i sentieri del tempo

3.1. *La riproposta ciclica del mistero di Cristo*

3.1.1. Il mistero del Cristo nel tempo liturgico

3.1.2. Il mistero della Vergine e dei Santi nel tempo liturgico

3.2. *Il Lezionario: una memoria che è impegno e profezia*

3.3. *L'eucologia*

3.3.1. Il mistero dell'«oggi»

3.3.2. Un «futuro» che è già presente

3.3.3. Un «passato» che attraverso l'«oggi» garantisce il futuro

3.4. *Un cammino di educazione*

### 4. Il traguardo: la celebrazione cristiana come sintesi del tempo e istanza di impegno intramondano

4.1. *Il tempo della liturgia*

4.2. *La celebrazione come sintesi del tempo*

4.3. *Fede e vita: una difficile integrazione*

4.3.1. Valore del «tempo simbolico» della liturgia

4.3.2. Un «linguaggio» sintesi tra fede e vita

4.3.3. La celebrazione come confronto tra Dio e l'uomo nel tempo

4.3.4. Anno liturgico: da struttura preconstituita a progetto personale attraverso itinerari diversificati

4.3.5. Per una riappropriazione del tempo

### 5. Conclusione

Di fronte al modo con cui il giovane oggi vive il «suo tempo», l'operatore pastorale non può rimanere inerte; anzi, è continuamente e profondamente interpellato. La sua opera educativa, infatti, rischia di essere messa continuamente in discussione o comunque di «girare a vuoto» per la radicale diversità che intercorre tra giovane ed educatore circa il modo di vedere, e quindi vivere, lo scorrere del tempo.

Da parte sua, il progetto di vita cristiana accosta la categoria «tempo» secondo una par-

ticolare prospettiva che impegna l'azione pastorale a dialogare con i propri destinatari in modo provocante perché decisivo; essa infatti costituisce come la filigrana che permette di osservare e verificare la validità dell'intera opera educativa nella linea della storia della salvezza.

Pertanto, una sobria verifica della problematica permetterà, anzitutto, di osservare l'*humus* entro cui i giovani si trovano a dover vivere, pensare, progettare e operare. La complessità del discorso, a motivo delle più svariate componenti che vi interagiscono, chiama in causa lo spazio della cultura in genere, del lavoro, del così detto tempo libero...; e sul versante specifico della problematica pastorale, tutto ciò che concerne e che si riferisce al tempo «liturgico».

Alla radiografia pur sommaria dei problemi seguirà la enucleazione delle modalità con cui il cristiano «legge» e quindi «vive» la realtà tempo. Si tratta pertanto di ripercorrere, sempre nell'ottica specifica, la linea storico-salvifica dell'incarnazione e della redenzione. Il terzo momento tenderà ad evidenziare le strategie da mettere in atto attraverso un dialogo — difficile ma inevitabile — tra il dato di fatto transitorio certo e mutevole ma pur sempre primo termine del confronto, qual è la realtà giovanile, con il dato di fatto rivelato e attuato nella vita della Chiesa (anno liturgico, sacramenti e sacramentali, ritmi di preghiera...).

L'ultima parte, infine, prospetterà la celebrazione cristiana come il traguardo e insieme il costante punto di convergenza e di riscontro della complessa problematica pastorale, e quindi il luogo di sintesi esperienziale proposto dalla rivelazione e vissuto dalla Chiesa — popolo di Dio continuamente in cammino dall'esodo all'avvento — come culmine, fonte e centro di tutta la sua attività (cf SC 10; LG 11; UR 15; CD 30; PO 5).

## **1. LA PROBLEMATICA: UN TEMPO PER L'UOMO O L'UOMO PELLEGRINO NEL TEMPO?**

La problematica quanto mai ampia e dai contorni difficilmente definibili si concentra attorno a tre grandi aree costituite dalla cultura in genere, dalla prassi e dalle urgenze del quotidiano, e dal modo di rapportare la ca-

tegoria tempo con la fede cristiana nell'ambito dell'azione pastorale.

Gli elementi qui accennati vogliono essere solo un iniziale rilevamento della situazione, per riflettere a livello di pastorale giovanile sui modi attraverso cui è mediata la salvezza, in modo da approntare strategie e relative metodologie pastorali. Quanto viene rilevato a proposito di Chiesa, di incarnazione, di sacramenti, e soprattutto di cultura, di secolarizzazione, di giovani, di pastorale giovanile e di educazione costituisce già una mappa estremamente significativa della situazione e del modo di leggerla anche in chiave di pastorale liturgica.

### **1.1. Gli interrogativi posti alla e dalla pastorale**

In una società in cui lo slogan «il tempo è denaro» si è progressivamente trasformato, specialmente sotto la spinta dell'informatica, in «denaro è il tempo», non è facile per la pastorale, e soprattutto per la pastorale liturgica, affrontare l'insieme delle problematiche che si presentano a diversi livelli.

Da una certa prospettiva, il primo problema è quello che riguarda l'interrogativo più profondo di ogni giovane: il confronto personale con un Dio che si fa storia; con un Dio che dopo essersi fatto conoscere come «colui che è» (cf Es 3,14) si è rivelato progressivamente nel tempo, incarnandosi in una cultura particolare — quella del popolo ebraico — che ha subito i condizionamenti e talvolta le lusinghe di altre culture più o meno limitrofe. Il problema conseguente è quello sollecitato dalla risposta di fede: al Dio che si rivela nel tempo, l'uomo aderisce con una fede che è chiamata a concretizzarsi nell'arco di tempo della vita, e che viene fatta propria e vissuta non come un elemento puntuale ma come scelta, come orizzonte di riferimento che condiziona tutta l'esistenza, e che a sua volta proietta la persona oltre il tempo, verso «nuovi cieli e una terra nuova» (2 Pr 3,13). L'accettazione di questa prospettiva in cui tutto si fa storia, impegna il giovane a confrontarsi con ritmi e strutture nell'ambito dei sacramenti e dell'azione pastorale in genere.

### **1.2. Una «struttura» da rispolverare?**

Nel contesto ancora più strettamente liturgico il giovane è posto nella condizione di con-

frontarsi con una realtà che non sembra avere eguali con le situazioni ordinarie della vita. Egli infatti è una persona «chiamata» a (ri)vivere oggi il mistero del Cristo con un atteggiamento di tensione verso un compimento futuro. Ciò contrasta con quel presentismo e immediatezza tipici della società odierna. E stando così le cose, come far sì che le due istanze trovino nel momento celebrativo il loro punto d'incontro: momento che, a sua volta, è manifestazione viva di un incontro destinato a realizzarsi nel quotidiano?

La struttura recentemente rimessa a nuovo perché risponda meglio alle attese della Chiesa del nostro tempo è quella dell'anno liturgico. Ma dopo qualche tempo dal suo «restauro» se ne percepiscono ancora le difficoltà di confronto in quanto:

— esso chiama in causa l'insieme della storia della salvezza che non è stata ancora oggetto di attenzione piena né da parte della predicazione, né da parte della catechesi e in genere della pastorale; recenti indagini ne danno un'amara conferma;

— l'attuale struttura, che recupera una feconda linea della Tradizione, non è radicata in una mentalità già acquisita dal giovane: la pastorale dei secoli più recenti, impegnata principalmente nel settore della sacramentalizzazione e in atteggiamenti devozionali costellati e sostenuti da tridui, novene e ottavari, non mirava — né poteva del resto — a tracciare un cammino di crescita nella fede legato allo svolgersi del tempo;

— tutto questo pone ancora difficoltà per chi è impegnato nell'opera educativa specialmente dei giovani, a motivo di una mancanza di continuità pastorale da una parte — quella cioè che permette l'impostazione di un discorso sufficientemente chiaro e prolungato nel tempo, e quindi un cammino costruttivo —, e dall'altra la non infrequente poca fantasia e coraggio nel mettere in atto nuove strategie pastorali sostenute da un impegno che si collochi per lo meno allo stesso livello di quello posto nelle strategie più esplicitamente sacramentali.

### 1.3. Un dilemma da risolvere

La problematica inerente al rapporto tra la struttura ideale dell'anno liturgico e la realtà pastorale più povera può essere sintetizzata nel dilemma seguente: l'anno liturgico

è un progetto ideale da «imporre» anche al giovane credente di qualsiasi luogo e in qualunque condizione, o è un'esperienza spirituale che matura quando si pongono premesse adeguate per una sua vera celebrazione? Il dilemma non si risolve radicalizzando una posizione a scapito dell'altra; al contrario, la problematica pastorale nasce, matura e si risolve dalla loro dialettica; si tratta infatti di un «progetto» (in sé precostituito, anche se frutto di esperienza) che si cerca di far diventare esperienza sempre viva, non solo applicandolo alle più diverse assemblee, ma predisponendo tutto ciò che rende possibile e autentica quell'esperienza.

Il modo con cui la Chiesa vive e fa vivere il mistero di Cristo nel tempo attraverso l'anno liturgico non rimane solo un ideale proposto per un cristiano adulto nella fede, ma si presenta come un progetto di vita anche per il fanciullo, per il giovane in cammino. Si dovrà pertanto pensare a strategie intermedie rispetto a quelle proprie e classiche della struttura «anno liturgico» in modo che tanto l'«iniziazione» quanto il cammino di maturazione rispecchino più da vicino i ritmi dell'età cronologica.

All'iniziale interrogativo: «un tempo per l'uomo o l'uomo pellegrino nel tempo?» si prospetta allora un'iniziale risposta che chiama in causa la prospettiva con cui il giovane vive la propria fede nella storia, e come all'interno di questa storia egli sia chiamato a realizzare il proprio complesso cammino verso un compimento che ha già una prima attuazione nel continuo «oggi» della sua vita.

## 2. LA PROSPETTIVA CRISTIANA: NON C'È FEDE SENZA STORIA

Qualunque tipo di problematica, quando deve confrontarsi con il dato di fede, sperimenta che il contenuto di questa stessa fede non è una realtà a sé, astratta, un codice di norme imposto dall'alto e senza aggancio con la vita. Al contrario, ci si trova dinanzi ad una fede incarnata nella storia, ad una fede che non può sussistere se avulsa da una storia. Fede e tempo dunque sono due realtà strettamente interdipendenti: la fede si manifesta nel tempo, e il tempo si presenta come la categoria entro cui tale fede si esplica, chiama ad un confronto e ad una risposta anch'essa destinata ad essere incarnata in una storia,

se non vuol correre il rischio del suo svuotamento.

Situata nella storia, la vita del giovane ha un progetto da realizzare: un progetto divino-umano che proprio nella storia si è rivelato e ancor più si è incarnato. Si tratta allora di comprendere la consistenza di tale progetto, e soprattutto la particolare «metodologia» con cui Dio ha fatto d'Israele il suo popolo particolare, per verificare le modalità con cui il mistero di Cristo-incarnato-nel-tempo continui ad «incarnarsi» nella storia di ogni persona per trasformarla in storia di salvezza.

## 2.1. Il progetto storico-salvifico del Dio dei cristiani

La traccia sicura e più immediata per verificare questa realtà di fede è quella riproposta dalla Chiesa nell'avvenimento del Vaticano II principalmente nei quattro documenti costituzionali che, sia singolarmente che ancor più globalmente considerati, costituiscono «la chiave interpretativa degli altri decreti e dichiarazioni» (Sinodo 1985) dell'assemblea ecumenica e quindi dell'azione della Chiesa nel nostro tempo. Il Sinodo straordinario del 1985 non è che un'ulteriore conferma e più approfondita presa di coscienza da parte di tutta la Chiesa di questa realtà.

### 2.1.1. Un culto in spirito e verità

Il Vaticano II ha dedicato al culto tutta la prima parte dei suoi lavori, nella consapevolezza che un rinnovamento adeguato della Chiesa non poteva che partire da quello che è il cuore stesso della Chiesa, la fonte da cui attinge energia e vita per ogni sua attività e insieme termine di confronto per ogni iniziativa che tenda a realizzare l'incontro tra l'uomo e Dio, e viceversa.

Dalla SC emerge in modo immediato come la riflessione conciliare si sia situata entro una prospettiva di storia di salvezza. Il discorso culturale della SC considera infatti «il mistero nascosto da secoli in Dio» (Col 1,26) progressivamente preparato e finalmente rivelato e attuato da Dio Padre nella storia dell'uomo «quando venne la pienezza dei tempi» (Gal 4,4).

La missione che il Padre ha affidato al Cristo e che Cristo ha portato a compimento nella sua persona, questa stessa missione Cristo l'ha affidata alla Chiesa «mirabile sacramen-

tum»: espressione che riafferma che Cristo è il primo e primordiale «sacramentum» da cui deriva il «sacramentum» generale che è la Chiesa la quale si esprime, si manifesta e vive attraverso i «sacramenta»; per questo — e in questo senso — la Chiesa è segno di salvezza (sacramentum) e segno efficace. E tutto ciò lo attua attraverso la sua missione che SC 6 sintetizza in due aspetti strettamente correlati: annuncio del regno di Dio e attuazione di tale annuncio «per mezzo del sacrificio e dei sacramenti».

L'insieme della prospettiva culturale manifesta dunque una linea di incarnazione del progetto di salvezza nel tempo: tale linea ha un inizio, ha un compimento radicale nel sacrificio di Cristo, e da allora ha cominciato un compimento nei singoli, sempre per Cristo nello Spirito. Il tempo pertanto si rivela, sia da parte di Dio come da parte dell'uomo, la categoria di confronto personale e comunitario con la realtà divino-umana della salvezza.

### 2.1.2. Un «popolo santo» in cammino verso il Regno

Trattando del mistero della Chiesa, la LG la presenta come «un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). L'esplicitazione di ciò mette in evidenza la prospettiva storica di tale mistero, così felicemente sintetizzata in LG 2: «I credenti in Cristo (il Padre) li ha voluti chiamare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata sin dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica alleanza, e stabilita "negli ultimi tempi", è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora infatti... tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale».

Si tratta di un traguardo preordinato dal Padre (cf LG 2), la cui realizzazione passa attraverso la missione e l'opera del Figlio (cf LG 3) e che lo Spirito, santificatore della Chiesa, porta a compimento nei singoli (cf LG 4).

Lungo il tempo la vita del Cristo si fa vita dei credenti «attraverso i sacramenti» in quanto questi permettono un'unione arcana e reale con Cristo sofferente e glorioso: è quel

cammino di conformazione al Cristo che i fedeli sono chiamati a realizzare «fino a che Cristo non sia in essi formato» (cf *LG* 7).

### 2.1.3. *Un Dio che si fa conoscere e che parla nella storia*

La prospettiva della *DV* riprende quella della *SC* e della *LG* quando ricorda che l'«economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi»; le opere infatti manifestano tangibilmente l'azione di Dio nella storia, e le parole aiutano a comprendere il senso profondo delle opere (cf *DV* 2). È in questa linea che va dunque vista sia la fase della preparazione alla rivelazione evangelica (cf *DV* 3), sia la fase del compimento di questa in Cristo (cf *DV* 4). Proseguendo nella sua particolare ottica, il documento conciliare illustra quella che sopra è stata indicata come terza fase della salvezza: quella cioè dell'accettazione della rivelazione attraverso l'obbedienza della fede da parte dei singoli (cf *DV* 5) nel tempo della Chiesa.

### 2.1.4. *Una Chiesa incarnata nella storia*

L'ampia e articolata visione della *GS* aiuta a leggere e stimola a realizzare questa presenza e azione della Chiesa nella storia: nella storia dei grandi eventi come nella piccola storia di ogni giorno in cui l'uomo è chiamato a realizzarsi all'interno delle singole vicende umane. L'obiettivo è quello di mettere «a disposizione degli uomini le energie di salvezza che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, riceve dal suo Fondatore. Si tratta di salvare la persona umana... di edificare l'umana società. È l'uomo dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo e anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà...» (*GS* 3).

All'uomo pellegrino nel tempo, alle prese con tutte le tensioni, le istanze, gli squilibri e le contraddizioni della storia e con gli interrogativi più profondi che attraversano la sua vita, si ripropone la realtà della Chiesa consapevole di essere questo popolo continuamente in cammino con Cristo e verso Cristo l'uomo nuovo, perché «solo nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»; solo Cristo «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo» (*GS* 22).

L'attività umana nell'infinita variegatazza delle sue forme riacquista il significato ori-

ginario di prolungamento dell'opera del Creatore, di «contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia» (*GS* 34). Una storia però che risulta «pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta cominciata fin dall'origine del mondo, che durerà... fino all'ultimo giorno» (*GS* 37); ma una lotta che è già contrassegnata da una soluzione «pasquale» da quando Cristo è «venuto ad abitare sulla terra degli uomini», da quando Cristo è entrato «nella storia del mondo come l'uomo perfetto» (*GS* 38).

In questo cammino, in quest'opera di «liberazione» e di proiezione «nel futuro, quando l'umanità stessa diventerà oblazione accettata a Dio», la Chiesa ha un pegno di speranza e un viatico: ciò che il Signore stesso «ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel Corpo e nel Sangue glorioso di Lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo» (*GS* 38). Il termine ultimo di questo cammino cronologicamente ci sfugge, ma ontologicamente è già nelle mani di ogni persona che realizza il regno di Dio nel suo oggi, finché questo «oggi» «non giungerà a perfezione con la venuta del Signore» (*GS* 39).

## 2.2. *La salvezza di Dio nel tempo dell'uomo*

Il messaggio conciliare evidenzia un particolare modo dell'agire di Dio nella storia. Egli raggiunge l'uomo proponendogli un dono di salvezza che non s'identifica con un qualcosa che è al di fuori o al di sopra dell'uomo, ma come una realtà da realizzare nel suo intimo e nella sua totalità come persona. Il Sinodo 1985 richiama questo progetto e lo ripropone alla Chiesa come programma di azione, condensandolo nell'espressione: «La Chiesa, nella parola di Dio, celebra i misteri di Cristo, per la salvezza del mondo» (cf relazione finale in *Enchiridion Vaticanum* 9, 1779-1818).

Tutto ciò da parte di Dio non avviene attraverso calendari o feste o appuntamenti specifici; al contrario, è il tempo dell'uomo che ha bisogno di essere scandito da ritmi particolari che lo aiutino a richiamare situazioni e fatti di decisiva importanza.

Non è Dio a lasciarsi muovere dal tempo; è l'uomo che, muovendosi nel tempo, si lascia anche muovere dal tempo; anzi, in certo senso, egli si immedesima con il tempo, imprimendo in esso la propria immagine e la propria storia. E poiché rievocare un evento significa per l'uomo riviverlo, l'uomo ha affidato agli eterni ricorsi del tempo (stagioni, anni o cicli di anni) e agli automatismi delle date il compito e la capacità di rievocare e far rivivere l'evento, rendendolo attuale in qualche maniera e misura. E così fece anche con l'evento Cristo nel quale la salvezza di Dio si rese presente nel tempo.

L'organizzazione del tempo astronomico attorno ad un nucleo — la morte e la risurrezione di Cristo — che a sua volta già condensava un'esperienza secolare di fede e di vita del popolo ebraico, diede vita ad una struttura che aiutasse il fedele a (ri)vivere nell'arco della propria storia l'intera storia di salvezza.

### 2.3. Il tempo liturgico: perché?

Il fatto dell'incarnazione del Cristo, della sua passione «sotto Ponzio Pilato», della sua morte e risurrezione colloca il Figlio di Dio nel tempo, anzi al centro del tempo, donandogli così significato e senso pieno. Infatti, chi scandisce il tempo in ritmi annuali, settimanali e giornalieri è Cristo, Signore del tempo e della storia.

«I secoli, l'anno, la settimana, i giorni, le ore, gli istanti sono dei cristiani perché appartengono a Colui che vive "nei secoli dei secoli"; a Colui che dà senso all'anno essendo posto al suo centro; a Colui che ritma le settimane con il giorno che è tanto suo da essere denominato domenica (*dies Domini*); a Colui che è l'"oggi" con il quale la Chiesa celebra i sacramenti e la liturgia delle ore; a Colui che riempie ogni battito ritmico del "cuore dei fedeli"» (A. M. TRIACCA, *Tempo e liturgia*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Roma 1984, pag. 1498).

#### 2.3.1. Il mistero del Cristo nello svolgersi del tempo

Al di là della suddivisione comune del tempo, quella dell'anno liturgico si presenta come emblematica della concezione «cristiana» del tempo; è da questa che dipendono anche le particolari modalità con cui il giovane

vive il proprio progetto di vita durante la settimana e all'interno di ogni giorno.

• *Ciclo annuale* - Già l'esperienza del popolo dell'antica alleanza evidenzia come il polo unificante di tutte le manifestazioni di fede fosse costituito dalla pasqua. Era la condensazione rituale della pasqua e dell'alleanza: i due elementi cioè di quell'unica realtà che aveva manifestato e realizzato l'intervento di Dio nella storia di quel popolo, e l'accettazione da parte di quel popolo di tale intervento.

Con Cristo la prima pasqua cede il posto alla nuova; così anche nel tempo della nuova alleanza la vita del nuovo popolo di Dio troverà nella pasqua di Cristo il suo centro unificante. Lo scorrere del tempo non sarà una successione di giorni, settimane, anni senza una logica interna, ma un vivere una realtà — Cristo — all'interno di una struttura che, nata da un'esperienza teologica ed ecclesiale, permetterà al cristiano di immedesimarsi ogni giorno più nel mistero del suo Signore. Il tempo allora è la categoria entro cui si attua la salvezza; tale salvezza consiste per l'uomo nell'incontrarsi con il mistero anzi con i misteri del Cristo; e il tempo liturgico diventa pertanto l'occasione e il luogo per «celebrare con sacra memoria in giorni determinati nel corso dell'anno l'opera della salvezza...» (SC 102). Questa è una delle strategie con cui la Chiesa «completa la formazione dei fedeli» (SC 105).

Alla luce del Cristo, pertanto, si può accostare la categoria «tempo» sotto una duplice prospettiva. Lo scorrere del tempo all'interno di un anno solare costituisce l'occasione per un confronto vivo e immediato con Cristo Signore del tempo; un confronto che dice partecipazione al mistero di Cristo attraverso quello sviluppo ciclico dell'anno che è figura di tutto il ciclo della redenzione che Cristo compì in sé stesso dall'incarnazione alla pentecoste in attesa del compimento definitivo alla fine dei tempi.

Inserito in Cristo, anche il cristiano diventa signore del tempo e della storia dominandoli con la sua attività e predisponendo continuamente l'avvento del Regno con il «culto» della vita (cf *Rm* 12,1).

In una visione più ampia — riprendendo le categorie della storia della salvezza — possiamo vedere questo nostro tempo, quello cioè che va dalla prima pasqua-pentecoste fino al-

la parusia, come un tempo liturgico nel senso che è in questo arco di storia che Dio continua ad agire nella storia e nel singolo uomo attraverso segni particolari che significano e in modo ad essi proprio realizzano la santificazione dell'uomo (cf SC 7).

• *Ciclo settimanale* - Il giorno della risurrezione di Cristo e delle sue prime apparizioni viene individuato come il giorno del Signore (Ap 1,10). Anzi è il Maestro stesso che sembra insinuare un ritmo settimanale apparendo agli Undici «otto giorni dopo». La fedeltà a quell'appuntamento settimanale portò la Chiesa ad approfondire il mistero di quel giorno e a vedere la domenica come il giorno della pienezza. Essa fece suo quel ritmo rispettandone la cadenza.

Il primo giorno dopo il sabato divenne così il giorno dell'assemblea, il giorno dell'uomo nuovo perché rinnovato dalla parola e dall'eucaristia. Giorno di fede, di gioia, di memoria e di attesa, di carità e di preghiera, il primo giorno della settimana divenne il giorno della festa, del riposo, del culto. Dal «giorno ottavo» presero significato gli altri giorni, visti come prolungamento e attualizzazione nella «liturgia della vita» di quanto annunciato e celebrato nel rito domenicale.

• *Ciclo quotidiano* - Anche l'alternarsi del giorno e della notte è considerato alla luce del Cristo; lo scorrere del tempo secondo la successione delle ore fin dall'inizio del cristianesimo fu visto e vissuto come memoria impegnativa, come occasione cioè di conformazione al mistero della passione, morte e risurrezione del Cristo. Da qui scaturì il significato della preghiera oraria, oggi chiamata «liturgia delle ore».

Si tratta di un grande canto di lode e di supplica a Dio; un canto del cuore e della voce scandito sulle ore del giorno e sul ritmo del lavoro e della vita dell'uomo; un canto destinato a prolungare nell'arco della giornata quell'atteggiamento di ascolto, di lode, di supplica e d'intercessione che ha nei sacramenti e principalmente nell'eucaristia il suo vertice: una lode e una supplica che convergono nel quotidiano rinnovarsi della pasqua del Cristo.

In tal modo il tempo «quotidiano», il così detto «feriale», mentre converge verso il giorno del Signore come festa settimanale, trova in questa festa motivazioni, progetti e

strategie da attualizzare e realizzare. È in questa prospettiva che la fede cristiana diventa un impegno a vivere il tempo feriale nella luce della festa: solo così, infatti, esso può essere riempito di senso, di gioia, di luce, di vita. E la liturgia non fa altro che favorire questo riscatto del quotidiano, perché nella misura in cui lo assume, lo trasfigura; e quanto più il quotidiano è feriale, tanto più gioiosa sarà la festa.

### 2.3.2. *Il mistero del Cristo nello svolgersi della vita*

Accanto ad un fluire del tempo secondo ritmi quotidiani, settimanali, annuali... c'è anche un altro ritmo che assume l'ampiezza dell'età cronologica di ogni persona: l'arco di tempo della vita. Anche il mistero della vita dell'uomo è collocato nel tempo, con esso deve confrontarsi nel suo inizio, nel suo prolungamento, nella sua conclusione. Ma lo scorrere dell'età cronologica nel contesto cristiano è costellato di appuntamenti «sacramentali» che aiutano a situare il particolare momento della vita del singolo nel mistero di vita del Cristo.

I sacramenti, globalmente considerati, diventano pertanto un luogo di sintesi e di incontro tra Cristo Signore del tempo e della storia, e il singolo che, collocato nel tempo per un atto d'amore, vive questa realtà di nascita, di crescita, di maturità, di cammino, di declino e di morte come conformazione progressiva e totale al Cristo Signore. A questo infatti tendono i sacramenti, sia quelli che si ricevono una sola volta, sia quelli che accompagnano progressivamente tutto il cammino umano in quel perenne esodo che caratterizza ogni persona.

Il «tempo liturgico» dunque più che un «essere» è un particolare «modo di vivere» in relazione a Dio. Egli infatti abita il tempo perché nel tempo si è costruito un «santuario»: il suo popolo; e il singolo fedele — nella misura in cui vive il tempo liturgico — prende ogni giorno più cura del proprio essere in rapporto e in dipendenza da Dio.

Sempre in questa prospettiva, il sacramento non si presenta allora come un rito da compiere, ma come un atteggiamento da assumere; è la persona che in questo senso va responsabilizzata, perché soggetto di storia, perché artefice e segno della presenza di Dio nella storia.

#### 2.4. Incidenza del tempo liturgico nella vita dei fedeli

Visto nelle sue linee essenziali, un simile «tempo» si manifesta — nella sua duplice espressione strutturale dell'anno liturgico e dei sacramenti — come la categoria-realtà che si offre come punto di sintesi, di incontro, di unità delle varie istanze della vita.

La storia del culto cristiano ci dice che la concezione sacra del tempo che prende forma e contenuto da Cristo Signore del tempo è della storia, non è stata immediata, ma frutto di una progressiva maturazione che si è realizzata proprio attraverso la celebrazione memoriale dei misteri del Cristo, nell'annuale, settimanale e quotidiana memoria della sua Pasqua. Questo modo di considerare il tempo non è come un fatto dato per scontato e acquisito; l'esperienza del passato, codificata in strutture e testi, è riproposta continuamente al singolo fedele nell'oggi della Chiesa attraverso la liturgia.

La vita del fedele allora è una tensione continua a immedesimarsi in Cristo che è il presente oggi in cui si concentra tutto il passato e da cui riprende continuo slancio la tensione verso il futuro visto come ricapitolazione e compimento di tutte le cose in lui.

Ponendo dunque Cristo al centro della storia e della vita, riemerge il suo mistero come punto di convergenza di tutti i giorni dell'attesa, come realtà sempre in atto e pur continuamente protesa verso un compimento.

Inserito in Cristo, anche il giovane vive continuamente questa dialettica cristiana del tempo (passato - presente - futuro) in modo da ritrovare in essa il senso della propria vita e delle sue multiformi attività e progetti.

L'iniziale slogan: «non c'è fede senza storia» dice dunque che c'è un progetto di salvezza fondato su una garanzia: l'incarnazione del Cristo; ma da questa realtà del Dio che si fa storia deriva per il fedele e per la Chiesa l'impegno di vivere la storia come il luogo dell'esperienza di Dio e dell'accoglienza del suo regno.

### 3. DALL'ESODO ALL'AVVENTO: UNA PROMOZIONE UMANA INTEGRALE LUNGO I SENTIERI DEL TEMPO

«L'economia della salvezza — afferma il Direttorio Catechistico generale (= DCG) — si svolge nel tempo: iniziata nel passato, ha toc-

cato il suo vertice in Cristo e opera nel tempo presente in attesa del compimento. Il ricordo del passato, la coscienza del presente, la speranza del futuro devono ritrovarsi in ogni esposizione della catechesi» perché tale è il contenuto che «si trova nella parola di Dio, trasmessa nelle Scritture e nella tradizione... celebrato nella liturgia... vissuto nella Chiesa» (DCG 44.45).

Al centro sta dunque il ricordo dell'«evento supremo di tutta la storia della salvezza al quale i fedeli comunicano mediante la fede e cioè l'incarnazione, passione, morte e risurrezione di Cristo» (DCG 44), misteri resi presenti nel tempo attraverso lo Spirito santo e il ministero della Chiesa «oggi e nei secoli», e che a loro volta orientano continuamente «alla speranza della vita futura, compimento di tutta la storia della salvezza». È proprio questa «tensione escatologica» che permette alla comunità cristiana «di ridimensionare tutti i valori umani e terreni, riducendoli nelle loro giuste proporzioni senza tuttavia vanificarli» (DCG 44).

L'arco di tempo che va dal primo esodo, figura del perenne esodo del nuovo popolo di Dio, la Chiesa, fino all'avvento del Cristo Signore alla fine dei tempi, si presenta come il «luogo» e il «tempo» del cammino di crescita nella fede.

Nel contesto della visione liturgica del tempo appaiono allora le strategie che la liturgia di fatto mette in opera per realizzare questo cammino, per personalizzare questo progetto unificante e totalizzante lungo il succedersi apparentemente monotono e anonimo degli anni, e nell'arco personalissimo della vita del singolo fedele. Si tratta pertanto di prendere atto delle strategie che, frutto dell'esperienza secolare delle diverse comunità ecclesiali, la Chiesa del nostro tempo mette in opera come imprescindibili punti di riferimento per la propria azione pastorale. Anche nel contesto specifico della pastorale liturgica giovanile ci si deve allora confrontare anzitutto con l'organizzazione liturgica del tempo nell'arco di un anno; in secondo luogo, prendere atto del modo con cui la Chiesa, attraverso il Lezionario, «narra» in modo totale la storia della salvezza. In terzo luogo, verificare il modo con cui la Chiesa fa propria e risponde a questa Parola attraverso la sua preghiera ufficiale (eucologia). Infine, dedurre i valori pedagogico-educativi

legati al fatto della ciclicità del tempo ma orientati alla crescita integrale dell'uomo, di ogni persona fino alla sua più completa conformazione al Cristo, fino al raggiungimento della piena statura che è Cristo (cf Ef 4,13).

### 3.1. La riproposta ciclica del mistero di Cristo

Elementi di ordine storico-culturale e biblico-teologico hanno dato vita ad una organizzazione dell'anno solare non incentrata attorno alla cadenza dei mesi, ma attorno a Cristo sole che non tramonta mai.

Dall'esperienza dell'antico popolo dell'alleanza era nata la Pasqua come primordiale festa dell'inizio dei mesi e come ricordo del passaggio di Dio e della conseguente liberazione del suo popolo.

Con Cristo, nuova e definitiva Pasqua, l'annuale solennità mantenne il suo valore di centro unificante; anzi, con il cammino di iniziazione cristiana, la solennità richiese un tempo di preparazione (quaresima) e di compimento (tempo di Pasqua). Altri fattori di ordine storico-culturale insieme al bisogno di storicizzare la vita di Cristo, diedero origine al Natale con la sua preparazione (avvento) e con il suo compimento (tempo di Natale).

La memoria dei fatti principali della vicenda «storica» di Cristo superava così la logica dei mesi per dare vita a due cicli di tempo che, orientati l'uno all'altro ma convergenti verso la Pasqua, riproponevano in rapida ma forte sintesi il mistero del Cristo, dall'attesa della sua venuta al prolungamento della sua missione nel tempo della Chiesa con il dono dello Spirito.

I due fulcri lasciavano però un notevole spazio «vuoto»: un tempo ordinario da non vivere tuttavia in modo ordinario ma in atteggiamento di approfondimento dei contenuti del messaggio salvifico.

È questa l'iniziale struttura dell'anno liturgico che guarda continuamente verso il mistero di Cristo come suo centro gravitazionale, e insieme impegna a rivolgere lo sguardo di fede su coloro che hanno portato a compimento nella propria persona la realtà e le implicanze di tale mistero pasquale: la Vergine Maria e i Santi.

#### 3.1.1. Il mistero del Cristo nel tempo liturgico

Considerando l'attuale strutturazione liturgica del tempo nell'arco di un anno, l'operatore pastorale si trova di fronte ad una visione del tempo in movimento, di fronte ad una organizzazione cronologica del mistero di Cristo che ripresenta la vicenda storica del Salvatore in una forma tutta particolare.

La riproposta annuale della vicenda storica di Cristo avviene non in dipendenza dello scorrere dei mesi, ma nel contesto di un'altra visione del tempo, quella «liturgica» appunto, la cui sovrapposizione allo scorrere dei mesi più che disturbare calendari si pone al di sopra di essi dando loro un orizzonte di significato che non si chiude in un vuoto scorrere dei giorni, ma che dà a questo fluire una logica aperta alla speranza.

Le conseguenze per la pastorale in genere e giovanile in particolare non sono poche:

— Se l'organizzazione di questo tempo «liturgico» è frutto dell'esperienza plurisecolare della Chiesa, ed essa oggi continua a riproporla come imprescindibile per realizzare un cammino di crescita nella fede, ne consegue che il primo confronto — parallelamente alla vita sacramentale — deve avvenire con il «programma» che tale struttura contiene.

— Se questa strutturazione liturgica del tempo è una riproposta del mistero del Cristo, si tratterà di individuare la logica interna di tale progetto, i suoi meccanismi non sempre percettibili a livello immediato, in modo che il coinvolgimento tra la vita del singolo e la Vita del suo Signore risulti sempre più personale e vero.

— Se la vicenda storica del Cristo è «condensata» in un arco di tempo estremamente ristretto, sarà piuttosto facile far emergere il significato della ciclicità che caratterizza il tempo liturgico; una ciclicità che non è determinata dal susseguirsi di periodi senza reciproci legami; ma che, al contrario, rafforza il suo significato e valore nella misura in cui emerge da essa un progetto che si realizza all'insegna dell'unitarietà e dell'unitarietà.

— Se, infine, la sintetica riproposta dell'intera vicenda storico-salvifica è legata a certi ritmi e modalità (cf SC 5-6), si tratta di verificare — sempre a livello di operatori pastorali — le modalità e i contenuti attraverso cui

continua a prolungarsi all'interno della strutturazione liturgica del tempo quella dialettica salvifica imperniata sul costante rapporto tra evangelizzazione e sacramenti.

### 3.1.2. *Il mistero della Vergine e dei Santi nel tempo liturgico*

Accanto al Cristo, modello e termine di confronto continuo, l'esperienza ecclesiale del tempo ripropone frequentemente alcuni «modelli»:

– Maria, la Madre di Dio, perché «congiunta indissolubilmente con l'opera della salvezza del Figlio suo»; perché è «il frutto più eccelso della redenzione»; e perché in lei la Chiesa «contempla con gioia... ciò che desidera e spera di essere» (SC 103);

– i Martiri e i Santi, perché hanno raggiunto la piena conformazione al Cristo dopo aver realizzato il mistero della pasqua nella loro vita (cf SC 104).

La proposta «liturgica» dei modelli più che disturbare la contemplazione del modello-Cristo, la rafforza, la sostiene, la rende più vicina, incoraggia a continuare il cammino... all'insegna del «*si isti et illae, cur non ego?*» di agostiniana memoria. Ne scaturisce pertanto un intreccio che, superando la superficiale impressione di due «cicli» quasi come due progetti, manifesta una linea profondamente unitaria pur nella sua variegata articolazione.

### 3.2. **Il Lezionario: una memoria che è impegno e profezia**

Dalla particolare strutturazione del tempo «liturgico» è scaturita un'altrettanto particolare metodologia nell'annuncio dell'intera vicenda storico-salvifica che trova nel Lezionario la sua condensazione.

Il Lezionario, infatti, si presenta nel suo insieme come lo strumento per narrare la storia della salvezza nel tempo della Chiesa; lo strumento che permette al singolo come alle diverse comunità ecclesiali di fare memoria, anzi di «celebrare il memoriale» del mistero di salvezza, consapevoli che da questa celebrazione memoriale della pasqua del Signore possono fare ogni giorno pasqua: vivere cioè quel cammino di liberazione nell'oggi della storia, protesi verso un compimento. Una memoria dunque, quella del Lezionario, che impegna nel presente, in vista di un compimento futuro.

### 3.3. **L'eucologia**

Nell'ambito della celebrazione, accanto all'annuncio-narrazione della storia della salvezza c'è anche un altro elemento caratteristico: l'eucologia. Ogni celebrazione si modula sempre su due elementi tra loro strettamente connessi: l'annuncio della Parola e la risposta — in regime di segni — dell'assemblea; di tale risposta l'eucologia costituisce una delle espressioni più tipiche.

Testimonianza di una fede pregata e celebrata, l'eucologia è il risultato del contatto vivo e vivificante con il mistero di Cristo. Essa si presenta pertanto come una sintesi tra la ricerca orante del Dio della salvezza, e le situazioni immediate vissute dai fedeli nel loro perenne esodo; una sintesi che nel segmento del rito unisce insieme la temporalità del mistero e quella del quotidiano.

L'eucologia è la risposta «ufficiale» dell'assemblea riunita al Dio che continuamente la interpella e la provoca alla fedeltà all'alleanza. Una risposta che varia secondo i tempi liturgici, in quanto ogni periodo rivive con modalità proprie un particolare momento della salvezza; una varietà che, proprio perché abbraccia l'intero volgere di un anno, esprime nel suo insieme una «percezione» del mistero in modo globale.

Dal momento che l'eucologia, specialmente nelle domeniche e grandi feste costituisce l'anello di congiunzione tra le realtà legate al tempo (calendario e momento celebrativo) e ogni particolare assemblea, potrà risultare utile anche per l'operatore di pastorale giovanile verificare il modo con cui l'eucologia presenta la realtà tempo. Una veloce indagine nell'ambito del Messale Romano permette di constatare quanto segue.

#### 3.3.1. *Il mistero dell'«oggi»*

È tipico di alcune solennità l'uso dell'avverbio «oggi» (nel Messale Romano di Paolo VI *hodie* è presente complessivamente 62 volte), oppure il ricorso a «questo giorno» o simili. È l'espressione tipica della liturgia che, riprendendo il concetto-realtà dalla Scrittura, evidenzia l'attuazione e l'attualizzazione del mistero nel particolare momento storico-geografico-culturale di ciascuna assemblea.

L'«oggi» sottolinea il contenuto della celebrazione memoriale, cioè di quella presenza

divina che, pur ormai al di fuori del tempo, è resa continuamente presente e attuale per la vita dei fedeli attraverso il segno liturgico-sacramentale: «ogni volta che celebriamo questo memoriale del sacrificio del Signore, si compie l'opera della nostra redenzione» (*giovedì santo, or. sulle offerte*).

L'«oggi» evidenzia dunque uno spazio di tempo ben determinato in cui si rende realmente presente il Cristo risorto. Questo spazio celebrativo, questo «oggi», diventa allora il punto di congiungimento tra l'oggi dei fedeli e la perenne e attuale presenza del Dio dell'alleanza, che «oggi ha voluto assumere la nostra natura umana» (*Natale: colletta della messa del giorno*); che «in questo giorno» ha rivelato alle genti il suo unico Figlio (*Epifania: colletta*); che «in questo giorno» ha vinto la morte e ci ha aperto il passaggio alla vita eterna (*Pasqua: colletta*); che «oggi» continua i prodigi operati agli inizi della predicazione del vangelo (*Pentecoste: colletta*); che «oggi» ha portato a compimento il mistero pasquale (*ib.: prefazio*).

È a questo «oggi» sacramentale che anche il giovane deve essere educato per attingere la forza necessaria per vivere il continuo oggi della sua vita. La presenza di Dio attraverso l'«oggi» celebrativo è garanzia e fonte della continuità di tale presenza in tutti gli altri momenti che danno verità e consistenza all'oggi rituale (= culto in spirito e verità - liturgia della vita).

Da quest'ultimo rilievo scaturisce la continuazione della riflessione: l'oggi non è chiuso in se stesso, ma continuamente aperto, anzi proteso verso il domani; e questa tensione è garantita dalla memoria viva di un passato.

### 3.3.2. Un «futuro» che è già presente

Già la celebrazione annuale dell'antica Pasqua racchiudeva una tensione dei presenti verso una pienezza. Con Cristo questa tensione ha raggiunto il compimento nella sua persona (*semel pro semper*); ma ora, nel tempo della Chiesa, la realtà della Pasqua attende di essere «compiuta» nei singoli fedeli che accettano la logica dell'«alleanza» attraverso l'annuncio-ascolto del vangelo. Solo dopo questo tempo che intercorre tra la prima pentecoste e il ritorno ultimo del Signore nella gloria alla fine dei tempi, la Pasqua avrà raggiunto il suo compimento definitivo perché Dio sarà finalmente tutto in tutti.

Il presente celebrativo diventa allora il punto di incontro tra l'intervento sacramentale di Dio e l'anticipazione di quello che sarà il compimento ultimo e definitivo di tale intervento divino.

Si tratta di una dialettica che i testi eucologici sottolineano con una insistenza unica, come si può constatare specialmente dalle orazioni dopo la comunione e nelle preghiere eucaristiche.

Ma tutto questo linguaggio orante rivela chiaramente una concezione del tempo: per il cristiano il futuro è costituito dall'attesa convinta e operosa che Dio porterà a compimento le sue promesse. L'attesa di un compimento nel futuro ultimo non è però l'uscita di sicurezza per evadere dal presente e dall'immediato: nella celebrazione, anzi proprio attraverso di essa, chi partecipa è personalmente coinvolto a realizzare il dinamismo della Pasqua nel presente oggi e nell'immediato domani. Il compimento futuro si pone come termine di riferimento, come paradigma di completezza che orienti l'impegno delle mani operose dell'uomo, cui è stato affidato l'universo (*pregh. euc. IV*) come condizione e contributo decisivi alla ricapitolazione di tutte le realtà in Cristo (cf *Ef 1,10*).

Al rischio dell'evasione si contrappone continuamente l'atteggiamento di richiesta da parte dell'assemblea che con fede insistente invoca il suo Signore perché l'attesa non resti delusa da parte della volontà umana. In tal modo il futuro prospettato dalla liturgia diventa simultaneamente sia l'oggetto dell'attesa dell'uomo che l'espressione della promessa divina.

Un futuro dunque che è già presente, ma non ancora di pieno dominio. Lo scarto che ne risulta fa vibrare la molla dell'impegno dell'uomo nel suo continuo oggi; per questo egli vive il tempo come la dimensione che gli permette di rendere sempre più insignificante questo scarto.

### 3.3.3. Un «passato» che attraverso l'«oggi» garantisce il futuro

Non c'è presente e futuro senza passato. La legge vale anche per l'ambito celebrativo; anzi nella celebrazione la dimensione «memoria» è talmente decisiva che la sua assenza svuoterebbe l'azione liturgica di tutta la sua essenza. La evidenziazione della dimensione

«passato» o «memoria» completa pertanto il quadro della visione cultuale del tempo. Ogni attualizzazione del mistero della Pasqua implica sempre un rinvio alla realizzazione di questo mistero nel tempo. Non si tratta di un ricordo storico come quando si commemora un qualunque avvenimento passato. Al contrario è una memoria che si fa presenza attraverso l'annuncio della parola di Dio e l'attuazione di segni nel contesto di una comunità di fede. La memoria allora acquista un valore del tutto originale, quello di servire il mistero: il mistero cioè della permanenza e stabilità dell'alleanza e l'irreversibilità della promessa divina; il passato, così, garantisce il presente e impegna il futuro.

L'eucologia, in quanto risposta alla parola proclamata, non può mai prescindere da questa dimensione «memoriale»; ogni movimento di invocazione e di supplica è sempre preceduto, anzi innestato nel ricordare a Dio e a se stessa la fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo. Non si tratta di una scoperta che la Chiesa ha fatto con il tempo, ma della continuità di una linea che ha la sua origine nella «benedizione» biblica e nei Salmi. È su quella linea infatti che ogni testo eucologico, in forma più o meno ampia, si muove sempre dall'anamnesi di qualche aspetto del mistero di salvezza o della globalità di tale mistero.

Le testimonianze più evidenti le troviamo nelle collette di ogni eucaristia e nelle preghiere eucaristiche.

Le *collette* si aprono sempre con il riconoscimento di chi è Dio (Padre, Signore, ecc.) e di ciò che egli ha fatto per il suo popolo nel tempo: «... hai mandato in questo mondo il tuo unico Figlio a liberare l'uomo dalla schiavitù del peccato» (*avvento*: sabato della I settimana); «... per mezzo del tuo unico Figlio hai fatto di noi una nuova creatura» (*avvento*: martedì III settimana); «... hai rinnovato il mondo nel tuo Verbo, fatto uomo nel grembo di una madre sempre vergine» (*avvento*: 17 dicembre); «... in modo mirabile ci hai creati a tua immagine, e in modo più mirabile ci hai rinnovati e redenti» (*Natale*: messa del giorno). Le esemplificazioni potrebbero continuare; ogni pagina del Messale contiene espressioni di questo genere; nel loro insieme ci danno un quadro estremamente ampio degli interventi di Dio nella storia del suo popolo. È sulla memoria di questi

eventi che s'innesta la richiesta specifica dell'assemblea localmente riunita.

Ma il vertice di queste esemplificazioni è costituito dalla *preghiera eucaristica*; tra tutte la IV è quella che ripropone in modo più felice questa dimensione memoriale. Il ricordo degli interventi salvifici di Dio abbraccia tutto il passato, a cominciare dalla creazione dell'universo fino alla nuova creazione realizzata attraverso il Figlio; una creazione nuova — quella attuata dalla Pasqua del Cristo — che viene portata a perfezione nei singoli, nel tempo della Chiesa, attraverso l'opera dello Spirito Santo. L'ampia introduzione anamnetica di questa preghiera ricapitola le tre grandi fasi della storia della salvezza. L'assemblea è invitata a fare anamnesi, perché attraverso il dono dello Spirito — l'epiclesi — ha la certezza di essere inserita in questo dinamismo di salvezza attraverso la partecipazione ai segni della Pasqua di Cristo. Ecco perché, dopo aver ripetuto il momento rituale del mistero della croce — l'ultima cena —, esprime la sua fede ricapitolando ancora la triplice dimensione di memoria, presenza, attesa: «annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta».

Memoria, presenza, attesa: ecco, dunque, il modo con cui la comunità ecclesiale — sulla linea di tutta la storia della salvezza — concepisce e vive il tempo. Le tre istanze del tempo liturgico non si presentano come delle entità astratte; al contrario esse appaiono come la traduzione immediata della realtà della storia della salvezza considerata sia globalmente che nei suoi singoli misteri. Una concezione del tempo radicata in quella Scrittura che, globalmente accostata, ci dà le costanti storico-cronologiche della salvezza: da «In principio Dio creò il cielo e la terra...» narrato dalla Genesi, fino ai «nuovi cieli e terra nuova» prospettati dall'Apocalisse.

### 3.4. Un cammino di educazione

Che la liturgia educi alla liturgia non è solo uno slogan, ma un dato di fatto. Ma questa educatività propria della liturgia a livello riflesso non appare in modo immediato.

L'operatore pastorale si trova di fronte a dei contenuti, di fronte a delle forme rituali, di fronte a delle espressioni, di fronte ad un modo di concepire e vivere il tempo che non si

percepisce sempre in forma immediata per la complessità del contenuto che vi è sotteso. Ecco allora il cammino di educazione che accompagna le più diverse strategie dell'azione pastorale. Un'azione che nei confronti del tempo liturgico deve tener presenti alcune istanze:

- la fede cristiana scaturisce da un'esperienza storica di eventi; il culto, quale espressione rituale di questa fede, ripropone tale esperienza rendendola « presente » attraverso i segni sacramentali;

- la comprensione e l'esperienza viva di tali segni è condizionata dalla conoscenza della « memoria » dell'esperienza storica del popolo d'Israele;

- tra le diverse forme di trasmissione della « memoria » la liturgia ne possiede una che superando la pura dimensione noetica, permette di trasformare questa memoria in presenza e contemporaneamente in attesa;

- la celebrazione liturgica, memoriale della Pasqua del Signore, condensa in sé la potenzialità dell'avvenimento passato e lo trasforma in evento di salvezza per il singolo fedele che in comunità vive la sua esperienza pasquale;

- l'insieme delle celebrazioni che ruotano attraverso lo svolgersi dei vari tempi dell'anno liturgico realizzano e completano la formazione dei fedeli nel loro cammino di conformazione a Cristo;

- Parola, eucologia e ritualità sono gli elementi che nel loro insieme danno vita alla celebrazione: tutti e tre richiedono un impegno di formazione continua;

- dal momento che l'esperienza del mistero passa attraverso il rito, un'educazione al valore umano di questo mezzo di comunicazione diventa la premessa più adeguata per vivere il segno come linguaggio dell'invisibile;
- la dimensione ciclica del tempo propria della liturgia possiede una particolare capacità di educazione al mistero riproposto annualmente per una progressiva conformazione ad esso.

Tra il primo esodo e l'avvento del Signore al termine della storia si snoda un arco di tempo che è tempo di salvezza. La promozione integrale dell'uomo nelle sue più diverse e complesse componenti passa attraverso l'esperienza e l'incontro con il Dio che si è rivelato in Cristo e che nella Chiesa di ogni tempo e luogo continua a incarnarsi.

L'esperienza di questa perenne incarnazione si realizza con particolari strategie che conducono la persona lungo i sentieri del tempo fino alla più completa conformazione al Cristo. La celebrazione, in quanto sintesi di memoria presenza e attesa, si presenta come luogo di promozione umana integrale.

#### **4. IL TRAGUARDO: LA CELEBRAZIONE CRISTIANA COME SINTESI DEL TEMPO E ISTANZA DI IMPEGNO INTRAMONDANO**

La prospettiva della rivelazione cristiana ne ha posto in evidenza la dimensione storica. Il radicamento di questa fede nella storia è avvenuto con una particolare « metodologia » che trova il suo prolungamento nella prassi della Chiesa. Le strategie che essa attua hanno lo scopo di far sì che il progetto di Dio diventi il progetto di ogni persona.

Resta ora da considerare quel particolare punto di riferimento — la celebrazione cristiana — che si presenta come la sintesi del tempo della salvezza e insieme il luogo in cui la realizzazione della persona trova la molla e la verifica.

« Teocentrismo » o « antropocentrismo »? Il cammino di educazione alla liturgia come espressione del culto della vita, tende alla sintesi dei due « ismi » proprio perché in essa è chiamata a coniugarsi tutta la realtà umana della persona con il progetto liberante del Dio dell'alleanza.

Si tratta allora di ricordare il modo con cui la liturgia vede il tempo, per concentrare l'attenzione sulla celebrazione come « sintesi » del tempo della salvezza, e conseguentemente sul come integrare — in questa particolare prospettiva — il sempre difficile rapporto tra fede e vita.

##### **4.1. Il tempo della liturgia**

Da quanto emerso nell'analisi precedente scaturisce ormai con evidenza che il tempo liturgico non è un susseguirsi di punti senza interconnessione, ma una modalità simbolica per attuare un progetto tutto particolare.

Il passato, il presente e il futuro costituiscono tre poli dai quali si è chiamati a vedere e a vivere simultaneamente la stessa realtà all'interno dell'unico dinamismo della fede. Ed

è solo in questa prospettiva di fede che i tre momenti sono mantenuti allo stesso livello d'importanza, senza rischi di evasioni alienanti. Il cristiano, infatti, non proietta lo sguardo verso il futuro se non tenendo presente una storia vissuta; non considera il passato dall'osservatorio del suo «oggi» senza una prospettiva futura; non vive l'oggi dimenticando che esso scaturisce da un «ieri» e che si proietta verso un «domani» dal contenuto così certo da diventare l'oggetto di ogni speranza, sia a livello di fede che di impegno nelle realtà che, pur destinate ad una fine, sono però il «luogo teologico» della realizzazione del regno di Dio.

#### 4.2. La celebrazione come sintesi del tempo

Memoria e profezia, bisogno e attesa, promessa e speranza, presenza misteriosa dell'Assente desiderato in mezzo al suo popolo in cammino, attualizzazione e compimento nell'oggi dell'evento salvifico passato: tutta questa realtà trova il suo luogo di attuazione e di sintesi nella celebrazione sacramentale.

La convergenza di memoria, presenza e attesa non costituisce un surrogato psicologico destinato a dare contenuto a forme rituali. Al contrario, tale convergenza — unica nel suo genere — risponde all'istanza dell'intero progetto salvifico permettendone così l'attuazione, il prolungamento e il compimento nel tempo.

La celebrazione del mistero diventa allora un particolare «tempo simbolico» in cui il presente è tale perché garantito da un passato salvifico, il passato ricorda il «contenuto» da rivivere, il futuro è la verifica di una realtà già in atto nell'oggi.

Ma il tempo è posto nelle mani e nelle aspirazioni dell'uomo come luogo di autorealizzazione. In quanto sintesi del tempo, la celebrazione si ripresenta allora come la più forte istanza di impegno intramondano. È appunto la conseguenza che scaturisce dalle tre dimensioni: la *memoria* racconta la fedeltà di Dio al suo progetto di salvezza per l'uomo; l'*attesa* si presenta come l'istanza che tale progetto non sarà realizzato in pienezza finché non avrà permeato l'oggi di ogni persona; la *presenza* diventa allora il criterio di verifica che provoca all'impegno.

È l'impegno del quotidiano, del fermento tra

le realtà in cui la persona e la comunità ecclesiale vivono e operano... È l'impegno nel riportare ogni realtà creata nella prospettiva e nella dinamica della Pasqua, centro e sintesi del tempo di Dio e dell'uomo.

#### 4.3. Fede e vita: una difficile integrazione

Trattando delle finalità e dei compiti della catechesi il «Rinnovamento della catechesi» (= *RdC*) sottolinea anche l'impegno di integrazione tra fede e vita secondo una prospettiva valida anche per questo particolare discorso sul tempo liturgico.

La fede è una virtù da educare (cf n. 52) attraverso un'assimilazione del messaggio cristiano presentato come apertura ai problemi, come risposta a domande, come allargamento dei valori, come soddisfazione alle aspirazioni più profonde. Le conseguenti scelte di vita appaiono allora non come frutto di una coscienza fratturata, ma come sintesi di una coscienza «profondamente unitaria»; il messaggio di fede sorregge il cristiano «se diviene per lui prospettiva organica e dinamica di tutta l'esistenza» (n. 53). Ciò comporta l'assimilazione di un insieme di elementi da trasmettere in modo organico e adeguato alle tappe di crescita, in modo da interpretare la vita «con maggior chiarezza e autorità, nella luce della fede» (n. 54). È questa la metodologia assunta dal mistero del Verbo fatto carne che è entrato nella storia e nelle vicende quotidiane dell'uomo per rivolgergli l'invito ad «un nuovo modo di essere e di vivere» (n. 55).

##### 4.3.1. Valore del «tempo simbolico» della liturgia

Il tempo simbolico della liturgia si presenta come l'ambito in cui continua ad attuarsi quella progressiva educazione della fede attraverso il ricordo del suo contenuto e la costante rilettura, alla sua luce, delle più diverse realtà della vita. A questo conduce l'annuncio del Lezionario, la risposta dell'eucologia e l'insieme della ritualità.

La globalità della proposta, sia attraverso la struttura dell'anno liturgico come attraverso la stessa celebrazione, ha un progetto ben definito che ha lo scopo di sorreggere la unitarietà della coscienza perché si apra ad una sintesi di vita.

Tale impegno non è frutto di sforzo psicolo-

gico o di soluzioni basate unicamente su tecniche umane: queste si rivelano preziose quando accompagnano e mediano il cammino di crescita nella fede secondo le tappe della vita, quando i simboli e i riti fanno da ponte tra le realtà, le esperienze e le aspirazioni della vita e quel mistero che solo può colmare ogni attesa.

Ecco perché Cristo, Signore del tempo e della storia, è il centro del tempo simbolico della liturgia e di ogni azione liturgica.

#### 4.3.2. *Un «linguaggio» sintesi tra fede e vita*

L'ambito simbolico costituisce il luogo di confronto personale con il Dio che si è fatto storia e continua a farsi storia incarnandosi nella persona, e quindi nella sua cultura e nel suo *habitat*.

Il momento rituale diventa così il punto d'incontro; un incontro solitamente mediato da «mezzi poveri», da segni quotidiani che nella misura in cui sono «quotidiani» diventano — nel contesto di fede celebrata — segni di quotidiano incontro con il Dio della vita.

Ciò implica da una parte un lavoro di coscientizzazione del valore segnale della vita, dall'altra un impegno per i responsabili delle comunità ecclesiali a rendere il linguaggio culturale una lingua più comprensibile attraverso il difficile ma imprescindibile lavoro dell'adattamento e dell'inculturazione.

#### 4.3.3. *La celebrazione come confronto tra Dio e l'uomo nel tempo*

Vivere il momento celebrativo come sintesi simbolica del tempo, con un linguaggio che faciliti l'espressione e il confronto personale con il Dio della storia, diventa il modo più efficace per superare quel presentismo e immediatezza propri del nostro tempo.

Le tre dimensioni tipiche dell'azione liturgica, mentre condensano l'intera storia della salvezza, educano il singolo a vivere con realismo un presente senza inutili rimpianti o facili illusioni.

#### 4.3.4. *Anno liturgico: da struttura preconstituita a progetto personale attraverso itinerari diversificati*

L'organizzazione del tempo secondo la struttura dell'anno liturgico può apparire come uno spazio preconstituito entro cui tutti devo-

no entrare. Si tratta in realtà di un progetto globale che deve diventare esperienza personale e di gruppo attraverso un progressivo cammino di formazione che faccia leva sugli elementi e sulle espressioni di vita più vicine al giovane come all'adulto per leggerle e interpretarle alla luce del Dio atteso e incarnato, che muore e risorge, che cammina con il suo popolo nei solchi della storia.

Quello dell'anno liturgico è un itinerario privilegiato di fede e di vita: di *fede*, in quanto ripresenta all'attenzione orante del singolo l'intero progetto di salvezza cui conformarsi in forza di un'iniziale scelta radicale; di *vita*, in quanto ripresentare il mistero (= celebrarlo) è impegno a tradurlo in scelte operative.

Un simile traguardo chiama in causa itinerari diversificati.

Pur tenendo presente che l'itinerario-tipo è quello offerto a tutta la comunità cristiana, il cammino di formazione — soprattutto in ambito giovanile — richiede itinerari intermedi quali si attuano all'interno di gruppi secondo progetti particolari.

#### 4.3.5. *Per una riappropriazione del tempo*

Di fronte agli «smarrimenti» tipici dell'odierno orizzonte giovanile, esiste dunque un modo per educare ad una riappropriazione del tempo? L'insieme della proposta riconduce l'attenzione dell'educatore e dell'operatore pastorale su queste prospettive:

— Il tempo «soggettivo» diventa vero quando è illuminato da un tempo «oggettivo». Ciò comporta un'educazione a vivere qualcosa di eterno nel tempo che passa abituando a cogliere «nei segmenti di tempo un qualcosa di eterno, di definitivo, un dono da riconoscere e da accettare più che un oggetto da conquistare». Vivere questa particolare prospettiva «escatologica» è uscire dalla disperazione per aprirsi «alla fecondità della responsabilità storica» (F. FLORIS, *Riscoprire il tempo, la «memoria» e la festa per fare liturgia con i giovani*, in *Note di Pastorale giovanile* 14/10, 1980, 7).

— Al rischio dell'alienazione personale e collettiva si contrappone la verità dello spazio celebrativo quando è vissuto come riconoscimento, verifica e discernimento sempre in atto del progetto di Dio. L'oggi si pone tra un «già» e un «non ancora» che richiedono un «equilibrio dinamico» tra una valorizzazione

ne e un riconoscimento di ciò che è buono, e un atteggiamento critico nei riguardi di un oggi piatto e senza prospettive; solo così è possibile liberare il tempo da ogni forma di alienazione e di angoscia.

— Educare a fare memoria costituisce pertanto il modo più appropriato per radicare il presente oggi dentro un progetto ben definito. È il confronto tra l'oggi della persona con la memoria dell'evento che sta alla base dell'intero progetto di salvezza, a far sì che non manchi questa dimensione essenziale nell'itinerario di fede e di vita. La memoria della Pasqua di Cristo come permea ogni momento della storia, così dà valore all'oggi assumendolo in una storia di salvezza.

— Le numerose fughe dal quotidiano e dal feriale indicano il bisogno della «festa» come elemento che qualifica un cammino di educazione. È la festa che può aiutare a «ripensare il quotidiano» per accettarlo «con un atteggiamento globale di "sì alla vita"»; a stare insieme come espressione di «accettazione reciproca tra individui e tra gruppi sociali»; a compiere «gesti alternativi che profeticamente rompano la monotonia e indichino il senso profondo di tanti fatti del quotidiano»; ad assumere una «disposizione interiore che dilata atteggiamenti come la gioia, la serenità, la calma, il silenzio, il senso del gratuito, l'apertura agli altri» (*ibid.*, pag. 14).

## 5. CONCLUSIONE

Tempo liturgico, tempo simbolico dunque. Se il simbolo è l'espressione del vincolo che pone in relazione il soggetto con l'oggetto in-

tenzionale, anzi è la struttura processuale di tale relazione (cf D. ZADRA, *Il tempo simbolico: la liturgia della vita*, Morcelliana, Brescia 1985, pag. 8), allora il tempo simbolico della liturgia riacquista tutto il suo valore di mezzo per stabilire, mantenere, consolidare e portare a compimento quel particolare tipo di relazione che Dio un giorno ha voluto impostare con l'uomo.

Anche il culto della vita richiede allora uno spazio simbolico che esprima — relativamente alla capacità dei segni — questa relazione divino-umana e umano-divina con verità e pienezza.

E l'anno liturgico è questo «spazio simbolico» in cui ogni anno «la gloria del Signore si è manifestata e sempre si manifesterà in mezzo a noi fino al suo ritorno». Frattanto, «nei ritmi e nelle vicende del tempo ricordiamo e viviamo i misteri della salvezza»: è questo il modo con cui «la Chiesa pellegrina sulla terra proclama la Pasqua del suo Signore», elevando con la sua vita «a Cristo che era, che è e che viene, Signore del tempo e della storia, lode perenne nei secoli» (*Messale* 1047).

→ liturgia.

### Bibliografia

A motivo delle interconnessioni tematiche, la bibliografia sul tempo in rapporto alla liturgia è indicata sotto la voce «anno liturgico».

**LOTTA** → classe - liberazione - marxismo - riconciliazione - storia 2.2. - storicità 6.5.

**LUTERO** → teologia pastorale (storia) 2.1.



# M

**MAGISTERO** → comunicazione 3. - ministeri giovanili 2.1. - papi - parola di Dio 7.1. - teologia pastorale 5.3. - Vaticano II.

**MALATI/MALATTIA** → male - sofferenza - vita/morte - s. Filippo Neri 2.2. - s. Carlo Borromeo 3.8.

## MALE

ARMIDO RIZZI

### 1. Premesse metodologiche

- 1.1. «Mali» e «male»
- 1.2. *Diverse interpretazioni del male*
- 1.3. *Mali «patiti» e «compiuti»*

### 2. Le interpretazioni del male. Rassegna tipologica

- 2.1. *Il male come caos*
- 2.2. *Il male come esistenza nel corpo*
- 2.3. *La realtà è male*
- 2.4. *Né male né bene: l'ambivalenza dell'essere*
- 2.5. *L'ottimismo metafisico*

### 3. La sofferenza nella Bibbia

- 3.1. *Adamo: la sofferenza dalla colpa*
  - 3.1.1. Il male viene dall'uomo
  - 3.1.2. Il male è una triste realtà
- 3.2. *Giobbe: il giusto sofferente*
- 3.3. *Gesù*

### 4. Rilettura critica

- 4.1. *La coscienza complessa dell'uomo biblico*
- 4.2. *Perché il male?*
- 4.3. *Verso una interpretazione teologica*

### 5. Giobbe e Prometeo

- 5.1. *Il male «naturale»*
- 5.2. *Il male «naturale» contro la bontà di Dio?*
- 5.3. *Oltre l'evasione e la sublimazione*
- 5.4. *Amore come lotta contro il male nel nome di Dio*

## 1. PREMESSE METODOLOGICHE

### 1.1. «Mali» e «male»

Il linguaggio quotidiano non parla *del male* ma *di mali* particolari, sia quando vengono esplicitamente dichiarati («ho mal di testa») che quando la loro natura rimane sottintesa («va male», «sto male», ecc.). In questi e altri casi analoghi il punto di vista è quello dell'esperienza individuale: nell'immediatezza di una sensazione fisica di dolore o nel calcolo di un progetto fallito o nel diffuso sentimento di un disagio di cui non si conosce la causa.

Quando invece si parla *del male*, ci si pone su di un piano qualitativamente diverso. Il male non è né un collettivo (la somma dei mali) né un universale in senso scolastico (il concetto dei singoli mali); *il male è il significato dei mali dal punto di vista di una determinata interpretazione del mondo*. Il mondo, e la vita dell'uomo nel mondo, è come un testo dove le singole esperienze — positive e negative — sono parole e frasi prese nella loro individualità, mentre bene e male costituiscono il significato complessivo, che può essere colto soltanto dentro un'ottica globale, qual è appunto una visione del mondo.

Il significato complessivo si distingue dalle esperienze individuali non solo e non tanto per la sua maggiore ampiezza quanto per il diverso livello di lettura: soggettivo nel primo caso, «oggettivo» (nel senso di trans-soggettivo) nel secondo. Così, un insuccesso che brucia può essere accettato come una lezione di vita che riporta sulla strada della verità esistenziale; o ancora, la stessa morte, che per l'individuo come tale è indubbiamente un

fenomeno negativo, può essere riscattata dal punto di vista del tutto o da quello della vita oltre la morte.

Dunque, i mali non sono ancora il male; se quelli sono un dato di fatto indiscutibile, questo rappresenta un problema, un interrogativo, a cui sono state date molte risposte. Certo, si tratta di un problema non solo importante ma fondamentale, che fa tutt'uno con il problema del senso del mondo e della vita. L'affermazione del male è inversamente proporzionale all'affermazione del senso. Ma non c'è un solo modo di affermare il male, né c'è soltanto la sua affermazione; ci sono diverse prospettive, che a male e bene danno rilevanza differente componendoli e intrecciandoli secondo varie modalità, oppure eliminando uno dei due per identificare semplicemente la realtà con l'altro.

### 1.2. Diverse interpretazioni del male

Tra le interpretazioni del male bisogna distinguere, sempre sul piano del metodo (e dunque anteriormente alle singole tipologie di contenuto) quelle che corrispondono a una visione mitico-religiosa del mondo e quelle di carattere metafisico. Le prime, pur rappresentando un trascendimento dell'ottica individuale, si mantengono ancorate alla vita del gruppo (piccolo o grande che sia), ai suoi interessi esistenziali, cioè a un orizzonte antropologico e salvifico. Nelle visioni metafisiche si parla invece del male in assoluto, in riferimento non all'uomo ma all'essere; la distinzione tra mali e male viene qui accentuata, fino a diventare, in qualche caso, irrilevanza dei primi nel pensare la realtà del male come tale. Tipologicamente a metà strada tra visione mitico-religiosa e visione metafisica, e storicamente punto di transizione dall'una all'altra, sono le religioni universali, dove la prospettiva antropologica non viene eliminata ma dilatata da concezioni di un gruppo particolare a interpretazione generale della condizione umana, del destino dell'uomo. È il caso delle grandi religioni orientali e, in occidente, delle tre religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo, islamismo).

### 1.3. Mali «patiti» e «compiuti»

Fondamentale è la distinzione tra quel tipo di mali e di male che l'uomo patisce (dolore, sofferenza) e il male che l'uomo compie (col-

pa, peccato). Distinzione che a volte è separazione pura e semplice di campi, altre volte è articolazione reciproca, nella modalità di causa-effetto: la sofferenza è frutto della colpa, è pena inflitta all'uomo per i suoi peccati. Ma c'è più d'una interpretazione che, pur riconoscendo la distinzione di principio tra colpa e sofferenza, riconduce anche la prima sotto il segno della necessità che caratterizza la seconda, sottraendola alla responsabilità umana nell'accezione propria del termine. Così, per Socrate la colpa scaturisce dall'ignoranza del bene, come la virtù scaturisce dalla sua conoscenza; così, per la tragedia greca la colpa è un evento fatale, cui l'uomo inutilmente cerca di sfuggire, e di cui tuttavia porta le funeste conseguenze. Più coerentemente, ampie fette del pensiero contemporaneo, riducendo l'agire umano all'effetto della somma dei condizionamenti (biologici, psichici, sociali), negano la realtà della colpa e la riducono a indebito senso di colpevolezza, dunque in ultima analisi a sofferenza da cui liberarsi.

Come vedremo, nella visione biblica colpa e sofferenza sono legate da un nesso indissolubile e vicendevole: dove c'è colpa si afferma la sofferenza, e dove si ritrova la sofferenza vuol dire che c'è stata colpa. Tuttavia noi tratteremo direttamente del male come sofferenza; la colpa sarà oggetto della nostra riflessione soltanto come causa di quella (per una considerazione più diretta, si veda la voce «peccato»).

## 2. LE INTERPRETAZIONI DEL MALE. RASSEGNA TIPOLOGICA

Non intendiamo fare, neppure a tratti rapidissimi, una storia delle concezioni del male, ma disegnare alcuni modelli, alcuni tipi ricorrenti anche a distanza di spazio e di tempo. I riferimenti a particolari figure storiche hanno dunque valore puramente esemplificativo.

### 2.1. Il male come caos

L'interpretazione del male più diffusa nelle religioni arcaiche è quella che distingue e contrappone nella realtà due dimensioni, che vengono spesso e con pertinenza chiamate *cosmo* e *caos*. Cosmo è la dimensione ordinata, regolare, e perciò fidata: è l'organizzazione

ne dello spazio e del tempo in modo che l'uomo possa vivere in essi, sentirvisi sicuro, abitarli come casa propria. Una casa non costruita dalle mani dell'uomo ma donatagli dagli dèi; che dunque non rispecchia la sua capacità d'iniziativa ma il senso originario del mondo, l'armonia prestabilita tra mondo e uomo.

Non tutta la realtà, però, è cosmo; non tutto il mondo risponde armonicamente ai bisogni dell'esistenza umana. C'è una condizione di rischio che non viene mai integralmente superata: se la pioggia, per esempio, irrorà e feconda la terra nella sua stagione, a volte essa tradisce quest'attesa abbandonando campi e bestiame e umani alla distretta della siccità; o, viceversa, può essere tanto abbondante da far traboccare i corsi d'acqua travolgendo tutto con mortali inondazioni. È questo l'irrompere del caos: l'elemento del disordine, dell'alea, che l'azione cosmogonica (= generatrice di cosmo) degli dèi ha potuto contenere ma non interamente debellare. A volte le forze che mettono a repentaglio l'esistenza dell'uomo vengono personificate in figure demoniache, altre volte è la stessa divinità a presentare una fondamentale ambiguità, apparendo insieme come portatrice di un potere buono e di una forza distruttiva: è il caso del Signore degli animali nelle civiltà dei cacciatori, o della terra madre feconda e terribile nella civiltà dei coltivatori; altre volte ancora viene stabilita una connessione tra la calamità che ha colpito il gruppo e l'infrazione, anche involontaria, di certe regole (tabù).

Ma gli aspetti che vanno più di tutti sottolineati nella comprensione del male in questa visione del mondo sono da una parte la sua concretezza, dall'altra il suo discernimento. Concretezza, perché il male si identifica con mali determinati, è il loro significato profondo, la loro valenza ontologica: il pericolo dell'uomo o il suo soccombere non sono una faccenda privata ma toccano l'ordine dell'essere. Discernimento, perché quest'identificazione non vale di tutti i mali ma soltanto di quelli che sconvolgono il cosmo; vi sono invece sofferenze, anche dure, che non vengono investite di negatività perché sono considerate momenti costitutivi dell'ordine cosmico: si pensi all'iniziazione con le sue prove, alla morte accettata e a volte santificata (sacrifici umani).

## 2.2. Il male come esistenza nel corpo

Nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* Leopardi chiede alla luna, attraverso le labbra del pastore: «Dimmi, o luna: a che vale / al pastor la sua vita / la vostra vita a voi? dimmi: ove tende / Questo vagar mio breve, / il tuo corso immortale?». La domanda è in realtà un'affermazione: la vita dell'uomo gira a vuoto, è priva di senso, e si rispecchia nel vacuo e vano movimento della luna. Non c'è forse testimonianza più suggestiva del carattere di interpretazione che il male necessariamente riveste, che lo scarto abissale tra gli occhi leopardiani e gli occhi di un uomo delle culture primitive: per questi la luna è una delle espressioni maggiori della regolarità del cosmo, la monotonia del suo girare disegna la geografia del tempo come ambiente familiare, su cui l'uomo misura i ritmi del proprio esistere elementare: la semina e la raccolta, la fecondità e la transumanza. In Leopardi prende voce un altro sentimento della realtà (si noti bene: della stessa realtà): la ripetizione diventa il « nihil sub sole novi », la regolarità legge ferrea cui nulla e nessuno può sottrarsi.

Non si tratta di un sentimento isolato o falsamente aristocratico: tutt'un'epoca della storia occidentale ne è stata toccata. Mi riferisco a quella lunga epoca di crisi che ha accompagnato, sull'arco di alcuni secoli, la fine dell'antichità: dal tardo giudaismo all'ellenismo fino alla caduta dell'impero romano. Crisi politica diversamente motivata, che si riflette anche sul rapporto generale con il mondo, in forma di perdita di fiducia nella sua bontà, e che dà origine all'ampio e invadente movimento gnostico. La gnosi esprime l'esperienza dell'estraneità dell'io umano al cosmo materiale, il sentimento angoscioso del tempo e della natura, vissuti non più come armonia ma come incumbente fatalità. Vivere nel corpo e nel tempo è l'essenza stessa del male, perché l'uomo autentico — l'anima — non vi appartiene e non potrà mai trovarvi pace; al più, oblio e stordimento.

In oriente, un sentimento analogo si esprime nel brahmanesimo, dove l'esperienza sensibile e psichica è giudicata illusione perché si muove nell'ambito della *maya*, il mondo visibile e cangiante, e sottostà alla legge del *karman*, necessità che riproduce quest'esigenza fallace.

Dunque: il male è qui la stessa esistenza mondana, e la salvezza consiste nell'esserne liberati attraverso la conoscenza del proprio io vero, che permette l'accesso alla dimensione autentica (la patria celeste, nella gnosi; il centro del mondo e dell'io, nel brahmanesimo). Se nella prima figura l'esistenza è salvata in forza del suo stesso essere al mondo, e il male è il rischio di perderla, in questa seconda l'esistenza *vs* salvata: non a caso le religioni come gnosi, misteri, induismo sono «religioni di salvezza».

### 2.3. La realtà è male

Una posizione ancor più radicale nella concezione del male viene rappresentata dal pessimismo cosmico. Esso ha in comune con la figura precedente la condanna dell'esistenza nel mondo; ma identifica con quest'esistenza tutta la realtà dell'uomo, precludendo quindi ogni via di salvezza. È il caso di Leopardi, il cui pastore, se ha lo stesso senso della ineluttabilità del tempo che pervade la gnosi, non ne condivide l'ansia di salvezza ma conclude il suo canto con l'affermazione perentoria: «È funesto a chi nasce il di natale»; è il caso di Schopenhauer, per il quale il male è la stessa volontà umana nel suo desiderio di vita ineluttabilmente destinato a essere frustrato. Ma anche qui, dietro queste grandi e solitarie figure moderne, c'è un antico messaggio religioso: il buddhismo che, almeno nella sua forma hinayanica, afferma l'equivalenza tra male ed essere, e non può dunque proporre come paradossale salvezza che lo spegnimento del desiderio di essere, di ogni volontà di vita.

### 2.4. Né male né bene: l'ambivalenza dell'essere

La differenza tra questa concezione e la precedente può sembrare impalpabile: ambedue affermano che non esiste un senso della realtà, e che l'esistenza dell'uomo nel mondo non ha né un dondolo né un verso dove, non ha un perché. Il mondo è un dato, dietro il quale non c'è alcuna ragione che lo spieghi, alcun disegno che lo giustifichi: il mondo non ha significato. Ma nel pessimismo la mancanza di significato diventa significato negativo, diventa male, perché contraddice la volontà di vita che definisce l'esistenza umana. Una diversa posizione viene tenuta, forse con mag-

giore coerenza, da chi considera la pura dedità del mondo non come negatività metafisica ma come semplice coesistenza di elementi positivi e negativi, di beni e di mali, da non rivestire di alcuna valenza generale.

Invece che angoscia o autodissolvimento, questa posizione può generare una serie di reazioni positive, che equivalgono a ritagliare spazi di senso soggettivo e parziale in un mondo sprovvisto di un senso ultimo e generale. Così gli epicurei, di fronte all'indifferenza degli dèi nei confronti della vita umana, insegnano una saggezza che consiste nel non temere la morte e nel godere misuratamente dei piaceri e degli affetti; formula di moderata felicità che ricomparirà nelle varie versioni del «carpe diem». O ancora: nella Grecia classica l'uomo affronta il proprio destino con assoluta fedeltà alla terra, che gli fa godere vita e bellezza e sopportare dolore e morte con la stessa forza di adesione. O l'atteggiamento del moderno disincanto, che invece di interrogarsi sul senso della realtà opera attivamente per crearne, riducendo gli spazi di sofferenza e alleviando agli umani — soprattutto con le conquiste della scienza e della tecnologia — la pena di vivere.

### 2.5. L'ottimismo metafisico

Quando Leibniz afferma che questo è il migliore dei mondi possibili, non intende certo negare l'esistenza dei mali, ridurli a illusione; ciò che egli nega è il loro valore ontologico, il loro significato di male, tale da intaccare l'essere del mondo, depauperandolo o mettendolo a repentaglio. I mali non sono male, anzitutto perché sono non-essere, privazione e non positiva realtà; e poi, perché concorrono al bene e trovano in esso il loro senso ultimo.

Questa risoluzione del male nel bene trova la sua espressione più decisa nell'idealismo tedesco, particolarmente in Hegel. I mali sono male soltanto se visti nella prospettiva particolaristica del soggetto individuale, mentre acquistano il loro significato autentico se guardati alla luce del Tutto. Qui essi appaiono come momento necessario dell'armonia universale, riscattati dalla loro apparente negatività dentro la superiore positività dell'Assoluto, di cui la filosofia è specchio.

L'ottimismo della fede, che si affida alla «divina provvidenza» e crede che Dio sa trarre

il bene anche dal male, non è riconducibile a questa visione metafisica, a meno che, come avviene in più di una «teologia naturale» anche contemporanea, non presuma di tradursi in concezione razionale, in giustificazione filosofica di Dio.

### 3. LA SOFFERENZA NELLA BIBBIA

Rivolgersi alla bibbia non è soltanto accedere, come credenti, alla parola del Dio vivente; è anche accostarsi, come uomini che vivono dentro la tradizione occidentale, alla sua fonte più cospicua, è cercare un dono di significato che si può accogliere o rifiutare ma che sarebbe insipienza ignorare.

La coscienza biblica presenta, sul tema della sofferenza come e più che su altri, una notevole evoluzione: segno di una fede che si interroga, unendo alla fedeltà alla parola di Dio l'ascolto delle problematiche dell'uomo. Possiamo ricondurre l'itinerario biblico di riflessione sul male a tre figure: Adamo, Giobbe, Gesù Cristo. Non si tratta di figure alternative, tra cui si debba scegliere; e neppure soltanto di tappe successive, ognuna delle quali superi la precedente e la invalidi; ma piuttosto di tre dimensioni costanti, che non si aboliscono reciprocamente ma si sostengono e si completano.

#### 3.1. Adamo: la sofferenza dalla colpa

Nel testo biblico trova la sua espressione più salda e più tenace un'idea che anche altrove si affaccia: la connessione tra sofferenza e colpa, secondo un rapporto che va dalla colpa come causa alla sofferenza come effetto. Il racconto della caduta e della cacciata dell'uomo dall'eden (Gn 3), sullo sfondo della sua originaria felicità edenica (Gn 2) e della perfezione di tutto l'universo (Gn 1), intende affermare due cose: primo, che la creazione uscita dalle mani di Dio è buona e che perciò egli non è in alcun modo responsabile del male; secondo, che il male ha origine nella libertà umana, e quindi la responsabilità della sofferenza del mondo ricade interamente sull'uomo. Commentiamo brevemente questi due punti.

Dio è innocente nei confronti della sofferenza. Israele ha conosciuto il suo Dio nell'intervento liberatore dell'Esodo, e questa dimensione liberatrice è rimasta il tratto fon-

damentale di YHWH, anche quando Israele ha progressivamente scoperto che questo suo Dio era l'unico vero Dio, creatore e signore di tutto. Al punto che la stessa creazione è stata considerata il primo e radicale atto di liberazione: vittoria della parola di Dio sul caos primordiale, la creazione ha completamente debellato ogni forza avversa alla vita, ha disegnato un mondo sette volte buono, dove il cosmo è senza residui, dove l'ordine vitale regna senza ombre. Dio non è compromesso nel male, non è ambivalente, non ha un'altra faccia, un'intenzione nascosta, come suggerisce il serpente a Eva. YHWH è il Dio della vita, in assoluto.

Il male viene dall'uomo. Questa è una proposizione molto complessa, perché comporta un'affermazione di principio e una di fatto, e la prima delle due presenta inoltre importanti articolazioni interne.

##### 3.1.1. *Il male viene dall'uomo*

«Il male viene dall'uomo» significa anzitutto che l'uomo è libertà, cioè volontà altra da Dio, capace di opporsi a lui e di resistergli, di porre in essere qualcosa che è irriducibile alla creazione, che è una vera e propria anti-creazione. Questo qualcosa è la colpa. Come possa l'uomo, creatura di Dio, produrre qualcosa che non può essere ultimamente addebitato a Dio, è il mistero della libertà umana.

Ma la nostra meditazione riguarda un secondo momento dell'affermazione «il male viene dall'uomo», e cioè che la sofferenza, il male che sconvolge l'esistenza umana e cosmica, proviene dalla colpa, dal male che la libertà umana produce. Qui non è più in gioco l'essenza della libertà ma il nesso tra libertà e mondo, tra il soggetto umano e le cose.

Ma bisogna subito aggiungere che questo nesso non funziona soltanto in negativo, anzi, il rapporto colpa-sofferenza non è che il versante difettivo del rapporto giustizia-felicità a cui il Dio dell'alleanza chiama Israele e, rappresentata da Israele, l'umanità intera. «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male; poiché io oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva... Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a pro-

strarti davanti ad altri dèi e a servirli, io vi dichiaro oggi che certo perirete...» (Dt 30,15-18).

Ciò che qui è detto a Israele viene riproposto nella figura di Adamo su scala universale. Anche se la finalità del racconto porta a sottolineare la possibilità negativa della libertà — la tentazione —, non vi è assente il positivo. Infatti Adamo è posto nel giardino di eden perché lo coltivi e lo «custodisca»: quest'ultimo termine intende allusivamente l'osservanza della legge («custodire i comandamenti»); come a dire che il modo autentico di abitare il mondo è di aderire alla volontà di Dio, di essere fedeli alla sua alleanza. Dunque, l'uomo è *responsabile* del mondo: della sua riuscita come del suo fallimento. Dal cuore giusto nasce il mondo buono, dal cuore ingiusto il mondo fallito.

Un'ultima osservazione: chi è quest'«uomo» da cui dipende il destino proprio e del mondo? La coscienza di Israele ha su questo punto una maturazione di grande interesse. Inizialmente, l'uomo è Israele stesso in quanto collettivo («personalità corporativa» dicono gli studiosi): la fedeltà o infedeltà all'alleanza sono qui responsabilità complessiva della comunità, e il risultato è la riuscita o il fallimento di Israele come nazione. Poi, con l'esilio, emerge il senso della responsabilità individuale: ognuno è personalmente meritevole o colpevole, e ognuno ne riceve personalmente felicità o rovina. Il racconto di Adamo rappresenta un'evoluzione ulteriore, che fa convergere dimensione individuale e dimensione collettiva. Chi è Adamo? Non un individuo all'inizio della storia umana, dalla cui colpa sarebbe dipesa la rovina di tutti (interpretazione letterale e tradizionale). Adamo è ogni uomo nella sua parte di inalienabile responsabilità, ed è al tempo stesso l'insieme dell'umanità nella sua responsabilità collettiva. Possiamo dire: Adamo è la *corresponsabilità* di ogni uomo e di tutti gli uomini nel determinare il destino proprio e degli altri sulla terra.

### 3.1.2. Il male è una triste realtà

Ma la figura di Adamo non esprime soltanto la struttura ambivalente dell'alleanza tra Dio e l'uomo e, dunque, la possibilità del male. Essa dice anche che il male è diventato realtà, che l'Adamo ha effettivamente peccato e, di conseguenza, la «morte» (cioè la

sofferenza, la fatica, la violenza, l'alienazione) è entrata nel mondo. Infatti la domanda che sottende il racconto di Adamo è: perché il male nel mondo? E il racconto risponde che il male non viene dall'azione originaria di Dio, che ha dato vita a un mondo perfetto, ma dall'intervento deviante della libertà umana.

Per comprendere correttamente il senso autentico del racconto, è opportuno differenziarlo da alcuni fraintendimenti. Anzitutto: la descrizione dell'eden non va intesa realisticamente, cioè riferita a un passato storico, a un mondo (o a una regione del mondo) in cui l'uomo sarebbe effettivamente vissuto all'inizio dei tempi. Essa dice il mondo a cui Dio ha chiamato l'uomo; non è un linguaggio di constatazione, ma un linguaggio di promessa. L'eden è per l'umanità ciò che la terra promessa è per l'Israele nel deserto: il mondo buono che Dio vuole donare.

Ma questo non significa che si possa parlare semplicemente di utopia, secondo cui l'eden andrebbe posto non all'inizio ma alla fine della storia, sarebbe cioè il termine dell'evoluzione progressiva dell'umanità o di una trasformazione rivoluzionaria; o ancora, in chiave più propriamente teologica, sarebbe il regno di Dio nel suo dispiegamento finale. Questa lettura, nelle diverse sue varianti, dimentica che l'oggetto centrale del racconto non è l'eden ma la «cacciata dall'eden»: l'eden vi è presente come il paradiso (= mondo buono) *perduto* prima che come un paradiso verso cui camminare, esso inabita la memoria teologale come un dover-essere che non è stato (dunque come colpa) prima di inabitare la speranza come possibilità di futuro.

Un'altra lettura fuorviante è quella che nell'eden vede il mondo materno, protetto e senza problemi, dove l'uomo vive come bambino; e nella cacciata legge allora lo scontro con la dura realtà, attraverso cui l'uomo si tempera e si fa adulto. Ma per la bibbia è proprio il contrario: l'eden è il mondo per adulti, cui l'Adamo può avere accesso soltanto attraverso la mediazione dell'imperativo, cioè del senso del proprio limite («non mangerai il frutto»), mentre colpa e sofferenza nascono proprio dall'illusione — prometeica e infantile a un tempo — di rifiutare ogni limite e di essere «come Dio». Illusione che, secondo l'autore di questa grandissima pagina, ha

conquistato la storia umana nel suo complesso e l'ha travolta in un destino di rovina.

### 3.2. Giobbe: il giusto sofferente

La storia di Giobbe è nota: è l'uomo giusto, che Dio colma di beni, espressione della sua benedizione, ma che ne viene poi progressivamente privato e ridotto alla estrema miseria: economica, fisica, affettiva e sociale. Ma c'è, per Giobbe, una miseria ancor più profonda, che ne fa l'emblema di una nuova risposta al problema della sofferenza: è lo scandalo della sua coscienza di fronte alla smentita che la sua condizione dà all'alleanza, cioè a Dio stesso. Se la logica dell'alleanza è che l'uomo buono sia benedetto da Dio e abbia quindi fortuna e felicità, Giobbe, il giusto colpito dalla più desolante sventura, è la testimonianza viva che l'alleanza ha torto, che essa è, nella migliore delle ipotesi, un'ideologia di consolazione, non certo la legge che sostiene e governa la realtà. Allora Dio, che nell'alleanza si è pronunciato, è menzognero: non mantiene la parola data; e poiché il Dio biblico si identifica con la sua parola (che comanda e che promette, che comanda in vista di una promessa), il dubbio su questa parola è l'eclissi stessa di Dio, è la caduta del senso dell'esistenza.

Anche qui va fatta un'opera di precisazione. La domanda di Giobbe non è la stessa della filosofia moderna: a scandalizzarlo non è il male come tale, ma il male del giusto. Il filosofo moderno fa risalire a Dio (al Dio della ragione) tutto ciò che nel mondo accade; allora la presenza del male — di ogni forma di negativo — costituisce un'accusa contro Dio: o egli non è buono, e vuole il male, o non è onnipotente, e non sa impedirlo. In ogni caso, Dio è messo sotto accusa dall'uomo in posizione di spettatore-giudice, cioè dalla *ragione umana*, ed è chiamato a «rendere ragione» di fronte ad essa. Può uscirne condannato oppure «giustificato» (*teo-dicea* significa appunto giustificazione di Dio); ma la sua posizione è, comunque, quella dell'imputato, che viene sottoposto al giudizio superiore e insindacabile della ragione.

Anche Giobbe accusa Dio; e lo fa con una potenza contestatrice che non ha uguali nella storia delle letterature umane. Ma il suo criterio non è la ragione; il suo scandalo nasce al di dentro della fede: egli ha creduto all'alleanza, alla parola di Dio che l'ha offerta; e ora si vede tradito. L'alleanza promet-

te felicità al giusto, mentre Giobbe è il giusto senza felicità. Non dobbiamo proiettare nel testo la successiva sensibilità paolina, che proclama ogni uomo peccatore. Qui non si tratta di affermare l'innocenza assoluta di Giobbe, la sua immunità da ogni colpa; ciò che egli contesta è la presenza di una colpa così grave e qualificata da meritare quella punizione, da sottrargli con tale accanimento la benedizione divina.

La risposta di Dio è singolare. Con una certa ridondanza descrittiva, il Dio di Giobbe gli risponde come farà Gesù con i discepoli: «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? Osservate come crescono i figli del campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro. Ora, se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede?» (Mt 6,26-30). Il richiamo che Dio fa alla sua presenza attiva nel mondo non va letto in chiave di superiore intelligenza, che abbracciando la totalità rende insignificanti i particolari, tra cui la sofferenza di Giobbe. Dio non dice a Giobbe: innalza lo sguardo dalla tua piccola sofferenza alla perfezione del tutto, dove anche i mali si compongono in un bene più alto. Egli non chiede saggezza razionale ma fiducia assoluta: l'*intelligenza d'amore* che ha creato l'universo e ogni piccola cosa in esso merita questa fiducia!

Notiamo: chiedere fiducia non è dare risposta alla domanda sul perché della sofferenza del giusto; non è sostituire una risposta più profonda a quella classica smentita dai fatti (e rappresentata dagli amici-teologi di Giobbe). È lasciar presentire che una risposta c'è, ma che è al di là non solo della pura ragione ma delle ragioni che la fede riesce a dare a se stessa. È affermare che il male *non* è riducibile a *problema*, neppure a problema dell'intelligenza di fede, ma appartiene all'ordine più proprio del *mistero*.

### 3.3. Gesù

Presentando Gesù come principio di salvezza, il Nuovo Testamento intende certamente affermare che egli è l'ultima risposta al male. Ma l'articolazione della risposta ripete, in positivo, ciò che nella figura di Adamo si è

verificato al negativo: il nesso tra colpa e sofferenza. Gesù risolve il male-sofferenza in quanto vince il male-colpa. Egli non è dunque, né la risoluzione immediata dei mali del mondo, secondo l'attesa messianico-apocalittica di molti suoi contemporanei, né, all'estremo opposto, un « salvatore dell'anima » la cui azione liberatrice lasci immutate le sorti del mondo. Gesù è salvatore in quanto, con il dono dello Spirito, ricostituisce il soggetto umano nella sua responsabilità e corresponsabilità positiva nei confronti della creazione.

Tuttavia, la sua vicenda costituisce anche un messaggio decisivo in ordine al senso della sofferenza; messaggio che viene scandito sui tre momenti della prassi, della passione e della risurrezione. Ne diamo un breve resoconto, che riprenderemo avanti con una più esigente istanza critica.

Con la sua *prassi* messianica — che è in ampia misura pratica di guarigione — Gesù lotta contro la sofferenza umana, ribadendo così che essa non viene da Dio e non appartiene alla sua creazione buona.

Con la sua *risurrezione* Gesù è la risposta di Dio all'interrogativo di Giobbe: perché la sofferenza del giusto? Non è essa, da parte di Dio, un tradimento dell'alleanza? Già la coscienza di Israele aveva maturato, negli ultimi secoli, una risposta inedita (secondo libro dei Maccabei e libro della Sapienza): per tener fede all'alleanza Dio ha a disposizione uno spazio d'esistenza oltre la morte, un mondo che sarà interamente a misura della sua promessa e che egli riserverà perciò ai giusti. La risurrezione di Gesù suggella definitivamente questa risposta. Se il Crocifisso è l'espressione suprema del giusto sofferente, e dello scandalo che questa congiunzione rappresenta, il Risorto è la glorificazione del giusto e, dunque, il riscatto della realtà.

Perché il giusto sofferente? La stessa *passione* di Gesù da luogo dello scandalo diventa luogo di una impensabile risposta. Interpretata alla luce del Servo di Dio, misteriosa figura profetica (Is 53), la passione acquista una dimensione di creatività decisiva: quell'ingiusto patire, consentito e assunto, si trasforma in germe di gloria. Tra risurrezione e passione non c'è più soltanto un rapporto di antitesi suprema; c'è un rapporto di derivazione, di filiazione: il Risorto fiorisce dal Crocifisso come la spiga dal seme sepolto; e, con

questo suo fiorire, diventa il centro dell'umanità nuova (Gv 12, 23s, 32s).

Nella prassi di Gesù Dio dice *no* alla sofferenza; nella sua risurrezione quel *no* diventa irrevocabile, controcanto del *si* senza pentimenti alla vita; nella sua passione quello stesso *no* alla sofferenza diventa un *si* alla sofferenza per farla esplodere da dentro.

## 4. RILETTURA CRITICA

### 4.1. La coscienza complessa dell'uomo biblico

Interpretare la realtà, anche la realtà del male, è sempre coglierla da un certo « punto di vista », che permette di ridurla a unità di significato. Questo vale anche di quelle interpretazioni che presumono di superare la parzialità del punto di vista per cogliere il significato del male in un'ottica assoluta o della totalità (cf supra 2.5). Anche la totalità, quale il filosofo può abbracciarla, risponde a un interesse particolare, che è quello dell'assolutizzazione del sapere, del culto della ragione onniesplicativa.

A questa legge non sfugge la bibbia: essa è sì la lettura del mondo « dal punto di vista di Dio », ma a compiere questa lettura sono pur sempre occhi umani. In altri termini: la bibbia è insieme parola di Dio e parola dell'uomo, è la parola di Dio presa dentro la trama dell'intelligenza e del linguaggio umani. Se fosse soltanto la prima, andrebbe ascoltata in adorante silenzio, e ogni interrogativo rivoltole, ogni dubbio postole equivarrebbe a bestemmia; se fosse soltanto la seconda, potrebbe entrare in un dibattito alla pari con altre parole umane, con altre interpretazioni del mondo. Fare teologia significa assumere la bibbia come parola di Dio in parole umane: significa muoversi dentro il suo spazio di significato ma insieme problematizzarne le risposte, confrontarle con la realtà quale appare alla nostra esperienza.

Questo non è soltanto un discorso generale di metodologia teologica; è la premessa essenziale soprattutto per parlare onestamente del problema e mistero del male. Del resto, il fatto di trovarci di fronte a più risposte che la coscienza dell'uomo biblico ha elaborato in tempi e frangenti diversi (quelle risposte che abbiamo chiamato Adamo, Giobbe e Gesù Cristo) testimonia che la ca-

pacità di problematizzazione, prima di essere un'attitudine richiesta al teologo, è una qualità interna al testo biblico stesso. Inoltre, come abbiamo già osservato, le risposte bibliche non procedono per accumulazione di verità, così che la successiva inglobi totalmente la precedente, ma mantengono ognuna una sua insopprimibile valenza e funzione rivelativa.

#### 4.2. Perché il male?

Le risposte bibliche all'interrogativo « perché il male? » sono tutte articolazioni interne alla risposta fondamentale che abbiamo presentata con Adamo: il male non può essere ricondotto a Dio, la cui creazione è buona senza riserve, ma va ascritto interamente all'uomo; il male-sofferenza è effetto del male-colpa, che proviene unicamente e interamente dalla volontà umana.

Questa affermazione, che può suonare massimalista, esige alcuni chiarimenti.

In primo luogo, ciò che l'uomo biblico considera male non si coesponde a tutto ciò che altre culture, e in particolare la nostra, vive come tale. Ci sono esperienze del vivere umano e cosmico che altrove vengono avvertite come negatività, mentre per la coscienza biblica sono parte dell'ordine di creazione, e dunque buone. Possiamo ricondurle all'*esperienza del limite*, specificandola in due momenti: il limite oggettivo o dell'essere, e quello soggettivo o del dover-essere.

Limite dell'essere sono le forme determinate della finitezza: l'ignoranza, la piccolezza dell'uomo di fronte al cosmo, la stessa morte. Limite del *dover essere* è la legge, che impone all'agire umano una misura, che sottrae al soggetto umano la disposizione totale di sé. Ci sono dunque limiti interni alla creazione, come sua figura determinata o come sua condizione di riuscita; per quanto essi possano generare una certa sofferenza, l'uomo biblico non li interpreta come male ma li riconduce alla saggezza del Dio creatore. Rifiutarli, ribellarsi ad essi, è espressione di dismisura, è colpa. Male autentico sono invece quelle carenze che ledono il rapporto dell'uomo con il mondo, che ne intaccano la misurata pienezza, compromettendo l'ordine della creazione. Esse sono riconducibili a due generi: il primo attiene al corpo fisico (fame, malattia, morte violenta, ecc.), il secondo al corpo sociale (solitudine, emarginazione, calunnia, ecc.). Il « povero » (l'orfano, la vedova,

l'immigrato) riassume i due aspetti, perché la sua posizione di debolezza sociale ne mette in pericolo la stessa sussistenza fisica. Ora, sono questi mali che la fede biblica mette sotto il segno della colpa. E la ragione è semplice e rigorosa a un tempo: se essi sono un ammanco di essere, se feriscono la creazione, non possono essere ascritti al Dio creatore. D'altra parte, accanto a Dio la fede biblica non riconosce altre forze extraumane, antagoniste o concorrenti, né lascia spazio a rigurgiti di caos, perché la parola creatrice l'ha debellato definitivamente e senza residui. (Quanto al diavolo: è figura tardiva, di provenienza esterna; e, soprattutto, non viene mai integrato nella fede jahvista ma rimane a livello di credenza popolare).

Non resta dunque che l'uomo: quella dimensione dell'uomo che può sottrarsi alla stessa creazione e diventare come un principio di anti-creazione: la sua libera volontà. Israele si autocomprende come volontà nel segno dell'alleanza e della sua legge, e poi nell'esperienza della colpa e della penitenza. È sotto quel segno e dentro quell'esperienza che matura la sua visione del mondo e del male nel mondo.

#### 4.3. Verso una interpretazione teologica

Ma l'apparente semplicità di questa soluzione nasconde nodi problematici che soltanto una severa riflessione può mettere in evidenza e cercare di sciogliere. È il compito che ora ci attende.

Il pensiero cristiano, elaborando la teologia della creazione (e della conservazione come creazione continuata) attraverso la categoria di causalità, ha fatto risalire a Dio tutto quanto avviene nel mondo (« Non cade foglia che Dio non voglia »), anche i mali, a eccezione della colpa. Questa viene soltanto « permessa », ma quelli vengono voluti, anche se non in ragione di loro stessi ma in vista di un bene superiore.

Questo modo di intendere la creazione garantisce l'onnipotenza di Dio, ma le cambia segno rispetto alla teologia biblica. In questa, infatti, creare è fare il bene, e l'onnipotenza è al servizio di questa volontà di bene, è il suo potere esecutivo. Il che equivale a dire che la creazione del mondo è dentro l'orizzonte di senso dell'alleanza con l'uomo, e non può dunque essere menomazione dell'uomo. Se invece si mette al primo posto l'onnipotenza, si includono nella creazione anche i

mali dell'uomo; e il «bene superiore» che li giustifica viene ad essere il bene del Tutto, secondo il modello della teodicea classica. Rimettere a fuoco il senso biblico del mondo significa allora ritrovare la «filantropia» di Dio, il suo amore per l'uomo, come intenzionalità che presiede a tutta l'attività divina (il che, sia detto di passaggio, si muove controcorrente anche rispetto al neonaturalismo che sta affermandosi nei paesi ricchi). Significa reimparare che fame, malattia, emarginazione, schiavitù non sono «volute» da Dio per un bene maggiore della sua creazione, ma frutto di quell'anticreazione che è la colpa umana.

Ma dire che la creazione è dentro l'orizzonte dell'alleanza non significa soltanto affermare che Dio vuole il mondo per il bene dell'uomo, ma che lo vuole attraverso la responsabilità dell'uomo. L'uomo non è solo beneficiario della creazione ed eventuale responsabile dell'anticreazione. Una creazione così intesa farebbe di Dio il gran benefattore e dell'uomo il parassita, che può soltanto o supinamente goderla o rovinarla. Ma questa non sarebbe più creazione nell'orizzonte dell'alleanza. L'alleanza è reciprocità, e l'uomo vi è *partner*. Allora la responsabilità della colpa, reciprocità mancata e creazione fallita, è soltanto l'altra faccia della responsabilità per l'obbedienza, reciprocità riuscita e consentimento concreatore. E l'atto creatore di Dio non è la produzione di un mondo già integralmente buono, ma la produzione di un mondo ricco di risorse *più* la vocazione dell'uomo a usarne secondo la stessa intenzionalità di bene (cioè la stessa «filantropia») che è alla base dell'iniziativa divina. L'idea biblica di creazione ingloba la legge perché abbraccia l'uomo come momento interno all'opera di Dio ma, insieme, altro da Dio: l'uomo come libertà.

Ed ecco allora una conseguenza sconcertante: creazione non è sinonimo di onnipotenza. C'è una *impotenza di Dio* nel mondo che è organica allo stesso ordine di creazione dentro l'alleanza. Essa non è un originario limite cosmologico di Dio, ma l'autolimitazione della sua potenza cosmologica in nome di un mondo dove l'uomo sia suo interlocutore e collaboratore. L'impotenza di Dio sulla croce di Gesù, rilevata da Bonhoeffer, e il suo silenzio ad Auschwitz, che incombe sulla teologia ebraica (e su parte della teologia cristia-

na) del dopoguerra, non sono che i momenti clamorosi di quella quotidiana impotenza cui egli si è vincolato con lo statuto della creazione come corresponsabilità.

In questa luce, la vicenda di Gesù acquista una sua tormentata unità e coerenza.

La sua *prassi* messianica è la manifestazione della volontà creatrice: nella sua destinazione di bene (soprattutto guarigioni) essa dice l'intenzionalità d'amore che sottende la creazione; nel suo carattere miracoloso, essa sospende l'impotenza divina e attesta che Dio non si è ritirato dal mondo, che l'amore non è destinato alla sterilità.

Anche la *risurrezione* di Gesù è risposta all'impotenza di Dio nel mondo; ma risposta definitiva, che sottrae il giusto allo spazio di intervento dell'ingiusto e gli dona irreversibilmente la vita promessa nell'alleanza. Essa dice che l'impotenza di Dio non può essere l'ultima parola, perché un Dio ultimamente impotente vanifica la stessa verità della giustizia e dell'amore, rendendoli invincibilmente estranei alla vicenda del mondo e dell'uomo nel mondo. La vittoria di Gesù sulla morte non è la vittoria dello spirito sulla materia, del desiderio di immortalità sulla caducità dell'esistere terreno, ma della giustizia divina su ogni opposizione umana. In questo senso preciso, la risurrezione di Gesù è la risposta di Dio a Giobbe: una risposta in atto, che riempie tutt'intera la misura di fiducia incondizionata che egli aveva chiesto. Ma Gesù non risorge soltanto *da morte*; risorge *in forza della morte*. Più ancora: è in forza della morte che egli diventa il donatore dello Spirito, il ricostituente dell'alleanza, cioè della libertà umana capace di rispondervi. Questo significa che la sofferenza del giusto è caricata di una paradossale positività, che è tanto facile fraintendere quanto negare. Il fraintendimento nasce ogni volta che *nel soffrire come tale* si vuol cogliere una misteriosa potenza di bene e *dunque* una positiva volontà di Dio che lo invia all'uomo: si tratti di un originario nesso sofferenza-amore o di una connessione, conseguente alla colpa, tra sofferenza ed espiazione. Ora, abbiamo visto che un nesso intrinseco tra il patire e la libertà buona è integrabile nella fede biblica soltanto quando quel patire è l'accettazione del limite creaturale, è un momento interno all'ordine buono del mondo (cf 4.2.1). Ma la morte di Gesù non è morte buo-

na, non è espressione della ordinata misura del mondo di Dio, ma della dismisura del potere umano che lo condanna e lo sopprime. Quanto alla relazione tra sofferenza ed espiazione, che pure è inscritta così profondamente tra le pieghe dell'umana coscienza, essa sembra la risultante di un'ambigua concezione della giustizia di Dio come volontà di vendetta (nobilitata in *iustitia vindicativa*), o della affine concezione etico-organicistica del mondo, secondo cui il patire del colpevole ricostruisce, in quanto tale, l'ordine ontologico che la sua colpa ha distrutto (in forza di una arcana legge del compenso). Si comprende così la tentazione, cui più di un teologo progressista cede, di eliminare come semplice residuo arcaico ogni idea di positività del patire, di quel patire che nasce dall'ingiustizia e che dunque è male nel senso autentico del termine. Ma al di là di un'affermazione carica di ambiguità e di una negazione sbrigativa, c'è la possibilità di pensare il valore positivo della morte di Gesù non come realizzazione particolare di una legge generale di relazione sofferenza-amore o sofferenza-espiazione, bensì come instaurazione di una nuova legge: la *legge della solidarietà redentrice*.

La solidarietà ha due facce: Gesù assume l'esistenza perduta, lacerata dal male, per dare all'uomo l'esistenza liberata. Il primo aspetto è condizione del secondo: per liberare un prigioniero bisogna entrare nella prigione. La prigione in cui l'uomo s'è colpevolmente cacciato è l'esistenza solcata dalla sofferenza: una sofferenza che, al di là delle sue manifestazioni puntuali, è diventata come una struttura addizionale dell'esistenza dell'uomo, una dimensione storicamente immanente alla condizione umana. Il cammino di liberazione comportava allora per Gesù un sì a questa sofferenza, un caricarsene per debellarla. Attraverso Gesù, questa solidarietà redentrice è poi diventata la legge della nuova umanità, parte integrante della responsabilità per la creazione.

Se la prassi di Gesù conferma che Dio non vuole la sofferenza umana e che l'impotenza del suo amore è soltanto l'altra faccia della nostra corresponsabilità nell'alleanza, la sua passione e morte investe di nuovo senso la stessa sofferenza umana, pur senza cancellarli il senso originario di anticreazione. La positività redentrice del patire non significa

che Dio lo vuole ma che, quando l'uomo vi si trova perduto, Dio gli dona la possibilità di non viverlo in pura perdita ma di conferirgli un significato. La sofferenza redentrice è la nuova potenza dell'impotenza di Dio nel mondo. Essa non è alternativa alla lotta contro la sofferenza, non è sinonimo di rassegnazione; è alternativa alla ribellione sterile, che rifiutando la sofferenza non fa che scavarla più profondamente, in sé e attorno a sé. Assumere il male è la condizione per combatterlo; condividere il patire è la condizione per diffondere la vita.

## 5. GIOBBE E PROMETEO

### 5.1. Il male «naturale»

Pur nella sua complessità e ricchezza, la risposta biblica al problema del male ha una formidabile coerenza, perché ogni suo sviluppo e variante rimane all'interno dello specchio di luce disegnato dalla posizione originaria: la creazione di Dio è buona, il male viene dall'uomo, dalla colpa umana. Ma tale coerenza non comporta anche una semplificazione? Non c'è forse anche una dimensione «naturale» del male, incontestabile nella sua evidenza e ben presente in altre visioni del mondo? Calamità come epidemie, terremoti, inondazioni, che da sempre solcano la faccia della terra e mietono vittime in quantità a volte apocalittiche, come possono essere ricondotte alla volontà cattiva dell'uomo? Non è forse più illuminante riconoscere che sul fondo della realtà c'è una potenza indomita — il caos — che minaccia un sempre fragile ordine del mondo? E quest'ordine, non è in se stesso così poco generoso, non impone all'uomo una durezza di vita che fa della storia delle masse umane una continua estenuante lotta per la sussistenza? Bene e male non appaiono forse come gemelli, indivisibili e ugualmente ineliminabili? E se si pone all'origine del mondo un Dio personale, come non proiettare in lui l'ambivalenza del mondo e dell'esperienza che l'uomo ne fa?

Chi legge la tradizione biblica con occhi disincantati non può non restare stupito di fronte alla «rimozione» che essa compie del male naturale, cioè di ogni male di cui si possa e debba dire che viene da Dio. Non che manchi il dato di catastrofi naturali: basti

pensare al diluvio o alle piaghe d'Egitto; ma esse vengono de-naturalizzate e poste sotto il segno della colpa umana. In questo atteggiamento si intrecciano, mi pare, un'esperienza, un'esigenza e una preoccupazione: l'esperienza del Dio liberatore storico e legislatore secondo giustizia; l'esigenza di totalizzare la sua protezione estendendola fino alle basi del mondo, la preoccupazione di difendere questo Dio dall'accusa di ingiustizia o di debolezza. Sono le componenti dell'alleanza come struttura del mondo.

Quando la tradizione biblica si contamina culturalmente — nel tardo giudaismo e poi nel cristianesimo — riesce difficile mantenere nella sua purezza la dottrina dell'alleanza e la spiegazione del male che ne deriva. È come se, attraverso l'incontro con altre dottrine e spiegazioni, si imponesse anche alla coscienza biblica la presenza invadente di un male troppo grande, troppo esteso e troppo continuo per poterlo addebitare alle colpe umane. Ne nascono grandi conflitti ideali e nuove sintesi, tutte tese a salvare il Dio d'amore, ma con soluzioni anche antitetiche. Si delinea, anzitutto, l'idea dell'«eone presente» sotto il dominio di Satana, principio dei mali del mondo. Che questo mondo sia creazione di Dio viene mantenuto per fedeltà dottrinale allo jahvismo, ma non corrisponde più all'esperienza che se ne fa; quest'esperienza è così segnata dal negativo, che il «giorno di Iahvè» viene atteso come il suo intervento liberatore da questo mondo, che pure è creato da lui! È questa la posizione paradossale dell'apocalittica.

Più drastica è la soluzione della gnosi: essa porta la divisione all'interno di Dio stesso: c'è un Dio creatore di questo mondo avvolto nel male, ed è egli stesso cattivo; e c'è un Dio buono, la cui funzione è di liberare l'uomo dal mondo, l'anima dal corpo.

Nella tradizione cristiana confluisce qualcosa di tutto questo. Dall'Antico Testamento essa recepisce l'idea di fondo: il male viene dalla colpa; sia mantenendone, a livello popolare, la lettura ingenua, che di fronte a ogni disgrazia cerca la colpa che l'ha generata («Che male ha fatto per meritare questo?»), sia elaborando la concezione di un'umanità caduta, dove l'insieme dei mali che affliggono l'uomo è effetto della colpa originaria di Adamo e delle colpe derivate dei suoi figli. Dal tardo giudaismo la tradizione cristiana assorbe, attraverso credenze diffuse e presenti

anche nel Nuovo Testamento, la convinzione di un'origine extramondana del male, personificata nel diavolo. La stessa concezione gnostica viene riconvertita: è Dio stesso che invia i mali; ma a spingerlo non è una volontà maligna nei confronti dell'uomo bensì la misteriosa disposizione di trarre dal male il bene. Il risultato di questa complessa convergenza è un sentimento dualistico della realtà, che pone uno stacco decisivo tra questa vita e la vita futura, ravvisando nella prima la prova e nella seconda il premio, e perdendo così quel senso della terrenalità che caratterizzava invece la tradizione biblica.

## 5.2. Il male «naturale» contro la bontà di Dio?

Ed ecco la domanda che ora si impone: è possibile riconoscere l'esistenza del male naturale e, al tempo stesso, restare fedeli alla bibbia e al punto qualificante del suo messaggio: l'amore di Dio sperimentato nella bontà del mondo?

Diciamo anzitutto che la coscienza biblica, pur elaborando una visione del mondo che rimuove il male naturale, è costretta a un certo punto a riconoscerne l'esistenza e a mettere in discussione l'assolutezza della propria visione, anche se non arriva a produrne una nuova. Il libro di Giobbe formula l'esigenza di una fede così nuda che non riesce a darsi una *intelligentia fidei*; quest'intelligenza è sostituita dall'abbandono puro alla saggezza d'amore che Dio proclama. Perciò la risposta-Giobbe è giustapposta, nella tradizione biblica, alla risposta-Adamo, senza raggiungere una composizione delle due; e la risposta-Gesù (non dico l'evento-Gesù, ma la linea o le linee di interpretazione che gli autori del Nuovo Testamento ne offrono) si muove interamente, come abbiamo visto, nel solco del rapporto colpa-sofferenza, pur rovesciandone il risultato.

È possibile trarre dalla bibbia più di quanto gli uomini della bibbia hanno esplicitamente elaborato? Tra l'affermazione che Dio non vuole il male (perché questo proviene dalla colpa umana) e l'esistenza del male naturale è possibile trovare una conciliazione?

## 5.3. Oltre l'evasione e la sublimazione

La riflessione di un teologo della liberazione ci mette sulla buona strada: «I poveri non hanno problemi con Dio. La domanda clas-

sica della teodicea e l'ateismo di protesta — posizioni così ragionevoli di coloro che non sono poveri — non è problema dei poveri, che in buona logica sono quelli che dovrebbero porlo. La fede dei poveri è profondamente dialettica: credono in un Dio liberatore e in un Dio crocifisso. Tenere assieme le due cose dà alla loro speranza la caparbia che la caratterizza» (Jon Sobrino). Riformulerei così: la fede dei poveri è una fede che, insieme, assume e lotta: assume la sofferenza e lotta contro di essa.

Che significa assumere? È una strada stretta, che corre sul difficile crinale tra evasione e sublimazione. Evasione è la fuga dalla sofferenza attraverso forme di stordimento, droghe dell'anima, oppure, quando si tratta di sofferenza collettiva, attraverso fuoruscite individuali che frantumano il fronte di resistenza comune. Sublimazione è la trasformazione della sofferenza (la propria, o a volte anche quella di persone care) in bene da coltivare, di cui gratificarsi, da preferire alla gioia. Assumere è leggere dentro la dura necessità, che come tale rimane male da combattere, un'affermazione di senso, ma di un senso che rimane nascosto e, soprattutto, non progettabile. Assumere non è abbracciare il negativo per una sua intrinseca valenza positiva; è dire sì alla Presenza d'amore che *inspiegabilmente* inabita il negativo, ma continuando ad attendere da essa la liberazione. È accettare tempi e modi della manifestazione dell'Amore, la cui connotazione costitutiva rimane quella della liberazione e del dono della vita.

È questa la *fede* come dimensione recettiva dell'obbedienza all'Amore. Perciò i poveri, che assumono il patire senza esaltarlo, e con incredibile perseveranza attendono la liberazione, sono incarnazione esemplare della fede.

#### 5.4. Amore come lotta contro il male nel nome di Dio

Ma l'obbedienza ha pure una dimensione attiva: l'amore, cioè la lotta contro la sofferenza in nome del Dio liberatore. Lottare è negare attivamente la sofferenza in quanto contraria all'ordine di Dio. E questo vale non solo dalla sofferenza provocata dalla colpa, ma anche di quella naturale; che essa venga fatta risalire a Dio non significa che sia buona, ma che c'è uno scarto incomprensibile tra l'a-

more di Dio e la sua creazione fattuale. Questo scarto va colmato. Se è vero che la dottrina biblica della creazione va letta alla luce dell'alleanza, questa lettura può essere o l'annuncio di un fatto (il mondo sette volte buono di Gn 1) o la consegna di un compito: rendere il mondo degno di essere il luogo dell'alleanza. I mali sono allora il ritardo del mondo sulla misura di bontà che l'amore di Dio gli ha destinato. E questo vale sia dei mali provocati dalla colpa che di quelli naturali: affermare che l'alleanza è la chiave della creazione significa affermare il primato del fine sull'origine, del senso sulla spiegazione. L'essenziale non è *da dove venga il male*, se dall'uomo o dalla natura, ma *che cosa fare del male nell'ottica di Dio*.

Ora, il comandamento dell'amore (o la dimensione attiva dell'obbedienza all'Amore) è l'imperativo di debellare il male, di correggere e risanare il mondo perché sia all'altezza dell'alleanza tra Dio e l'uomo. Che esista il male naturale non vuol dire che questo mondo è destinato da Dio a essere *lacrimarum vallis*, ma che esso è lo spazio dell'amore militante: non più solo in quanto ricco di risorse da condividere (cf sopra: 4.3.2), ma perché bisognoso di essere corretto e perfezionato.

Alla domanda: Dio vuole il male naturale? si deve rispondere: il Dio dell'alleanza e della liberazione non lo vuole, e ci chiama a negarlo nella solidarietà con chi soffre: è questo il suo *volere assoluto e manifesto*. In che modo questo *volere* sia conciliabile con l'esistenza del male e, dunque, con la creazione fattuale, non è determinabile positivamente neppure attraverso una coerente *intelligentia fidei*. La conciliazione si fa nell'esistenza di fede e d'amore, nell'*assumere-e-lottare*; e quel tanto di *intelligentia* che la teologia può elaborare non è altro che l'enunciazione discorsiva dello statuto paradossale dell'esistenza di fede e di amore: essere con Dio contro Dio, con la sua volontà di liberazione contro l'imperfezione della sua creazione.

Rimane vero che è teologicamente *più semplice* scegliere una delle altre strade: o attribuire tutta la sofferenza alla colpa, secondo la tradizione biblica centrale; o individuare come sua causa una terza fonte: né Dio né l'uomo ma un'entità — individuale o collettiva — di ordine diabolico; o, rovesciando la prospettiva biblica, accettare la visione —

ampiamente ospitata nella tradizione cristiana — di questa vita esclusivamente come prova in ordine all'altra, e quindi della sofferenza come sua parte migliore. La via di riflessione proposta in queste pagine è certamente la più difficile; il suo significato sta nel tentativo di una duplice fedeltà: alla bibbia (e al suo messaggio: la bontà di questa vita) e all'esperienza (che ci attesta l'esistenza del male naturale).

È in questa luce che va letto teologicamente il fenomeno della tecnologia. In una realtà dove i mali naturali testimoniano lo scarto tra mondo fattuale e mondo buono, il ritardo del primo sul secondo, la tecnologia si è dimostrata capace di colmare progressivamente quello scarto, come dimostra uno sguardo sereno (cioè non ideologicamente sviato) sulla storia delle grandi masse umane. Infatti gli stessi guasti che lo sviluppo tecnologico ha prodotto nei paesi avanzati non hanno confronto con le calamità naturali che, abbattendosi lungo millenni di storia su popolazioni inermi, le hanno decimate e hanno rese inumane le condizioni di vita dei sopravvissuti. Bisogna aver visto anche solo una volta la miseria collettiva (per esempio in una megalopoli dell'America Latina) per capire la benedizione della tecnologia, del sapere che produce potere sulla natura.

Vogliamo tesserne l'elogio incondizionato? Smentiremmo tutto quanto abbiamo scritto nelle pagine precedenti. Il senso positivo del sapere-potere non gli è immanente, ma gli viene dalla volontà d'amore che lo comanda. Il sapere-potere è ambivalente: è possibile strumento di vita e possibile ordigno di morte. A farne effettivamente strumento di vita è l'obbedienza al Dio liberatore, è l'inserimento nell'*ordo caritatis* che vuole custodire e completare l'universo come abitazione dell'uomo.

Ha ragione Heidegger: scienza e tecnica segnano in maniera essenziale la storia dell'essere. Ma egli ha torto a parlare di «destino»; non di destino si tratta, ma di dono tanto prezioso quanto rischioso: di dono che chiede una responsabilità alla sua altezza. Perché l'essere non è l'epifania della natura o/e del linguaggio, ma un Sì originario che vuol farsi storia soltanto attraverso un sì che gli risponda.

A Giobbe che chiede: perché il male? il Dio sapienziale risponde dispiegando la sinfonia

del bene. A Prometeo che ruba il fuoco agli dèi per consegnarlo agli uomini, Zeus risponde incatenandolo alla roccia. Che la risposta di Dio dentro un orizzonte planetario non sia oggi quella di dare a Prometeo il cuore giusto di Giobbe e di togliergli le catene perché doni ancora il fuoco agli uomini?

→ mondo - peccato.

#### Bibliografia

BERNHART J., *Male*, in: *Dizionario Teologico*, vol. II, Queriniana, Brescia 1967, pp. 244-260; DI NOLA A., *Male*, in: *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, Vallecchi, Firenze 1970ss., coll. 16-26; MARTELET G., *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza, la morte*, Queriniana, Brescia 1987; MOELLER CH., *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Morcelliana, Brescia 1961; NATOLI S., *L'esperienza del dolore. Le forme del partire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986; RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

MARGINALITÀ → giovani 4.1.; 6.3.1.

MARHEINEKE Ph. → teologia pastorale (storia) 2.3.

## MARIA

MARIO CIMOSA

### 1. La situazione: «i giovani di fronte a Maria»

- 1.1. *La situazione religiosa dei giovani*
- 1.2. *Aspirazioni e speranze dei giovani*
- 1.3. *Una risposta nella parola di Dio*

### 2. La parola: «Maria di fronte ai giovani»

- 2.1. *Maria, un modello per i giovani*
- 2.2. *Maria, il suo itinerario di fede*
- 2.3. *La lezione del Magnificat*
- 2.3.1. Una storia di salvezza radicata nel passato
- 2.3.2. Una storia di salvezza vissuta nel presente
- 2.3.3. Una storia di salvezza compiuta nel futuro

### 3. La vita: «proposta di vita di Maria ai giovani»

- 3.1. *Una donna pienamente riuscita*
- 3.2. *Una donna che spera nel cambiamento del mondo*
- 3.3. *Una donna che opta per la vita*

## 1. LA SITUAZIONE:

### «I GIOVANI DI FRONTE A MARIA»

#### 1.1. La situazione religiosa dei giovani

Se si percorre il recente Catechismo dei Giovani della CEI «Non di solo pane», si rima-

ne sorpresi dal fatto che mentre cerca di presentare ai giovani tutto, o quasi, problematizzato, proponendo loro di cercare le ragioni, le motivazioni di tutto quello in cui essi credono, quando si tratta invece di Maria di Nazaret ella viene presentata in una forma facile, semplice, nella linea di quella devozione, forse ancora un po' emotiva e sentimentale, comunicata ai fanciulli e ai ragazzi nella catechesi.

In realtà il rapporto dei giovani, specie quelli di oggi, con Maria non è un rapporto facile. Maria non è una risposta bell'e fatta a tutti i loro problemi che basta tirar fuori quando lo si crede necessario. Maria è piuttosto una proposta positiva e problematica che bisogna discutere con i giovani, un dono da scoprire. Non è quindi sufficiente presentare il contenuto catechistico o biblico del messaggio di Maria di Nazaret in se stesso, senza tener conto della vita e dei problemi di fede dei giovani di oggi che, come si sa, sono molteplici e complessi.

È un rapporto «problematico» quello dei giovani con Maria; può essere indicato come un rapporto «sconosciuto», o perché nella situazione religiosa dei giovani oggi non c'è molto spazio per la dimensione mariana, o perché le stesse ricerche sociologiche, che in questi ultimi anni si sono occupate della religiosità giovanile, hanno dato poco rilievo al rapporto dei giovani con Maria. Si pensi, per esempio, all'ottima ricerca di G. Milanesi *Oggi credono così*. Una indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani dove per nulla è stato preso in considerazione questo aspetto.

Il motivo è forse perché l'attenzione al «fatto religioso» dei giovani di oggi consiste in una ricerca del bisogno di significato, di senso della vita, con una certa apertura, almeno solo implicita, verso il trascendente. «Ma è la religione di una generazione che, piuttosto povera di memoria storica, si trova a gestire un quotidiano, complesso e contraddittorio, senza punti di riferimenti sicuri, e non riesce o non vuole correre troppi rischi affidandosi a progetti complessivi... È una religione di corto respiro, capace di legittimare solo il piccolo cabotaggio delle esperienze, che mirano nel privato e nel politico a recuperare un motivo plausibile per vivere in modo qualitativamente diverso» (G. C. MILANESI, *Oggi credono così*, I, 362).

Manca ogni documentazione su che cosa pensano i giovani di oggi su Maria. Forse proprio perché questo rapporto problematico è «carente» nel senso che è considerato come qualcosa di secondario e di marginale, carenza legata, mi pare, a quella più profonda carenza religiosa di cui parla Milanesi nella ricerca or ora accennata.

Bisogna tener conto anche della crisi dottrinale e pastorale di devozione a Maria di questi ultimi 30 anni. Della *crisi dottrinale*: mentre da una parte uscivano documenti ricchi sulla missione di Maria nella Chiesa come il c. VIII della *Lumen Gentium* (= LG) del Vaticano II (1964), La *Marialis Cultus* (= MC) di Paolo VI (1974) e in quest'anno mariano la *Redemptoris Mater* (= RM) di Giovanni Paolo II (1987), dall'altra gli studiosi di teologia per quanto riguarda la riflessione su Maria, se si esclude qualche lodevole eccezione (S. De Fiores, A. Amato...), o hanno camminato su strade tradizionali ripetendo con altre parole dottrine che molti cristiani, specie giovani, ritenevano superate, o approfondendone la riflessione l'hanno orientata verso altri temi non aiutando a cogliere il ricco legame di Maria con Cristo e con la Chiesa e non riuscendo a far vedere come una dottrina mariana aggiornata e capace anche di far conoscere Maria come «pedagogia per annunciare il vangelo all'uomo di oggi». Della *crisi pastorale*: alcune forme devozionali ormai superate sono state abbandonate ma non sostituite, non è stata rinnovata una catechesi mariana, specie giovanile, la nuova liturgia ha sopraffatto alcune pratiche della pietà popolare e dove esse sono continuate non hanno avuto nessun rinnovamento, almeno nella forma. Alcune proposte vitali e esistenzialmente significative di devozione mariana giovanile sembravano difficili da presentarsi. Benché non si debba trascurare un lodevole tentativo di valorizzare maggiormente la figura di Maria, il cui culto è inserito vitalmente nella celebrazione dei misteri del Figlio. Il nuovo *Ordo Lectionum Missae* presenta alla devozione dei giovani la Vergine Maria nella prospettiva della LG. È stata raccolta una collezione di Messe di Maria Vergine che è divenuto un punto di riferimento imprescindibile al mistero di Maria. La collezione si inserisce nella prospettiva seguente: valorizza le ricchezze proprie della tradizione della Chiesa e di alcuni Istituti Re-

ligiosi e mette a disposizione di tutti l'esperienza di tanti itinerari di fede come proposta valida per sostenere il cammino spirituale delle Chiese locali e di quei giovani che sono in esse impegnati. Naturalmente tutto questo deve essere ancora pastoralmente concretizzato.

Questa crisi dottrinale e pastorale ha influito notevolmente su giovani già molto problematizzati sul piano religioso.

Per quanto riguarda la condizione giovanile attuale, seguendo le indicazioni di G. SCARVAGLIERI, *Religione e società a confronto* (Reggio Emilia 1982), 22-24 e *La religione in una società in trasformazione* (Lucca 1976), 253-257, vorrei ricordare alcune tendenze fondamentali dei giovani di oggi nei confronti del problema religioso e delle loro attese che condizionano anche il rapporto con Maria. La prima è una *tendenza alla selezione ed autogestione*. Il primo aspetto di questa tendenza si esprime nel fatto che i giovani scelgono dal patrimonio religioso tradizionale solo quei punti che sono loro più congeniali o che essi ritengono i più importanti. Per quanto riguarda il secondo aspetto essi rifiutano ogni imposizione dall'esterno o dall'alto. La loro religiosità non si sottopone a un patrimonio « rivelato », ma consiste nel tentativo di farsi tutto da sé o di cercare una sintesi personale al patrimonio religioso rivelato. Rifiutano o almeno limitano le competenze dell'autorità o del magistero mostrandosi più disponibili a una guida di tipo carismatico.

La seconda è una tendenza all'*emarginazione* del fatto religioso. La religione non viene più vista come importante nella propria vita o almeno capace di suscitare motivazioni e stimoli per le scelte quotidiane. Anzi appare inutile per comunicare la forza necessaria per affrontare le problematiche che oggi i giovani colgono come loro più cogenti quali l'ordine sociale, l'impegno per la giustizia e per la pace. La componente religiosa viene giudicata come qualcosa di decorativo.

Infine la tendenza alla *persistenza* di una certa forza della religione nella vita quotidiana. Questa tendenza riguarda soprattutto alcuni gruppi di giovani che vivono con impegno e coerenza la dimensione religiosa. La pratica religiosa quando viene realizzata, in questo caso, non è più di tipo tradizionale ma basata su motivazioni personali. La stessa convinzione di fede che la religione viene incon-

tro all'impotenza dell'uomo, al suo bisogno di sicurezza e di significato è diffusa in molti giovani.

Questa persistenza si manifesta anche nella tendenza all'associazionismo e all'aggregazione. Non per nulla i gruppi giovanili più numerosi e più attivi risultano oggi quelli religiosi. Persistono principi e valori che hanno un'origine religiosa come la peccabilità dell'uomo, l'esigenza di giustizia finale, valori come l'amore per il prossimo, il perdono delle offese, il rifiuto della violenza. Sono dai giovani sostenuti e anche promossi.

Nessuno può misconoscere la presenza di giovani in settori vitali del volontariato e del servizio agli ultimi e ai poveri, oppure in esperienze forti di spiritualità e di preghiera, con rinnovata attenzione per la bibbia, sia come documento storico culturale che come parola di Dio agli uomini.

## 1.2. Aspirazioni e speranze dei giovani

Anzitutto è da ricordare come la situazione del giovane di sempre è quella di chi sta realizzando lentamente quella maturazione psico-affettiva a cui aspirano gli uomini sia singolarmente presi che come comunità. Il punto di arrivo della maturazione del giovane è la capacità di entrare in relazione con l'altro. Il giovane vive nella propria pelle il passaggio dall'infanzia alla maturità.

In una realtà poi che appare in continua trasformazione con la conseguente presa di coscienza della posizione nuova dell'uomo nel mondo: un uomo che domina la terra, che si socializza e che programma il suo futuro, il giovane viene a trovare un'enorme difficoltà nel riconoscere il suo posto.

È anche molto accentuata oggi la tendenza giovanile al senso di solidarietà; è una tendenza positiva quando non diventa, come talvolta accade, evasione e fuga dal proprio io e dal proprio mondo. La scontentezza e l'angoscia di molti giovani è provocata da questa difficoltà, il bisogno di relazioni autentiche, l'esigenza di uno scambio dei propri sentimenti, la necessità del dono di qualcosa di sé che aiuti la realizzazione di un equilibrio affettivo più stabile.

Il rifiuto di forme gerarchiche ed istituzionali, la ricerca di una società meno burocratica, di una gestione del potere, anche politico, meno interessata ed egoistica, di una religiosità

meno formale o soltanto esteriore sul piano liturgico sono esigenze molto forti nei giovani.

Inoltre il riferimento ad una figura femminile nel loro processo di maturazione è molto sentito. D'altra parte però anche la condizione femminile con i numerosi e gravi problemi di emancipazione e di liberazione cerca la figura di una donna moderna ma nello stesso tempo materna.

Queste alcune delle esigenze e delle attese che pulsano nel cuore dei giovani. Maria di Nazaret può dare una risposta ad esse.

Maria si presenta ai giovani come una proposta da riscoprire in ciò che essa è stata realmente.

Pur convinti che quello di Maria, come quello del Figlio suo Gesù, resta un mistero insondabile è possibile chiedere alla parola di Dio e alla catechesi una risposta che tenga conto delle speranze e delle aspirazioni dei giovani perché Maria li aiuti a conoscere il Figlio suo, li conduca a Lui, l'unico nel quale essi possono trovare la piena e totale risposta ai loro problemi.

### 1.3. Una risposta nella parola di Dio

Ora la parola di Dio, in particolare quella che ha come oggetto Maria di Nazaret, permette di fare delle scelte di fondo che aiutano a capire come Maria possa illuminare il giovane di oggi e i suoi problemi.

Esiste una convergenza fondamentale tra l'età giovanile e la novità cristiana. La spinta verso il nuovo tipica dei giovani, la ricerca di spazi nuovi, di valori nuovi, trova riscontro nella liberazione operata dal Signore Risorto, nel «sì» gioioso di Maria di Nazaret, nel grido di liberazione del suo Magnificat. È la prima creatura «nuova», pienamente realizzata. Un progetto realizzato in pienezza e imitabile dai giovani.

Il momento storico in cui vengono a trovarsi i giovani di oggi è il punto di partenza di quello che può far capire la parola che si è sempre rivolta all'uomo storico, responsabilizzandolo, interpellandolo e mettendolo sulla strada della collaborazione per fare nuove tutte le cose.

Il vangelo non è mai esterno all'esperienza umana. L'incarnazione non appartiene al passato ma è essenziale al cristianesimo. L'amore di Cristo non rende estranei al mondo

ma impegna come ha impegnato Maria nella collaborazione con il Figlio suo nella realizzazione del progetto di salvezza del Padre.

Il giovane in genere sente molte volte difficoltà a credere, la sua fede non può più essere quella della sua fanciullezza, egli la rifiuta. Nello stesso tempo però è alla ricerca di una fede più matura. La Parola di Dio gli mostra l'itinerario di fede di Maria che, prima di diventare in lei una fede matura, ha attraversato enormi difficoltà e ha seguito tutto un cammino che il vangelo ci fa conoscere.

Il giovane che vive una certa esperienza di fede è sensibile alla dimensione comunitaria dell'esperienza cristiana. La socialità è comunione, condivisione, servizio, partecipazione, amicizia, pace. La parola di Dio presenta Maria come una donna del suo popolo, ma soprattutto attenta a tutti quelli con i quali entra in contatto.

Oggi molti giustamente ritengono che dire «pastorale giovanile» e dire «pastorale vocazionale» è la stessa cosa. Molti giovani sono alla ricerca di un progetto da realizzare e che dia un senso alla loro vita. Molte volte oggi il giovane si trova disorientato, senza sentieri; più libero ma più insicuro, senza un modello di riferimento. Quello che la parola di Dio dice di Maria può aiutare il giovane a trovare la sua strada. Una giovane donna che appena capita la volontà di Dio nei suoi riguardi non ha più paura di impegnarsi e accetta di seguire il progetto di Dio rischiando tutta la sua vita.

Infine tutti i giovani normalmente sono aperti al futuro, è una esigenza anche cronologica per loro. Sono stanchi di un mondo dove domina la guerra, l'ingiustizia, la disuguaglianza, la falsità, la discriminazione razziale e religiosa. Sono aperti e disponibili verso chi promette loro una società migliore di quella attuale, una società dove domini l'amore, la libertà, l'uguaglianza, la pace. Maria appare nella Bibbia come segno di futuro e speranza di vittoria e quindi anche su questo punto ha qualcosa da dire ai giovani di oggi.

## 2. LA PAROLA: «MARIA DI FRONTE AI GIOVANI»

### 2.1. Maria, un modello per i giovani

Prima del Concilio quando si guardava a Maria l'attenzione era rivolta principalmente a quella «pienezza di grazia» di cui Maria era

stata riempita e agli eccezionali privilegi di cui Dio l'aveva arricchita in vista della sua maternità divina. Si guardava principalmente, anche se non esclusivamente, al fatto che Dio l'aveva scelta come Madre sua e quindi se ne mettevano in risalto tutti quegli attributi capaci di suscitare la venerazione dei fedeli, ma che forse la facevano sentire un po' lontana, soprattutto ai giovani. Dopo il Concilio, tenendo conto dell'importantissimo cap. VIII della *Lumen Gentium* (1964), della pubblicazione dell'Esortazione apostolica *Marialis Cultus* (1974), e dell'Enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris Mater* (1987), lo sguardo è rivolto piuttosto alla storicità della figura di Maria e al suo comportamento di creatura umana che la rende più accessibile e più vicina ai bisogni e alle istanze dei cristiani, specie dei giovani. «La donna contemporanea, desiderosa di partecipare con potere decisionale alle scelte della comunità, contemplerà con intima gioia Maria che, assunta al dialogo con Dio, dà il suo consenso attivo e responsabile non alla soluzione di un problema contingente, ma a quell'opera dei secoli (che è l'incarnazione). La scelta dello stato verginale... non fu affatto chiusura ad alcuno dei valori dello stato matrimoniale, ma costituì una scelta coraggiosa, compiuta per consacrarsi totalmente all'amore di Dio... Maria, pur completamente abbandonata alla volontà del Signore, fu tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante, ma donna che non dubitò di proclamare che Dio è vindice degli umili e degli oppressi... e riconoscerà in Maria, che "primeggia tra gli umili e i poveri del Signore", una donna forte, che conobbe povertà e sofferenza, fuga ed esilio» (MC 37): Maria una donna in mezzo ad altre donne. La sua crescita spirituale nella fede è indicata come «una "peregrinazione nella fede", nella quale "la Beata Vergine avanzò", serbando fedelmente la sua unione con Cristo. In questo modo quel duplice legame, che unisce la Madre di Dio al Cristo e alla Chiesa, acquista un significato storico. Né si tratta soltanto della storia della Vergine Madre, del suo personale itinerario di fede e della "parte migliore" che ella ha nel mistero della salvezza, ma anche della storia di tutto il popolo di Dio, di tutti coloro che prendono parte alla stessa peregrinazione della fede» (RM 5).

È questa dimensione storica della figura di Maria che interessa in modo particolare i giovani, nella quale essi trovano luce per il loro cammino. Non si tratta naturalmente di togliere nulla dalla realtà del mistero della grazia. È soltanto questione di far risaltare la sua presenza nel cammino della storia dell'umanità verso la salvezza. Si tratta di ripercorrere i momenti più importanti della vita di Maria per riscoprirli impastati negli avvenimenti della storia dell'uomo. Questa accentuazione storica la colloca nella prospettiva della storicità di Cristo. Per esempio nella genealogia di Matteo dove Maria è situata subito prima di Gesù preceduta da quattro donne che sono come un'ombra nella discendenza davidica.

Qui si inserisce il compito serio affidato ai giovani di uno studio approfondito delle fonti, soprattutto bibliche, con tutti gli aiuti della critica e dell'esegesi. Allora il giovane anche di fronte alla figura di Maria si chiederà: Chi è stata veramente Maria? Qual è il significato della sua vita per me? Non una figura astratta e quasi mitica avulsa dalla realtà ma una donna come le altre, inserita nella storia, incarnata nel tempo, reale e viva nel suo essere e nel suo operare.

È questa donna concreta, storica che è diventata con l'aiuto di Dio e il suo impegno di creatura una donna perfettamente riuscita, il modello per la crescita umana e cristiana del giovane.

## 2.2. Maria, il suo itinerario di fede

Il fatto che la fede di Maria ha una sua storia la fa sentire più vicina al giovane.

Grande è l'insistenza con cui Giovanni Paolo II nell'enciclica mariana *Redemptoris Mater* dice che Maria ha dato la sua risposta, il suo «sì» nella fede: «Maria ha pronunciato questo fiat mediante la fede» (RM 13). Una fede che ha due caratteristiche:

— è «obbedienza» a Dio, nel senso che chi crede in questo modo si abbandona a Dio completamente con l'intelligenza e con la volontà;

— è un «abbandono» in Dio totale, senza riserve.

Questa fede è vista nella linea della fede di Abramo. Il Papa sottolinea, con una certa originalità, che come la fede di Abramo ha segnato il momento iniziale della storia del-

la salvezza, così quella di Maria, l'inizio della nuova alleanza. Entrambi questi due atti di fede hanno avuto come oggetto la promessa di una discendenza: nonostante l'età avanzata sua e di sua moglie Sara, «Abramo "ebbe fede" sperando contro ogni speranza che sarebbe diventato padre di molti popoli» (cf *Rm* 4,18); nonostante la sua condizione verginale Maria di Nazaret «credette che per la potenza dell'Altissimo, per opera dello Spirito Santo, sarebbe diventata la Madre del Figlio di Dio» (*RM* 14).

La *MC* commentava inoltre la proposta di Dio e il libero consenso di Maria. Nel «fiat» di Maria la chiamata di Dio e la risposta dell'uomo propiziano il dono per eccellenza, che è Cristo. Bello questo commento di una lettera pastorale dell'episcopato svizzero: «La Redenzione... è il dono del Figlio al mondo, mediante l'incarnazione e la morte sulla croce. Ma non è sufficiente, perché vi sia un vero dono, che qualcuno abbia la bontà di farlo; occorre anche che qualcuno abbia la fiducia di accettarlo. Senza dubbio il Padre che dona il Figlio, il Figlio che obbedisce, lo Spirito che effonde questo dono, sono tutti e tre Infiniti, e la povera Vergine che lo riceve è un umile creatura, come un nulla davanti alla Divinità. Ma senza questo povero niente, senza la fede di Maria, l'amore di Dio per gli uomini non si sarebbe tramutato nel dono manifestatosi in Cristo Gesù. Ecco perché la Vergine, con il suo «sì» sposa realmente l'amore che Dio vuole manifestare agli uomini e permette a questo amore di esprimersi. Ella è così, per noi, la Madre di ogni umano consenso. Il suo ruolo nella storia della salvezza è unico e indispensabile» (*Lettera pastorale su «La beata Vergine Maria nella storia della salvezza» del 16/XI/1973*).

Inoltre nella *RM* il Papa sottolinea che il consenso di Maria è stato pieno e incondizionato, cioè ha coinvolto tutta la persona di Maria, «tutto il suo "io" umano, femminile», cioè tutta la sua intelligenza e volontà, tutto il suo cuore e la sua specifica condizione di donna. Nel «sì» di Maria si è raccolta e concentrata tutta la sua persona: il passato del suo popolo, il presente della sua vita, il futuro dell'umanità erano raccolti simultaneamente nel «sì» di Maria di Nazaret alla proposta del suo Signore.

Nella *MC* il «fiat» nella fede di Maria è accostato anche al «fiat» del Padre nostro (*Mt*

6,10) e a tutti quei testi del *NT* (*Lc* 11,27-28; *Mt* 7,21; *Gv* 15,14) in cui si mette in risalto come Maria, non solo nell'Annunciazione ma sempre nella sua vita, ascolta e mette in pratica la parola di Dio. È bello soprattutto il testo di Luca con la duplice beatitudine: un complimento squisitamente materno, quello della donna anonima del Vangelo, e l'altra che benché non abbia un riferimento diretto a Maria: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» risulta una lode per la Vergine se si tiene conto di tutto il contesto del Vangelo di Luca, dove Maria è presentata come una creatura che accoglie con intelligenza e docilità la parola di Dio e con «sapienza riflessiva» ritorna sugli avvenimenti dell'infanzia di Cristo, cercando di penetrarne il senso. Ascolto e pratica; parole e opere; ortodossia e ortoprassi: è l'articolazione binaria di una fede matura come emerge nelle due encicliche mariane e a cui conduce il culto genuino alla Madre del Signore.

Ma la fede di Maria, il suo credere è stato come un incessante camminare alla presenza di Dio. Ha impegnato tutta la sua storia: «avvenga in me quello che hai detto».

Con il suo «sì» Maria accettava già la nascita del figlio suo a Betlemme. Diceva sì alla fuga in Egitto con tutto quello che essa comportò; accettava il silenzio di Dio durante i trent'anni, lo scatenarsi dei nemici del Figlio suo che lo porteranno alla crocifissione e alla morte. «Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui». «Ma essi non compresero le sue parole». «Perché mi cercavate? Non sapevate che io debbo occuparmi delle cose del Padre mio?». Il Vangelo sottolinea spesso la difficoltà di Maria a capire tutto quello che riguardava il Figlio suo, e almeno due volte Luca (2,19 e 2,51) ci ricorda che Maria conservava con cura parole e fatti passati nel suo cuore e li meditava diligentemente: cercava il senso profondo di quei fatti e di quelle parole e lo confrontava con le nuove situazioni nelle quali la sua stessa vita veniva coinvolta. «Egli è qui per la rovina e la resurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima» (*Lc* 2,35). Sono le parole del vecchio Simeone nel momento in cui prende il bambino nelle sue braccia nella presentazione al tempio. La *RM* chiama queste parole «un secondo annun-

cio» ricevuto da Maria. Ma i momenti di prova e di sofferenza che fanno maturare la fede di Maria non si fermano. Maria vedrà morire suo Figlio sulla croce e in quel momento, come dice sempre la *RM*, la sua fede raggiunge la sua «kenosi», cioè il suo più grande annientamento. «Mediante la fede la madre partecipa alla morte del Figlio, alla sua morte Redentrice...» (*RM* 18).

La vita di Maria è stata la vita di una credente, la vita di una itinerante: ha percorso tante strade e lungo il cammino le si sono presentate tante difficoltà. Che significa questo? Sarà vero? Che fare? Non vedo nulla, tutto mi sembra oscuro.

È una lezione per i giovani. La fede è una strada, un cammino verso un Dio, un cammino irto di difficoltà, di prove e di sofferenze come quello di Maria ma anche un cammino di Dio verso il giovane. Dio solo conosce i dinamismi più intimi del nostro io, e lui, nel rispetto della nostra libertà, ci dona un germe di trasformazione progressiva e radicale che diviene il principio vitale della sua esistenza cristiana. Incamminarsi dietro le orme di Gesù per accettare il principio trasformante della risurrezione e aderire alla parola di Dio che fa nuove tutte le cose, ecco a che cosa viene spinto il giovane sull'esempio di Maria.

### 2.3. La lezione del Magnificat

Una caratteristica della fede di Maria è di essere ricca di spirito profetico. In quanto in dialogo con Dio la fede di Maria si concretizza nel dare agli uomini la parola ricevuta. È la parola profetica che pone la Vergine quasi come personificazione del popolo di Dio in marcia verso la salvezza. Il *Magnificat* è il segno di una approfondita lettura della Bibbia e di una assimilazione del pensiero del salterio. Ma nello stesso tempo è una spia per comprendere la situazione in cui vive o si trova Maria quando pronuncia le espressioni contenute in questo cantico, ma è anche una visione di ciò che avverrà a partire dagli avvenimenti di cui Ella è custode: il futuro è qui. Maria è la vergine del tempo, segno di speranza e di fiducia per i giovani.

#### 2.3.1. Una storia di salvezza radicata nel passato

L'esperienza di fede di Maria è radicata nel passato del suo popolo, e nella fede del suo popolo di cui ella è l'ereditiera, e in partico-

lare nell'esperienza di vita dei «poveri di Iahvè». Il «povero» è il cliente di Dio. Una povertà quella del pio Israelita che è espressione di potere d'accoglienza da parte di Dio, apertura a Dio, disponibilità verso di lui, umiltà davanti a lui.

Propongo qualche riflessione sulla fede dei poveri di Iahvè come emerge dai Salmi che sono la radice del cantico di Maria.

«Perché il Signore ama il suo popolo, / assicura ai poveri splendida vittoria».

È il popolo degli oppressi che ha posto in Dio tutta la sua fiducia e che Dio ama più di qualsiasi altra cosa come ci ricorda questo v. 4 del *Sal* 149. Bisognerebbe rileggere tutto il salterio per accorgersi di come questi poveri che hanno posto la loro fede solo in Iahvè sono da lui amati. Offro qui qualche esempio soltanto.

Una situazione particolare è alla base del *Sal* 34: un «*ani*/povero ha ricevuto un favore dal Signore e vuole esprimergli tutta la sua gratitudine:

«Se un povero grida, il Signore lo ascolta, / lo libera da tutte le sue angustie».

È la lezione che il salmista dà a tutto il popolo di cui fa parte e con cui si sente solidale invitandolo a ringraziare con lui il Signore perché la fede in Dio ripaga sempre abbondantemente. Seguono nel salmo una serie di sette parallelismi tutti sinonimi o meglio termini che sviluppano il tema dell'essere «*ani*/povero del Signore». Il «povero» è «l'uomo che teme il Signore» (v. 8.10); è «l'uomo che in lui si rifugia» (v. 9); «che cerca il Signore» (v. 11); «il suo fedele» (v. 10); «il giusto» (v. 16.20.22); «chi ha il cuore affranto», e «chi ha perso ogni speranza» (v. 19); e infine «il povero» è «il servo del Signore» (v. 23). È tutta la religione dell'*AT* con un timore impregnato di confidenza che si esprime nell'atteggiamento spirituale iscritto nella parola chiave *anawim*. Niente di strano che la prima beatitudine di Gesù Cristo, anzi la sola vera beatitudine, sarà chiarita da tutte quelle che seguono: «Beati i poveri in spirito...», o come meglio traduce la Traduzione interconfessionale in lingua corrente: «Beati quelli che sono poveri di fronte a Dio...».

Il *Sal* 37 dà una lezione di saggezza a un uomo impaziente che si lamenta della lentezza di Dio:

«Spera nel Signore, non ti agitare...» (v. 7).

Forse la lezione è per un giovane a cui un anziano che conosce le abitudini di Dio nel governare il mondo raccomanda la pazienza perché «I poveri possederanno la terra e godranno benessere e pace» (v. 11).

L'ottimismo robusto della fede si rifugia nel domani sicuro; questi «poveri» trovano forse il loro destino pesante, la loro situazione violenta, ma la loro situazione non è di carattere sociologico ma ha un sapore religioso; si tratta di «coloro che sono sottomessi al Signore, a lui obbediscono»; anche qui il gioco dei parallelismi è assai istruttivo: gli *anawim* sono «chi spera nel Signore...» (v. 9); «i giusti» (v. 17 e passim); «chi è benedetto dal Signore» (v. 22); «i suoi fedeli (*hassidim*)» (v. 28); «l'uomo buono» e «il giusto» (v. 37); «quelli che in lui si sono rifugiati» (v. 40). È il vocabolario dell'alleanza, della giustizia e della povertà che qui confluisce per indicare questa folla vivace dei membri del popolo di Dio animati da un unico spirito.

Anche l'orante del *Sal* 25 che vive in una situazione difficile esprime tutta la sua fiducia nel Signore:

«Onestà e franchezza mi accompagnino, perché io spero in te, Signore».

È la sua ultima parola, ma è anche il programma di tutto il gruppo a cui egli appartiene e che egli evoca per trovare in esso un sostegno alla sua fede. Gli *anawim* del v. 9 sono quelli che fanno professione di fede e di sottomissione a Dio; gli stessi che «osservano il suo patto e i suoi comandamenti» (v. 10); «l'uomo che ha fede in lui» (v. 12); «che crede in lui» (v. 14); «che spera in lui» (v. 3).

Sono esempi. Ma si potrebbe continuare ancora con tanti altri. Con quel magnifico salmo «di fiducia» che è il *Sal* 27, per esempio. Esso inizia con una fiducia trionfante: «Il Signore è mia luce... mia salvezza...», prosegue con una fiducia fortificante perché non si tratta di ottimismo beato e ingenuo; egli è in lotta contro i nemici che si accaniscono contro di lui, ma fa leva non sulla propria forza bensì su un suo solo desiderio: l'unione con Dio. Essere ospite di Dio, vivere nella sua casa. Ed ecco quelle belle immagini concrete proprie della lingua ebraica: il baluardo, il tremare, la carne straziata, l'inciampare, lo schierarsi dell'esercito nemico, il divampare della battaglia, l'abitare nella casa di Dio, ecc. Ma la guerra continua ed egli

ha continuamente bisogno dell'aiuto di Dio finché, e il salmo si conclude con quella fiducia serena della speranza escatologica:

«Sono certo: godrò tra i viventi la bontà del Signore. / Spera nel Signore, sii forte e coraggioso, / spera nel Signore» (v. 13-14).

### 2.3.2. Una storia di salvezza vissuta nel presente

La visita di Maria a sua cugina Elisabetta, appena saputa la notizia della sua gravidanza, è uno dei tanti esempi di impegno nel concreto di Maria, della sua azione al servizio degli altri. Partire dal bisogno immediato di qualcuno significa rendersi capaci di fare il bene di tutti domani e abilitarsi a rendere credibile la resurrezione, su cui poggia la nostra fede.

«Il mio spirito esulta in Dio perché ha guardato... / Grandi cose ha fatto in me colui che è potente».

È il punto di partenza della preghiera di Maria. A un certo punto della sua vita questa fanciulla di Nazaret dinanzi a una esperienza così esaltante, diventare la madre del suo redentore, resta profondamente scossa e le viene spontaneo cantare le «meraviglie» che ha fatto in lei il suo Signore. Di fronte a questa esperienza Maria avverte ancora di più la sua grande povertà e non può fare altro che orientare il suo sguardo interiore verso Dio e riconoscerlo come l'Onnipotente, Santo, Signore, Salvatore... titoli di Dio che non esprimono tanto la potenza di Dio in se stesso quanto in relazione al suo popolo. Fedele alle promesse fatte ai padri libererà Israele e lo condurrà alla terra promessa. Maria canta il suo Magnificat in un momento in cui vede questo stesso *lahvè* («Io sarò sempre quello che sono») pronto a condurre il popolo alla sua più piena liberazione e salvezza e per far questo punta lo sguardo su una dei poveri di *lahvè*, di quei poveri di cui avevano parlato i Salmi, e Maria si sente tale.

«Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente: ha guardato l'umiltà della sua serva, ha spiegato la potenza del suo braccio, ha innalzato gli umili, ha rovesciato i potenti dai loro troni, ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote, ha soccorso Israele suo servo, si è ricordato della sua misericordia». Sono le grandi gesta compiute da Dio nella

storia di Maria e nella storia del suo popolo. Maria si trova in una particolare situazione di povertà e Dio interviene per aiutarla al di là di ogni umana previsione. Che cosa ha fatto Dio in lei? Tutto: è il protagonista di questa piccola-grande storia di salvezza che si sviluppa nella vita di Maria. E Maria? Qual è stata la sua risposta, la sua collaborazione, il suo ruolo in questa storia? Certo se rileggiamo il Magnificat ci accorgiamo che il soggetto, anche grammaticale, di quest'inno è sempre Dio. Egli è sempre il soggetto unico e insostituibile di ogni storia di salvezza. E Maria? Ha offerto la sua libertà, la sua disponibilità all'Amore. In Dio Maria ha visto se stessa, la sua povertà umana trasformata dall'Amore. Questo è il miracolo che Dio compie quando una creatura gli fa spazio, egli dà significato e valore a tutto quello che la creatura che aderisce a Lui fa. Ma non senza un impegno da parte della creatura. Il Magnificat si presenta anche come una denuncia profetica contro tutti gli egoismi e le autosufficienze degli arroganti, dei sazi, di quelli che presumono di non aver bisogno di salvezza. È anche un invito a liberare la fede da ogni forma di privatizzazione e ad impegnarsi nella storia a favore dei poveri e degli sfruttati, a prendere le difese con il Dio di Maria di coloro la cui dignità umana dev'essere recuperata. Allora apertura verso Dio e verso il prossimo, preghiera e impegno di liberazione si integrano molto bene in questo cantico. Maria in dialogo costante con Dio riesce ad aderire al suo piano di salvezza e a dichiararsi sua serva, a mettersi a sua disposizione per la salvezza di tutti gli uomini. In questa sua disponibilità a Dio Maria è un esempio stimolante al giovane che cerca, che attende, che progetta ed ha bisogno di sentire la sua azione come collaborazione alla salvezza, di sentirsi collaboratore e non unico protagonista. Allora la dimensione dialogica con Dio è indispensabile. Nel dialogo il giovane, come Maria, sente il bisogno di compromettere tutto se stesso: il suo modo di pensare, la responsabilità nell'agire, la vivacità nel sentire, lo stile di vita e i suoi progetti per l'avvenire.

### 2.3.3. Una storia di salvezza compiuta nel futuro

Maria appare nella storia come la Vergine del tempo.

La circostanza che ha spinto il Papa a indire

l'Anno Mariano e a pubblicare la *RM* è la prospettiva del Terzo Millennio, dell'anno duemila.

«Si tratta infatti non solo di ricordare che Maria "ha preceduto" l'ingresso di Cristo Signore nella storia dell'umanità, ma di sottolineare, altresì, alla luce di Maria, che sin dal momento del compimento dell'Incarnazione la storia dell'umanità è entrata nella "pienezza del tempo" e che la Chiesa è il segno di questa pienezza» (*RM* 49).

Mi piace qui ricordare che sia il c. VIII della *LG* che la *RM* iniziano la loro riflessione sul significato di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa con la testimonianza mariana più antica delle Scritture, il testo di *Gal* 4,4-6 dove si parla appunto della «pienezza del tempo».

Il testo paolino accenna a Maria solo indirettamente avendo come argomento primario l'incarnazione del Figlio di Dio. Paolo vuole ricordare il metodo usato da Dio per realizzare il suo piano di salvezza. Esso si attua dentro la storia, perciò si parla dei tempi che ritmano e scandiscono la storia. Quando il Padre invia suo Figlio nel mondo i tempi del suo disegno raggiungono la loro «pienezza». È giunta la tappa definitiva. Israele e l'umanità passano dall'infanzia all'età adulta. A questo punto si inserisce Maria. Per mezzo del suo servizio materno il Figlio del Padre si radica sull'umanità. Lei è la «donna» che lo riveste della nostra carne e del nostro sangue. Pienezza - compimento - termine è l'itinerario in cui si inserisce Maria e in cui Maria ci appare come la Vergine del tempo. Ma Maria appare anche come la Vergine del cammino.

«La Madre di Cristo che fu presente all'inizio del "tempo della Chiesa", quando nell'attesa dello Spirito Santo era assidua nella preghiera in mezzo agli apostoli e ai discepoli del suo Figlio, costantemente "precede" la Chiesa in questo suo cammino attraverso la storia dell'umanità» (*RM* 49).

Così Maria, la Vergine del tempo, è anche la Vergine del cammino. Ella alle soglie del terzo millennio ci ricorda che il camminare, il peregrinare, l'essere viatori, mai arrivati, ci aiuta a conservare la freschezza dell'annuncio, a non cadere nella routine ma a conservare un atteggiamento di gente in cammino che ha sempre bisogno di cambiare e di convertirsi. Maria è quindi anche la Vergine della storia.

Il Papa insiste nella *RM*, come in altre encicliche che l'incarnazione passa attraverso lo spessore della storia, lo penetra, lo implica. Nella storia della salvezza « si tratta di una svolta incessante e continua tra il cadere e il risollevarsi, tra l'uomo del peccato e l'uomo della grazia e della giustizia. Queste parole si riferiscono ad ogni uomo, alla comunità, alle nazioni e ai popoli, alle generazioni e alle epoche della storia umana, alla nostra epoca, a questi anni del I millennio che volge al termine: "Soccorri, sì, soccorri il tuo popolo che cade"» (*RM* 51). Maria è una di noi. Il suo essere storia implica di ridonarle un corpo, un'epoca, un'intimità, una sensibilità; implica ripensare a Maria nel volto della donna di oggi, nella sua storicità. Non solo la storia di Maria ma piuttosto Maria nella storia. È la sua storicità, la sua corporeità ad essere epifania della pienezza del tempo e cammino per raggiungerla, riconciliazione in un'armonia, personale e cosmica, a cui tutta l'umanità aspira.

### 3. LA VITA: «PROPOSTA DI VITA DI MARIA AI GIOVANI»

Da quanto ho scritto nelle prime due parti si può concludere che Maria può offrire ai giovani di oggi una proposta di vita.

Una proposta che si potrebbe articolare in queste tre espressioni:

- quella di una donna pienamente riuscita;
- quella di una donna che spera nel cambiamento del mondo;
- quella di una donna che opta per la vita.

#### 3.1. Una donna pienamente riuscita

Le parole del Vangelo che meglio esprimo la riuscita di Maria sono: «Benedetta tu fra le donne» (*Lc* 1,42). «Beata colei che ha creduto» (*Lc* 1,45). «Tutte le generazioni mi chiameranno beata» (*Lc* 1,48).

Quale è il significato di queste espressioni? Maria è stata scelta da Dio ad essere madre di Gesù per la sua fede e raggiunge il pieno successo della sua vita perché non si chiude in se stessa ma si apre all'azione dello Spirito che la rende docile alle iniziative di Dio nei suoi confronti e disponibile nell'aiuto agli altri.

Sia nell'annuncio dell'angelo che nel cantico del Magnificat la giovane Maria si

mostra attenta a Dio: innamorata di Lui è attenta alla sua Parola, docile alla chiamata, fedele alla sua Legge, a lui grata.

Ma Maria è anche aperta agli altri: a Giuseppe, a sua cugina Elisabetta, attenta ai giovani sposi di Cana, ai giovani amici del Figlio, ai giovani apostoli iniziatori della Chiesa. Sa vedere in ciascuna delle persone che avvicina un figlio suo.

Maria mostra di aver realizzato pienamente quella integrazione tra fede e vita a cui aspira ogni giovane credente d'oggi nel desiderio di vivere con vera autenticità il suo essere cristiano.

Maria si presenta al giovane credente d'oggi come un modello da imitare perché è la più vicina a Cristo ma nello stesso tempo è anche la più vicina all'uomo. Come immagine di una completa dedizione agli altri per la sua apertura piena a Dio è la vera «risposta vitale» alle attese e alle speranze dei giovani d'oggi.

#### 3.2. Una donna che spera nel cambiamento del mondo

L'ascolto attento e fruttuoso della parola di Dio che caratterizza Maria le permette di ricavare insegnamenti nuovi dai fatti antichi. La conoscenza profonda che Maria ha delle Scritture le permette di capire che Dio è immutabile nel suo amore e sempre fedele alle sue promesse: ciò che Dio ha fatto nel passato, lo fa oggi e lo farà nel futuro. Nel Dio fedele Maria sa scoprire il fondamento della sua speranza nel cambiamento del mondo. Quello che l'evangelista Luca nota per ben due volte merita tutta la nostra attenzione: «Maria, da parte sua, conservava tutte queste cose meditandole nel suo cuore... Sua madre conservava tutte queste cose nel suo cuore» (*Lc* 2,19.51). Quale è il significato di questa espressione? Maria si rende conto di quello che capita a Gesù: con lui è iniziata un'epoca nuova, l'epoca della salvezza e della liberazione per tutti gli uomini ma soprattutto per i poveri e gli oppressi. La sua conoscenza profonda delle Scritture le permette di illuminare gli avvenimenti attuali con i fatti del passato ed accorgersi come Dio sta per ripetere i grandi fatti salvifici dell'Esodo, anzi realizzerà una liberazione ancora più grande di quella. Oggi gli studiosi discutono sulla paternità del cantico del Magnificat. A chi ap-

partiene: all'evangelista Luca o a Maria? Alcuni propendono a dare a Maria la paternità di questo cantico proprio perché esso esprime come Maria ispirata da Dio sa illuminare i fatti che stanno capitando o che capiteranno con le scritture antiche: «... le parole di questo cantico rivelano i sentimenti di Maria... Il Magnificat è una riprova di come la Vergine facesse l'esegesi dell'incarnazione del Verbo, allorché giunse la pienezza della rivelazione pasquale. Tra il Magnificat e il *symbolousa* corre una stretta parentela» (A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Roma 1982, p. 243). Quindi la certezza di Maria nel cambiamento del mondo è principalmente fondata sulla fedeltà di Dio.

Tutti i giovani hanno bisogno di fiducia e di speranza che il mondo attuale possa e debba cambiare. Essi guardano al futuro. La fiducia che il male sarà vinto dal bene e che nella storia l'ultima parola sarà del bene di cui la donna, come ricorda anche *Apc 12*, è segno sicuro. La donna debole ma capace di dare la vita perché poggia su «Colui che è potente...» (*Lc 1,49*), così Dio interviene e la vittoria è sicura. Così Maria appare come segno di futuro che aiuta a non sbagliare strada e dà speranza di vittoria: Lei che è piena della forza di Dio ripete ai giovani quello che a sua volta si senti dire: «Non aver paura» (*Lc 1,30*) e poi aggiunge «Fate quello che Egli vi dirà» (*Gv 2,5*).

### 3.3. Una donna che opta per la vita

Il giovane di solito respira oggi un'aria di morte. La cultura della morte sembra avere il sopravvento: dalla corsa agli armamenti alle centrali nucleari che sembrano essere i problemi più dibattuti dai mass-media di oggi alla criminalità organizzata contro la vita o per la pubblica delinquenza o per il commercio della droga, la fame, l'aborto che mietono ogni giorno milioni di vittime. Maria di Nazaret si presenta al giovane con un progetto di vita. S. Germano di Costantinopoli la invocava «Madre della Vita» e aveva ragione; ella che ha dato l'esistenza a Dio: «il Signore, amante della vita» (*Sap 11,26*) al «Verbo che era la vita, e la vita era la luce degli uomini» (*Gv 1,4*); «Cristo è la vita» (*Gv 14,6*). Se seguiamo Maria nel suo itinerario di Madre che si dà da fare per proteggere la

vita del suo piccolo Gesù la conosciamo come tale: a Betlemme con tutta la tenerezza di cui è capace una mamma avvolge il suo bimbo per proteggerlo dal freddo. Sull'espressione evangelica «lo avvolse in fasce...» ci sono moltissime testimonianze patristiche messe recentemente in luce in un ricchissimo studio di A. Serra (in *Virgo fidelis*, Roma 1988). Poi Giuseppe e Maria fuggono in Egitto per proteggere l'innocente Gesù dalla follia di Erode. All'inizio della vita pubblica di Gesù l'evangelista Marco nota un intervento di Maria, sua madre, che assieme ad altri parenti va per difendere Gesù in difficoltà. Pensiamo all'episodio dello smarrimento di Gesù nel tempio. Con quanta tenerezza si mise alla sua ricerca, per non parlare poi della sua presenza sotto la croce dove è costretta a vedere morire il suo amatissimo Figlio senza poter intervenire, anzi accettando con dolore ma con una visione di fede quella morte. La «pietà» di Michelangelo in S. Pietro ne è l'espressione concreta. Maria si presenta al giovane di oggi sopraffatto da una cultura di morte così come madre della vita, come una giovane donna che opta per la vita e impegna il giovane in una cultura di vita.

→ lezione 3.1. - Santi - Spirito santo 3.3.; 4.3.

### Bibliografia

CIMOSA M., *Abramo e la fede del popolo di Israele*, Mater Ecclesiae, Roma 1988; DE FIORES S., *Il volto di Maria presentato ai giovani: il nucleo che genera la conoscenza e la vita*, in: «Come annunciare ai giovani Maria», Mater Ecclesiae, Roma 1986, 139-159; FAVALE A., *Gruppi giovanili e devozione mariana*, in: «Come annunciare ai giovani Maria», Mater Ecclesiae, Roma 1986, 31-54; GARGINI R., *La Madonna nella catechesi della gioventù*, in: «Temi di Predicazione» 16 (1972) 75-84; GELIN A., *Les pauvres que Dieu aime*, Cerf, Paris 1967, 38-42; GUIDELLI C., *Contenuti e criteri per un corretto annuncio di Maria ai giovani: Linea biblica*, in: «Come annunciare ai giovani Maria», Mater Ecclesiae, Roma 1986, 99-118; MACARIO L., *La Madonna e i giovani*, in: «La Madonna nella vita pastorale», LAS, Roma 1982, 29-44; SCARVAGLIERI G., *I giovani e Maria nella cultura italiana contemporanea*, in: «Come annunciare ai giovani Maria», Mater Ecclesiae, Roma 1986, 7-28; SERRA A., *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana, Brescia 1987; VIGANÒ A., *Maria, progetto di vita per i giovani*, LDC, Leumann 1988.

**MARXISMO** → ideologia 1.2. - lavoro 1.2.; 3.2. - storia 5.2. - storicità 5.5. - tempo libero 1.5.

**MASS-MEDIA** → comunicazione - strumenti di comunicazione.

**MATRIMONIO** → famiglia - fidanzamento - liturgia - sacramenti - sessualità 3.2.

**MATURAZIONE / MATURITÀ** → appartenenza 4. - educazione 7. - educazione morale 3.3.; 3.4.; 4. - esperienza 2.2.2. - ideologia 2.2. - itinerario - metodologia pedagogica - vocazione 4.

**MEDIAZIONE** → associazionismo 1.1.; 3.2. - cultura 1.; 3.1. - educazione / pastorale 2.3.; 3.1.; 3.2. - esperienza 2. - incarnazione 4.1. - laicità 2.3.2. - parrocchia 1.2. - pastorale in Italia 1.3. - spiritualità giovanile 1.2.3.

**MEDIOCRITÀ** → giovani 6.2.

**MEMORIA** → celebrazione 2. - liturgia e tempo 3.2.

**MENTALITÀ scientifica e tecnica** → secolarizzazione 4.

**METACOMUNICAZIONE** → relazione educativa 2.2.

**METADISCIPLINARITÀ** → teologia pastorale / e altre scienze 1.6.

**METODO dell'azione pastorale** → anno liturgico 5. - pastorale giovanile 3.2.; 4.2. - progettazione II. 1.3. - strategia pastorale - s. Francesco di Sales 3. - s. Giovanni Bosco 3. - s. M. Domenica Mazzarello 2.2.-2.4.

**METODO della teologia pastorale** → comunicazione 5. - teologia pastorale 3. - teologia pastorale (correnti) 1.4.; 8. - teologia pastorale (storia) 3.; 4.; 5.4.; 7.; 8.4.

**METODOLOGIA pedagogica** → adolescenza 4. - animazione 2.3. - dialogo 4. - educazione - educazione morale 6. - esperienza 3. - identificazione 4.2. - pastorale giovanile (progetti) 1.6. - teologia pastorale 3.4.3. - vocazioni 4.4.

**METTE N.** → teologia pastorale (correnti) 7.3.

**MEZZI di comunicazione sociale** → comunicazione.

## MILANI LORENZO

(1923-1967)

GILBERTO ARANCI

### 1. La vita

#### 2. L'opera pastorale

- 2.1. *I primi anni di attività*
- 2.2. *La «Scuola Popolare» di San Donato*
- 2.3. *La «Scuola di Barbiana»*
- 2.4. *Il rapporto educativo*

### 1. LA VITA

Lorenzo Milani Comparetti nacque a Firenze il 27 maggio 1923 da una famiglia agiata e di lunga tradizione culturale. Dopo venti anni «passati nelle tenebre dell'errore», co-

me lui stesso definì il primo periodo della sua vita, si avvicinò al cristianesimo. Nell'estate del 1943 sotto i bombardamenti ebbe l'incontro, decisivo per la sua vita futura, con don Raffaele Bensi, che da allora divenne il suo padre spirituale. In quella stessa estate, dopo aver quasi letteralmente divorato la bibbia e il vangelo, decise di farsi prete ed entrò in seminario: non vi era ormai nella sua vita nessun altro interesse all'infuori che Gesù Cristo e gli uomini, soprattutto i poveri, ai quali portare la salvezza.

Nel luglio del 1947 fu ordinato sacerdote e dopo qualche mese fu mandato come vicario nella parrocchia di San Donato a Calenzano, dove iniziò il suo ministero sacerdotale. Era una parrocchia formata in genere da coloni e operai che lavoravano per lo più nei centri industriali vicini di Sesto Fiorentino e di Prato. Oltre a svolgere attività di tipo sacramentale, il giovane cappellano si occupò, con l'apprezzamento e l'aiuto del vecchio proposto, del catechismo in parrocchia e nelle scuole pubbliche e del doposcuola per i giovani contadini e operai, che divenne poi la *scuola popolare serale*. Fu in questo tempo che si dedicò al progetto di redigere un proprio catechismo storico, in quanto riteneva insufficienti e inutilizzabili i testi catechistici allora vigenti; progetto che poi abbandonò ritenendolo superato. Aveva anche iniziato con l'aiuto dei giovani della *scuola popolare* un'indagine sulle cause della difficile situazione religiosa e sui problemi sociali più brucianti del popolo di San Donato: i risultati di queste ricerche diventarono in seguito il materiale del famoso libro *Esperienze pastorali*. Si interessò in modo particolare ai giovani e ai loro problemi sociali, soprattutto alla disoccupazione, allo sfruttamento del lavoro minorile e alla loro mancanza di cultura. Le sue iniziative pastorali e sociali insieme alla frequente e aperta critica alla politica dei partiti gli provocarono incomprensioni e anche avversioni da parte dei parrocchiani e dei confratelli vicini. Il trasferimento, che ormai considerava prossimo, giunse solo qualche anno dopo, alla morte del proposto. Così alla fine del 1954 fu fatto parroco di Sant'Andrea a Barbiana, una piccola parrocchia di montagna, dove subito organizzò una scuola per i ragazzi del popolo, che diventò poi scuola a tempo pieno.

Nel 1957 concluse e pubblicò *Esperienze pa-*

storali aggiungendovi le annotazioni raccolte ed elaborate a Barbiana. Il libro, nonostante avesse ricevuto l'*imprimatur* del card. Dalla Costa, nel dicembre del 1958 fu ritirato dalla vendita per disposizione del S.Ufficio perché ritenuto *inopportuno*.

Nei primi anni '60, gli anni del Concilio, nonostante la malattia che cominciava ad affliggerlo, continuò sempre la sua opera educativa e pastorale nella scuola a tempo pieno, senza per questo rimanere isolato dal mondo esterno ecclesiastico e politico. I suoi rapporti col Vescovo e con la curia fiorentina furono spesso difficili e sofferti. Al di là del suo fare polemico, si dimostrò sempre *obbediente e fedele* alla Chiesa, ma la sua azione pastorale e educativa non fu mai compresa e approvata del tutto.

Gli ultimi anni della sua vita furono caratterizzati dagli interventi sull'obiezione di coscienza e sulla scuola dell'obbligo.

Nel febbraio 1965 scrisse una lettera aperta a un gruppo di cappellani militari, che avevano dichiarato essere l'obiezione di coscienza « estranea al comandamento cristiano dell'amore e espressione di viltà ». Per questa lettera fu rinviato a giudizio per *apologia di reato*. Non potendo presenziare al processo a causa della malattia, inviò una autodifesa scritta, la nota *Lettera ai giudici*. Il processo si concluse con l'assoluzione, ma su ricorso del Pubblico Ministero la Corte d'appello, modificando la sentenza di primo grado, condannò lo scritto: si era nell'ottobre del 1968 e don Milani era già morto da più di un anno. Ultima fatica di don Lorenzo coi suoi ragazzi della scuola fu la stesura della *Lettera a una professoressa*. Iniziata nel 1966, fu elaborata dagli stessi ragazzi sotto la guida di don Lorenzo che li diresse dal letto, dove era sempre più costretto dalla malattia che lentamente e inesorabilmente lo consumava. La lettera fu pubblicata nel maggio del 1967, un mese prima della sua morte, che avvenne a Firenze il 26 giugno.

## 2. L'OPERA PASTORALE

Anzitutto occorre ricordare che gran parte dell'attività di don Milani, orientata soprattutto in senso educativo, ebbe come destinatari privilegiati i giovani. È quindi legittimo considerare e rileggere nella prospettiva della Pastorale giovanile l'opera e il pensiero di

don Lorenzo come modello e contributo legati alla storia di un'esperienza sofferta e vissuta.

### 2.1. I primi anni di attività

Le convinzioni, che già nei primi anni di ministero andò maturando, trovano il loro punto di riferimento nella sua formazione spirituale e sacerdotale che fu improntata alle direttive del card. Dalla Costa. Queste miravano a dare un alto senso della missione sacerdotale in ordine alla salvezza degli uomini, nonché la dedizione disinteressata al ministero e il servizio ai poveri. A ciò don Lorenzo aggiungeva una grande capacità di incarnarsi ed entrare nelle situazioni della gente più povera: giovani operai o contadini, montanari, e di comprenderli ponendosi dalla loro prospettiva.

Una delle prime iniziative pastorali innovative, prese subito da don Lorenzo appena cappellano a San Donato, fu la *scuola popolare serale*. Ben presto si rese conto che la scuola non poteva andare d'accordo con la ricreazione. Per un certo periodo di tempo aveva cercato vanamente dei compromessi, ma poi fece la scelta per la scuola, e solo scuola: « La scuola era il bene... la ricreazione era la rovina » (*Esperienze pastorali* 128). La decisione nasceva da un giudizio negativo sui metodi pastorali, allora più praticati, che egli diversamente riteneva incompatibili con la missione sacerdotale: « Io il sacerdote di Cristo dovevo stare in concorrenza sullo stesso piano coi ministri del mondo? Già troppo umiliante » (*Esperienze pastorali* 133). Nello stesso periodo, agli inizi degli anni '50, si era convinto che il testo di catechismo di tipo dottrinale e astratto doveva essere sostituito da un catechismo incentrato sulla storia della salvezza, tanto che tentò di farne uno. Il progetto non andò a buon fine, ma ciò non significò l'abbandono del metodo storico, con un approccio diretto ai documenti biblici, sia nella catechesi come nella predicazione.

Un'altra convinzione che maturò fu quella di privilegiare l'età della giovinezza, constatando l'irrelevanza dell'istruzione religiosa ricevuta nell'infanzia. Età questa in cui i bambini sono dipendenti esclusivamente dalla famiglia e non presentano come i giovani né problemi né interessi sui quali poter fare leva (cf *Esperienze pastorali* 45-51).

Era poi giunto ad un fermo convincimento: la causa della scristianizzazione era frutto dell'ignoranza religiosa, la quale a sua volta era causata dalla mancanza di istruzione civile e di cultura. Per questo ritenne che l'unico rimedio per ridare al popolo una formazione, anche religiosa, fosse soltanto la scuola. In sintesi possiamo dire che don Milani nei suoi primi cinque anni di missione sacerdotale aveva già capito che non solo in quel mondo ateo occorreva una vera evangelizzazione, prima e più ancora che una catechesi, ma anche una vera e propria formazione umana per intervenire a fondo sul livello culturale e intellettuale di quel popolo (cf *Esperienze pastorali* 122-123).

## 2.2. La «Scuola Popolare» di San Donato

Nella scelta della scuola riversò tutte le sue energie sacerdotali. Scelta che si presentava come rottura rispetto agli schemi pastorali allora vigenti, in quanto rivolta a un preciso campo sociale: quello dei poveri, degli ultimi, delle vittime, dei *senza-parola* «La povertà dei poveri — affermava don Milani — non si misura a pane, a casa, a caldo. Si misura sul grado di cultura e sulla funzione sociale» (*Esperienze pastorali* 209). Non dobbiamo però dimenticare che dedicarsi alla scuola nasceva da una precisa scelta evangelica e sacerdotale. Per raggiungere gli scopi che si era prefisso volle che la scuola fosse *classista* e *aconfessionale*. Non era un qualunque dopo-scuola, ma aveva come scopo principale quello di offrire gli strumenti culturali, in primo luogo la lingua, per il riscatto sociale e politico dei giovani, altrimenti costretti in condizioni di inferiorità e di minorità. E poiché l'ambiente di Calenzano era fortemente condizionato dai conflitti sociali e politici, la scuola per don Lorenzo doveva costituire un luogo di coscienza critica per l'ambiente stesso; doveva essere, per giustizia, *classista*: esclusiva nei confronti dei borghesi e dei colti, aperta invece alle vittime del conflitto.

L'obiettivo rimaneva tuttavia quello di colmare l'abisso di differenza, dato dalla mancanza di cultura, e superare così l'odio di classe, riportando su uno stesso piano la dignità umana di ognuno (cf *Esperienze pastorali* 220-223). Oltre a ciò la volle *laica* e *aconfessionale*. Pur nascendo da motivazioni religio-

se, era laica nel metodo e dal punto di vista dei contenuti. Non giudicò mai opportuno inscrivere una catechesi propriamente detta, perché riteneva che il problema fosse quello di «turbargli l'anima verso i problemi religiosi» (*Esperienze pastorali* 51). Era poi profondamente convinto che con la scuola avrebbe potuto favorire la fede: «La scuola mi è sacra come un ottavo sacramento. Da lei mi attendo (e forse ho già in mano) la chiave, non della conversione, perché questa è segreto di Dio, ma certo dell'evangelizzazione di questo popolo» (*Esperienze pastorali* 203).

## 2.3. La «Scuola di Barbiana»

A Barbiana don Milani continuò e approfondì l'esperienza della scuola, che diventò scuola a *tempo continuato*. Le caratteristiche di fondo rimasero, ma l'ambiente socio-culturale diverso fece sì che non ci fosse più bisogno di essere *classista*. Fu veramente *popolare* in quanto legata in modo inscindibile alla piccola comunità di montagna. Fu un'esperienza autentica di comunità scolastica e come tale costituì una realizzazione concreta di un cambiamento possibile nella società, riproponendosi al mondo esterno come termine di confronto. A questo proposito basta rileggere la *Lettera a una professoressa* per cogliere, nell'acceso dibattito con la scuola dello Stato, gli elementi di innovazione e di anticipazione critica presenti nell'esperienza della scuola di Barbiana. Qui si definisce ancora di più lo scopo dell'attività educativa: la formazione, oltre che culturale, anche politica e civica come riappropriazione della dignità umana e della capacità di esercitare i propri diritti sovrani. Infatti don Lorenzo non insegnò soltanto lingua, mestieri o storia, ma facendosi uno di loro aiutò i poveri a lottare e a realizzare in modo autonomo ciò di cui avevano bisogno, con le loro stesse risorse.

Inoltre voleva far crescere, a partire dai ragazzi stessi, qualcosa di nuovo: una cultura e una società diverse, superiori a tutto ciò che il mondo borghese aveva costruito. A Barbiana, la scuola non fu soltanto un atto dovuto o un atto di carità fatto ai poveri, come era stato agli inizi a San Donato, ma costituì lo strumento fondamentale del cambiamento del presente in quanto anticipazione del futuro. Le sue idee sulla scuola e la sua influen-

za sul mondo e sulla storia si possono trovare ben espresse nella *Lettera ai giudici*: vi ritroviamo affrontati tanti temi cari a don Milani. Oltre all'obiezione di coscienza, intesa essa stessa come scuola, si trovano trattati: l'importanza di una rilettura demistificante della storia delle guerre, il valore e l'amore delle leggi, col dovere di migliorarle, la difesa del primato della coscienza e del principio della responsabilità personale, fino alla famosa affermazione: *l'obbedienza non è più una virtù*.

#### 2.4. Il rapporto educativo

Don Milani tradusse con convinzione profonda la sua missione sacerdotale nell'impegno di maestro: fare scuola era per lui vera evangelizzazione. La sua scelta non fu meramente strumentale o di metodo, ma di profondo valore religioso. Sentì la sua missione di maestro come servizio totale e globale verso i suoi giovani e la sua gente. Interpretò il ruolo di maestro secondo il modello socratico della *maieutica* e scoprì quanto fosse difficile accettare di essere criticato da qualche suo ragazzo e di veder staccarsi da lui gli allievi per camminare da soli. Un esempio significativo di ciò fu l'esperienza della stesura della *Lettera a una professoressa*: si volle riconoscere solo come il regista, mostrando così la rinuncia ad ogni segno di potere. Nel rapporto educativo si mostrò come il modello autorevole da doversi imitare, rendendosi da una parte tenacemente credibile e coerente (da qui tante sue posizioni radicali e intransigenti), e dall'altra accettando la pienezza del rapporto anche affettivo coi suoi ragazzi. Se l'esperienza scolastico-educativa di don Milani fu e resta irripetibile, tuttavia i metodi che utilizzò e le convinzioni e idee sulla catechesi, sull'evangelizzazione e sulla scuola che lo animarono, si propongono, per tutti coloro che sono impegnati o che vogliono impegnarsi nell'animazione e nell'azione pastorale dei giovani, con un valore altissimo di esemplarità da assumere e da seguire.

#### Bibliografia

*Gli scritti di don Milani*.  
GESUALDI M. (ed.) *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, Mondadori, Milano 1970; ID. (ed.), *Il catechismo di don Lorenzo Milani*. Documenti e lezioni di catechismo secondo uno schema storico, LEF, Firenze 1983; *L'obbedienza non è più una vir-*

*tù*. Documenti del processo di Don Milani, LEF, Firenze 1969; MELLI G.C. (ed.), *Lettere in un'amicizia*, LEF, Firenze 1976. MILANI L., *Esperienze pastorali*, LEF, Firenze 1957-58; MILANI COMPARETTI A. (ed.), *Lettere alla mamma*, Mondadori, Milano 1973; SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoressa*, LEF, Firenze 1967.

*Biografie, saggi e studi*.

*Don Lorenzo Milani*. Atti del Convegno di studi (Firenze, 18-20 aprile 1980), Firenze 1981; *Don Lorenzo Milani tra Chiesa, Cultura e Scuola*. Atti del Convegno (Milano, 9-10 marzo 1983), Vita e Pensiero, Milano 1983; FALLACI N., *Dalla parte dell'ultimo*. Vita del prete Lorenzo Milani, Milano Libri, Milano 1977 (4ª ed.); GATTO G. (ed.), *Don Milani: Scuola e società*. Atti del Convegno di studio su don Lorenzo Milani (Palermo, 13-15 maggio 1982), Cappelli Ed., Bologna 1983; LANCISI M., *Dopo la « lettera »*. Don Milani e la contestazione studentesca, Cappelli Ed., Bologna 1980; MILANESE F., *Don Milani*. Quel priore seppellito a Barbiana, LEF, Firenze 1987; PANCERA M., *Lorenzo Milani*. Quaranta anni di storia scomoda, Ed. Paoline, Milano 1987.

## MINISTERI

LUIGI SARTORI

### 1. Sfide dal nuovo contesto storico

- 1.1. *La nuova cultura*
- 1.2. *Echi e riflessi nella Chiesa*
- 1.3. *Eppure... sorgono preoccupazioni*

### 2. Il quadro teologico: ministerialità della chiesa e nella chiesa

- 2.1. *Indicazioni bibliche in tema di « carismi-ministeri »*
- 2.2. *Rapporto con la struttura sacramentale e con la struttura giuridica*
  - 2.2.1. La liturgia
  - 2.2.2. L'istituzione o struttura giuridica
- 2.3. *Nodi particolarmente decisivi*
  - 2.3.1. Quali nuovi ministeri oggi?
  - 2.3.2. Ministerialità dei movimenti
  - 2.3.3. Ministerialità ecclesiale e servizi civili

### 3. Proposte conclusive

- 3.1. *Sperimentazione*
- 3.2. *Trasformare le strutture*
- 3.3. *Modificare la strategia del funzionamento*
- 3.4. *Formazione al ministero*

## 1. SFIDE DAL NUOVO CONTESTO STORICO

All'interno della teologia attuale, ma soprattutto all'interno della pastorale, sembra veramente emergere in progressione il tema-

problema dei ministeri. Certe volte si ha l'impressione di una moda nel ricorrere al termine «carisma-mistero». Si va alla ricerca di una carta vincente, di un palliativo, nella crisi generale attuale?

Può darsi che a livello superficiale il capitolo sui ministeri si apra anche per catturare speranza di delusi. Ma la questione è molto più seria, se la si coglie in profondità. Siamo di fronte a una sfida epocale, che coinvolge tutti in uno sforzo di ridisegnare il nuovo volto della chiesa e il suo senso dentro la società. Indichiamo alcune piste di riflessione soltanto (ciascuna delle quali meriterebbe ampliamenti e approfondimenti), in ordine a una decifrazione corretta della provocazione che il nuovo contesto storico rivolge alla chiesa.

### 1.1. La nuova cultura

Non si dicono cose nuove, se si dà rilievo alla crescente domanda di partecipazione e di condivisione dentro la società, anche quando questa è già democratica. Non basta più la democrazia rappresentativa; o di delega a pochi, eletti a rappresentare le istanze dei più. Si vorrebbe, almeno ad alcuni livelli, la realizzazione di una reale partecipazione alla costruzione del «consenso generale», e della «iniziativa comune». Il fenomeno ha potuto avere risvolti anche patologici (si pensi ai sogni del '68 studentesco, e poi alle follie del terrorismo), ma disegna la forza positiva di un dinamismo crescente e inarrestabile. Perché questo è legato ad almeno due fattori, caratterizzanti la linea di tendenza costitutiva del progresso tecnico: — da una parte, assistiamo alla diffusione della cultura e alla lievitazione della soggettività (connessa con quella diffusione): il senso della propria dignità, della propria coscienza e della propria libertà matura l'esigenza di valere e di essere considerati come «soggetti»; — d'altra parte, la tecnicità sempre più complessa dell'attività umana (la *Gaudium et spes* preferisce, appunto, parlare in questi termini, piuttosto che adoperare il vecchio vocabolo «lavoro», che potrebbe rievocare le caratteristiche del passato quando la fatica e la pesantezza proprie della fase di pura e semplice esecuzione, quasi soltanto materiale da schiavi, prevalevano sul fattore coinvolgimento razionale e partecipazione illuminata e creativa) moltiplica le professionalità e accentua l'esigenza di specializzazioni e di competenze.

Una società altamente complessa e altamente specializzata e professionalizzata dà enorme risalto ai ruoli, e tende a non riconoscere valore ai «tutto-fare» (i vecchi manovali); i generici pronti a tutto... possono, di fatto, equivalere ai «buoni a nulla», ai «nulla facienti»...

Si potrebbe quasi dire che oggi *il personaggio prevale sulla persona*: si viene riconosciuti persone nella misura in cui si ha una competenza chiara e netta in un ruolo, ossia se si riesce ad esprimere appunto una parte da attori, sul palcoscenico della vita pubblica, un personaggio. Nella carta di identità acquista sempre più importanza la nota sulla specializzazione; nome e cognome, paternità e maternità... diventano sempre meno significanti. Una società siffatta tende a produrre selezioni ed emarginazioni; ecco perché anche la data di nascita acquista di importanza in quanto permette di stabilire la fascia di età entro cui si restringe l'area propria dell'uomo «produttore», dell'uomo capace di esercitare una specializzazione... specialistica. Non solo viene ritardato il momento dell'ingresso in una professione (appesantendo l'onere della preparazione tecnica in vista della competenza che è richiesta all'uomo produttivo), né solo viene anticipata la messa a riposo, il pensionamento, per quanti hanno già dato a sufficienza il loro apporto alla macchina produttiva; ma si rischia anche di accelerare talmente le trasformazioni tecniche e di esigere un tasso così alto di prontezza alla «riqualificazione» perenne, da accrescere le difficoltà di permanenza dentro la fascia dell'età umana produttiva. Ma, per il nostro argomento, interessa almeno la crescente decisività dei ruoli, delle professionalità, delle competenze.

A tale proposito, occorre dire che la *riflessione antropologica* non assiste da neutrale e da disincantata al fenomeno accennato. La cultura, anzi, trova spazio e motivo per recuperare una forte sottolineatura del valore della persona. Al di là degli aspetti negativi, il cammino dell'umanità procede nella direzione della scoperta della dignità della persona. Esiste tensione fra «persona» e «personaggio»; ma non contraddizione. Lasciamo pure da parte l'etimo di persona nel latino (il corrispondente greco, *prósopon*, esprime una radice analoga), che fa risalire alla «maschera» teatrale, quindi al ruolo del personaggio dentro la recita di un dramma uma-

no, lo stesso significato profondo e originario di « persona ». Possiamo, invece, insistere sull'importanza della concretezza che il discorso attuale sui diritti, sulla libertà, sulla coscienza e sulla responsabilità richiama nella considerazione dell'uomo. Il mondo moderno, tramite gli sviluppi della scienza, aiuta a togliere il segno della violenza del « fato » e del « destino » all'interno del mondo umano. Nell'era pre-scientifica certe ingiustizie, certe disparità, certi mali sembravano esistere *ex necessitate*, inaggregabili, quasi costitutivi, fatali appunto; soltanto pochi fortunati avrebbero *ex natura* (perché dalla nascita) la possibilità di gestire ruoli, e diventare soggetti attivi, personaggi... Oggi non è più così: teoreticamente parlando, a ciascuno è offerta la capacità di cercare e scoprire un proprio ruolo, una propria « vocazione »; ciascuno, nascendo, si trova già dalla parte dei diritti e delle libertà che sono da riconoscere, da tutelare e da promuovere... (mentre prima sembrava costituire soltanto il punto di riferimento di doveri).

L'etica universale si può trascrivere ormai sul codice linguistico dei diritti (e le carte costituzionali, le carte della democrazia, prediligono, di fatto, questo codice). L'etica promulgata in chiave di « diritti umani » orienta a superare i privilegi, a privilegiare, anzi, l'uomo « libertà e responsabilità », l'uomo soggetto attivo, in ogni singolo uomo. Doveri e diritti, infatti, si corrispondono; essi non si distribuiscono in maniera discriminante. La libertà di ciascuno viene perciò incentivata; ciascuno è provocato a determinarsi concretamente, quasi a rigenerarsi, attraverso l'espressione di una sua singola vocazione-professione. Il capitalismo avrebbe avuto inizio, appunto, con la calvinistica equazione tra *Beruf* (in tedesco « vocazione ») e « professione » (compito, impegno).

Nonostante l'aspetto raffinatamente tecnicistico della concezione moderna della « professionalizzazione », l'antropologia non può, quindi, rinunciare a leggerci, dentro, il valore della « vocazione » della persona.

## 1.2. Echi e riflessi nella chiesa

La chiesa, a sua volta non poteva non risentire di tali trasformazioni sociali e di tali nuovi sviluppi culturali. Reagendo a sfide così epocali, essa ha messo in moto un suo pro-

fondo aggiornamento. Ci riferiamo soprattutto, per la chiesa cattolica, al Concilio Vaticano II.

Non possiamo, qui, evocare tutti i tratti che caratterizzano la risposta formulata dal Concilio. Non c'è mai stato nella storia un Concilio così complesso, così esuberante, e la cui *reductio ad unum* sia impresa talmente problematica. Siano perciò sufficienti soltanto alcuni cenni, per rapporto al nostro tema. *Due dinamismi*, anzitutto, il Concilio ha recepito ed ha accolto da fermenti anteriori e già maturati: la *crescita del laicato*, dentro la chiesa; e l'*istanza missionaria*, per quanto riguarda l'apertura a ciò che sta fuori della chiesa.

Il tema del laicato ha permesso l'affermarsi, nella teologia e nella pastorale, dell'attenzione ai carismi, ossia alle vocazioni concrete in cui si incarna la vocazione generale del cristiano. Attraverso un ulteriore passo, ossia la predilezione per l'aspetto ministeriale (i carismi sono autentici nella misura in cui esprimono servizi reali ed effettivi, e cioè diventano ministeri) si è giunti a insistere sempre di più sulla possibilità (e non solo sull'esigenza) di adulti: di comunità adulta, di cristiani adulti, di chiesa adulta. L'altro tema, quello della missione, ha scosso la chiesa per renderla di nuovo tutta estroflessa, rivolta al mondo, all'uomo, in ministero nei confronti del genere umano; e perciò impegnata a sempre nuovi sforzi di inculturazione: bisogna saper attingere dalla cultura, cioè dalla storia, sempre nuovi modelli per poter attuare l'incarnazione del vangelo. In particolare, la crescita di soggettività e la diffusione dell'esigenza di partecipazione professionalizzata impegnano anche la Chiesa a costituirsi in spazio di libertà cristiana adulta e di esercizio armonizzato di svariate forme di ministeri.

In ordine a questo aggiornamento specifico, il Concilio ha dato *due particolari orientamenti: tornare al vangelo*, inteso anche come modello biblico di vita autenticamente cristiana ed ecclesiale; e porre in tensione feconda tra loro due impegni precisi: quello per una perenne e autentica *conversione interiore* (nella coscienza di tutti i credenti), e quello per una corrispondente (riforma) anche strutturale della Chiesa (nelle sue istituzioni umane). L'ideale del primo cristianesimo (anche se, a volte, viene dipinto un po' troppo

utopisticamente) sollecita la chiesa al coraggio della giovinezza, della continua ripresa, ricominciando tutto da capo, quasi in dinamismo di «ecclesiogenesi», con la inventività e la libertà dei primi giorni di vita, quando si era rotto il sole della Pentecoste e l'animo era teso verso la Parusia, ossia verso la meta finale della storia: le prime comunità cristiane paiono rappresentare appunto delle icone di chiesa creativa, coraggiosa, comunitaria, partecipativa, dinamica.

Perché sia possibile tale impegno, si esige una duplice condizione: ogni coscienza va mobilitata, fin nel suo profondo, in ordine a una capacità di rinnovamento, che diventi disponibile a svolte anche radicali, senza paure davanti al nuovo (anche se non al di fuori di criteri di necessaria verifica), e cioè autentica conversione; ma la vivacità di rinnovamento delle coscienze a sua volta deve essere aiutata e favorita da strutture e da istituzioni esterne adeguate: una chiesa partecipativa e dialogante ha bisogno di strumenti e di segni che infondano coraggio in tale direzione, e assecondino poi questo cammino (anche se, ovviamente, sempre con attenzione ai possibili rischi di sfondamento dei limiti imposti dalla verità e dalla carità).

Questa la chiesa uscita dal Concilio. Una chiesa tutta ministeriale (come spesso si esprimono recenti testi ufficiali) non è un sogno, o una scelta di rottura; costituisce una risposta a quelle sfide culturali che provocano la chiesa a riscoprire il suo passato originario, e a tornare alle fresche sorgenti del vangelo.

### 1.3. Eppure... sorgono preoccupazioni

Sia la situazione culturale come pure il tentativo di adeguamento della chiesa comportano rischi di confusionismo. Se si accetta che molti, idealmente tutti, si sentano desiderosi o provocati a specializzarsi, a entrare nel dramma della vita svolgendo una loro parte (personaggio), si apre la porta a un pluralismo di frammentazione tale che può alimentare all'estremo la conflittualità. Nel passato, sia nella società come nella chiesa, i grandi corpi sociali, con ruolo relativamente distinto, erano pochi. Le classi nella società civile, e gli *ordines* o stati di vita nella chiesa (clero, religiosi, laici) comportavano un tasso di eventuale conflittualità abbastanza ridotto; solo a lungo andare, alla confluenza di tratti

storici piuttosto lunghi, si arrivava a vette di esplosioni d'urto (momenti di violenza e di rivoluzione; si pensi alla rivoluzione francese per quanto riguarda il conflitto fra la nuova ascendente classe borghese e le vecchie classi dei nobili; o alla rivoluzione del proletariato contro la borghesia capitalista).

Oggi, invece, si parla addirittura di post-classismo, nella misura in cui la molteplicità delle professioni e della competenza diffonde in sempre più numerosi soggetti storici il clima della rivendicazione dei propri diritti e quindi della conflittualità. Ci si fa sempre più sensibili al valore della «pluralità» e della «diversità»; fino a diffusi ritorni di anarchismo. Diventa perciò sempre più difficile governare la società (e anche la chiesa); si parla appunto di «crisi di governabilità», di nuovi diffusi egoismi di categoria, di accentuato corporativismo, di frantumazione della vita sociale. L'esigenza di unità, in quanto problema oggettivo, si fa cruciale. Così pure cresce la problematica connessa con la difesa della identità dei grandi soggetti collettivi, quali lo stato o la chiesa in quanto cattolicesimo storico. V'è il rischio oggi di lasciare troppo spazio a un pullulare continuo di sempre nuovi soggetti ecclesiali, che si costruiscono da sé la propria identità ecclesiale; potenzialmente, ogni cristiano adulto, cosciente e libero, potrebbe rivendicare capacità e diritto a una sua visione teologica, a una sua interpretazione della fede, a un suo modo di realizzare ecclesialità. L'ombra dell'eresia e dello scisma, almeno come fantasma di autonome forme di appartenenza alla chiesa o di chiese «parallele» sembra coprire un'area crescente del vissuto cristiano... Ecco perché urge affrontare la questione della struttura carismatica e ministeriale della chiesa; e secondo un'ottica che non privilegi la sensibilità per la persona e per i ruoli a danno della sensibilità per la comunità e per l'unità, o viceversa.

## 2. IL QUADRO TEOLOGICO: MINISTERIALITÀ DELLA CHIESA E NELLA CHIESA

La teologia, di sua natura risponde all'esigenza di formulare l'ideale, il «dover essere», per rapporto al quale confrontare e adeguare il reale. Non, però, in prospettiva utopica, astratta, o almeno non unicamente in ta-

le modo; altrimenti si scoraggia il cammino storico di ascesa verso l'ideale, e si finisce per dare ragione alle soluzioni rivoluzionarie distruttive, che radicalizzano la demonizzazione dei limiti intrinseci nei reali passi storici e quindi rendono inevitabili le fughe dal reale. La teologia autentica deve sforzarsi di integrare, dentro una chiara indicazione dei valori ideali, anche la formulazione di quadri culturali (nonostante la inevitabile dose di provvisorietà di questi) in cui tradurre almeno alcuni orientamenti concreti, attingendoli dal tesoro dell'esperienza cristiana del passato e dalla stessa vita di oggi.

Il discorso approntato in questi anni procede appunto dalla riscoperta del tema biblico dei «carismi» al necessario confronto con la struttura sacramentale e con quella giuridica della chiesa, per arrivare poi a proporre l'individuazione di alcuni nodi attuali decisivi. Seguiremo tale schema.

### 2.1. Indicazioni bibliche in tema di «carismi-ministeri»

Occorre, anzitutto, vincere alcune facili contrapposizioni. Si predilige, spesso, una lettura dialettica del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, quasi l'Antico viva ed esprima il segno della lettera, della legge dura, di un collettivismo soffocante la libertà e la persona, e solo il Nuovo costituisce la patria dello Spirito, della libertà e della persona. Così pure, oggi si ama frequentemente contrapporre i due termini, carisma a ministero; il carisma indicherebbe solo ciò che ha carattere divino, miracoloso, innovativo, nel dono offerto alla chiesa, mentre il ministero qualificerebbe l'apporto umile, ripetitivo, umano. Invece va sottolineata l'unità: la Bibbia documenta un itinerario pedagogico tutto intero all'insegna della libertà e della carità, ossia dello Spirito. Ovviamente, progressivo e a tappe; ma sempre secondo profonda unità, che consente già subito, all'inizio, di intravedere la meta, e ne fa gustare gli anticipi. Si pensi ai temi della *alleanza*, della *vocazione*, della *missione* (profetica e sacerdotale, soprattutto), della *carità* e del *servizio* (con predilezione per gli ultimi)... sono temi comuni a tutto il popolo di Dio, prima e dopo Cristo; e toccano anche i singoli, le coscienze. La libertà vera non è un miracolo; è piuttosto il frutto di un processo (di libe-

razione), che è  *dono dello Spirito e impegno*, espressione di amore.

Ovviamente, è con Cristo, è col Nuovo Testamento, che si raggiunge la pienezza della rivelazione della meta ideale. In Cristo, lo Spirito viene dato «senza misura» (cf Gv 3,34); e Gesù «effonde», poi, senza misura, lo Spirito sui discepoli, sulla chiesa; e si realizza così (secondo l'intuizione di Pietro, nel suo primo discorso nel giorno di Pentecoste) la profezia di Gioele: non più solo alcuni, ma tutti, uomini e donne, anziani e giovani, ricevono lo Spirito e parlano da profeti (cf At 2,16-18). Siamo entrati nell'età finale della storia, nella anticipazione della escatologia. Ma è Paolo il grande teologo dei carismi-ministeri. Egli ha compreso più di tutti la «novità»; ossia ha scoperto l'essenziale priorità del dono dello Spirito nella costituzione della chiesa. Al di là dei termini (ministeri, carismi) sta la radice dei doni: il «dono» per eccellenza è lo Spirito; ed esso si concretizza nella valorizzazione della *libertà* (ciò per cui ogni persona diventa soggetto attivo di costruzione della chiesa) e nella valorizzazione della *carità* (ciò per cui, alla fin fine, risulta veramente la chiesa come comunione, come vero corpo di Cristo, come realissima unità). «Dove è lo Spirito, ivi è la libertà» (2 Cor 3,17); «dove è lo Spirito, ivi è la carità» (cf Rm 5,5); potremmo riassumere in questi due assiomi la scoperta di Paolo.

Ma la sua teologia si fa anche analitica. E qui ci riferiamo a 1 Cor 12-14. Egli crea addirittura un originale vocabolario. Prima di lui, probabilmente, ci si accontentava di sottolineare il fatto che il cristiano è «spirituale» (nel senso forte del termine), ossia, soggetto che riceve il dono dello Spirito, vive in forza dello Spirito, secondo lo Spirito, e nello Spirito. Paolo, invece, precisa un rapporto più completo; ossia con tutt'e tre le divine Persone della Trinità. Se lo *Spirito* è sorgente di doni (Paolo crea pertanto il termine «carisma», per sottolineare la gratuità del Principio), il *Figlio di Dio* fattosi uomo ne evidenzia la forma necessaria di autentico servizio (Paolo crea allora il termine «ministero», perché egli misura tutto sull'icona di Cristo «servo», di Cristo che si è posto sotto gli ultimi e i più piccoli per farsi loro schiavo, fino alla morte di croce), ma il *Padre* («Dio») è termine che per eccellenza viene riferito al Padre, nell'uso paolino e non solo

paolino) ne richiede ed esige l'efficacia effettiva e reale (Paolo conia perciò il termine «operazioni»). Leggiamo I Cor 12,1-6: «Quanto agli spirituali, sappiate che ... vi sono molti carismi, ma un solo Spirito; vi sono molti ministeri, ma un solo Signore; vi sono molte operazioni, ma un solo Dio».

La stessa e identica realtà viene, dunque, indicata in tre modi diversi, a seconda che viene letta e interpretata in rapporto al Padre o al Figlio o allo Spirito. Ma Paolo ne sottolinea l'unità. Un vero *dono* di Dio si misura e si autentica nel suo presentarsi come *servizio* (sul modello di Gesù), e nel suo uscire dalla zona delle pure intenzioni velleitarie, per farsi *azione* concreta, «opera efficace».

L'efficacia, poi, Paolo la verifica sul versante della Chiesa; carisma-ministero-operazione è ciò che contribuisce a edificare chiesa, a costruire comunità, a promuovere unità e crescita nella fraternità e nella comunione. Paolo si colloca dalla parte del destinatario, più che non del soggetto donatore; misura il carisma-ministero sul criterio della «utilità per tutti» (è il corpo intero che decide del valore delle singole membra; ogni membro faccia la sua parte senza invadere quella degli altri, senza monopoli e senza disistima o disprezzo del contributo degli altri...). Senso del limite, dunque, senso della propria parzialità, senso del primato del «tutto» (della comunità) sulle parti. E se esiste un orientamento da privilegiare o da incoraggiare, Paolo opta per la promozione della fede: i carismi-ministeri più importanti, secondo lui, sono quelli orientati a far crescere la fede, perché la chiesa diventi sempre di più chiesa della comunione con Cristo, chiesa in cammino verso la penetrazione nella Parola di verità ricevuta da lui. Solo così, per Paolo, si salda anche la comunione orizzontale tra i fratelli. Ecco allora, esplodere, al centro dei tre capitoli della teologia paolina sui carismi-ministeri (I Cor 12-14), il celebre «inno della carità» (c. 13). Non ha bisogno, Paolo, di declinare nei dettagli l'elenco dei carismi orizzontali per incoraggiare la ministerialità in ordine alle opere di misericordia; gli basta sottolineare la decisività delle «forme del Cristo servo» quale criterio di autenticità dei carismi; la sua preoccupazione è di stabilire la fonte, l'alimento.

Ma c'è almeno un altro aspetto della dottrina paolina che merita, oggi soprattutto,

un'attenta considerazione. Possiamo esprimerci così: Paolo interviene nella direzione di una profonda e crescente umanizzazione dei carismi (diremmo: incarnazione); sempre sull'icona di Cristo. Il segno dello Spirito, secondo Paolo, non è l'alienazione, l'uscir di senno, il perdere razionalità, coscienza e valorizzazione delle risorse umane, il diventare meno uomini, meno pensanti, meno liberi. Tutti all'opposto; Paolo combatte energicamente contro gli «estatici» di allora, coloro che sognavano rapimenti a buon mercato e adatti a destare meraviglia e curiosità. Paolo declama: «Preferisco dire poche parole ma con senso, sfruttando la mia mente, piuttosto che migliaia di parole senza senso, fuori di senno» (cf I Cor 14,19). Il dono dello Spirito non spegne la mente; anzi la provoca a dilatarsi. Il sogno dello Spirito consiste piuttosto nel farci diventare anche di più umani! Il tema dei carismi-ministeri impegna, quindi, a costruire cristiani persone adulte, comunità più umane, chiesa che si incarni nella storia, ed entri coraggiosamente nella concretezza della vita. Non fughe, non evasioni, non ghetti protettivi. Ma missionarietà. Per questo stesso motivo, Paolo sollecita a confrontarsi con il carisma-ministero dell'apostolo, inteso anche come autorità. Tra i criteri di autenticità Paolo non pone solo la promozione della fede e della dedizione a Cristo, né solo la promozione di una generica unità della chiesa, ma esige che si attui, dentro ogni comunità, una costante mutua verifica; tutti sono impegnati a «giudicare» (cf I Cor 14,29), e sempre nel rispetto dell'autorità dell'Apostolo: chi non riconosce il dono degli altri, in particolare il dono del «capo-comunità», non è affidabile nella rivendicazione del proprio dono (cf I Cor 14,32-38).

Potremmo concludere, allora, rilevando (secondo schemi attuali) che Paolo mette, sì, al primo posto, nella chiesa, la struttura «carismatica» (poiché egli dà il massimo valore allo Spirito quale principio e artefice della chiesa), ma insistendo sul carattere «ministeriale» che deve contrassegnare tale struttura; e quindi non permettendo contrapposizione rispetto agli altri fattori, alle altre «strutture», che fanno chiesa: non certo alla «struttura sacramentale» (Paolo riconosce l'essenziale importanza del battesimo e della eucaristia nella genesi del cristiano e della

chiesa); ma nemmeno alla cosiddetta « struttura giuridica » o « istituzionale » (Paolo difende sempre l'autorità dell'apostolo e dei capi-comunità: nelle sue liste dei carismi, gli apostoli sono sempre al primo posto).

## 2.2. Rapporto con la struttura sacramentale e con la struttura giuridica

La storia successiva al momento biblico ha visto crescere d'importanza la struttura liturgico-sacramentale e quella istituzionale. Talora si è arrivati a parlare di eclissi del carisma, a vantaggio della egemonia monopolizzante del ministero dei Pastori, sia in quanto ministero liturgico sia in quanto ministero di autorità; anzi, il termine stesso di ministero (sempre meno frequentemente associato al termine carisma) sarebbe stato alla fine riservato a indicare solo il compito-ruolo dei Pastori. Ma tale interpretazione della storia e della tradizione non è esatta. La chiesa, infatti, ha sempre valorizzato gli « spirituali » (nel senso paolino di cristiani nei quali si evidenzia il dono dello Spirito attraverso carismi-ministeri-efficaci); ma, diventando progressivamente multitudinarista, ossia ospitale anche verso i mediocri, i deboli nella fede, i fragili nel costume, verso quei peccatori che, nonostante tutto, non intendevano rompere l'appartenenza alla fede cristiana, essa ha dovuto distinguere sempre di più lo spazio degli « spirituali » (o degli aspiranti alla perfezione, come i monaci e i religiosi) dallo spazio degli altri, e ha dovuto poi concentrare l'attenzione di tutti su alcuni momenti forti e discriminanti della liturgia, e infine ha dovuto rafforzare anche le strutture giuridiche in quanto forme di sostegno della fragilità dei deboli.

Non disconosciamo, perciò, gli aspetti negativi di tale processo; ma dobbiamo dire che, nella sostanza, esso non si può ridurre al significato di una sottovalutazione delle potenzialità generali, ossia dei carismi di tutti. È sempre stato possibile promuovere o reclutare vocazioni alla maturità anche dentro la massa dei *minores in fide* (così venivano indicati, nel medioevo, coloro che costituivano la maggioranza), favorendo confraternite, terzi ordini, e altre istituzioni che permettevano ricerca e ascesa verso la maturità cristiana, in sintonia con i gruppi più esplicitamente « consacrati » alla perfezione (l'*Ordo* dei chierici, o lo « stato » dei religiosi).

Certamente solo nei nostri ultimi tempi è diventato possibile attuare maggiore osmosi dentro la chiesa: si sta ormai superando il criterio di classi separate; la preoccupazione per la qualità sta ritornando prevalente rispetto a quella per la quantità o il numero; ogni cristiano, ha, ormai, disponibili tutti gli aiuti e gli stimoli per riuscire a diventare soggetto attivo, cosciente e libero, nella realizzazione della sua appartenenza alla chiesa; ognuno è sollecitato, quindi, a scoprire il proprio carisma, ossia la propria vocazione di servizio, dentro la comunità e per il mondo.

Ci è possibile allora, meglio che in passato, precisare la collocazione dentro la chiesa, della struttura « carismatico-ministeriale » per rapporto alle altre due: quella sacramentale e quella giuridica.

### 2.2.1. La liturgia

La liturgia sta nel cuore della chiesa, perché Cristo ha operato la salvezza e ha fatto nascere la chiesa soprattutto attraverso un'azione sacerdotale-sacrificale di offerta d'amore al Padre. Il momento verticale ascendente (culto) è la ragione del momento verticale discendente (la redenzione). Tutto, perciò, deve essere teocentrico, anche nella chiesa; ossia il corpo di Cristo che è la chiesa deve restare associato al culto sacrificale e alla intercessione del suo Capo. L'opera per eccellenza è, dunque, la liturgia. I ministeri, perciò, devono non soltanto presentarsi, tutti, come espressione di quel rapporto verticale che lega Cristo al Padre nello Spirito, ma anche esplicitarsi, tutti, come frutto di esso. La chiesa esiste nella misura in cui attinge costantemente dall'alto, dalla Parola e dall'Amore (grazia); ne dipende, e vi sta sotto. Rispetto a tutti i ministeri, la liturgia rappresenta l'azione-segno che evidenzia la fonte e la meta; il punto di partenza e di arrivo. In qualche maniera tutti i ministeri devono fare riferimento alla liturgia. Soprattutto al battesimo e alla eucaristia, alfa e omega del dinamismo sacramentale. I sacramenti hanno, perciò, in qualche modo la funzione di rendere pienamente cristici ed ecclesiali i ministeri-carismi. Battesimo ed eucaristia esprimono al massimo la forma critica dell'essere cristiano; perciò i carismi, che di per sé possono già esistere antecedentemente in quanto dotazione umana e potenziale pre-costituito da natura e da creazione, rice-

vono nel sacramento, appunto, una sorta di consacrazione, vengono plasmati su Cristo: sul Cristo *battezzato al Giordano*, ossia riconosciuto pienamente, ormai, nella «forma del servo» (anzi collocato dentro la razza dei peccatori penitenti), ma al tempo stesso pienamente e sempre nella «forma dell'Unigenito Figlio di Dio»; e sul Cristo che, nella morte e nella anticipazione rituale di questa, ossia dell'ultima cena, si è fatto «corpo donato» per essere alimento di vita del suo nuovo corpo, la chiesa. In forza dello stesso dinamismo, allora, i sacramenti ecclesializzano i carismi-ministeri: battesimo ed eucaristia assumono le singole persone-dono perché venga costruita la comunità-dono.

Gli altri sacramenti, oltre il battesimo e l'eucaristia, sottolineano ulteriori aspetti specifici della ministerialità, passandoli sempre attraverso la forma di Cristo e la forma della chiesa. In particolare, due di essi sembrano appunto accentuare la ministerialità: quello dell'ordine e quello del matrimonio; poiché la chiesa si attua e progredisce di fatto soprattutto in forza del servizio delle famiglie «piccole chiese» e di quello dei pastori. Il sacramento dell'ordine, poi, in modo tutto speciale, esplicita l'aspetto del *riconoscimento dei ministeri*. Anzi, in ultima analisi, l'ordine sacro è sacramento proprio in quanto è, esso stesso e in massimo grado, riconoscimento di un carisma-vocazione-ministero; e pertanto, in certo modo, esso indica la forma tipica del riconoscimento ecclesiale che deve valere per qualsiasi altro ministero, almeno analogicamente.

Ebbene, vediamo che nell'ordinazione di un pastore (dal diacono al presbitero, al vescovo) sono decisivi due elementi: l'*epiclesi* (o invocazione dello Spirito), e l'*imposizione delle mani*. L'*epiclesi* evidenzia l'apice di quella preghiera cristiana che è sicura dell'esaudimento; l'imposizione delle mani manifesta la solidarietà piena che si dà tra candidato e comunità, i quali reciprocamente si affidano l'uno all'altra proprio nel loro donarsi a Dio e all'umanità. Ogni ministero, pertanto, dovrebbe essere espresso nella chiesa come un dono che discende dal cielo, come una vocazione attraverso la quale l'Amore di Dio entra nella storia e si fa concreto (al di sotto del donarsi di un soggetto umano, singolo e collettività, si nasconde Dio che *dona*, che *si dona*, e che offre il suo amore); in altre pa-

role, ogni ministero è autentico nella misura in cui esso vive in un clima di preghiera e teso ad evidenziare l'Amore che scende dall'alto. Ma, al tempo stesso, ogni ministero dovrebbe esprimersi anche come partecipazione piena di *due* soggetti umani, solidali e intimi tra loro: la persona che lo esercita e la comunità che lo assume anche come proprio dono.

### 2.2.2. L'istituzione o struttura giuridica

L'istituzione o struttura giuridica viene soltanto per ultima, al terzo posto: dopo il carisma, e dopo il sacramento. Ma non per questo deve essere considerata poco importante. Nella storia, la concretezza visibile della chiesa deve rispecchiare armonia, buon ordine e decoro. Paolo al termine del suo trattato sui carismi, raccomanda che ogni cosa si faccia «con ordine e con decoro» (cf I Cor 14,40). Tra i carismi egli annovera anche quello del «presiedere» (cf I Cor 12,28). Il Vaticano II ha cercato di coordinare carismi e autorità parlando anche di questa in termini di carisma. La *Lumen gentium* al n. 4 ricorda «doni gerarchici e carismatici»; al n. 7 afferma che «fra i doni (= carismi) eccelle quello degli apostoli, alla cui autorità lo stesso Spirito sottomette anche i carismatici»; ma subito dopo unisce strettamente l'autorità alla carità, per sottolineare che il primo e l'ultimo principio di verifica, di animazione e di unità è un principio trascendente, superiore e interiore, ossia la carità, in funzione della quale deve restare un reale servizio anche il ruolo dell'autorità; infatti, il n. 18 parla dei pastori in termini di servi, e il n. 24 ricorre al termine greco *diakonia* per insistere sul significato etimologico di ministero (= servizio).

A questo proposito, sembra che la teologia attuale abbia offerto altre tre sottolineature. *Anzitutto*, essa prospetta utile e importante per il futuro una maggiore affermazione della modalità collegiale di esercitare l'autorità; solo così, infatti, si potrà valorizzare meglio la ricchezza e varietà dei doni che caratterizzano una chiesa diventata effettivamente cattolica, ossia una e pluralista anche a livello di mentalità e di culture.

*In secondo luogo*, la teologia chiede adeguamento nelle leggi e nelle istituzioni, in ordine alla tutela e alla valorizzazione dei carismi e dei ministeri di tutti, per compensare

precedenti situazioni giuridiche che hanno favorito la tutela dell'autorità. Celebre è la diagnosi di K. Rahner: « Finora, giustamente, l'istituzione è riuscita assai bene a proteggere se stessa nei confronti degli abusi, sempre possibili, della libertà; oggi e per il futuro si dovrebbe pensare anche a proteggere la libertà nei confronti degli abusi, altrettanto possibili, della istituzione ». È tanto più vero, questo, se si considera — sempre con Rahner — che l'importanza della istituzione sta proprio nella canalizzazione del carisma che essa consente, altrimenti il dono di geni e di santi resterebbe qualcosa di isolato, vetta inaccessibile anche se ammirabile, traguardo destinato a pochi e non invece disponibile ai molti, alla massa.

*In terzo luogo*, la teologia sollecita a sviluppare la ministerialità globale della chiesa nei confronti dell'esterno, dell'uomo, della società civile, missionariamente: missionarietà *ad intra* in funzione della missionarietà *ad extra*, se è vero che la chiesa è e deve essere « sacramento ». Di qui l'importanza della determinazione dell'icona globale della chiesa, della sua nuova immagine nei confronti del mondo, del suo nuovo modo di porsi davanti agli uomini; a seconda che si privilegia questa o quella figura: chiesa monastica? chiesa clericale? chiesa laicale? Ovvero, chiesa profetica? chiesa sacerdotale? chiesa regale? O ancora — come sembra emergere dal Vaticano II — chiesa della « martyrìa » (testimonianza) e della « diakonìa » (servizio) per la « koinonìa » (comunione), il senso e la tonalità dei ministeri acquistano analoghe caratterizzazioni.

### 2.3. Nodi particolarmente decisivi

L'ebollizione di attuale esuberanza verbale, ma anche di offerta reale, in tema di ministeri, suggerisce di tentare di ricondurre a unità la stessa problematica. Individuare quali siano i nodi più importanti è già un cominciare a risolverli. Fra i molti problemi, vanno selezionati almeno i tre seguenti.

#### 2.3.1. Quali nuovi ministeri oggi?

Il primo riguarda il discernimento di quei ministeri che sono maggiormente da valorizzare e da promuovere. Quali i nuovi ministeri più necessari, oggi? La ricchezza di offerta e anche di domanda, è già un fatto positivo.

Si tratta soltanto di ispirare una sapiente armonizzazione. Questo problema, nella chiesa, ha preso vigore tramite il processo del ripristino del diaconato quale forma stabile di ministero ordinato (nell'ambito, cioè, del sacramento dell'ordine). Sullo specchio della tradizione antica, noi riscontriamo che il ministero diaconale, cui la chiesa si è affidata in modo privilegiato, riguardava due settori: quello della carità (assistenza ai poveri, ai deboli; fuori, quindi, della liturgia), e quello della liturgia intesa come celebrazione propriamente detta della parola e del sacramento. Tra questi due ambiti c'è stato più spesso un rapporto mutuo e uno scambio; ma talora anche una divaricazione.

I cosiddetti « ordini minori », a loro volta, sottodividevano ulteriormente in vari ministeri analitici le due facce del diaconato: nel lettorato e nell'accollato veniva evidenziato il servizio dell'altare (liturgia), nell'esorcistato e nell'ostiariato il servizio della carità (in quanto l'esorcista, di fatto, copriva l'area dell'assistenza alle infermità umane, e l'ostiaro l'area generale delle strutture visibili della vita ecclesiale).

Oggi (dal 1971), la chiesa ha sostituito agli ordini minori i cosiddetti « ministeri istituiti », aprendo questi ai laici; ma poi ha dovuto fare appello ai cosiddetti « ministeri di fatto » per rendersi disponibile a tutto l'orizzonte della ministerialità. Perciò oggi si parla di tre aree, da rifornire di ministeri: *l'area del Libro* (tutti quei servizi che toccano la parola; campo infinito... che va dalla cura dei libri sacri allo studio biblico, alla teologia, alla diffusione della bibbia, alla catechesi...); *l'area dell'Altare* (servizi liturgici propriamente detti, ma implicanti preparazione, prima, nel feriale, fuori di chiesa, e fruttificazione, dopo); e *l'area dell'Agape* (anche qui, campo infinito). La tendenza attuale è di curare soprattutto questa terza area; non, però, a scapito delle due precedenti, bensì a sostegno e vitalizzazione di esse.

#### 2.3.2. Ministerialità dei movimenti

Un secondo nodo riguarda i cosiddetti carismi « collettivi », o meglio e più concretamente, la ministerialità dei *movimenti*. Infatti, l'ideale di una ministerialità così diffusa che raggiunga e valorizzi i singoli, perché ciascuno sia portatore di un suo proprio ministero, rimane un'utopia. La forza creativa e la

piena soggettività storica si possono certo moltiplicare, ma non all'infinito; ci sarà sempre bisogno di *leaders*, di iniziatori, di personalità esemplari che precedano gli altri; gran parte degli stessi generosi ama sempre arruolarsi in qualche gruppo. Il fatto attuale del diffondersi dei gruppi, delle comunità di base, e dei movimenti è un segno provvidenziale. La ministerialità normale passa ormai attraverso queste strade, che collegano gli individui alla chiesa in quanto tale, e mediano in qualità di micro realizzazioni di chiesa, anche se queste rimangono imperfette e bisognose di inserimento in ciò che è chiesa in pienezza. Ecco sorgere, allora, un problema, che il Sinodo dei vescovi 1987 ha bene individuato: i movimenti devono trovare anche nella chiesa locale (o particolare), e non solo nella chiesa universale, quel loro punto di riferimento concreto che consenta loro di attingere e di dare, per rapporto alla ecclesialità in pienezza (NB: qui parliamo solo della pienezza che è possibile nella storia, ossia della pienezza a livello di segno ricapitolativo; perché la pienezza in assoluto si dà soltanto nella chiesa escatologica, o meglio nella chiesa mistero).

### 2.3.3. Ministerialità ecclesiale e servizi civili

Terzo nodo è quello del rapporto fra la ministerialità ecclesiale e i servizi civili laici. Questo nodo emerge soprattutto se si considera la terza area, quella dell'Agape. Infatti, il Libro e l'Altare (= il Culto) hanno rapporti soltanto mediati con le analoghe aree laiche (cultura e ritualità profana); invece è sul piano dell'Agape che la storia mostra come la chiesa debba funzionare spesso da supplente, e da pioniere che anticipa la società civile (e ancor più lo stato), nella scoperta dei bisogni e nell'approntamento delle risposte. Non è un male che la società civile, poi, assuma in proprio certi servizi che prima erano gestiti in proprio dalla chiesa. Anzi questo rappresenta una crescita umana. Ci si chiede, allora, perché mai la chiesa dovrebbe anche oggi coprire quest'area? E si risponde: senz'alcun dubbio ci sarà sempre molto da fare nell'esplorazione dei nuovi vuoti da colmare; inoltre si avrà sempre bisogno di suggerire esemplarità e modelli anche attraverso il gestire in proprio almeno qualche tipo di servizio (scuole, orfanotrofi, ospeda-

li), e almeno là dove la forma dell'esercizio dei servizi stenta ancora a diventare la norma. Comunque, la società avrà sempre bisogno di animazione e di ricarica morale. Il rischio della burocratizzazione dei servizi si fa sempre più grave; la chiesa, pertanto, dovrà farsi presente almeno come offerta di educazione allo spirito di servizio. In futuro, non ci sarà forse bisogno, ad esempio, di ministeri ecclesiali perché sia coperta l'assistenza ai malati nell'ospedale (qui è richiesta una competenza professionale che la chiesa non può rivendicare per sé); ma ci sarà sempre bisogno di animazione cristiana dentro l'esercizio concreto di tali servizi; ecco dove va collocato il ministero ecclesiale.

## 3. PROPOSTE CONCLUSIVE

Già alla fine del numero precedente (che è il più importante, perché offre il quadro biblico-dottrinale) il discorso si è fatto viepiù problematico. Non possiamo pretendere di risalire a un livello dogmatico proprio adesso, che ci tocca indicare solo alcune piste conclusive. I suggerimenti che qui presentiamo hanno carattere puramente indicativo e ottativo; tuttavia non sono meramente personali, perché di fatto li assumo dalle normali discussioni recensite nella letteratura in questione.

Avvertiamo subito, però, che vanno tutti nella direzione già sopra indicata come paolina, ossia verso l'ideale di una piena umanizzazione dei ministeri e quindi anche della chiesa. Non è il criterio del miracolo a guidare la valorizzazione pedagogica della ministerialità, bensì quello del farsi umani pienamente. Scegliamo soltanto quattro spunti.

### 3.1. Sperimentazione

Anche nei ministeri si avverte il bisogno della sperimentazione. Non si può procedere per deduzione; si deve passare attraverso verifica; non solo per provare quali siano i soggetti idonei, ma anche per misurare quali ministeri di fatto siano più viabili. Il Vaticano II ha modificato l'immagine della chiesa anche su questo punto: da chiesa già quasi perfetta a chiesa sempre bisognosa di aggiornamento. E pertanto esso ha ridato spazio alla sperimentazione. Ovviamente anche a prezzo di rischi. Nei primi anni dopo il Concilio,

infatti, è esplosa tale e tanta libertà, che la voglia di sperimentazione non si è misurata volentieri con la tradizione; e così sono nate anche esplorazioni selvagge. Al coraggio perciò si è venuta sostituendo pian piano la paura. Perciò giova a priori ammettere che non tutte le stagioni sono egualmente disponibili alla sperimentazione.

Anche la vitalità della chiesa è condizionata dal suo stato di salute o di febbre. Non ci si può fermare troppo a lungo nella fase della sperimentazione esplorativa; bisogna ricordarsi che si ha da fare con reali soggetti umani, con persone, e sono persone anche i deboli nella fede; non possono perciò essere moltitudine i disponibili al sempre nuovo e all'incerto.

### 3.2. Trasformare le strutture

Ma almeno una cosa è sempre possibile fare: trasformare le strutture nel senso della loro apertura alla ricchezza dei fermenti e dei ministeri. Le strutture non sono soggetti vivi, persone; sono soltanto strumenti al servizio delle persone. Perciò, se la ricchezza di esigenza e di offerta in campo di ministerialità è attualmente ormai un fatto reale, che avrà dalla sua il futuro, non si può non diventare esigenti nel chiedere l'adeguamento delle istituzioni. Si pensi ad organi di collegialità, di consiglio e di partecipazione; a tutti i livelli, dal basso in alto. Ma occorre cominciare dal micro; dentro ogni parrocchia; e con gli organismi già previsti dal Concilio, quale il consiglio pastorale. È qui che deve iniziare l'impegno di scoperta, e poi di raccolta dei carismi-ministeri; soprattutto in ordine ad accogliere la voce e il dono dei movimenti. Si deve, ad esempio, pensare ad adeguare i criteri di rappresentanza negli organismi diocesani o parrocchiali; non riducendo gli orizzonti, così da fare spazio solo ai singoli, a persone, e non invece anche ai rappresentanti di carismi collettivi, e di forze che trascendono i limiti dell'individuo.

### 3.3. Modificare la strategia del funzionamento

Perciò si deve pensare anche a modificare la strategia del funzionamento in tali strutture. Molto spesso il modello a cui si fa ricorso è l'impresa industriale o commerciale; si paga, così, un grosso debito alla cultura tecnico-

efficientistica, produttivistica e consumistica. Il contagio attuale sulla chiesa non è meno evidente di quello esercitato sulla società civile: gli organismi di partecipazione sembrano convocare più spesso l'uomo tecnico, l'uomo finalizzato a contribuire materialmente e quantitativamente alla crescita di prodotti; non convocano volentieri *l'uomo in quanto uomo*, o almeno non per farlo crescere qualitativamente, per farlo diventare più uomo; non perché si realizzi l'essere di più, bensì piuttosto l'aver di più. Non interessa molto — in questi organismi di partecipazione — la pedagogia, l'allenamento al dialogo, alla cooperazione, al mettere in comunione persone (ossia coscienze, esperienze umane, libertà e responsabilità) e non solo cose o azioni. Perfino certi organismi ecclesiali cadono spesso in questo tranello efficientista. Nei consigli pastorali si dibatte per arrivare a risoluzioni pratiche, e quindi per produrre immediate scelte esteriori, all'insegna della efficienza. E la fede dei credenti, in quanto esperienza viva di Dio, della sua parola, del suo mistero? E la comunicazione viva, finalizzata a sperimentare e a far crescere il senso della comunione e della mutua immanenza (vivere l'uno nell'altro)? Non solo dentro la chiesa, fra i suoi membri, ma anche fuori, con tutti i fratelli umani in cui ci si mette a servizio? Paiono questi, valori riservati ad altri momenti, magari intimistici, o di solo preghiera esplicita. Eppure, di suo, nel servire l'uomo, la chiesa non può rivendicare altro se non la profondità del comunicarsi intimamente: sul modello della Trinità, dove le persone vivono l'una per e nell'altra senza residui nel darsi e nel riceversi reciprocamente; e sul modello dell'Incarnazione, dove il Verbo ospita in sé tutto l'uomo Gesù, e l'uomo Gesù ospita in sé tutto il Verbo.

### 3.4. Formazione al ministero

Ecco, perciò emergere l'importanza della *formazione al ministero*. Finora, per rapporto a questa materia, ci imbattiamo soltanto in foglie sparse; suggestioni molto forti, ma ancora separate le une dalle altre. Qualche voce si era levata all'epoca del Concilio (una, perfino *dentro* il Concilio; ma era la voce di un vescovo quasi sconosciuto del terzo mondo, e non suscitò alcuna eco!) per chiedere un impegno nuovo e veramente creativo sin-

golare da parte della chiesa, al fine di unificare l'attuale dinamismo educativo. Io stesso personalmente mi ero impegnato in tale direzione (nonostante la scarsissima forza della mia voce). Ecco, in poche parole qual era la diagnosi e qual era il progetto.

1. Il primo millennio ha visto nascere la più grande invenzione della chiesa, quella del «catecumenato» (itinerario al sacramento del battesimo, modello di ogni altra pedagogia!); ma solo in misura ridotta quell'itinerario potrebbe interpretarsi anche come processo di formazione ai ministeri (un successivo itinerario, predisposto per gli avviati al sacramento della penitenza, riprenderà in qualche modo la prima grande invenzione del catecumenato).

2. Il secondo millennio, a sua volta, ha visto nascere una seconda grande invenzione della chiesa, il catecumenato specifico che conduce al sacramento dell'ordine (tale, infatti, è il «seminario» inventato dal Concilio di Trento, e realizzato poi da grandi pastori, quali san Carlo Borromeo a Milano e san Gregorio Barbarigo a Padova).

3. Perché, ci si chiede allora e in vista del terzo millennio, non si dovrebbe procedere alla invenzione di un altro catecumenato, quello che condurrebbe a tutti i ministeri? Perché continuare a convogliare ogni sforzo pedagogico soltanto nella preparazione a due sacramenti, battesimo e ordine? Perché, soprattutto, ridurre il campo della preparazione ai ministeri, e privilegiare quindi un solo ministero, quello dei pastori? Perché tenere così separate le molte istituzioni pedagogiche cattoliche destinate ai laici da quelle destinate ai chierici e ai religiosi? Perché non unire, invece, le forze, e non predisporre una pedagogia unica, che, nei primi suoi passi, accomini tutti, e solo in seguito, si specializzi nella direzione dei vari ministeri? Seminari, sì, dunque; ma non circoscritti a preparare al ministero presbiterale; bensì seminari di formazione a tutta intera la ricchezza della ministerialità. Non dovrebbero far ombra obiezioni relative a problemi di promiscuità. Non si tratta, infatti, di mettere insieme tutti, *fisicamente*; si tratta piuttosto di armonizzare, quanto a dignità e a significato, l'impegno e l'itinerario formale.

In ogni caso, l'educazione ai ministeri riassume una esigenza sovrana; e di fatto, negli

ultimi decenni assistiamo al moltiplicarsi di proposte di itinerari teologici e formativi all'apostolato.

Il fervore, però, merita maggiore considerazione, in vista di una migliore armonizzazione. L'invenzione auspicata forse è già in atto. La meta di una chiesa tutta ministeriale (come ribadiscono costantemente i testi ufficiali, oggi) non è più soltanto un sogno. È dinamismo che fa esplodere iniziative, e che sospinge induttivamente la riflessione teologica e le scelte dei Pastori.

→ chiesa - donna-uomo (chiesa) 3.3. - laicità - liturgia 3.6. - parrocchia 1.4.; 3.4. - pastorale in Italia 3.2.

### Bibliografia

Esistono ottime rassegne (cui occorrerebbe rimandare, poiché la bibliografia in materia è immensa); poche, tuttavia, sono accessibili in lingua italiana; la più ricca è quella curata da E. e M. PETROLINO, *I ministeri ecclesiali dal Concilio Vaticano II ad oggi - Appunti bibliografici*, Reggio Calabria 1984 (purtroppo bisogna rivolgersi agli Autori, mancando un'editrice commerciale). Per l'America Latina, ottimo il «Subsidio bibliografico» curato da A. PARRA S. J., *Ministerios desde la Iglesia de América Latina*, Bogotá, s.d. (oltre 800 titoli!). Vedere la nutrita bibliografia annessa ai miei due contributi: voce «Carismi» in *Nuovo Dizionario Teologico*, Ed. Paoline 1977, pp. 79-88; a voce «Carismi e Ministeri», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Ed. Marietti 1977, vol. I, pp. 504-516.

Oltre alle opere più direttamente pertinenti alla tematica originaria (quella dei carismi), in cui emergono i pionieri K. Rahner, H. Küng, G. Hasenhuettl (per i quali rimando alle due voci sopra segnalate), vanno segnalate le seguenti: CONGAR Y., *Ministeri e comunione*, Dehoniane, Bologna 1973; DELORME J., (a cura), *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento*, Ed. Paoline, Roma 1977; GONZALES M., *Quali ministeri per quale chiesa - L'esperienza dell'America Latina*, Borla, Bologna 1977; MORIN M., *Cambio estructural y ministerial de la Iglesia*, Ed. Theologica Xaveriana, Bogotá 1979; SARTORI L., (a cura), *I ministeri ecclesiali oggi*, Borla, Roma 1977; ID., *I ministeri nei testi di «consenso» ecumenico*, in VALENTINI D. (a cura), *Dialoghi ecumenici ufficiali. Bilanci e prospettive*, LAS, Roma 1983, pp. 71-100.

Si possono vedere anche alcuni nn. della rivista *Concilium*: n. 4 (1972) su *Riconoscimento reciproco dei ministeri ecclesiali*; n. 10 (1972) su *I ministeri nella chiesa*; n. 9 (1973) su «Risvegli spirituali».

## MINISTERI GIOVANILI

CESARE BISSOLI

### 1. Un'analisi della situazione

#### 1.1. Ragioni di un'assenza

##### 1.1.1. Disinteresse ed estraneità

1.1.2. Una tradizione storica adultista

1.1.3. Una base culturale ristretta

1.2. *Segni di una presenza*

1.2.1. Nel Nuovo Testamento

1.2.2. Nella storia della Chiesa

## 2. Iniziative della Chiesa

2.1. *Il pensiero del Magistero*

2.1.1. Una impostazione della questione

2.1.2. La voce dei Pastori

2.2. *Dati e fatti*

2.2.1. Per l'area del Libro, ecco i catechisti

2.2.2. Quanto ai servizi dell'altare

2.2.3. I servizi di carità

2.2.4. A quale età?

## 3. Prospettive pastorali-pedagogiche

Il quadro delineato da L. Sartori con la voce «I ministeri», per modernità, solidità e rilevanza pedagogica, rimane come punto di riferimento essenziale per un corretto discorso di informazione e formazione dei giovani sull'argomento.

Qui si intende apportare ulteriori precisazioni sia sul versante storico (situazione e iniziative della Chiesa) sia su quello operativo (proposta educativa).

## 1. UN'ANALISI DELLA SITUAZIONE

In Italia — ma si suppone anche nelle altre comunità di Occidente — la tematizzazione del rapporto «giovani e ministeri» pensiamo goda di una situazione paradossale: pressoché totale estraneità dal campo del linguaggio e del pensiero riflesso, eppure pratica esperienza di servizio cristiano in non pochi giovani, tale da far parlare di una ministerialità di fatto.

### 1.1. Ragioni di un'assenza

#### 1.1.1. *Disinteresse ed estraneità*

Nelle diverse indagini sulla posizione dei giovani verso la dimensione religiosa il tema del ministero non compare mai. Se si accenna all'appartenenza ecclesiale (la Chiesa è il luogo tradizionale di collocazione dei ministeri) si constata piuttosto un rifiuto o una diffidenza generalizzata. Il termine poi di «ministero» è coniato apposta per suscitare o una immagine clericale ben poco capita ed ancor meno condivisa, o più facilmente ha una ri-

spondenza semantica con i ministeri di governo di uno stato. E di fatto a questi si allude nei mass-media quando si parla di ministeri.

#### 1.1.2. *Una tradizione storica adultista*

Già penalizzato per ristrettezza concettuale ed equivocità terminologica (senso laico), il motivo del ministero storicamente si configura nella Chiesa non certamente dalla parte dei giovani.

Pur trovandosi significativi riferimenti nel NT (v. sotto), bisogna riconoscere che lungo la storia della Chiesa la prevalenza della figura adulta maschile (anziano) nella gestione di essa ha fatto sì che detentori del ministero fossero ultimamente adulti e maschi. In effetti una storia dell'educazione religiosa giovanile vede questi, secondo il tradizionale canone biblico, portatori della benedizione di Dio e quindi fonte di speranza, più che titolari di un qualche ruolo effettivo. Si aggiunga l'atteggiamento piuttosto disciplinare come verso ad immaturi, fin qui tenuto verso di loro, almeno verso quanti non fossero giunti a rivestire ruoli determinati nella famiglia (sposo e padre) e nella società (responsabile pubblico).

Se ne può capire la ragione antropologica di fondo: il giovane nel suo cammino verso l'essere adulto vive uno stadio di immaturità (impreparazione, inesperienza), per cui la ministerialità nella società religiosa e civile non gli si addice automaticamente, come invece gli compete il riconoscimento di altri diritti: alla vita, alla libertà, al rispetto, alla crescita integrale...

#### 1.1.3. *Una base culturale ristretta*

Si può anche aggiungere che un problema giovanile come tale, quello cioè relativo ad uno status biologico socialmente e culturalmente delineato e protratto nel tempo, è piuttosto dell'Occidente contemporaneo. Sicché potrebbe essere stato un problema del tutto marginale nella mentalità prima di noi.

Ed ancora la concezione teologica che supporta un discorso come quello che andiamo facendo non può essere certamente trovata nel passato, quando — come ha bene dimostrato L. Sartori (cf ministeri) — si era perso di vista la valenza carismatica ed universalista del termine ministero, ristretto prevalentemente a quello di tipo sacramentale-

giuridico, per cui nello stesso processo di formazione ai ministeri potevano adirvi soltanto quei giovani che avessero scelto di stare nel seminario.

Sarebbe toccato al cambio antropologico-culturale e al rinnovamento ecclesologico post-conciliare reimpostare di nuovo la questione.

## 1.2. Segni di una presenza

Eppure per quella continuità nella verità che regge gli elementi costitutivi della Chiesa possiamo trovare nella storia di questa e quindi delle comunità cristiane fino ai nostri tempi — come più avanti vedremo — quella che assomiglia ad una effettiva ministerialità giovanile, ossia un insieme di pratiche abituali e costanti di servizio, con un implicito, anche se non sempre diretto e personale, riconoscimento della Chiesa. Verrebbe da dire, ci imbattiamo in un fatto senza il titolo.

Come vedremo, la conclusione potrà essere non tanto una rivendicazione di ministeri per giovani, quanto una loro riconsiderazione alla luce del rapporto con questi. Ma intanto merita che siano cercati quegli indizi che manifestino almeno come, alla luce del dato cristiano delle origini e poi lungo la storia, non si può ascrivere a sostanza del vangelo, bensì a tradizione culturale, quella forma ristretta fin qui avuta di considerare i giovani all'interno dei servizi ecclesiali.

### 1.2.1. Nel Nuovo Testamento

Nel NT noi assistiamo, anzitutto nelle grandi formulazioni paoline dell'universalità della salvezza e del corrispondente impegno ecclesiale di conseguirla, una reale, anche se implicita, collocazione di quanti sono giovani nell'ambito delle qualità carismatiche della comunità.

Per l'età messianica già *Gioele 3,1-5*, ripreso da Pietro nel giorno di Pentecoste (*Atti 2,17-21*), annunciava «visioni» profetiche nei giovani, e non soltanto negli anziani, indicando un vigoroso superamento di deleghe dei carismi a ceti specifici (si veda un parallelismo con *Gal 3, 28-29*).

Per Paolo lo sviluppo dell'essere cristiano con la tripartizione ascendente di carnali, psichici e spirituali (*1 Cor 3,1s*) non ha anzitutto una corrispondenza cronologica-evolutiva. Spirituale è colui che risponde al dono di gra-

zia, quindi può essere anche un giovane, dotato pure lui perciò di carismi, orientati verso servizi o ministeri nella concretezza di determinate azioni o operazioni (cf *1 Cor 12,1-6*; *Rm 12,6-8*).

Certamente l'elenco dei ministeri in *Ef 4,11*, dove l'attenzione verte sui carismi dell'insegnamento, non ammette titolari che siano giovani, perché il loro esercizio si avvale di una competenza di scienza e sapienza che ha sicuramente bisogno di età per realizzarsi. Epperò, figure giovanili sono presenti nella comunità e sono riconosciuti non solo come oggetto passivo di attenzione. È significativo l'elogio della *1 Giovanni*, dove i giovani sono interlocutori diretti della missiva («scrivo a voi, giovani») in quanto testimoni collettivi e pubblici di virtù cristiane («perché siete forti, e la parola di Dio dimora in voi e avete vinto il maligno») (2,13.14). Non sarà da vedervi una qualità dell'esistenza cristiana (la forza contro le seduzioni della carne, ma anche contro le correnti eresiarche, *1 Gv 2,15-17.18-21*) da costituirsi come un «servizio» eccellente alla comunità da parte di giovani costituiti in movimento?

Ulteriormente, C. Spicq, studiando l'*associazione giovanile* che caratterizza il mondo greco del sec. I, si chiede se nella costituzione vitale della Chiesa di Gerusalemme i giovani non abbiano assunto cariche o servizi adeguati alla loro condizione. Analizza pertanto testi come *Atti 5,6.10*; *1 Piet 5,5*; *1 Tim 5,12*; *Tit 2,6*; *1 Gv 2,13-14*. Vi ricava che in *Atti 5,6.10* (episodio di Anania e Saffira), i *neaniskoi* (giovani) appaiono come un gruppo determinato che esercitano una funzione (quella di seppellire i morti) che non potrebbe essere assunta dai *presbiteroi* (anziani). E conclude che dai testi citati, pur dovendo riconoscere il ruolo preminente degli anziani (*1 Piet 5,5*) e il bisogno dei giovani di crescere ancora (*Tit 2,6*), questi contano nella vita comune dei cristiani come una categoria importante.

### 1.2.2. Nella storia della Chiesa

Una ricognizione globale del NT porta a concludere da una parte che in esso non vi è una determinazione di ministeri peculiari dei giovani, dall'altra esso non esclude, anzi mostra il loro coinvolgimento al farsi attivo della Chiesa, poggiando piuttosto il discorso della titolarità dei ministeri sul doppio pilastro del dono o carisma e della sufficiente matu-

rità per esercitarlo, specie se riguarda il governo dei fedeli.

Toccherà alla storia cristiana mostrare esplicazioni e sviluppi come un fiume che mentre se ne alimenta, arricchisce la polta sorgiva. Qui entra il discorso sulla presenza dei cristiani giovani nelle comunità, in primis le figure dei santi giovani che vediamo così addentro ai servizi. Ritroviamo un san Lorenzo diacono dei poveri, un san Francesco di Assisi ed una santa Caterina da Siena così impegnati nel servizio della parola e della riconciliazione, un san Luigi Gonzaga dedito alla carità verso gli appestati, un Giovanni Bosco giovane, e il suo allievo adolescente san Domenico Savio così presi dall'animazione spirituale dei compagni. Se poi teniamo conto che sovente attorno a queste, e ad altre figure si associano quasi sempre elementi giovanili che condividono il carisma del fondatore (da Benedetto, a Francesco, a Don Bosco) e ne fanno loro stessi prassi di vita, emerge la figura del gruppo giovanile come originale titolare di servizi.

Avvertiamo i molteplici limiti di queste citazioni. Le facciamo soltanto come innegabili indicatori di partecipazione attiva di elementi giovanili al farsi della comunità cristiana. Oggi come ieri. Non si pretende di vedervi esercizi ministeriali come noi l'intendiamo abitualmente. Ma quanto meno una qualità dell'azione che va verso tale direzione, tanto da porci il problema se mantenere gli otri vecchi (categorie abituali ristrette) oppure inventarne di nuovi per il vino nuovo: il potenziale di servizio dei giovani nelle comunità non è forse tale da suscitare un'attenzione per una ministerialità più completa e corretta?

## 2. INIZIATIVE DELLA CHIESA

Collocando il nostro argomento direttamente all'interno della comunità ecclesiale, del cui pensiero e della cui prassi ultimamente si nutre e si legittima, possiamo distinguere due aspetti in dialettica tra di loro: i pronunciamenti ufficiali del Magistero; dati e fatti appurabili nel mondo dei giovani.

### 2.1. Il pensiero del Magistero

#### 2.1.1. Una impostazione della questione

Il discorso ha un suo primo esito fuori discussione: non esiste nessun pronunciamento ufficiale circa il rapporto giovani e ministeri.

La cosa è comprensibile per le ragioni dette sopra, cioè a causa di un bloccaggio piuttosto rigido sulla tradizione, ma anche perché in realtà non ha nemmeno senso porre a priori l'argomento, se si tiene conto sia delle esigenze intrinseche al ministero ecclesiale nel senso pieno del termine sia del fatto che una problematica giovanile al proposito emerge solo in questo tempo.

D'altra parte, non dimenticando quanto visto sopra, ricordiamo che proprio l'eredità neotestamentaria accolta fedelmente, porta legittimamente a una riconsiderazione radicale del ministero, non escludendo a priori ogni riferimento ai giovani. Sicché potrebbero essere già per sé degni di interesse quegli elementi magisteriali che all'interno della dottrina comune cercano di allargarla.

#### 2.1.2. La voce dei Pastori

Possiamo raggruppare a tre gli elementi più vistosi: la matrice carismatica di ogni ministero, e quindi il suo collegamento di per sé all'essere del cristiano come tale; la acquisita prospettiva di ministeri non ordinati; l'apertura dei ministeri ai laici. È chiaro in tutti e tre i casi il possibile coinvolgimento della figura del giovane.

Ci basta citare la *Evangelii Nuntiandi* che al n. 72 parla dei giovani chiamati a diventare «sempre più gli apostoli dei giovani... Noi stessi — dice Paolo VI — a diverse riprese abbiamo manifestato la Nostra piena fiducia in essi». E poi al n. 73 con il titolo di «ministeri diversificati», enumera «quelli di catechista, di animatori della preghiera e del canto, di cristiani dedicati al servizio della Parola di Dio o all'assistenza dei fratelli bisognosi...».

Quanto ai Vescovi italiani, nei due documenti principali «I ministeri nella Chiesa» (1973) e «Evangelizzazione e ministeri» (1977), prospettano tre tipi di ministeri che possono riguardare anche l'elemento giovanile: il catechista, il cantore-salmista, altri ministeri che si aprono all'organizzazione caritativa (*Enchiridion Cei*, II, 596-597); richiamano che «tutto ciò che entra nell'ordine dell'evangelizzazione potrebbe essere oggetto di ministero ecclesiale» (*Ivi*, II, 2840), e se pongono il limite minimo di 25 anni per il ministero di lettore ed accolito (*Ivi*, III, 2276), fanno anche invito «a trovare nella Chiesa nuovo spazio di partecipazione e corresponsabilità per i giovani» (*Ivi*, II, 2658).

Se poi attendiamo al servizio di catechista, il più diffuso forse tra la categoria giovanile oggi, si nota una certa oscillazione quanto al riconoscimento di esso come ministero non ordinato o istituito. Né *Il Rinnovamento della catechesi* (1970), né *Catechesi Tradendae* (1979) impiegano il termine « ministero », tanto da provocare per reazione la sua qualifica di tipico « ministero di fatto ». Ma nemmeno i catechisti, come emerse nel loro Convegno Nazionale a Roma nel 1988, richiedono un riconoscimento ministeriale giuridico, forse perché il vocabolo appare ancora troppo compromesso con un'accezione clericale, chiedendo piuttosto, essi che sono in maggioranza laici, un riconoscimento anche ufficiale che corrisponda alla realtà genuina del loro servizio.

In sintesi, è tutta una materia in evoluzione sia dottrinale che normativa i cui sviluppi devono fare i conti soprattutto con la vita delle comunità ecclesiali.

## 2.2. Dati e fatti

Ed infatti, come avviene sovente, la vita sorpassa il diritto. L'aver dovuto coniare il termine « ministeri di fatto » sta ad indicare tutta un'area di esperienze meritevoli di osservazione. L. Sartori, nell'articolo citato, propone come primo avvio al rinnovamento della questione di distinguere l'area del Libro (tutti i servizi che toccano la Parola, tra cui la catechesi), l'area dell'Altare (servizi liturgici o del culto propriamente detti), l'area dell'Agape (servizi di carità nel senso più lato). Ebbene è facile trovare giovani soprattutto nella prima e terza area.

### 2.2.1. Per l'area del Libro, ecco i catechisti

Calcolati sui 300.000 in Italia, in una indagine del 1982, appariva che il 40% sono di età inferiore ai 24 anni, e quasi il 10% tra i 24 e i 30 anni.

Che si possa collocare questo servizio nella categoria del ministero istituito è cosa tanto parlata quanto fin qui non consentita. In ogni caso non si farà giustizia né teologica né ecclesiologica né pedagogico-pastorale con il rifiutare od anche con il soprassedere ad una forma chiara di riconoscimento ministeriale dei catechisti, pensando ovviamente questo ministero non su quelli clericali, ma sulla realtà del laico battezzato a servizio della comu-

nità in modo sufficientemente stabile ed ufficiale (il mandato del Vescovo).

### 2.2.2. Quanto ai servizi dell'Altare

Attualmente i giovani che vi concorrono devono essere maschi, e per lo più devono compiere il curriculum del Seminario; fuori di qui, i ministeri di Lettorato, Accollato e tanto più il Diaconato sono notoriamente assegnati ad adulti ed anziani.

Il che significa che il recinto liturgico nei suoi diversi servizi vede assenti i giovani quasi completamente.

È dovuto certamente al fatto della profonda disaffezione che sta fra giovani e liturgia. Ma tale atteggiamento non può essere provocato da concezioni ristrette di servizio liturgico?

### 2.2.3. I servizi di carità

In questa terza area ministeriale, probabilmente la più espressiva di servizi giovanili, sottolineiamo anzitutto la loro partecipazione sotto forma di volontariato: aiuto ai poveri, cura dei malati, assistenza degli anziani, accompagnamento di emarginati, scuola di analfabeti, presenza nel terzo mondo....

Altri realizzano una peculiare diakonia in Associazioni come l'Azione Cattolica, od anche di tipo culturale e sportivo, sociale-politico, e in altre forme di pastorale giovanile, in qualità di animatori riconosciuti e generalmente dotati di passione e competenza.

Infine ricordiamo la presenza di giovani nei Consigli Pastoralisti.

### 2.2.4. A quale età?

È evidente che per tutto il nostro discorso non si vuol qui quantificare il numero, di certo minoritario rispetto alla grande massa. Si intende semplicemente affermare una presenza giovanile sovente qualificata e fedele. Quanto all'età, essa è a partire da dopo l'adolescenza.

Un discorso di ministeri per adolescenti, inteso nelle caratteristiche di competenza, durata e riconoscimento canonico, ci sembra di fatto ben poco appariscente, e improponibile per ovvie ragioni.

Piuttosto si tratterà di delineare degli itinerari formativi di adolescenti verso i ministeri.

### 3. PROSPETTIVE PASTORALI-PEDAGOGICHE

Volendo ora riflettere in ottica formativa, se attendiamo ai diversi elementi emersi fin qui ci sembrano congrue alcune indicazioni operative.

1. Ogni cristiano in quanto tale, e pertanto ciascun giovane cristiano, gode di doni o carismi conferitigli dallo Spirito Santo, la cui destinazione di fondo è il servizio del Regno nel corpo ecclesiale. L'esercizio di tale dono-compito si configura in rapporto alla condizione umana del soggetto (alle sue qualità naturali e alla sua evoluzione maturativa) e al contesto storico di fede e di cultura (bisogni della Chiesa e della società). Questo significa che affermare o negare l'accesso dei giovani ai ministeri ecclesiali non ha senso se non nell'attenzione delle condizioni sopradette. Non esiste però nessuna preclusione che si possa trattare con dei giovani la questione dei ministeri.

2. Punto nodale tra tutti è l'educazione cristiana dei giovani in prospettiva di ecclesialità ministeriale. In altri termini, come è vero che non è sufficientemente completa una proposta ed esperienza cristiana senza una consapevole e leale appartenenza ecclesiale, nemmeno tale appartenenza può definirsi compiuta se la tematica dei carismi e ministeri non viene svolta e proposta come normale cammino del credente nel mondo. Non quindi in termini né di potere, o come corvè arbitraria, ma come risposta religiosa all'invito dello Spirito a dare consistenza e concretezza al proprio progetto cristiano di vita. Ciò non significa un'automatica assunzione di compiti, quanto la maturazione di una scelta religiosa all'interno di un itinerario previamente articolato. Perché il passaggio dell'adolescenza all'età giovanile non potrebbe essere anche possibilità di scelta di un servizio ministeriale?

3. Chiaramente ciò suppone una nuova impostazione teologico-pastorale del ministero. Il quadro delineato da L. Sartori ha in sé i presupposti di verità e la suggestività di proposte cui occorrerà dare verifica con quella che egli chiama «sperimentazione».

Con lo stesso Sartori richiamiamo una forma così vicina all'esperienza giovanile e che denomina «ministerialità dei movimenti». Egli afferma: «Il fatto attuale del diffondersi

dei gruppi, delle comunità di base, e dei movimenti è un segno provvidenziale. La ministerialità normale passa ormai attraverso queste strade, che collegano gli individui alla Chiesa in quanto tale, e mediano in qualità di microrealizzazioni di Chiesa».

4. Come aree significative restano quelle sopra dette, in particolare il servizio della catechesi, il volontariato di carità, l'animazione cristiana dei gruppi sociali.

Ma è evidente lo spostamento di significato che possono assumere queste vie ministeriali. Sartori parla con lungimiranza di una ministerialità ecclesiale che può farsi all'interno dei servizi civili, quindi in territorio per sé extraecclesiale e soggetti a competenze professionali che non sono per sé proprie della Chiesa. Tale ministerialità si compie quando il cristiano, giovane e non, si impegna, ad esempio, ad esprimere in profondità e concretezza la carità di Cristo contro i rischi sempre incombenti della burocratizzazione e della massificazione.

→ ministeri.

**MIRACOLO** → Dio 5.7.

**MISSIONE / MISSIONARIETÀ** → chiesa - evangelizzazione - Gesù Cristo - ministeri 1.2. - oratorio 3.1. - parrocchia 2.2. - pastorale giovanile (storia-3) 3.3. - pastorale in Italia 1.3. - Spirito santo - teologia pastorale (storia) 7. - territorio 3.2. - s. Alfonso Maria de Liguori 3.

**MISTERO** → Dio - educazione/pastorale 4.4. - eucaristia 1.1. - fede - fede (sguardo di) 2.2.; 3.2. - Gesù Cristo - incarnazione 2.-5. - liturgia e tempo 1. - persona - salvezza - sacramenti 1.7. - santi 2. - Spirito santo.

**MITO** → simbolo 3.1. - sacro.

## MODELLI ANTROPOLOGICI

CARLO NANNI

### 1. Antropologia e pastorale

#### 2. La cultura e l'uomo

2.1. *Cultura e umanizzazione*

2.2. *Cultura e formazione*

#### 3. Le attuali tendenze antropologiche

3.1. *La crisi dell'immagine moderna dell'uomo*

3.2. *L'uomo nell'ideologia del progresso e nell'ideologia del cambio*

3.3. *La crisi antropologica degli anni '70*

3.4. *Tra moderno e post-moderno*4. **I modelli d'uomo emergenti**4.1. *L'intellettuale «organico» e l'uomo «disorganico»*4.2. *Il modello d'uomo dei mass-media*4.3. *L'istanza dell'autorealizzazione nel modello di uomo tecnologico e in quello dell'uomo impegnato*4.4. *Un modello d'uomo cristiano?*5. **Il discernimento nelle affermazioni antropologiche**5.1. *Il tendenziale riduzionismo*5.2. *Oltre il riduzionismo: la legittimità del pluralismo antropologico*5.3. *I limiti del pluralismo antropologico*6. **Quale modello d'uomo in educazione e pastorale?**6.1. *La priorità di una prospettiva dinamica*6.2. *Idea di uomo e prassi educativo-pastorale*7. **La partecipazione alla cultura antropologica**7.1. *Per una cultura della vita e della promozione umana*7.2. *La partecipazione ai movimenti culturali*7.3. *Per una prospettiva umanistica di scienza e tecnologia*7.4. *L'opera di iniziazione all'umano*7.5. *Per una cultura umanistica illuminata dalla fede*

La voce intende portare la riflessione sulla prospettiva di fondo dell'azione pastorale, là dove la dimensione religiosa e di fede, si incontra con le modalità culturali, con le istanze storiche, con gli impulsi e le aspirazioni personali o di gruppo: in particolare con le idee e con i progetti relativi all'uomo e al suo destino.

**I. ANTROPOLOGIA E PASTORALE**

L'attenzione a ciò che l'uomo è o intende essere, a ciò che spera o che pensa di se stesso, è diventata sempre più viva nell'insegnamento e nella vita della Chiesa uscita dal Concilio Vaticano II.

«Farsi l'occhio all'umano» rientra in quella più vasta capacità di «leggere i segni dei tempi» che costituisce un indubbio obiettivo di ogni vita di fede adulta. Ma l'importanza di una corretta e approfondita visione dell'uomo, cioè di quella che in termini tecnici si dice antropologia, si evince più direttamente dall'analisi della attività pastorale stessa, in sé e per sé e nel particolare momento storico che stiamo attraversando.

L'azione pastorale, non è solo «far cose», ma anche lavorare *secondo e per* un «progetto-uomo».

Non si agisce infatti senza idee, ma sempre secondo certi quadri di riferimento più o meno coscienti, più o meno organici, ma sempre in ogni caso presenti. Ogni intervento vitale ha sempre una soggiacente visione del mondo e della vita che incide profondamente nel determinare quelle che sono le finalità, i contenuti, le strategie operative, la scelta degli strumenti che si intendono adoperare per condurre a termine l'azione.

Di tale visione del mondo e della vita, gran parte è costituita dalla visione dell'uomo e del suo destino. È tale visione che per lo più fa da luogo di senso per i progetti e per gli interventi individuali e collettivi, spesso in maniera preponderante.

L'annuncio e l'approfondimento del messaggio evangelico non avvengono a mente «pura» dalle idee che si hanno circa l'esistenza umana. La proposta di fede non solo è incanalata entro un linguaggio e un insieme di codici culturali, ma si accompagna e si coniuga con le visioni, i progetti e i desideri esistenziali di chi fa pastorale.

In questo senso si può dire con una certa sicurezza che non c'è pastorale, catechesi o educazione che non sia solidale con una qualche antropologia.

L'azione pastorale non è fuori del mondo e della storia.

È sempre situata in un contesto socio-culturale e collocata in una determinata congiuntura storica. A motivo di ciò risente e partecipa delle concezioni, delle speranze e delle attese del proprio tempo e della propria comunità civile ed ecclesiale, pur avendo da annunciare parole e proclamare «destini» che trasbordano le culture e la storia.

Non solo l'attività pastorale dovrà atteggiarsi e dar risposta o provocare questa mentalità del contesto, ma in concreto ne condividerà con i destinatari le istanze, più o meno fortemente; e in conseguenza accentuerà questo o quell'aspetto del patrimonio di fede ricevuto dalla tradizione.

La presa di coscienza di questa condivisione di mentalità, la vigilanza critica nei confronti di essa, la rielaborazione organica e personale di essa non solo eviterà travisamenti del contenuto oggettivo di fede o scissure e contraddizioni vitali tra ciò che si crede per fede

e ciò che si pensa per cultura, ma permetterà di contribuire all'edificazione di quella società a misura d'uomo che è nell'animo di tutti; e di dare il proprio apporto alla costruzione di quei cieli nuovi e di quella terra nuova in cui abita la giustizia e la verità.

## 2. La cultura e l'uomo

La cultura manifesta ciò che caratterizza l'uomo rispetto alle altre specie viventi e fa capire la speciale via che l'uomo ha preso: la via della civiltà, vale a dire l'umanizzazione di sé e della natura attraverso il lavoro e la produzione di idee, di valori, di tecniche, di procedure, che appunto diciamo *cultura nel senso più vasto*.

### 2.1. Cultura e umanizzazione

Attraverso l'attività simbolico-linguistica l'uomo si è circondato di un universo simbolico e di un mondo di immagini, di cui il linguaggio, il mito, l'arte, la religione, la scienza, la tecnologia costituiscono le forme principali. In tale modo l'uomo dimostra il suo particolare potere di costruirsi un mondo «ideale» con cui media il rapporto con l'ambiente e con gli altri individui e gruppi umani. Nel suo sviluppo storico la cultura si arricchisce di aspetti, di accentuazioni e di particolarizzazioni dovute a cause di origine storica, sociale, economica, politica, religiosa, linguistica, geografica. Mostra tensioni, stratificazioni, giustapposizioni, elementi conflittuali.

Negli ultimi decenni si è fatto più forte un certo «disagio della civiltà» (S. Freud). Lo sviluppo scientifico e tecnologico ha messo in crisi la cultura tradizionale. La modernizzazione della vita ha messo in questione i sistemi etici e religiosi di riferimento. La complessificazione e la differenziazione della vita sociale hanno ingenerato un forte pluralismo che rischia di polverizzare le singole culture locali e di sfociare in una fragile omogeneizzazione culturale.

La cultura può quindi arrivare a far da velo che impedisce il diretto contatto con il reale. Tuttavia al di là dei suoi limiti, essa è la dimostrazione concreta della intima volontà di una progressiva autoliberazione dell'uomo. La cultura infatti, nella sua realtà più compiuta, presenta punti di vista originali, e tal-

volta irriducibili, sul mondo, sulla vita, sulla morte, sul significato dell'uomo, sui suoi compiti, sui suoi privilegi e limiti, su ciò che si può conoscere, su quanto è lecito sperare, su ciò che si deve fare. Attraverso concetti e simboli offre i *sistemi di rappresentazione* che permettono di interpretare se stessi, il mondo e la storia. Mediante le indicazioni di valore presenta i *sistemi normativi* che fanno da quadro di riferimento e di giudizio delle situazioni e dell'azione. Grazie all'elaborazione di procedure e tecniche, si hanno i *sistemi di espressione e di azione*, che aiutano a comunicare e ad intervenire sul mondo e sulla vita individuale e collettiva.

È nel contesto della loro cultura e per mezzo di essa, che le persone entrano nella dimensione propriamente umana della vita, si elevano sopra e al di là di quanto c'è di meramente biologico in loro. Essa offre una forma di vita, nella quale e per mezzo della quale l'esistenza individuale e comunitaria si forma, e nella cui cornice si può costruire il personale e comune destino.

La funzione della cultura è innanzitutto e soprattutto quella di dare un vincolo, di situare l'uomo da qualche parte, in un tempo e in luogo determinato, gravandolo di una certa eredità, per il meglio e per il peggio, di aprirgli nel contempo un certo orizzonte di possibilità, secondo una prospettiva particolare, un particolare modo di significare e di umanizzare il mondo.

### 2.2. Cultura e formazione

Per dirla con terminologia oggi molto in voga, la cultura e il sapere possono diventare fonte del saper fare e del saper agire. Ma possono contribuire più profondamente a saper essere se stessi nell'apertura agli altri e nella diversità pluralistica e complessa dell'esistenza comune. L'identità personale e la capacità di decisione autonoma e responsabile sorge e si sviluppa certamente anzitutto attraverso l'elaborazione del proprio vissuto nel vivo contatto con l'ambiente e nella diretta partecipazione alla vita comunitaria, non senza una qualche mediazione culturale. Ma concretamente, oggi più che mai, l'esperienza personale viene potenziata e le capacità personali vengono portate a maturazione attraverso l'apprendimento intenzionale e sistematico del patrimonio sociale d'idee, di va-

lori, di forme espressive e di modelli comportamentali che diciamo *cultura in senso oggettivo e contenutistico*, sia a livello comune (tra cui primeggia la cosiddetta *cultura di massa*), sia a livello specialistico (tra cui oggi appare dominante la *cultura scientifico-tecnologica*).

Come è già stato messo in risalto, la cultura di un gruppo, a prescindere dalle sue segmentazioni o dislivelli interni, permette di rappresentare in forma simbolica la realtà naturale ed umana in termini di globalità, d'interconnessione organica tra i suoi aspetti e momenti, di verità e valore, di limite critico e d'impegno progettuale, d'individuazione singolare e di corresponsabilità comunitaria.

Rispetto ai bisogni di formazione individuali e/o collettivi, la proficua interazione tra vissuto soggettivo e patrimonio sociale di cultura si configura come quel processo di «coltivazione personale» che nella tradizione era detta «paideia» presso i greci e «cultura animi» presso i romani e che rispetto alle altre accezioni di cultura potrebbe essere intesa come *cultura in senso soggettivo*. A sua volta l'attività messa in atto a questo scopo è diretta ad aiutare una solida formazione intellettuale e culturale, vale a dire a portare allo stadio di struttura consolidata e di esercizio maturo le capacità conoscitive (oltre quelle intellettive vere e proprie, quelle sensitive, intuitive, razionali, creative), le capacità espressive, emotive, affettive, operative, fino ad un'organica sistemazione del sapere e del mondo personale con quello sociale, non solo in senso riproduttivo, ma anche di riabilitazione personale e di creatività produttiva.

### 3. LE ATTUALI TENDENZE ANTROPOLOGICHE

Rispetto alla globalità della cultura, con l'*idea di uomo e dell'umano* veniamo ad indicare ciò che crediamo l'uomo sia e debba essere, e spesso anche ciò che vogliamo che sia. Realtà e desiderio, indicativo, imperativo ed ottativo, vanno di pari passo. Descrizione del reale e prospettive che si vogliono imprimere al presente sono poste insieme ed in continuità. Per questa loro carica ideale, l'idea di uomo e di umano fanno da base, da visione orientante al progetto-uomo ed al progetto-persona, che i singoli individui e l'intero corpo sociale intendono portare avanti nel con-

creto della loro vicenda storica. Esse permettono di comprendere meglio e più specificamente cosa significa «divenire uomo» e quindi in quali direzioni concentrare le energie e gli sforzi del lavoro formativo.

Spesso tale visione teorica è allo stato informe. Sta come sullo sfondo, senza emergere coscientemente. L'esperienza di questi anni ci ha aiutati a prendere coscienza dei molteplici ostacoli che si contrappongono ad ogni intento di scendere dalle intuizioni di fondo al livello dei concetti chiari e distinti. È infatti obiettivamente difficile definire una realtà, come l'uomo, che è sempre dato e compito, realtà e progetto, problema e mistero, soggetto ed oggetto, libertà e determinazione, individualità e collettività, interiorità ed esteriorità, privato e pubblico, personale e politico. Dal punto di vista culturale, spesso parlare di «uomo» ha voluto significare semplicemente «l'uomo bianco moderno e civilizzato». L'emergenza della condizione femminile e le lotte per la sua emancipazione (al di là d'inevitabili e polemiche accentuazioni) hanno messo in luce che l'immagine di uomo è spesso ritagliata su misura dei «maschi». Al vaglio della storia, molte affermazioni sull'uomo sono risultate alla fine prodotti di falsa coscienza, fatti per giustificare prassi sociali ed educative, legate a precisi interessi sociali, economici, politici di parte: si è trattato cioè di affermazioni ideologiche nel senso peggiore del termine.

#### 3.1. La crisi dell'immagine moderna dell'uomo

Più concretamente in questi ultimi anni è entrata in crisi *l'immagine moderna dell'uomo*: vale a dire la rappresentazione mentale con cui comunemente l'uomo delle società post-medievali vedeva se stesso, pensava e prospettava la sua esistenza nel mondo e nella storia. La coscienza occidentale moderna è indubbiamente molto sensibile agli aspetti di costruttività, di storicità, di socialità, di operatività, di sviluppo, presenti nell'esistenza umana. Le trasformazioni economiche e politiche conseguenti alla cosiddetta rivoluzione industriale, le conquiste della scienza e della tecnica, lo sviluppo prorompente delle tecnologie, le lotte sociali e civili, l'emergenza di nuove classi nella vita politica, hanno portato l'uomo moderno ad una nuova coscienza

za di sé e delle proprie capacità di modificazione del reale attraverso l'azione individuale e collettiva, sorretta dalle forze della ragione.

Rispetto alle età precedenti (quella grosso modo rappresentata nell'immagine medievale dell'uomo), l'uomo moderno si è visto e si è prospettato come centrato su se stesso, non tanto su Dio o sull'Universo. Si è parlato per questo di «uomo copernicano», nel senso che l'uomo si veniva a porre come centro solare, attorno a cui veniva a ruotare tutto il resto (come era il sole nella concezione di Copernico, rispetto alla precedente centralità della terra, come era nella antica concezione tolemaica).

Posta piuttosto in ombra la dimensione creaturale e quella di particella dell'universo, soprattutto dall'illuminismo in poi, si è andata esaltando la capacità dell'uomo di costruire il proprio destino attraverso la propria azione e l'energia pratica della sua razionalità.

Si è visto l'uomo essenzialmente come *homo faber*, cioè costruttore e non esecutore o fruitore di un mondo o di un ordine già dato, già determinato. In questa linea si è talora arrivati a mettere tra parentesi ogni senso del limite, dell'errore, dello scacco, della colpa, o anche del diverso, dell'altro, della oggettualità delle cose, delle strutture, delle leggi, dell'istituto.

### 3.2. L'uomo nell'ideologia del progresso e nell'ideologia del cambio

Una tale immagine di uomo, seppure non sempre organicamente, è stata assunta e rinforzata dalle grandi ideologie che tra il secolo scorso e l'attuale hanno guidato o perlomeno sostenuto la prassi sociale e politica delle nazioni e dei gruppi all'interno delle singole società, offrendo ad essi coerenza, giustificazione razionale, prospettive e linee d'azione. A queste ideologie l'immagine moderna dell'uomo ha infuso vigore, forza, potenza persuasiva, qualità attrattiva e coagulazione veloce di consensi, dando loro il crisma delle ideologie forti e delle filosofie vincenti. Negli anni sessanta quest'immagine d'uomo si è riproposta secondo due versioni principali: una che si affidava piuttosto alla potenza della scienza, della tecnologia, della produzione economica lasciata al libero gio-

co delle regole di mercato; l'altra che invece sottometteva il tutto al preventivo cambio politico e strutturale. La prima tendenza si è ritrovata nell'ideologia dello sviluppo o del progresso; la seconda nell'ideologia del cambio, affidata alle nuove classi ed ai nuovi soggetti storici (variamente identificati nel proletariato, nei popoli del terzo mondo, nei giovani, nelle donne, negli emarginati). In entrambi i casi — come il pensiero religioso ha sottolineato — si è avuta una sorta di religione secolarizzata ed una fede laica, fiduciosa e tutta protesa verso un illimitato progresso, unicamente fondata sulle leggi della scienza o della natura, aperta ad orizzonti di liberazione e di felicità per tutti, in un ipotetico «regno di libertà», in cui l'uomo, finalmente affrancato da ogni feudalesimo esteriore ed interiore, potesse avviarsi verso l'assoluta e plenaria espansione e realizzazione di vita.

### 3.3. La crisi antropologica degli anni '70

Come si è detto, questa stessa immagine di uomo è oggi altamente problematica. Essa è entrata in profonda crisi durante quelli che sono stati detti i difficili anni '70.

A livello propriamente antropologico, si è anzitutto risentito il contraccolpo del tracollo dell'idea di uno sviluppo illimitato. I limiti dello sviluppo si sono mostrati repentinamente ma drasticamente. La società opulenta e lo stato assistenziale (il «Welfare State») sono entrati in una crisi irreversibile. Non meno pesante è stato l'effetto della caduta verticale dell'idea del cambio rivoluzionario. Il «sol dell'avvenire» è scomparso velocemente dai cieli del nostro tempo. Ma oltre a ciò si è avuta come un'erosione dall'interno, ad opera di quelle tendenze di pensiero strutturalista, radicale e nichilista, che hanno messo in crisi i concetti stessi di razionalità, di soggettività, di progettualità su cui si fondeva l'immagine dell'*homo faber*.

L'uomo è stato visto in balia di strutture e di processi anonimi, che lo sorpassano da ogni dove. Errato oltre che irrealistico è apparso ogni tentativo di uscire fuori od ergersi al di sopra della «ferrea necessità» che avvolge l'uomo. La libertà non sarebbe niente più che un mito vano ed infondato, secondo le affermazioni di alcuni *strutturalisti*. La fede nelle capacità progettuali umane non solo non troverebbe riscontro nella realtà, ma

non potrebbe neppure reggersi sulle certezze della razionalità, incapace di raggiungere fondazioni consistenti o inseguire mete sicure. La proclamazione nietzschiana della morte di Dio (vista non tanto come negazione ateistica, quanto piuttosto come affermazione della fine di ogni assolutezza e di verità o di valori eterni ed immutabili) è fatta riecheggiare dai *neo-nichilisti* agli orecchi dell'uomo contemporaneo.

La soggettività umana stessa si sgretola sotto gli occhi di quella che generalmente è detta *cultura radicale*. L'uomo è ridotto ad un gioco pirotecnico di pulsioni e di bisogni, che atomizzano l'esistenza individuale e collettiva. Una razionalità immanente alla storia, così come una normatività oggettiva della natura sono considerate assolutamente impensabili. Al limite l'uomo viene paragonato al rizoma, pianta senza vero fusto e foglie, ricco di riserve interne, dalle diramazioni clandestine e dagli sviluppi sotterranei non prestabili. E l'esistenza collettiva è considerata simile a quella di un formicaio in cui ogni individualità è come dominata da un incessante dinamismo che la supera e che si riproduce oltre ogni mutilazione od eliminazione di questa o quella individualità. Allo stesso modo, rifiutata ogni fondazione razionale ed ogni collegamento rigido alla tradizione od ogni tentativo di riduzione ad unità organiche, l'esistenza è vista come incessante e libera produzione dei bisogni e dei desideri che liberano « disorganicamente » la molteplicità spontanea di quelli che son detti « bisogni radicali ».

A conclusioni non sostanzialmente dissimili arrivano coloro che, prendendo sul serio la « sfida » dell'attuale sviluppo tecnologico, non vedono altro sbocco di futuro per l'uomo che è il rifiuto dell'umanesimo tradizionale e la *cibernetizzazione* dell'intera esistenza individuale e sociale. Occorrerebbe andare « oltre la dignità e la libertà » (come insinua il titolo di un volume di F. B. Skinner, psicologo e pedagogista americano, edito nel 1971 e subito diventato un « bestseller ») ed affidarsi ad un controllo ed uso regolato delle informazioni. Nulla dovrebbe essere lasciato al caso, alla fantasia, agli umori del momento. Tutto andrebbe precisamente determinato e computerizzato, in modo da evitare errori e sprechi così come disordini sociali e sofferenze personali.

### 3.4. Tra moderno e post-moderno

In sintesi, pur se da diverse prospettive, sembra delinearsi sempre più nettamente un'immagine di uomo che, se non può dirsi del tutto opposta, certo è per tanti versi diversa da quella tradizionalmente considerata moderna. Per tali motivi sono sempre più quelli che parlano di « uomo post-moderno », cioè di un'immagine di uomo in cui è fatto spazio alla differenza, all'alterità, al limite, a vie alternative di emancipazione e di liberazione. In ogni caso la crisi è vista come passaggio obbligato per ogni itinerario futuro umano. Altri invece pensano che a tramontare siano state le concezioni tradizionali dell'uomo legate alla civiltà agricola contadina o alla civiltà industriale urbana. Una nuova forma di modernità si imporrebbe: quella planetaria della società dell'informazione, dominata dalle nuove tecnologie informatizzate e dalla egemonia delle professionalità del terziario avanzato (finanza, tecnica, servizi, informazioni, managerialità, ecc.).

## 4. I MODELLI D'UOMO EMERGENTI

Queste stimolazioni antropologiche di vario segno e di diverso spessore, in mano a coloro che operano nelle diverse centrali della cultura (maestri del pensiero, movimenti, gruppi di potere, organizzazioni scientifiche, mass-media), hanno prodotto negli ultimi venti anni, una serie di modelli d'uomo, tendenzialmente egemonizzante ogni altra prospettiva antropologica.

Con l'espressione « modelli d'uomo » si intende qualcosa di più specifico che un insieme di idee sull'uomo. Si vuole indicare piuttosto un'immagine d'uomo organica e definita, che sintetizza e semplifica i molti dati d'esperienza, li organizza intellettualmente attorno ad un'idea-chiave o ad un valore centrale magari tramite una specifica prospettiva teorica, e che viene a proporsi come un modo ideale di vita.

### 4.1. L'intellettuale « organico » e l'uomo « disorganico »

Negli anni della contestazione del sessantotto sembrò che l'unico modo che valesse seguire, se si voleva essere veri uomini e donne, fosse quello dell'intellettuale progressista e rivoluzionario, « organico » alle lotte per la

emancipazione, la liberazione e il cambio del sistema. Altrimenti si era reazionari e fascisti. Questo modello d'uomo si rifaceva ad un Marx, che ognuno interpretava come voleva; e se ne considerava concreta incarnazione Castro, Mao, il popolo vietnamita, ecc. L'apporto teorico più consistente è venuto dalla sociologica critica della scuola di Francoforte (M. Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin) e soprattutto dal pensiero di H. Marcuse e dalla psicologia critica di E. Fromm.

Nella seconda metà del decennio trascorso è prevalso piuttosto il modello dell'uomo «disorganico», portato avanti dalla «cultura radicale». Se nel sessantotto si diceva che il privato è politico, ora i termini si rovesciano: il politico è privato. Non il pubblico ma la soggettivizzazione dei modi di vita diventa egemone. Si celebrano la corporeità, i liberi impulsi, la forza del desiderio. L'esaudimento dei bisogni diventa la regola suprema dell'azione. Liberare i propri impulsi; scrollarsi di dosso le arrugginite impalcature delle leggi e delle norme sociali tradizionali; andare oltre ogni ideale di organicità partitica o sindacale; arrivare alla gioia totale del corpo; sono queste alcune delle parole d'ordine che hanno in quegli anni ispirato i movimenti femministi, la lotta per la difesa dei diritti civili; o sono state proclamate dagli indiani metropolitani, dai «punk»; ma purtroppo sono state condivise pure da chi imboccava poi per suo conto o con pochi altri la via della destabilizzazione sociale e del terrorismo; o all'opposto si perdeva nelle tangenti oscure della droga.

#### 4.2. Il modello d'uomo dei mass-media

Dopo il serrare le file che si è avuto a tutti i livelli fin dagli inizi degli anni ottanta, allo scopo di uscire dai tunnels bui della crisi; e con i buoni segni della fine dell'emergenza e della ripresa economica verso la metà degli anni ottanta, si può dire che ormai emergono fondamentalmente tre grossi modi di prospettare l'idea ed il progetto-uomo da far balenare agli occhi dei giovani: anzitutto quello propagandato dai mass-media; in secondo luogo quello che si accompagna al prepotente sviluppo dei nuovi media computerizzati; ed in terzo luogo quello prospettato dai movimenti di impegno e volontariato sociale, civile e/o cristiano. Volendo etichettarli potremmo chiamare il primo, l'uomo della

«self-realization»; il secondo, l'uomo tecnologico-cibernetico; il terzo, l'uomo del protagonismo e dell'impegno.

Ad ottenere maggior consensi è senza dubbio il modello d'uomo della «self-realization». Infatti esso corrisponde ad istanze umane di sempre. Già Platone diceva che era ridicolo chiedere ad un uomo se volesse essere felice; perché tutti desideriamo esserlo, a meno di essere psicologicamente malati o di trovarci in un momento di particolare depressione psichica.

Ma risponde pure ad esigenze del tempo. In questo senso è anche di moda; non solo perché è il più seguito. A voler essere sottili si potrebbe dire che è seguito (= va di moda) perché coglie la moda (= il ciò che prevale). Ed infatti nella crisi di strutture e di cultura, che ha percorso l'Occidente nel decennio trascorso e che ha propagato i suoi effetti al terzo mondo ed ai paesi del sottosviluppo, l'io è diventato come l'ultima spiaggia da salvare a tutti i costi dai mali della vita moderna. Entrate in crisi le ideologie forti e i sistemi di significato del recente passato, si è avuta una profonda soggettivazione e frammentazione dei modi di vita.

Parimenti l'istanza di democratizzazione e l'allargamento a tutti (o per meglio dire alla stragrande maggioranza della popolazione) della possibilità di accedere ai beni di consumo prodotti, ha permesso (almeno nei paesi sviluppati) non solo una maggiore attenzione al benessere personale e sociale, ma ha fatto balenare l'idea della possibilità di poter giungere ad una plenaria e totale autorealizzazione.

Ora il modello d'uomo propagandato dai mass-media mostra appunto in modo suggestivo dei modi di essere uomo e donna, e di stare insieme, pieni di vita, attraenti, fascinosi, realizzati sotto ogni punto di vista, da quello fisico a quello delle relazioni sociali a quello professionale. L'uomo della «self-realization» è l'uomo del successo, che tutti si augurano di essere, sotto ogni cielo, in questo nostro tempo segnato dall'istanza della produttività e dall'efficacia storica.

#### 4.3. L'istanza dell'autorealizzazione nel modello di uomo tecnologico e in quello dell'uomo impegnato

C'è da dire che il tema dell'auto-realizzazione è pure al fondo degli altri due modelli d'uomo segnalati. La differenza sta piuttosto nei

modi e negli strumenti pensati per conseguirla. Nel modello tecnologico-cibernetico essa è riposta non solo nell'uso delle nuove tecnologie informatizzate, ma soprattutto in un modo di affrontare i problemi dell'esistenza che sia logico e razionale; e nel prospettare interventi individuali e collettivi secondo stili di controllo razionale e di programmazione rigorosa, ad evitare scompensi o guasti inutili e dannosi. Esso è un poco l'ideale delle élites giovanili, quelli che sono detti «yuppies».

A sua volta, nel modello dell'uomo impegnato, l'autorealizzazione consegue come frutto dal fiore della personale e volontaria dedizione a favore di una causa che dà senso alla vita. Per il costo d'impegno che richiede e, forse ancor prima, per il grado di consapevolezza di vita che presuppone, tale modello è ovviamente seguito piuttosto da minoranze pluralisticamente diversificate.

Nel modello della «self-realization» invece la pienezza di vita è affidata piuttosto alle risorse interiori, alle personali capacità di essere intelligenti, creativi, vivaci, capaci di «vincere la vita» con le proprie forze e con un pizzico di fortuna.

È appena da notare che vi sia in questo modello d'uomo una forte vena di quell'americanismo che pervade la nostra cultura e che vede la sua incarnazione e la sua espressione più cospicua in quel R. Reagan che da attore giunge ad essere il presidente degli USA e guida della leadership mondiale: un «nato per vincere» che è riuscito alla fine ad arrivare al culmine del successo. Ma più da vicino esso trova la sua incarnazione nella miriade degli uomini e donne di successo, i «vip»: dai personaggi dell'economia e della politica ai personaggi del mondo del cinema e della canzone, alle mille dive o agli «assolutamente esordienti» premiati da concorsi ogni anno o baciati ogni settimana o quasi dalla fortuna.

La forza attrattiva di questo modello è data a ben vedere dal fatto che esso non richiede posizioni di partenza privilegiati: è potenzialmente alla portata di tutti. Non richiede particolari mezzi di sostegno: è affidato infatti essenzialmente alle proprie capacità personali. D'altra parte si può subito intravedere i possibili scompensi cui può facilmente condurre, quando si veda la corrispondenza tra i propri sogni di successo e la realtà, spesso magra, con cui si ha a che fare; oppure si può

comprendere la tensione di vita che innesca, al fine di poter «riuscire», essere sempre «up», all'altezza delle situazioni.

#### 4.4. Un modello d'uomo cristiano?

Verso gli anni cinquanta c'era una larga convergenza tra i cattolici nel credere il personalismo come il modello d'uomo per eccellenza cristiano. L'esperienza del Concilio Vaticano II, che ci ha resi attenti alle molteplici mediazioni culturali secondo cui si esprime e viene «codificata» la fede cristiana, così come la molteplicità e il pluralismo dei modi di essere e di vivere la vita cristiana nel complesso tessuto sociale di appartenenza, hanno messo alle corde una posizione così univoca.

Indubbiamente però difficilmente potrebbe dirsi ed essere consentaneo con la tradizione cristiana un modello d'uomo che sacrifichi la irripetibilità della persona, la sua libertà a questo o a quel centro di potere sociale ed economico; oppure che riduca l'uomo entro la curva dei giorni senza alcuna speranza di trascendenza; o lo costringa entro le strutture e le condizioni materiali di vita senza alcun respiro di spiritualità; o infine che lo ingabbi dentro l'orticello mondano che spesso ci fa tanto feroci, come diceva Dante Alighieri, negandogli la radicale possibilità di un destino più grande del mondo e del tempo, in un rapporto con un Dio personale (e quindi non riducibile ad una pura idea o ad un semplice trasporto sentimentale), e in una storia di salvezza e di liberazione che anela a cieli nuovi e terra nuova in cui abita quella giustizia e verità, che sono al fondo del cuore umano e del suo desiderio.

Si può quindi affermare tranquillamente che in linea teorica sono possibili molteplici modelli d'uomo cristianamente qualificati. Nei loro confronti la fede viene ad avere un rapporto di «incarnazione» (nel senso che vi trova la mediazione culturale per esprimersi storicamente); ed in pari tempo funge da «riserva critica» per gli eventuali aspetti «troppo umani» che essi avessero, e da «forza di futuro» per oltrepassare gli ambiti stessi della concettualizzazione intellettuale in vista di un'azione aperta ed anelante ad un umanesimo integrale. Ma sulla questione del discernimento relativo alle prospettive antropologiche contemporanee, occorre allargare il discorso.

## 5. IL DISCERNIMENTO NELLE AFFERMAZIONI ANTROPOLOGICHE

A loro modo la crisi ed i movimenti di pensiero che si sono mossi «realisticamente» entro di essa hanno dato voce e vigore ad istanze umane irrinunciabili, piuttosto mortificate nel recente passato o poco considerate nelle immagini di uomo prevalenti: le istanze dell'individualità e dell'interiorità personale o delle relazioni interpersonali ed amicali, rispetto all'invadenza del pubblico, del politico, dell'ideologico o del cosiddetto oggettivismo scientifico; oppure le istanze del mondo emozionale ed inconscio, rispetto ad una rigida ed astorica supremazia di una coscienza e di una razionalità troppo «chiare e distinte», fonti e vittime, allo stesso tempo di spinte autoritarie, repressive ed anti-emancipatorie.

### 5.1. Il tendenziale riduzionismo

D'altra parte queste stesse espressioni di pensiero sembrano spesso assumere un carattere di costruzioni reattive, soprattutto quando tendono a proporsi come affermazioni assolute e definitive. In tal modo ricalcano, seppure in senso diametralmente opposto, gli errori di cui accusano le ideologie forti del recente passato. E ciò perché, pur spiegando il reale, non spiegano *tutto* il reale. Infatti il loro fissarsi sulle urgenze del presente rischia di far perdere di vista l'insopprimibile dimensione di passato e di futuro, pur esistenti nel presente e nel vissuto. Allo stesso modo l'impetosa messa a nudo dei limiti umani può portare a misconoscere le reali capacità e potenzialità delle libere decisioni volontarie, per quanto si voglia ristrette e sotto condizione; oppure non rende giustizia ai movimenti attivi dello spirito individuale e collettivo, della memoria del singolo e delle collettività, della fantasia progettuale e creatrice di ognuno e di tutti, della conoscenza veritativa e delle forze d'amore, che si rivelano spesso alla prova dei fatti come serbatoi di energie superiori ad ogni previsione. Così ad insistere troppo nel dare «la parola alle cose», ai fatti, all'esistente, (e non alle vane conclamazioni ideologiche) si può finire con il negare anche i movimenti oltre l'esistente, che pure si trovano nel reale, almeno a livello esigenziale. Invece di un uomo si rischia

di delineare e prospettare solo un misero «homunculus» (V. E. Frankl).

Da questo punto di vista il pensiero cristiano, alla luce della visione biblica dell'uomo «immagine di Dio» e dell'umanità rinnovata nel Cristo, ha fortemente criticato le immagini di uomo emergenti nell'età moderna e contemporanea: sia quella liberal-borghese, che sta alla base dell'ideologia del progresso; sia quella del socialismo scientifico o libertario, che sta alla base dell'ideologia del cambio; sia quella del pensiero negativo e radicale, che sembra stare alla base della cosiddetta cultura radicale. Esse infatti sembrano affette da un forte tasso di riduzionismo antropologico, che mal corrisponde all'ampiezza di possibilità della condizione umana attuale. L'uomo rischia di essere chiuso dentro l'ambito del mondo e del tempo, e la sua esperienza circoscritta entro i termini delle relazioni inter-umane, della vita sociale, del rapporto con la natura, dei processi culturali (storicismo). La sua liberazione è fatta coincidere quasi totalmente con gli aspetti economici, sociali, politici (materialismo), e la sua felicità — se e nella misura in cui è dato conseguirla — sembra essere quasi tutta compresa nei limiti dell'autorealizzazione storica (immanentismo storico). Allo stesso modo non cessa di far coscienti delle possibili riduzioni dell'uomo a macchina ed a oggetto, cui sembrano portare talora certe affermazioni dell'ideale cibernetico-informatico.

### 5.2. Oltre il riduzionismo: la legittimità del pluralismo antropologico

D'altra parte, come si è visto, sono facili gli sbilanciamenti e le esorbitanze verso forme di affermazioni unilaterali. Ne consegue la necessità di una somma cautela in ogni affermazione sull'uomo. È importante inoltre, nella formazione di un preciso quadro di riferimento per l'azione educativa e pastorale, tener presenti alcuni criteri di fondo. Ciò che colpisce di più nell'uomo-individuo e collettivo è la complessità nell'essere e nell'operare; ma insieme una fondamentale unità e continuità, ricca di articolazioni ed espressioni, pur nel bagaglio, più o meno abbondante, di contraddizioni, di scompensi, di disarticolazioni o di squilibri. Espressione cospicua di quest'irriducibile ed ineliminabile complessità sono i diversi tentativi di determinazione per affermazioni antinomi-

che o per aspetti complementari (io/me; essere/coscienza; oggettività/soggettività; esistenza/esistenza; uomo/universo, individuo/società; libertà/necessità; materia/spirito; temporalità/eternità; anima/corpo, ecc...) o anche per paradossi e negazioni. Da ciò sembra emergere una prima e basilare convinzione, quasi un postulato procedurale: nel parlare dell'uomo o nell'immaginarlo si deve tenere assolutamente in conto tale complessità, contraddittorietà, unitarietà, storicità, impegno di realizzazione. I dati dell'esperienza comune costituiscono il punto di partenza a cui si dovrà ritornare e con cui ci si dovrà confrontare dopo ogni costruzione teorica.

Ne segue pure una seconda convinzione che è un po' corollario della prima: non si può bruciare tale complessità attraverso affermazioni riduttivistiche. Ciò è particolarmente importante in sede educativa. Se è vero infatti che l'immagine dell'uomo si rispecchia nella concezione che si ha dell'educazione, sarà pure vero che ad un'immagine riduttiva dell'uomo seguirà facilmente una concezione distorta dell'educazione, ridotta di volta in volta, ad esempio, a puro allevamento ed addestramento, da certe forme di radicale biologismo antropologico; ad addestramento ed apprendimento, da certe forme di radicale comportamentismo o fenomenismo; ad educazione intellettuale, da certe forme di razionalismo; ad educazione morale o a pietismo pedagogico, da certe forme di spiritualismo o idealismo; ad educazione sociale od a semplice socializzazione, da certe forme di sociologismo; a puro decondizionamento psicologico ed ambientale, da certe forme di radicale spontaneismo psicologico.

Sembra anche abbastanza evidente una terza istanza critica consistente nell'affermazione di un legittimo pluralismo nel sistemare, organizzare, interpretare questi fondamentali dati dell'esperienza comune in modelli antropologici particolari, sempre ed in ogni caso soggetti alle regole della « criticabilità » propria delle costruzioni teoriche, nella misura in cui lasciano a desiderare per ciò che concerne:

- 1) l'incontraddittorietà interna (= la logicità, la conseguenzialità, la sistematicità);
- 2) il riferimento a principi razionali di fondo (principio di identità, di non contraddizione, di evidenza empirica o razionale);

3) la capacità di dar conto dei problemi e di reggere alla prova dei fatti.

È infatti da prendere coscienza che la costruzione di una visione antropologica è sempre in qualche modo conseguente ad un *processo ermeneutico*. È cioè frutto di una attività interpretativa più o meno laboriosa e riflessa, in cui entrano in gioco sia il mondo delle precomprensioni soggettive (ciò che uno pensa al momento, a seguito della propria formazione, del proprio bagaglio culturale, della vicenda storica che ha passato) sia le attese che si hanno nei confronti della realtà, così come essa è colta e così come essa si desidera e si vuole che diventi, sia a livello individuale sia a livello collettivo.

Con E. Husserl, il fondatore della fenomenologia, si può dire che il mondo della vita è più grande di quello delle sue concettualizzazioni; ed è quindi passibile di molteplici punti di vista ideali, che non si oppongono necessariamente e totalmente.

Del resto la possibilità del pluralismo discende pure dal concetto stesso di modello teorico. Esso indica una costruzione mentale che sistematizza i dati di esperienza in una forma unitaria e articolata attorno ad una (o più) idea o valore, al fine di avere una visione organica e globale della realtà che si intende osservare o su cui si vuole intervenire. Tutto ciò avviene a spese di una certa astrattezza, artificiosità e semplificazione della complessità reale o per lo meno con il privilegiamento di un aspetto piuttosto di un altro. È facile quindi che i modelli teorici rischino di cadere in affermazioni unilaterali o pecchino di esorbitanze o sbilanciamenti eccessivi.

### 5.3. I limiti del pluralismo antropologico

L'affermazione della legittimità di un pluralismo di modelli d'uomo sembra essere tipica di questa nostra età, che ha imparato dalla crisi a far spazio alla differenza, alle diversità, all'alterità, al limite, all'alternativo, all'oltre e all'ulteriore.

D'altra parte ciò non vuol dire ammissione di relativismo o di storicismo: sarebbe un altro assoluto! Ma neppure significa omogeneizzazione e equivalenza di tutto.

La molteplicità dei modelli d'uomo può essere infatti interpretata come un tentativo di adeguare idee e istanze alla complessità e alla essenziale storicità dell'essere umano; ed

anche come un invito a guadagnare nel pluralismo e nel «conflitto delle interpretazioni», affermazioni vere, sempre più calibrate e circostanziate rispetto alla realtà cui intendono riferirsi. Da questo punto di vista si possono indicare ulteriori criteri di giudizio, paragonabili a delle *pietre di paragone* reali che soppesano e misurano la forza di quanto si viene affermando.

Si può segnalare in primo luogo la rispondenza e l'adeguatezza all'uomo e al ragazzo reale, cioè alle persone concrete, materialmente individuate, storicamente determinate, geograficamente situate; e di conseguenza ai gruppi sociali, in cui le persone sono concretamente inserite.

Come la legge, così anche le idee sono per l'uomo, non viceversa.

In secondo luogo, oltre che per la fedeltà all'uomo-ragazzo reale, i modelli antropologici e pedagogici reggono nella misura in cui sanno essere aderenti alla realtà e alle esigenze dello sviluppo storico (sociale, politico, economico, culturale, religioso), ed in particolare al parallelo sviluppo culturale, scientifico e tecnologico.

Non basta che siano formalmente corretti e logicamente espressi, se poi risultano sfalsati di secoli o parlano un linguaggio incomprensibile all'uomo attuale.

In terzo luogo, d'altra parte, la fedeltà alla storia non significa idolatria dell'esistente. I modelli dell'uomo e della sua crescita devono corrispondere anche alle attese e alle speranze dell'uomo storico.

In questo senso si può parlare di una necessaria fedeltà al futuro dell'uomo; e secondo il pensiero religioso al movimento di trascendenza che qualifica la sua esistenza e che non fa essere la sua libertà ultimamente una «passione inutile» (Sartre).

Per il credente infine esiste un ultimo indice di validità; ed è quello della fedeltà a Dio, al Vangelo, alla vita comunitaria ecclesiale, alla prassi di fede, entro cui il cristiano, come singolo e come comunità gioca e prospetta la sua vita e la vita degli altri.

## 6. QUALE MODELLO D'UOMO IN EDUCAZIONE E PASTORALE?

In questo sforzo di discernimento, all'interno del legittimo pluralismo antropologico, si vuole insinuare che la prospettiva educativa

invita a fare delle scelte tra i molteplici e legittimi modelli di uomo in circolazione nella cultura di appartenenza.

Nella prospettiva educativa è prioritaria l'intenzione di corrispondere alla domanda di formazione personale e sociale.

### 6.1. La priorità di una prospettiva dinamica

Da questo punto di vista si può arrivare a dire che non sono del tutto adeguati ai fini della riflessione e della ricerca educativa dei modelli d'uomo di tipo *speculativo-essenzialista*, tesi soprattutto a svelare l'essenza dell'uomo e che parlano di lui quasi esclusivamente in termini di qualità costitutive e determinanti (= intelligenza, libertà, spiritualità, corporeità) o di dimensioni fondamentali (= individualità, socialità, politicità, autotrascendenza) o del suo «statuto soprannaturale» (grazia e peccato, virtù teologali, sacramentalità dell'esistenza individuale e comunitaria). Una tale antropologia in chiave di *natura*, di essenza profonda, rischia di lasciare un po' all'oscuro gli aspetti di crescita e di sviluppo dell'essere umano.

L'essenza sembra mettere tra parentesi la fondamentalità dell'esistenza. Lo sguardo eterno con cui è visto l'uomo rischia di bruciare in una statica perennità, il farsi e la dialettica del divenire umano nel mondo con gli altri, anche nella prospettiva credente di storia della salvezza che costruisce ed aspetta la vita senza fine.

Ma neppure sembrano del tutto soddisfacenti, nell'orizzonte dell'educazione, modelli dell'uomo di tipo *esperienziale-relazionale*, volti a determinare le condizioni di possibilità di un'esistenza autentica (= l'uomo visto come realtà misteriosa, soggettività situata, intersoggettività, libertà condizionata, tesa alla ricerca di senso). Quest'antropologia in chiave d'*intersoggettività* rischia di trascurare per un verso la «materialità» delle strutture e dei contesti, in cui l'esistenza si pone, e per altro verso di trascurare troppo la consistenza sia del superindividuale e del sociale sia le radici essenziali della soggettività che si mette in relazione con gli altri nel mondo, esistendo ed autenticandosi.

Alla luce delle istanze e delle necessità che spingono ad educare sembrano più adeguati modelli d'uomo che si pongono in una *prospettiva storico-prassica*, che pensano l'uo-

mo in termini di soggetto e popolo, di uomo e donna che è e si fa persona, libertà, comunità, storia, cultura, civiltà, in e mediante l'attività comune di trasformazione della realtà concreta in cui ci si trova a vivere, fatta anch'essa in tal modo partecipe dello stesso processo di emancipazione e di liberazione, pur con tutti i limiti messi in evidenza dal pensiero e dalla crisi contemporanea. È evidente che in tale prospettiva è prioritaria l'analisi delle situazioni concrete in cui l'umanità si trova a vivere.

Come si è accennato, il referente ultimo di ogni affermazione sull'uomo è infatti *l'uomo reale*, non, in primo luogo almeno, *l'idea* d'uomo e neppure la *natura* umana o *l'uomo in generale*, ma la persona concreta, materialmente individuata, cronologicamente datata, geograficamente ubicata e, secondo il punto di vista educativo, aperta allo sviluppo e alla formazione nell'interazione con l'ambiente e grazie all'aiuto degli altri e della società in cui vive. Di conseguenza il rimando è pure ai gruppi sociali economici, politici, culturali, religiosi, in cui concretamente si compiono come evento i processi formativi d'inculturazione, socializzazione, educazione.

A sua volta, in questa concezione *dinamica* le due prospettive precedenti vengono assunte come fondamento ed orizzonte di marcia della prassi storica; e con funzione di provocazione critica nei confronti della realtà esistente, soprattutto nelle sue tensioni e carenze o, come non troppo correttamente si dice, nelle sue contraddizioni. La dimensione storico-situazionale (= l'uomo come effettivamente è) è messa a nudo dalla luce della prospettiva dell'uomo «essenziale» e dell'uomo «relazionale» (= l'uomo come deve essere), innescando il processo dell'azione, sorretta dalla visione delle possibilità dell'uomo e della sua destinazione ultima. È appena da notare come anche in questa prospettiva l'esito rimanga sempre pluralistico e sottostia a quelle correzioni di tiro che sono necessarie nella progettazione e nell'attuazione dell'intervento educativo.

## 6.2. Idea di uomo e prassi educativo-pastorale

Difatti l'idea di uomo, pur con le cautele teoriche di cui si è detto, non è di per sé un «prodotto compiuto», direttamente fruibile in se-

de educativa. Essa dev'essere combinata per un verso con le possibilità soggettive di educazione, determinate sia cronologicamente (cioè secondo le diverse età della vita) sia ai diversi livelli dell'esistenza (ad es. a livello bio-psichico, socio-culturale, materiale-spirituale, etico-religioso, privato-pubblico, individuale-collettivo), e per altro verso con le concrete richieste ed opportunità sociali di sviluppo umano.

Infatti se l'idea di uomo risponde all'esigenza di totalità, unitarietà e coerenza educativa, è tuttavia incompetente almeno in un doppio senso: anzitutto perché, mantenendosi ad un livello di universalità e concettualità, è sempre generale ed astratta, manca cioè di articolazione, individuazione, concretezza; secondariamente perché, indicando i termini e gli orizzonti dell'esistenza umana in sé e per sé, non dice ancora il termine e l'orizzonte specifico e proprio di chi è soggetto d'educazione. Così pure è solo uno dei termini di riferimento dell'azione educativa; non l'ultimo, anche se certamente necessario ed importante. L'ultimo riferimento rimangono le persone concrete nella loro concreta relazione educativa, da studiare, da vivificare, da promuovere.

## 7. LA PARTECIPAZIONE ALLA CULTURA ANTROPOLOGICA

Come si è detto l'immagine dell'uomo e del suo destino costituiscono una parte rilevante della cultura. Bisognerà quindi — così come si dovrebbe fare per ogni prodotto che ci viene dai processi formativi — non solo assumere cultura, o consumarla, ma *fare cultura*, cioè personalizzarla, reinterpretarla, innovarla, trasformarla e se occorre, cambiarla, affinché sia sempre un mezzo adeguato alla vita comune e alle sue esigenze presenti e future.

In questa opera i credenti sono chiamati a svolgere quel compito di animazione che, come ci dice la *Lettera a Diogneto*, è la caratteristica dei cristiani che vivono nel mondo: non avendo città proprie, ma operando il bene nelle città di tutti, vengono ad essere come l'anima del corpo sociale.

La cultura è certamente un luogo dove i cristiani possono continuare l'opera del Cristo e riscrivere ogni giorno il suo Vangelo, per

la gloria di Dio che è l'uomo vivente (S. Ireneo di Lione).

Senza pretese di esaustività, vorrei provare ad indicare alcune *vie privilegiate* per tale opera di animazione del culturale.

### 7.1. Per una cultura della vita e della promozione umana

Si è detto che la pietra di paragone di ogni costruito ideale è l'uomo reale.

Sarà quindi da lavorare anzitutto sul terreno della liberazione e della promozione umana individuale e collettiva, così come sul terreno della ricerca di una migliore qualità della vita.

Come il recente insegnamento pontificio ha ricordato, l'uomo è la prima via della Chiesa: una via da percorrere, forse da ricostruire o addirittura in molta parte da suscitare. Oggi, in particolare sarà da *andare alle sorgenti dell'umano*.

La minaccia della catastrofe ecologica, l'attentato alla vita individuale e collettiva, la spersonalizzazione invadente sono alcuni dei luoghi in cui operare, cercando idee, valori, norme, modelli, strumenti, cioè in definitiva una cultura, che sia adeguata ai bisogni reali.

E già a livello personale sarà da imparare a riascoltare i segni della vita, i suoi movimenti, le sue spinte, le sue pulsioni, le sue aspirazioni.

Bisognerà capacitarsi a sentirla pulsare in noi ed empaticamente negli altri, attorno a noi, in tutta la sua complessità e molteplicità di manifestazioni.

D'altra parte sarà da comprenderla e portarla, a tutti i livelli, alla sua pienezza soggettiva, personale, collettiva. Per il cristiano questa pienezza è ben oltre il cosmo ed è commisurata con la statura del Cristo totale, del Cristo risorto, che è diventato il capo del corpo che è la Chiesa e la primizia di tutti i viventi. In tale senso aver paura della vita è l'esatto contrario della volontà di Dio, e della incarnazione del Cristo, che è venuto « perché abbiamo la vita e l'abbiamo in abbondanza » (Gv 10,10).

Più esattamente c'è da aver paura dei segni di morte, degli istinti di aggressività e di non-innocenza che alla vita si oppongono e che sarebbe sciocco far finta di dire che non esistono o lasciarli a briglia sciolta.

### 7.2. La partecipazione ai movimenti culturali

Per tanti motivi, in gran parte di ordine storico-politico, i cristiani precedenti alla nostra generazione hanno spesso sofferto del complesso « anti-moderno », quasi che tutta la cultura moderna e contemporanea — in quanto prodotta da forze che si muovevano in senso anticlericale o antiecclesiastico — fosse da considerare negativamente o addirittura da rigettare in blocco. Spesso si è arrivati a far la figura dei tradizionalisti ed antimodernisti ad oltranza. Il Concilio Vaticano II ci ha liberato da questa situazione.

Mettere in luce i limiti delle produzioni storico-culturali è segno di quella funzione critica che è tipica del cristiano. Ma in pari tempo cogliere i valori universali presenti in esiti ed espressioni particolari, e magari parziali, è indice di una lettura attenta ai segni dei tempi.

In questo, come nel resto, la funzione profetica del cristiano non è solo di critica, ma anche di stimolo, di integrazione, di promozione.

Tutto ciò impone per un verso una buona conoscenza dei movimenti culturali (ideologici, filosofici, artistici, letterari) presenti nella propria cultura e per altro verso un ascolto vigile e approfondito di essi, in quanto potrebbero essere luoghi privilegiati della voce e della volontà di Dio per il nostro tempo. D'altra parte in questo lavoro non c'è da cominciare da zero. Lo si potrà fare con frutto se ci si saprà collegare con la tradizione cristiana-ecclesiale, sapendo scegliere, come dice il Vangelo, dal suo tesoro cose nuove e cose antiche.

Se è vero che la Chiesa è « sparsa » tra le genti è pure vero che è « insediata » da quasi due millenni nella nostra storia. Si è formata una tradizione, meglio, delle tradizioni cristiane o più esattamente delle tradizioni cristiano-culturali (di usi, costumi, modelli di comportamento, idee, valori, ecc.).

Ne abbiamo spesso sperimentato sulla viva pelle la pesantezza e talora persino l'oppressione. Senza quindi assolutizzarle e con una buona dose di vigilanza critica, tali tradizioni possono costituire un utile « codice » per interpretare fatti ed eventi e operare nel proprio ambiente.

In particolare sarebbero da considerare attentamente le immagini di uomo che il pensie-

ro, cristianamente ispirato, ha prodotto lungo i secoli e in questi ultimi anni (dalle forme di « filosofia perenne », tomista, agostiniana; alle antropologie che si richiamano a Pascal, Blondel, Kierkegaard, Rosmini; al personalismo di Mounier, di Maritain, di Guardini; alla teologia nella speranza, della liberazione, della croce, ecc.; oppure al recente magistero conciliare e papale, o delle Chiese locali; ecc).

### 7.3. Per una prospettiva umanistica di scienza e tecnologia

Un'altra pista di lavoro riguarda la natura e il senso della scienza e della tecnologia nell'insieme della cultura. In termini tecnici si potrebbe dire che occorre arrivare a formarsi una corretta epistemologia, cioè una concezione critica della scienza e della tecnologia. La scienza attuale non ha certo pretese di monopoli. Anzi in primo luogo esalta il suo carattere di operatività e di manipolazione modellistica sul reale. Riconosce, oltre le proprie procedure, altri approcci alla realtà e altri linguaggi, dichiarativi e comunicativi di verità, di problemi, di stimolazioni conoscitive.

La metafisica e la religione possono animare addirittura la ricerca: possono diventare « aurora di scienza ». Si vorrebbe ricordare che altrettanto è la scienza per la vita di fede, che può essere fruttuosamente stimolata dalle istanze della scienza e della tecnologia. La povertà e la sobrietà della fede ne acquisteranno, ma anche la qualità umana di essa. È pure vero che nei confronti della mentalità comune c'è ancora qualcosa d'altro da fare. Se infatti lo scientismo a livello di ricercatori e di scienziati è in gran parte svanito, forse permane nell'opinione pubblica una sorta di *scientismo pratico*; cioè una fiducia assoluta e a-critica nelle affermazioni scientifiche; in particolare in quelle delle scienze umane (psicologia, sociologia, antropologia, scienze della comunicazione, ecc.).

Il lavoro da fare, senza negare la validità dell'apporto, sarà proprio di superare questo residuo di scientismo, sia in termini di esaustività (la scienza e le scienze umane non riescono a dire tutto dell'uomo), sia in termini di univocità (la fede, la filosofia, l'intuizione empatica, il senso comune possono scoprire aspetti dell'uomo e avere delle ragioni che nessuna scienza riesce ad affermare).

D'altra parte è da riportare la scienza alla sua radicale ragion d'essere (la scienza per l'uomo) e al suo radicale soggetto: l'uomo, individuo e gruppo, che conosce, comprende, opera nella realtà attraverso la scienza, la tecnica; ma non solo, non sempre e non totalmente attraverso essa.

La tecnologia oggi è uno stimolo allo stesso sviluppo scientifico. Conoscerne la logica, saperla utilizzare a fini pratici, può dar efficacia storica alla propria azione. Ma potrà far toccare con mano come la tecnologia possa essere non tanto nemica ma piuttosto « alleata dell'uomo », come ha scritto Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Laborem exercens*.

### 7.4. L'opera di iniziazione all'umano

In questo contesto di deprivazione antropologica si è fatto più forte e più vasto il ricorso all'umano, come a luogo stabile — anche se generico — di ogni « verità » sul reale, e come a sicuro termine di riferimento dell'agire storico. All'umano — come in passato allo Spirito, all'Idea, al Progresso, alla Scienza, alla Società — molti tornano a riferirsi, quando s'intende vagliare fatti o processi, impegni storici o diritti individuali e collettivi. Non è solo la voce della Chiesa « esperta in umanità » ad innalzarsi a favore dell'uomo nell'attuale tempo di crisi. Non sono solo i gruppi religiosi o gli organismi internazionali o i movimenti ideologici, che di fronte ai fenomeni di oppressione, dominazione, alienazione umana e di fronte al malessere collettivo ed individuale, fanno appello, ad esempio, ai diritti inalienabili dell'uomo, alla sua dignità, alla sua capacità di libera ed autonoma decisione morale e politica, ai molteplici valori che l'uomo esprime nella sua prassi storica. Intorno all'uomo sembra esserci un'indubbia convergenza di vedute. L'uomo sembra essere diventato per tutti, laici e cristiani, credenti e non credenti, il comune orizzonte di comprensione, la base comune d'intesa universalmente condivisa. L'uomo, la sua vita, la vita dell'ambiente naturale e sociale in cui egli vive, sono diventati il denominatore comune su cui vengono ad incontrarsi ed a consentire varie interpretazioni, magari sul resto fortemente disperate o in conflitto tra loro. L'umano sembra porsi come criterio ultimo nella valutazione d'ideologie e di prassi sociali. E pensando al futuro, dopo la crisi dei modelli e dei progetti fi-

no a ieri dominanti, si parla e ci s'interroga su un qualche nuovo « progetto-uomo », che possa essere fonte di realizzazione dell'umanità di tutti e di ciascuno.

D'altra parte queste affermazioni sono altamente problematiche non solo sul terreno pratico, ma anche su quello teorico per le prospettive innegabilmente diverse che le muovono e per i presupposti concettuali che le ispirano. È indispensabile quindi un lavoro di approfondimento e di specificazione, volto a chiarire ed a cogliere meglio le determinazioni presenti in una categoria di pensiero così vasta, pena di veder subito disciolto e svanito il consenso appena raggiunto. Dal punto di vista educativo-pastorale, rimane che l'umano indica il perimetro delle possibilità soggettive e relazionali o, forse, più precisamente, gli aspetti universali dell'individuo, da portare a congruo livello di attuazione attraverso i processi di sviluppo e l'attività sociale di formazione. Ciò permetterebbe sul piano dell'esistenza storica quella comunanza e partecipazione alla specie ed alla vicenda umana, vale a dire all'umanità storica, che è pure ciò che spesso s'intende per umano. A sua volta contravvenire all'umano equivarrebbe ad intaccare negativamente, in minore o maggiore misura, la vita umana in se stessa.

In questa concentrazione sul primato dell'umano e sui processi di umanizzazione riacquista attualità la tradizione pedagogica umanistica, secondo la quale l'educazione è vista in generale come « iniziazione all'umano » e, sul piano scolastico, come formazione che stimola e sviluppa l'apprendimento di ciò che c'è di tipicamente umano nell'uomo, a cominciare dalla sua razionalità e da una disciplinata libertà individuale. A questi esiti, non potrà non pensare anche l'azione pastorale di formazione.

### 7.5. Per una cultura umanistica illuminata dalla fede

Da parte del credente tutto ciò va peraltro inquadrato in un più vasto orizzonte di fede e visto secondo un superiore sguardo di fede. L'umanità dell'uomo e la sua crescita vanno cioè ricomprese nella linea del Dio ricco di misericordia e del Cristo Redentore degli uomini. E ciò, senza bruciare le differenze e le autonomie che questo stesso sguardo di fede

proclama per le realtà terrestri e per la vita laicale.

Allo scopo di rispettare questa indubbiamente non facile dialettica, bisognerà abituarsi a non contrapporre l'umano e il divino, il naturale e il cosiddetto soprannaturale, il profano e il sacro, la materia e lo spirito, il tempo e l'eterno, ma cercare — non senza difficoltà teorica e pratica — di cogliere l'eterno che è nel tempo, lo spirito che è nella materia, il sacro che è nel profano, e, viceversa, di arrivare alle radici eterne del tempo, allo spessore spirituale della materia, alla sacralità del quotidiano.

Per essere capaci di far ciò, potrà essere utile rifarsi all'insegnamento del Concilio Vaticano II (specialmente per quanto concerne il rapporto Chiesa-mondo, Chiesa-cultura, Chiesa e condizione contemporanea dell'uomo).

La meditazione del mistero dell'incarnazione del « Redentore degli uomini » e una buona teologia dei segni dei tempi, radicate in una corretta e profonda esegesi biblica, potranno dare saldezza ad un quadro di riferimento, valido e significativo.

A queste fonti culturali cristiane occorrerà familiarizzare operatori pastorali e giovani.

D'altra parte la coscienza credente avverte che la conoscenza dell'uomo e il lavoro di promozione umana hanno tra le loro condizioni favorevoli, anche l'invocazione, la vita di comunione con Dio e con gli altri, la fede fervida, la speranza fiduciosa, la carità operosa verso Dio e verso l'uomo.

In questo senso si vorrebbe insinuare che una risposta non insulsa alla questione del « che fare » per la promozione di una cultura a misura d'uomo, si declina anche nelle forme molteplici e personalissime di una testimonianza di vita, consapevole della propria fragilità e della gratuità del dono di Dio; nella proclamazione, sobria e delicata, di parole di speranza in risposta al bisogno di senso e di assoluto che è nell'uomo; nell'attenzione fattiva ed efficace ai bisogni dei poveri e dei piccoli, cui inerte il Cristo risorto. Ed è facile concludere che in un tempo di crisi e di « fine dell'onnipotenza », come è il nostro, ogni giovane e ogni uomo, di qualsiasi condizione sociale essi siano, vengono ad essere sempre più omologabili ad essi.

→ adolescenza 2.; 4. - comunicazione - educazione - relazione educativa - società 3.

**Bibliografia**

ABBAGNANO N., *L'uomo. Progetto 2000*, Dino, Roma 1980; ACQUAVIVA S. S., *In principio era il corpo*, Borla, Roma 1977; BLACK M., *Modelli. Archetipi, Metafore*, Pratiche, Parma 1983; BUER M., *Il problema dell'uomo*, LDC, Leumann 1983; CASSIRER E., *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 1972; COLLETTI L., *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980; COLZANI G., *L'uomo nuovo: saggio di antropologia soprannaturale*, LDC, Leumann 1977; *Dal '68 ad oggi. Come siamo e come eravamo*, Laterza, Roma-Bari 1979; DE WALL M., *Immagini dell'uomo*, Armando, Roma 1978; FROMM E., *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977; GARAUDY R., *Prospettive dell'uomo. Esistenzialismo, Cattolicesimo, Strutturalismo, Marxismo*, Borla, Torino 1972; GESTORI G., *L'interrogativo umano*, Ed. Salcom, Brezzo di Bedero 1980; GEVAERT J., *Il problema dell'uomo*, LDC, Leumann 1978; ID., *Antropologia e catechesi*, LDC, Leumann 1973; GOUDSBLOM J., *Nichilismo e cultura*, Il Mulino, Bologna 1982; HELLER A., *La filosofia radicale*, Il Saggiatore, Milano 1976; HESCHEL A.J., *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1971; LADRIERE J., *I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnologia alle culture*, SEI, Torino 1978; MARCEL G., *Il mistero dell'essere*, 2 voll., Borla, Torino 1970; MARCUSE H., *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino 1969; MARITAIN J., *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia, 1976; MONDINI G. B., *L'uomo chi è?*, Massimo, Milano 1982; MURIEL J. - JONGEWARD D., *Nati per vincere*, Paoline, Roma 1980; NANNI C., *Il mistero dell'uomo*, Dehoniane, Napoli 1988; PALUMBIERI S., *È possibile essere uomo? Progetti e messaggi a confronto*, Dehoniane, Napoli 1979; PIRETTI M., *Marxismo. Psicoanalisi e Personalismo cristiano*, La Scuola, Brescia 1978; PIRETTI A. (a cura), *Lo strutturalismo e la « morte dell'uomo »*, Città Nuova, Roma 1977; RACOUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977; ROSSI P. A., *Cibernetica e teoria dell'informazione*, La Scuola, Brescia 1978; SKINNER B. F., *Oltre la libertà e la dignità*, Mondadori, Milano 1973; *Teologia e progetto uomo in Italia*, Cittadella, Assisi 1980; VATTIMO G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

**MODELLI culturali** → Santi 2.2.

**MODELLI di azione pastorale** → teologia pastorale 1.3.2.; 2.; 6.2. - teologia pastorale (correnti) 9.

**MODELLI di comunicazione pastorale** → comunicazione 4. - direzione spirituale 3.3.3.

**MODELLI di educazione alla fede** → educazione/pastorale 2.-3.

**MODELLI di concepire Dio** → Dio 5.

**MODELLI di esperienza** → grazia 3.2.

**MODELLI di pastorale giovanile** → pastorale giovanile (modelli).

**MODELLI di parrocchia** → parrocchia 2.2.4.

**MODELLI di rapporti chiesa-mondo** → pastorale in Italia 1.-2.

**MODELLI di rapporti intraecclesiali** → pastorale in Italia 2.

**MODELLI di rapporti tra teologia pastorale e altre scienze** → teologia pastorale e altre scienze 1.

**MODELLI di progettazione pastorale** → progettazione pastorale 1.2.

**MODELLI di realizzazione** → grazia 3.1.

**MODELLI di santità** → Santi - s. Girolamo 3.2.

**MODELLI di sviluppo** → disoccupazione 1.5.

**MODELLI di vita** → modelli antropologici - progetto di Dio - progetto-uomo - territorio 2.3.

**MODELLI ecclesologici** → chiesa 2.

**MODELLI educativi** → educazione 5. - relazione educativa 4.1.

**MODELLI teologici** → Santi 1.

**MODELLO** → identificazione 4.1. - pastorale giovanile (modelli) 1. - vocazione 4.2.

**MODERNO** → modelli antropologici 3.

**MONDANITÀ** → festa 1.2. - mondo - uomo 2.3.

**MONDO**

MARIO POLLO

**1. Le radici del significato di mondo nella tradizione filosofica**

- 1.1. *Il mondo come totalità ordinata*
- 1.2. *Il mondo come totalità assoluta*
- 1.3. *Il mondo come totalità di campo*

**2. Le radici del significato di mondo nella tradizione giudaica cristiana**

- 2.1. *Il mondo nell'Antico Testamento*
- 2.2. *Il mondo nel Nuovo Testamento*

**3. Il mondo come luogo della possibilità dell'essere umano e come evento dell'educazione**

- 3.1. *La soggettività del mondo*
- 3.2. *Il mondo dell'educazione*
- 3.3. *Il mondo della pastorale giovanile*

**4. Il mondo della vita al di là del sacro e del profano**

- 4.1. *La cultura, il linguaggio e la comunicazione come espressione del mondo come possibilità*
- 4.2. *L'educabilità del mondo*
- 4.3. *Il mondo come progetto politico*

**5. Conclusione**

Nella lingua corrente il significato di mondo è sia quello che indica l'entità geografico-astronomica di massima ampiezza che fa da sfondo alla vicenda umana, sia le unità

geografico-astronomiche, storiche, sociali, culturali che hanno un carattere di totalità, di individualità e di autonomia. Si dice infatti: mondo terrestre, mondo romano, mondo nuovo, mondo operaio, mondo dell'arte, mondo dello spirito e mondo del peccato, ecc. Tuttavia le definizioni dei dizionari non rendono, se non per un pallido riflesso, l'intera area di significato della parola mondo quale è radicata nella cultura occidentale.

Infatti il significato della parola « mondo » è, oltre che complesso anche ambiguo e, perciò, ricco di possibilità espressive. Non a caso le diverse espressioni della parola mondo hanno contrassegnato nella storia del pensiero umano posizioni filosofiche, teologiche o semplicemente religiose ed esistenziali alquanto distanti tra di loro. Per alcuni versi questa parola è una sorta di indicatore del modo di porsi dell'uomo nei confronti della sua esistenza nello spazio e nel tempo. Per altri versi la parola mondo indica una particolare dimensione della esperienza di sé e della realtà dell'essere umano. Anche se questa disomogeneità e complessità dei significati addensati nella parola mondo non rende possibile il darne conto in modo esauriente in questa voce, è possibile, tuttavia, identificare alcuni significati della parola mondo, che sono talmente generali da poter essere considerati, di fatto, la sorgente di tutti gli altri significati di mondo in uso nella cultura sociale attuale.

Il primo di questi significati generali proviene dalla cultura greca e lo si ritrova alla origine della riflessione filosofica.

## **I. LE RADICI DEL SIGNIFICATO DI MONDO NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA**

### **1.1. Il mondo come totalità ordinata**

Il pensiero greco sin dalla sua fase mitica aveva posto in evidenza, elaborando il concetto di mondo, che tutto ciò che esiste — dèi, uomini, cielo e terra — è governato da un ordine universale. I greci avevano scoperto che è questo ordine universale ciò che rende l'insieme di tutte le cose esistenti una unità e, cioè, mondo. Affascinati da questa scoperta intellettuale avevano spinto la loro riflessione sino ad affermare che l'ordine universale è il mondo e che la sua assenza, ovvero il di-

sordine anarchico, avrebbe impedito l'esistenza del mondo distruggendolo.

Per il greco classico il mondo è, quindi, un tutto in cui le singole parti che lo formano stanno in un rapporto armonico tra di loro disegnato dall'ordine universale. È questo il motivo per cui la radice etimologica della parola mondo che proviene dal mondo della classicità greca propone la definizione di mondo come quella di una totalità ordinata. In Platone l'ordine universale è costituito da un insieme di valori tra i quali si segnalano in modo particolare quelli dell'amicizia e della comunione, del rispetto dell'ordine, della temperanza e della giustizia. L'ordine universale secondo Platone appare, quindi, come l'insieme delle forze che spingono dèi, uomini, cielo e terra a vivere in un rapporto di reciproca armonia e di unità.

Questa concezione arriva al suo pieno compimento nel pensiero di Aristotele che dividendo il concetto di mondo come ordine universale afferma anche che questo ordine è immutabile. Le parti che formano il mondo possono anche cambiare senza che per questo si modifichi l'ordine universale e, quindi, il mondo. Il mondo è immutabile non perché non si modifichino le realtà che lo formano ma perché è immutabile l'ordine che tesse queste realtà nell'unità del mondo. La ricerca del significato del mondo nel pensiero greco classico esplora i confini della conciliazione della mutabilità e della precarietà delle cose esistenti con la stabilità e l'immutabilità, che viene intuita o sperata al di là del movimento dell'apparire e dello scomparire delle stesse cose nel fiume del divenire. Questa necessità di accogliere, osservare e controllare il mutamento pur non rinunciando al sogno dell'immutabilità dell'ordine universale ha forse indotto i greci a distinguere tra universo e mondo. L'universo, infatti, era da loro inteso come il semplice insieme delle cose esistenti mentre il mondo era concepito come l'insieme di tutte le cose esistenti portato ad unità dall'ordine universale immutabile.

Da notare, infine, che il pensiero greco fa appartenere al mondo le stesse divinità, ma su questo aspetto si tornerà più avanti.

La concezione greca del mondo come totalità ordinata, ovvero come ordine universale, si va con il tempo indebolendo in quanto il concetto di ordine abbandona quello di mondo per unirsi a quello di natura. Questa se-

parazione del concetto di totalità da quello di ordine fa sì che nel pensiero moderno il concetto di mondo si vada identificando progressivamente con quello di universo trasformandosi da totalità ordinata in totalità assoluta.

### 1.2. Il mondo come totalità assoluta

Nel XVII secolo ad opera principalmente di Leibniz il concetto di mondo diventa coincidente con quello di universo, anzi il mondo diviene l'universo. Tutte le cose esistenti formano secondo Leibniz un unico mondo, un unico universo. Non possono esistere secondo questa concezione più mondi, o più universi, ma un solo mondo, o un solo universo. Ogni mondo particolare va ascritto sempre e solo all'unico mondo. Tutte le realtà che sono esistite, non importa se in tempi ed in luoghi differenti, vanno ascritte sempre ad un unico mondo. È per questo motivo che la definizione che proviene da questa radice del pensiero filosofico è quella di mondo come totalità assoluta. Questo mondo coincide con l'universo considerato lungo tutta la sua storia passata e futura. Utilizzando una categoria contemporanea si può dire che il mondo/universo leibniziano è, in definitiva, costituito dallo spazio-tempo e dagli accadimenti passati, presenti e futuri che si manifestano al suo interno. Questa concezione fu portata alle sue estreme conseguenze da Cristiano Wolf nel suo lavoro di sistematizzazione e di interpretazione del pensiero di Leibniz.

Questo concetto di mondo fu sottoposto ad una serrata critica da parte di Kant che propose, per superare le contraddizioni a cui esso dà origine, di considerare il concetto di mondo come una sorta di regola di conoscenza empirica, di considerarlo, cioè, come un principio regolativo della ragione. Con altre parole questo significa che l'unico mondo di cui si può parlare è per Kant quello osservabile empiricamente e, cioè, il mondo naturale. È chiaro che la critica di Kant mette in crisi il concetto di mondo come totalità assoluta e apre la riflessione filosofica alla concezione contemporanea del mondo come totalità di campo.

### 1.3. Il mondo come totalità di campo

L'osservazione empirica del mondo avviene sempre all'interno di un ambito particolare di concetti, di metodi, di scopi e di interessi

che definiscono il campo di indagine, o di semplice riflessione, al cui interno l'osservazione del mondo si colloca. Questo significa che quando si osserva il mondo lo si fa partendo da un certo sistema di pensiero, utilizzando un certo metodo e per raggiungere un determinato scopo. Tutte queste attività umane, unitamente alle relazioni che esse consentono di stabilire all'interno di una certa sfera della vita umana, costituiscono una totalità di campo.

Il mondo dell'arte, il mondo della finanza e il mondo della scienza, sono esempi di totalità di campo.

Se il mondo non è che la totalità di un campo di indagine e di attività umana risulta abbastanza evidente che la sua esistenza dipende interamente dalla persona che lo organizza e costituisce.

Il mondo della fisica esiste solo se esistono dei fisici che osservano la realtà utilizzando determinati concetti e particolari strumenti di indagine. Senza i fisici il mondo della fisica non può esistere.

All'interno di questa concezione del mondo come totalità di campo può essere collocata la concezione del mondo di Heidegger. Per questo pensatore, che tanto ha influito sul pensiero contemporaneo, il mondo è un campo costituito dalle relazioni dell'uomo con le cose e con gli altri uomini.

Heidegger sostiene, infatti, che il mondo non è né la totalità delle cose naturali, né la comunità degli uomini. Il problema del mondo esteriore è per lui un falso problema in quanto l'uomo non può che pensarsi come appartenente al mondo e, quindi, in relazione con il mondo. È attraverso, appunto, le sue relazioni con il mondo che l'essere umano ricerca la realizzazione delle sue possibilità.

Il mondo si dice tutto dentro le relazioni che l'individuo stabilisce con gli altri uomini, con la realtà naturale e che gli consentono di realizzare le proprie potenzialità umane. La trama, o campo, di queste relazioni è il mondo. Le trasformazioni del concetto di mondo all'interno del pensiero occidentale, così come ce le ha consegnate la riflessione filosofica, non esauriscono l'articolazione dei significati della parola « mondo » che si riverberano nella lingua contemporanea. Accanto alle radici greche occorre prendere in considerazione quelle che provengono dalla memoria della tradizione giudaico-cristiana.

## 2. LE RADICI DEL SIGNIFICATO DI MONDO NELLA TRADIZIONE GIUDAICA-CRISTIANA

### 2.1. Il mondo nell'Antico Testamento

Nella Bibbia non esiste alcuna parola che corrisponda a quella greca di «Kosmos» o a quella latina di «mundus» e che abbia nel suo significato l'idea di una totalità che abbracci tutto l'universo. L'unica parola ebraica traducibile come mondo — *tebel* — che compare in Geremia (51,15) ha una area di significato che ne limita l'applicazione al solo mondo terrestre. Solitamente per indicare l'universo la lingua ebraica utilizza l'espressione «cielo e terra» o, più raramente, quella di «tutto». Mentre il significato di mondo che proviene dal pensiero greco, come si è visto, è assimilabile a quello di totalità perché contiene anche la, o le, divinità, quello ebraico rifiuta questa totalizzazione in quanto i «cieli e la terra» sono creati da Dio, che è Altro da essi. Dio non è immanente al mondo. Proprio per il suo carattere di creatura il mondo, così come l'uomo che lo abita, è pensabile solo in rapporto con Dio. Il mondo viene da Dio e va verso Dio. Il mondo manifesta lo scaturire della potenza di Dio nel tempo. Il mondo è nella storia che è cominciata con la creazione e che terminerà con la salvezza escatologica. Il mondo è il luogo in cui si svolge il rapporto dell'uomo con Dio. L'unità del mondo e dell'uomo nasce dalla loro comune condizione di essere stati creati da Dio anzi dal fatto che il mondo è stato creato da Dio per l'uomo. Questa solidarietà tra l'uomo ed il mondo, che gli è soggetto, si rivela anche nella narrazione del peccato originale. Infatti a seguito del peccato dell'uomo la terra — il suolo — viene maledetta. Il peccato, e perciò la morte, entra nel mondo attraverso l'uomo. L'opposizione tra Dio ed il mondo passa attraverso il peccato dell'uomo.

### 2.2. Il mondo nel Nuovo Testamento

Anche se nel testo del Nuovo Testamento compare con una certa frequenza la parola «kosmos» questa non ha mai il significato greco ma bensì quello giudaico. Il legame con la tradizione veterotestamentaria è evidenziato anche dal rilievo che, ad esempio, san Paolo dà al rapporto tra l'uomo ed il mondo. Infatti anche in san Paolo il mondo è concepito

come l'ambiente che l'uomo abita ed in cui trova le condizioni e le possibilità del suo esistere nello spazio e nel tempo.

L'opposizione veterotestamentaria Dio-mondo trova nel Nuovo Testamento la sua conclusione nella crocifissione di Gesù. In questo evento, infatti, si manifesta sia la radicale opposizione delle potenze del peccato a Dio, sia la loro fine e, quindi, la riconciliazione di Dio con il mondo.

Nel Nuovo Testamento vi è poi una ulteriore novità rispetto all'AT in quanto il concetto di mondo tende a strutturarsi intorno a quello di uomo. In san Paolo, ad esempio, è sottolineata la funzione di ambiente che il mondo svolge nei riguardi dell'uomo.

Questa concezione può essere detta antropologica in quanto il mondo è prevalentemente, anche se non esclusivamente, costituito dalle azioni dell'uomo, dalle sue relazioni, dalla realtà che descrive e che organizza, dalle possibilità e dalle costrizioni che la sua vita incontra. Dire tuttavia che il mondo è il luogo dell'uomo non significa affatto affermare che il mondo contiene solo possibilità positive per l'uomo perché il peccato è ancora presente e può ridurre l'uomo in schiavitù, sottraendolo alla libertà radicale a cui l'evento salvifico di Cristo gli ha dato accesso.

Altre letture del significato della parola «mondo» che partono sempre dal Nuovo Testamento tendono a mettere in rilievo l'estraneità profonda che esiste tra l'uomo ed il mondo sino a decretare la solitudine dell'uomo nel mondo. Tuttavia la maggior parte delle interpretazioni tendono a sottolineare sia il carattere di possibilità positiva, sia quello di possibilità negativa che sono insiti nel rapporto dell'uomo con il mondo, e propongono, quindi, un significato complesso, e ambiguo, della parola.

Infatti in alcuni casi la parola «mondo» indica le realtà fisiche, le strutture culturali e sociali che offrono all'uomo la possibilità della sua esistenza, oltre che indicare, naturalmente, il luogo dello spazio-tempo in cui si svolge la storia della sua salvezza. In altri casi, invece, la stessa parola indica l'insieme delle persone e delle strutture culturali e sociali e delle potenze che si oppongono a Dio. Questa ambiguità del significato della parola mondo fa sì che esso si fletta verso toni negativi o positivi a seconda della particolare posizione culturale, filosofica e teologica di chi la utilizza.

### 3. IL MONDO COME LUOGO DELLA POSSIBILITÀ DELL'ESSERE UMANO E COME EVENTO DELL'EDUCAZIONE

Dalla breve analisi delle sue radici concettuali e linguistiche si evince che il mondo può essere anche considerato come l'insieme delle possibilità in cui è inscritta la vita umana individuale e collettiva. Il mondo può essere legittimamente pensato come la casa della storia umana; come una casa però che non è solo un contenitore o un riparo, ma che è anche il luogo che offre all'uomo sia gli strumenti attraverso cui egli può costruire se stesso e la propria vita, sia gli strumenti con i quali egli può distruggere se stesso e la propria vita. Senza mondo l'uomo non è pensabile. D'altronde lo stesso racconto biblico della creazione narra che Dio ha creato l'uomo il sesto giorno; che lo ha creato, quindi, solo dopo aver completato i cieli e la terra e tutte le cose animate ed inanimate che la popolano. Dopo averlo creato Dio offre all'uomo il governo ed il dominio degli uccelli del cielo, dei pesci del mare, degli animali che si muovono sulla terra, delle piante e degli alberi. Il racconto della genesi indica poi nel lavoro lo strumento principale che Dio ha dato all'uomo, sin dal tempo del giardino di Eden, per governare il mondo. L'uomo nel racconto biblico della creazione è concepito all'interno di un rapporto solidale con il mondo. Dove il mondo è inteso come il luogo dello spazio tempo in cui l'uomo trova tutte le possibilità necessarie alla sua esistenza.

Il rapporto solidale dell'uomo con il mondo non viene meno anche quando questi, in conseguenza del peccato originale, è cacciato dal giardino di Eden. Ciò che si modifica invece, dopo la cacciata dal paradiso terrestre, è la qualità del rapporto dell'uomo con il mondo. Infatti il rapporto da collaborativo ed armonico diviene conflittuale e doloroso attraverso l'esperienza della fatica e della finitudine. In più si può dire che è solo dopo l'uscita dell'uomo dal giardino di Eden che il mondo, forse proprio in conseguenza della maledizione che la terra ha ricevuto a causa del peccato dell'uomo, rivela il suo carattere di ambiguità dovuto, come si è visto al suo essere, simultaneamente, fonte di possibilità per la vita umana sia positive che negative. Ed è per questo che la redenzione del destino umano attraverso l'evento salvifico del-

l'incarnazione di Gesù avviene all'interno del mondo. Infatti Gesù nasce, opera, muore e risorge in un luogo ed in un tempo ben preciso del mondo, rendendo in questo modo la storia il luogo possibile della salvezza umana. L'evento salvifico di Gesù consente di affermare con ancora maggiore forza che la realizzazione del destino umano avviene nel mondo ed in virtù del mondo. Anche se il mondo non ha ancora perduto la sua radicale ambiguità.

Questa osservazione è estremamente importante per la riflessione di tipo educativo. Infatti educare significa rendere disponibili per la vita del giovane le possibilità del mondo. L'offerta alle possibilità di realizzazione che fa l'educazione non è però casuale e occasionale, ma frutto di scelte consapevoli, organizzate attraverso il sapere sociale in un insieme di attività metodiche e sistematiche. Questo significa che l'educazione si pone come una sorta di filtro tra le nuove generazioni ed il mondo. Filtro che seleziona tra tutte le possibilità offerte dal mondo quelle ritenute positive ed utili alla formazione della persona umana.

L'educazione è quindi l'evento che permette all'essere umano di accedere a quelle energie, a quelle informazioni, a quei sentimenti ed a quelle relazioni che gli consentono di realizzarsi come persona nel mondo e, nello stesso tempo, gli consentono di tutelarsi dagli agguati della distruttività che, purtroppo, ancora alligna nel mondo.

Educare significa allora consentire alla persona di governare le relazioni attraverso cui è in contatto con il mondo e, quindi, con se stessa.

#### 3.1. La soggettività del mondo

Al di là di tutte le definizioni vi è la constatazione, empiricamente verificabile, che il mondo non si rivela all'individuo nella sua assoluta oggettività, ma solo attraverso la mediazione dei rapporti che quella particolare persona ha con ciò che costituisce il mondo. Ogni persona abita un proprio mondo. Se, come si è visto, questo mondo personale è disegnato dalle relazioni che l'individuo è in grado di stabilire, si può affermare che il mondo dal versante della soggettività individuale non è che la trama delle relazioni che lo stesso individuo stabilisce con se stesso, con gli altri e con la realtà naturale e culturale in generale.

Tuttavia, al di là delle particolarità soggettive, gli abitanti di una identica culturale hanno un modo comune di vedere e di pensare al mondo. Questo significa che le relazioni individuali hanno un denominatore comune sociale. Questo denominatore è costituito dall'espressione della cultura, attraverso i linguaggi umani, nei rapporti di comunicazione interpersonali. È noto che la comunicazione è un fatto complesso che non è riducibile al semplice scambio delle informazioni, in quanto in essa gioca anche la dimensione affettiva conscia ed inconscia, oltre naturalmente all'orientamento esistenziale di fondo delle persone, che, come è noto colora le informazioni ed i sentimenti che entrano in gioco nella comunicazione di una particolare dimensione della luce del significato.

### 3.2. Il mondo dell'educazione

Educare significa, allora, aiutare le giovani generazioni a tessere una trama di relazioni e, quindi, a utilizzare i linguaggi della cultura che abitano, a vivere l'affettività all'interno di rapporti interpersonali autentici e, infine, ad elaborare un personale orientamento esistenziale di fondo in grado di unificare tutte le relazioni in un mondo.

Il mondo può essere considerato sia come la fonte della possibilità dell'educazione, sia come il suo risultato. Questo paradosso è solo apparente. Infatti la costituzione del mondo, cioè di un insieme ordinato, coerente e dotato di significato, di relazioni è la premessa senza la quale non può avvenire alcun processo educativo, il cui fine, come è noto, è quello di aiutare le nuove generazioni ad esprimere, ad ordinare, a dare un senso ed uno scopo costruttivo, attraverso un insieme di relazioni, al loro desiderio di vita.

Come si vede il significato di mondo riferito all'educazione è più ristretto di quello generale di totalità perché tende, tra tutti i mondi possibili, a selezionare quello, che dal punto di vista di una particolare concezione educativa, viene ritenuto congruente al progetto d'uomo che questa propone. Il mondo dell'educazione è un mondo non ambiguo perché tenta, a volte con scarso successo, di eliminare dall'esperienza di costruzione dell'uomo quelle possibilità che vengono ritenute distruttive o perlomeno inefficaci ed inconcludenti. Educare il giovane significa, da questo punto di vista, metterlo nella condizione

di costruirsi il proprio mondo a misura del progetto di sé e di vita che ha scelto. Il mondo è da questo punto di vista il risultato dell'educazione. Allo stesso modo se l'educatore non ha egli stesso costruito il mondo, da cui muovere con la propria intenzionalità educativa, non può avviare nessun processo di costruzione di mondo con i giovani. Il paradosso è, quindi, una mera apparenza. Il mondo, inteso come insieme delle relazioni che consentono al giovane di pensare e di realizzare il proprio personale progetto di sé, è la possibilità stessa dell'educazione.

Il mondo che offre questa possibilità all'educazione non è però una pura totalità, ma bensì una totalità ordinata. Dove l'ordinamento non è che la selezione di un insieme coerente e positivo di possibilità per la vita umana. In questo senso l'educazione riunisce alla concezione moderna di mondo come totalità di campo e alla concezione biblica di mondo come l'insieme delle possibilità, ambigue dopo la comparsa del peccato ma riaperte alla speranza dopo l'incarnazione di Gesù, offerte da Dio alla vita dell'uomo, anche quello greco classico di ordine.

### 3.3. Il mondo della pastorale giovanile

Alla voce «Pastorale giovanile» Tonelli definisce la pastorale giovanile come «l'insieme delle azioni che la comunità ecclesiale, animata dallo Spirito Santo, realizza con e per i giovani, per attuare in essi il progetto della salvezza di Dio, in riferimento alle loro concrete situazioni di vita». Il mondo di partenza da cui muove, attraverso l'educazione in stile di animazione, l'azione della pastorale giovanile è quello costituito dalla trama dei rapporti di comunicazione che costituisce la realtà ed il mistero della comunità ecclesiale. Il mondo a cui tende l'azione della pastorale giovanile è quello che nasce dalla selezione delle possibilità concrete offerte dallo spazio tempo umano: quelle che l'evento dell'incarnazione di Gesù ha reso vie di salvezza. Questo al fine di consentire al giovane di esprimere concretamente nella sua vita quotidiana il dono della Fede di cui è portatore. Il mondo della pastorale giovanile, pur essendo diverso da quello dell'educazione, contiene in gran parte quest'ultimo. Questo perché l'appartenenza della persona al mondo della comunità ecclesiale passa anche attraverso la sua appartenenza ad un partico-

lare mondo dell'uomo. L'orizzonte della Fede richiede, infatti, anche delle precise scelte antropologiche e delle precise scelte circa il modo di vivere le relazioni con gli altri uomini, sia a livello dei rapporti personali sia a livello dei rapporti formali che si sviluppano all'interno del sistema sociale. Il mondo dell'educazione, nello stile dell'animazione, ed il mondo della pastorale giovanile si intersecano perciò per ampie aree pur non coincidendo. Si può dire che senza il mondo dell'educazione la costruzione del mondo della pastorale giovanile si rivelerebbe impossibile o, perlomeno, alquanto ardua.

Fare pastorale giovanile, di fatto, significa aiutare i giovani a costruire un mondo, personale e sociale, che sia ricco di possibilità di vivere la fedeltà all'amore di Dio manifestato nella storia di salvezza della vita di Gesù.

Ma questo mondo è possibile costruirlo oggi all'interno del mondo dove si svolge la vita dei giovani o deve essere costruito altrove, come una sorta di radicale alternativa alla vita quotidiana? È possibile stando all'interno del mondo della vita quotidiana selezionare quelle possibilità che consentono al giovane di vivere una esperienza di autocostruzione segnata dalla profonda coerenza tra fede e vita? Queste domande in fondo chiedono se il mondo, con le sue ambiguità e le cicatrici del peccato, è redimibile o, perlomeno, se in esso possa essere ospitata una vita segnata dall'amore. Chiedono anche se esiste un mondo sacro distinto da un mondo profano, oppure se il mondo è unico, per cui la sua sacralità o la sua profanità derivano solo dal modo di vivere dell'uomo dentro di esso.

A seconda delle risposte che vengono date a queste domande sul mondo nascono differenti modelli di pastorale giovanile, così come nascono differenti modelli di educazione. La concezione di mondo che sin qui si è sviluppata tende a dire che nonostante la sua ambiguità, per la presenza in esso del peccato, il mondo può essere, in virtù dell'evento dell'incarnazione, la fonte di possibilità positive di realizzazione umana e cristiana.

È chiaro che affinché questa risposta non sia illusoria è necessario partire dal presupposto che il mondo come totalità, ovvero come insieme di tutte le possibilità non ancora selezionate ed ordinate, non offre spontaneamente e durevolmente le possibilità positive alla realizzazione umana. Esse sono il frutto

di un « lavoro » svolto attraverso la costruzione di una cultura, di un linguaggio e di modelli comunicativi idonei. È necessario dire poi che questo lavoro è sempre precario in quanto si svolge al bordo dell'insuccesso e del fallimento a causa della sua ineliminabile finitudine.

#### 4. IL MONDO DELLA VITA AL DI LÀ DEL SACRO E DEL PROFANO

Il processo di secolarizzazione, inteso dal suo versante positivo di processo di purificazione dell'esperienza religiosa da tutte le incrostazioni mitiche, ha reso più evidente la non esistenza nella concezione cristiana di due mondi distinti coesistenti: il mondo sacro ed il mondo profano. Il mondo in cui abita e vive il cristiano è un mondo che è sacro e profano nello stesso tempo. Vivere religiosamente per il cristiano non significa fuggire da questo mondo per entrare in un non ben precisato « mondo delle origini », nel mondo cioè che esisteva prima che l'uomo emergesse alla storia o, addirittura, prima che egli fosse creato e che è il mondo incontaminato della perfezione. Per il cristiano l'esperienza religiosa, anche quando celebra il rito, è la riattualizzazione di un evento storico — il sacrificio di Gesù — che deve fornire al credente la grazia necessaria al suo cammino di redenzione e di amore nella storia quotidiana che abita. Il rito cristiano non porta l'uomo fuori dal tempo ma gli fa vivere più autenticamente il suo essere nel tempo. Il cristiano ama, nonostante la finitudine del peccato, i cieli e la terra che abita. Il cristiano ama, nonostante la finitudine della morte, il tempo che tesse la sua storia. Il cristiano chiede a Dio non di essere separato dalla comunità degli altri uomini ma il dono di amarli autenticamente. Il cristiano, infine, chiede a Dio non di essere potente ma di trasformare la sua debolezza in santità.

Questo significa che per il cristiano ogni tempo della sua vita è sacro e che ogni luogo è santo se i tempi ed i luoghi sono illuminati dallo sguardo d'amore della Fede.

Questa concezione esprime la consapevolezza profonda che ciò che rende sacro un tempo ed uno spazio non sono delle qualità astratte ma la manifestazione, attraverso l'amore, della Fede. Allo stesso modo, ciò che

rende profano il tempo e lo spazio non è il suo essere soggetto alla caducità della storia, ma la presenza in esso del peccato e del rifiuto da parte dell'uomo di riconoscere la propria finitudine e la propria figliolanza divina.

Il mondo del cristiano non è perciò né un luogo sacro né un luogo profano, almeno secondo le definizioni che gli storici delle religioni attribuiscono a questi due termini, ma il luogo dell'espressione delle possibilità di realizzazione umana offerte dall'amore, concretamente manifestato.

#### **4.1. La cultura, il linguaggio e la comunicazione come espressione del mondo come possibilità**

Se per il cristiano ogni tempo è sacro ed ogni luogo è santificabile, questo significa che ogni cultura umana può ospitare la salvezza resa disponibile dalla buona notizia dell'incarnazione, del sacrificio e della risurrezione di nostro Signore Gesù il Cristo. Allo stesso modo occorre essere consapevoli che ogni cultura umana può ospitare l'abisso della distruzione. Chiarezza vuole anche che si dica che in alcune culture umane è più facile che in altre percorrere il cammino della salvezza o, più semplicemente, cercare di seguire un percorso di realizzazione umana più maturo ed evoluto. Nessuna cultura umana può però impedire l'aprirsi dell'individuo alla salvezza. Non è necessario infatti cambiare prima la cultura sociale per poter proporre la «buona notizia». Saranno gli stessi uomini che hanno accolto la buona notizia che con la loro vita contribuiranno a cambiare la cultura sociale rendendola un luogo più ospitale per il progetto di redenzione della condizione umana.

Ogni cultura umana, infatti, è un organismo vivente che evolve o regredisce nel tempo secondo una sua particolare storia. Ogni cultura è modificata, in senso positivo o negativo, dalla vita delle persone che la abitano. Ogni cultura umana risponde, in modo più o meno adeguato, ai bisogni di sopravvivenza materiale e spirituale dei suoi membri. La diversità delle culture non significa che qualcuna sia inferiore e che qualcun'altra sia superiore, ma solo che ognuna di esse propone percorsi diversi di realizzazione umana e modi differenti di concepire la vita e le relazioni tra le persone che formano la società.

La cultura sociale e, quindi, gli atti comunicativi che la esprimono concretamente nello spazio e nel tempo è di fatto la grammatica attraverso cui ogni persona e ogni società costruisce il proprio mondo. Infatti è la cultura attraverso i processi comunicativi che privilegia, tra l'insieme totale delle relazioni che le persone di un dato gruppo sociale potrebbero stabilire con se stesse, con gli altri e con la realtà naturale e spirituale, un insieme coerente e particolare di relazioni che produrranno il mondo tipico di quella società.

Se si accetta questo modo di concepire il rapporto tra cultura e mondo si deve necessariamente accettare l'affermazione che le possibilità che costruiscono il mondo dell'uomo sono generate dalla cultura sociale e dai linguaggi che questa possiede. Forzando un po' questo concetto si può dire che il mondo dell'uomo è il suo linguaggio, dove il termine linguaggio sta ad indicare la facoltà umana, e cioè la capacità umana di produrre linguaggi, e non un linguaggio particolare. È il linguaggio che fornisce all'uomo la disponibilità delle potenzialità positive e negative del mondo. Lo stesso mondo materiale è indisponibile senza la mediazione del linguaggio organizzata dalla cultura sociale. La natura non dà all'uomo nessuna possibilità se essa non è letta ed organizzata culturalmente da uno o più linguaggi. D'altronde lo stesso antico testamento narra che Dio dona all'uomo la signoria sul creato facendogli dare un nome agli animali della campagna ed agli uccelli del cielo che Egli aveva creato. L'azione di dare forma linguistica alle realtà della creazione è quella che consente all'uomo di utilizzare i doni, aut potenzialità, di cui la stessa creazione è portatrice.

La cultura ed il linguaggio che la esprime attraverso la comunicazione sono la possibilità che il mondo offre, in modo ancora ambiguo, alla realizzazione della persona umana.

Questo significa, tra le innumerevoli altre cose, che il mondo è educabile.

#### **4.2. L'educabilità del mondo**

Il mondo non è una realtà in cui deterministicamente l'uomo viene immerso, senza alcuna possibilità di esercitare la libera scelta del proprio destino. Il mondo è una realtà costringente che può però essere significativamente modificata dall'educazione. Infatti

quando l'educazione inserisce valori e modelli di libertà nella cultura e nel linguaggio del giovane, offre a questi un mondo abitato dalla libertà. In altre parole dà al giovane la possibilità di scegliere il suo farsi uomo, magari secondo un progetto che può anche essere difforme da quelli dominanti in quella realtà sociale. L'educazione può aiutare le giovani generazioni a costruirsi un mondo più ricco di possibilità di quelle offerte dalla cultura della società. La pastorale giovanile gioca se stessa all'interno di questa educabilità del mondo, di questa possibilità di aprire ogni cultura umana al disegno della salvezza donato dall'incarnazione. Tuttavia aprire la cultura così come l'educarla, non significa negare quella particolare cultura ma, semplicemente, il valorizzare in quella cultura i segni della speranza mentre si neutralizzano quelli della disperazione.

L'evento dell'incarnazione indica l'educabilità di ogni cultura, la possibilità, cioè, di far balenare da ogni cultura umana i segni della speranza e della redenzione. Non significa affatto l'abolizione delle differenze culturali o la loro omologazione.

Di fatto significa accettare la realtà del mondo sapendo che dalla sua ambiguità può fiorire la redenzione della condizione umana. Il mondo, come prodotto della grammatica cultura-comunicazione, è aperto alla speranza solo se in esso viene giocata la scommessa dell'educazione e solo se la comunità ecclesiale sa offrire alle nuove generazioni una vita, nel mondo, segnata da una cultura già in cammino verso la redenzione anche se non ancora salvata. Questo vissuto ecclesiale, arricchito dall'educazione nello stile dell'animazione, è il mondo ovvero la possibilità del giovane di progettare e di fare concretamente se stesso nel segno dell'amore. È in altre parole pastorale giovanile.

Si può cambiare il mondo attraverso la combinazione dell'amore della comunità ecclesiale manifestato nella storia, e perciò nel quotidiano, con l'impegno dell'educazione.

L'uomo deve fuggire il mondo della cultura in cui l'ambiguità non viene risolta e, quindi, la distruttività del peccato mantiene inalterato il suo potere, ma non deve fuggire la lotta per portare i segni della redenzione sin nelle più intime strutture del mondo. L'animazione e la pastorale giovanile hanno accettato questa scommessa perché la povertà del sapere umano che queste discipline espri-

mono è salvata dalla Fede nell'evento dell'Incarnazione.

Questo significa che anche il mondo contemporaneo dell'occidente industrializzato, che sembra negare radicalmente ai giovani la possibilità di realizzare un progetto d'uomo che esprima in sé il segno dell'umanità nuova generata dalla croce di Gesù, può essere il luogo dove le nuove generazioni si aprono al disegno della salvezza, a condizione però che la comunità ecclesiale sappia capire questo mondo ed offrire ad esso la propria vita rinnovata ed il proprio lavoro educativo.

Nessun mondo, salvo quello pagano-panteista, è un assoluto e quindi ogni mondo ha, solitamente, in equa misura sia le possibilità della realizzazione cristiana sia quelle della distruttività del peccato.

### 4.3. Il mondo come progetto politico

L'educabilità del mondo non si esaurisce tuttavia all'interno di progetti educativi e/o pastorali. Infatti la cultura, i linguaggi e di conseguenza il mondo sono realtà eminentemente sociali. Lo strumento principe che l'uomo possiede per prendersi cura della casa comune è la politica. Il mondo come insieme di relazioni è tessuto perciò anche dall'azione politica che, nonostante le sue degenerazioni, è un fatto etico, essendo l'esercizio di una responsabilità che trascende l'utilità individuale per porsi a servizio dei bisogni degli altri che ricomprendono ad un livello più alto anche i propri.

Il mondo tessuto dalla politica, anche quando questa è il frutto di un machiavellico calcolo del potere, è un mondo la cui filigrana è fatta di valori, o magari dal loro doppio ambiguo: i disvalori. È la trama di questi valori cementati in un reticolo di potere che fissa la distribuzione delle possibilità di realizzazione umana tra gli abitanti della società, oltre che la gerarchia di prestigio e di valore delle stesse possibilità. La politica tesse la trama di ciò che ha valore all'interno dei rapporti tra le persone. Tesse ad esempio i rapporti tra le persone e la realtà attraverso l'economia ed i rapporti delle persone con se stesse attraverso i modelli educativi.

La politica assieme alla cultura ed alla comunicazione è uno dei nomi parziali del mondo, uno dei nomi della possibilità di governo che l'uomo ha di se stesso e della realtà che ha avuto in consegna da Dio. Come il

mondo anche la politica è ambigua. Infatti anche essa è aperta alla distruttività quando manifesta solo la volontà, o il delirio, di potenza umana. Così come è aperta alla costruttività quando è esercizio di responsabilità verso gli altri attraverso la sua sottomissione ad un progetto etico.

La politica è mondo di possibilità positive per l'uomo quando mette al centro del proprio sistema di valori l'amore per l'altro.

Il mondo, come possibilità di realizzazione umana autentica, è perciò necessariamente un insieme di relazioni disegnate da un potere sottomesso all'amore (per l'altro). Il potere che ha al centro la solitudine dell'egoismo è negazione della possibilità di realizzazione umana autentica.

La politica, anche nelle situazioni migliori non è però mai uno di questi modi allo stato puro. Essa è sempre il frutto di una contaminazione tra questi due modi ed è perciò ancora radicalmente ambigua. Ma ambiguità non significa assenza di possibilità positive. La politica, come il mondo, è educabile.

## 5. CONCLUSIONE

Il concetto di mondo che la cultura odierna propone pur risentendo delle sue radici antiche si è aperto al relativo, costitutivo della sua ambiguità, della pluralità delle possibilità che esso offre alla condizione umana.

Questa pluralità di possibilità, che è anche pluralità di mondi, non va però intesa come assenza di possibilità di verità, ma solo come assenza di una unica via culturale alla formazione di un uomo aperto alla speranza della salvezza. In questo mondo la verità deve essere ricercata più che come conoscenza come fedeltà al progetto d'amore che Dio ha manifestato nel mondo attraverso il suo Unigenito. In ogni mondo può esserci verità se c'è fedeltà e questo al di là di tutte le differenze culturali.

E forse il mondo moderno ha qualche possibilità in più di molti mondi del passato di vivere la fedeltà a Dio attraverso l'amore per l'uomo e la sua vita.

→ amore 3.2. - chiesa 2. - male 1.1.; 2.1.; 2.4. - cultura - parrocchia 1.2. - pastorale in Italia 1. - secolarizzazione 2.-4.; 8. - spiritualità giovanile 1.3.1. - storicità 2.2. - teologia pastorale (storia) 5.3.; 8. - teologia pastorale - territorio 2.2. - uomo 2.3. - Guardini R. 7. - s. Basilio 4.

### Bibliografia

CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961; ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, Valla/Mondadori, Milano 1980; HEIDEGGER M., *Vom Wesen des Grundes*, Niemeyer, Halle 1929. Trad. It., Bocca, Milano 1952; POLLO M., *Uomo, cultura e comunicazione*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

**MONDI vitali** → gruppo - politica 1.4. - volontariato 2.2.-4.

**MORALE** → educazione morale - etica - giovani 6.2.2. - pace 4. - responsabilità - sessualità - solidarietà - speranza 3.1.

**MORTE** → escatologia 9.1. - vita.

**MORTIFICAZIONE** → croce - male - sofferenza - spiritualità giovanile 2.3.

**MOTIVAZIONI** → coeducazione 4.4.-5. - vocazione 3.2.2.1.; 4.2.

**MOVIMENTI** → donna-uomo (chiesa) 4.3.3.; donna-uomo (società) 1.3. - famiglia 4.2. - gruppo 5. - ideologia 3.1. - laicità 2.2.3. - ministeri 2.3.2. - modelli antropologici 7.2. - pace 5. - parrocchia 3.2.-3.4. - pastorale in Italia 1.1.-1.2.; 2. - storia 2.3. - Guardini R. 3.

**MOVIMENTI carismatici** → direzione spirituale 1.4. - pastorale in Italia 1.2.

**MOVIMENTI pacifisti** → pace 3.5.

**MOVIMENTO liturgico** → chiesa - liturgia

**MULTIDISCIPLINARITÀ** → teologia pastorale e altre scienze 1.4.

## N

**NARCISISMO** → egocentrismo.

**NARRAZIONE** → pastorale giovanile 3.2.2.

**NATALE** → anno liturgico 3.

**NEIDHART W.** → teologia pastorale (correnti) 8.3.

**NICHILISMO** → fede 3.1. - ideologia 1.3.; 1.4.; 3.2. - pastorale giovanile 3.1.2. - salvezza 1.2.1.

**NITZSCH C. I.** → teologia pastorale (storia) 2.3.

**NONVIOLENZA** → pace.

**NOPPEL C.** → teologia pastorale (storia) 6.

**NORD-SUD** → pace 2.

**NORME** → educazione morale - gruppo 3. - ideologia 1.2. - incarnazione 3.1. - istituzioni 2. - legge - secolarizzazione 3.4. - sessualità 1.3.; 2. - teologia pastorale 3.4.3. - teoria/prassi 1.2.; 2.; 3.; 4.; 6.

**NOVITÀ** → futuro - identità 3.2. - Ruperto di Deutz 2.



# O

**OBEDIENZA** → politica 2.2. - religiosi/e - spiritualità giovanile 1.3.

**OBIETTIVO** → progettazione II. 1.1. - pastorale giovanile (progetti) 1.4.

**OCCUPAZIONE** → lavoro.

**OMOLOGAZIONE** → cultura - società - tempo libero 1.7.

## ORATORIO

JUAN EDMUNDO VECCHI

### 1. Importanza e diffusione

### 2. Problemi che pone oggi l'istituzione oratoriana

### 3. Linee di evoluzione

3.1. *L'oratorio, una missione aperta*

3.2. *Un ambiente di riferimento e irradiazione*

3.3. *Missione aperta e ambiente di riferimento si propongono la salvezza dei giovani*

3.4. *Un programma originale di espressione giovanile, evangelizzazione, animazione culturale*

### 4. Conclusione

## 1. IMPORTANZA E DIFFUSIONE

Lo sviluppo della pastorale giovanile è segnato dall'esistenza delle istituzioni educative. Esse hanno il merito di organizzare tutti gli elementi di un progetto: obiettivi, metodo, linee di azione, ruoli di responsabilità, strutture funzionali ai fini. Nate alle volte come risposta germinale a urgenze immediate, si consolidarono nel tempo e si estesero oltre i luoghi di origine.

L'oratorio è una di queste istituzioni. La sua storia completa è ancora da scriversi e le sue

origini remote sono ancora da definirsi. Vanno riposte nell'opera catechistica, di pedagogia cristiana e di assistenza caritativa che già dal secolo XV aveva prodotto, ad opera di insigni apostoli, interessanti forme di aggregazione.

L'antenato più prossimo dell'odierno oratorio sono le scuole della dottrina cristiana e le compagnie, stabilite da san Carlo Borromeo per tutte le parrocchie dell'archidiocesi di Milano ed estese, in seguito, ad altre diocesi della Lombardia. Contemporanea, anche se di diverso genere, è l'iniziativa di san Filippo Neri a Roma, che contribuisce a consolidare il nome, la finalità e le caratteristiche dell'oratorio.

In Francia i Patronages e le «Ouvres de Jeunesse» risalgono al secolo XVIII e percorrono il secolo XIX con successivi adeguamenti e particolare attenzione alla gioventù lavoratrice.

Nello spirito e nella configurazione dell'oratorio moderno ebbe un influsso particolare l'opera di san Giovanni Bosco (1815-1888). Ma non sono mancati nuovi contributi di rinnovamento anche nel nostro secolo e fino agli ultimi anni.

Oggi l'oratorio, con modalità e nomi diversi (centro giovanile, patronage...), è ritenuto da molte chiese locali un elemento caratteristico della propria pastorale giovanile, integrato armonicamente con altre istituzioni e iniziative. Questa diffusione e l'efficacia educativa permanente, dovuta alla sua capacità di rinnovarsi di fronte a nuovi bisogni giovanili, danno ragione dell'attenzione che le dispensano i Pastori e delle raccomandazioni date dai Pontefici, comparabili soltanto con quelle che riguardano la scuola cattolica.

In molte parti inoltre gli oratori si sono collegati in organizzazioni diocesane e confederazioni regionali, creando un ambito pastorale con un prassi comune, che viene continuamente sottoposta a vaglio, approfondimento e adeguamento attraverso numerosi convegni e studi.

## 2. PROBLEMI CHE PONE OGGI L'ISTITUZIONE ORATORIANA

Molte speranze vengono poste oggi sull'oratorio. La pastorale cerca un aggancio con quei ragazzi e giovani che conservano ancora un certo riferimento alla chiesa o alla dimensione religiosa e scorge nell'oratorio uno spazio di convocazione più largo di quanto non lo siano il servizio religioso parrocchiale, la catechesi, i gruppi e le associazioni ecclesiali.

Le famiglie stesse, praticanti e non, sono alla ricerca di spazi di incontro umanamente e culturalmente affidabili, per far fronte al problema del tempo libero dei giovani. I giovani medesimi, giunti ad un certo punto di consapevolezza sociale, si orientano verso ambienti e attività che facilitino il loro inserimento nella vita della comunità umana.

Questa, d'altra parte, di fronte ai nuovi fenomeni (frammentazione, disinteresse per il politico...) valorizza tutte le modalità di aggregazione, per favorire la partecipazione e soddisfare domande sentite nel territorio. C'è dunque un incrocio di attese ecclesiali, educative, sociali e giovanili. E le prime non vanno considerate più « religiose » delle ultime, dato il nuovo modo di concepire la presenza della chiesa nella comunità umana e la partecipazione dei cristiani nella vita sociale. La chiesa considera propri non soltanto i problemi e le domande interne alla comunità credente, ma « le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce » (GS 1) degli uomini tra cui vive e agisce.

Il primo problema è dunque come considerare e impostare l'oratorio: come « opera catechistica » o ampiamente educativa, come « opera parrocchiale » o aperta più in là dei confini territoriali e umani della parrocchia; come istituzione per soli aderenti o ambiente « tra comunità cristiana e società civile ». Collegati a questo sorgono interrogativi riguardanti i soggetti a cui rivolgersi: se principalmente ai ragazzi o anche ai giovani, se

a coloro nei quali è maturata l'appartenenza o anche ai lontani e agli « ultimi ». È evidente che la risposta a questi due interrogativi determina gli obiettivi, i contenuti e le modalità di evangelizzazione e di pratica cristiana dell'oratorio.

È dato che si tende a un'azione pastorale unitaria, si pone il problema del rapporto o collegamento da stabilire tra l'oratorio e le altre espressioni della pastorale giovanile come l'attenzione religiosa ordinaria, i gruppi e movimenti, le istituzioni educative con obiettivi propri, il movimento verso i lontani.

## 3. LINEE DI EVOLUZIONE

Alcune caratteristiche dell'oratorio sono state costantemente affermate e sembrano scontate. Paolo VI lo definì « ovile che accoglie la massa, si manifesta eminentemente popolare, assicura un lavoro pedagogico, per cui si fanno esperienze di tale natura che esso costituisce una riserva nella quale le altre associazioni possono pescare per dare una formazione specifica » (Discorso del 23.1.1964). Apertura alla massa, educazione alla fede intesa in senso ampio, carattere esperienziale sembrano tratti costanti in una lunga tradizione.

Ma ciò non dà ancora il codice per una realizzazione attuale. Ciascuno di questi termini infatti può essere variamente inteso. È necessario allora esplicitare ulteriormente alcuni orientamenti.

### 3.1. L'oratorio, una missione aperta

L'oratorio si presenta oggi in primo luogo come una « missione nel mondo giovanile ». Ciò corrisponde a una visione di chiesa e a una concezione missionaria della parrocchia. Si apre a tutti i giovani del proprio territorio e oltre, con i quali intende agganciare un dialogo di crescita sulla loro misura. Il punto di riferimento, anche quando viene istituito da una parrocchia, è un ambito umano e sociale piuttosto che una giurisdizione canonica. È una scelta di determinati soggetti, prima che una programmazione a priori di contenuti e attività. Dall'incontro con questi soggetti nascono i programmi.

L'oratorio appare così come un'iniziativa missionaria senza confini, come un movimento verso i giovani per incontrarli dove essi si trovano fisicamente e psicologicamente.

Il movimento è sempre verso le frontiere e i margini religiosi, sociali e umani, con lo sguardo volto a coloro che le istituzioni regolari non prendono in considerazione, senza escludere, anzi invitando, gli altri. È per tutti, non rivolto agli speciali dal punto di vista della eccellenza o della devianza, ma al ragazzo comune «povero» nel quale sono vive le risorse per accogliere una proposta di ricupero e crescita di fede. Da questa scelta si apre a urgenze più particolari nella misura in cui l'ambiente lo consente e la comunità si è resa capace di dare soluzioni a questi bisogni attraverso iniziative specifiche e articolate.

La domanda sui soggetti riguarda anche il problema dell'età. L'oratorio nato per i ragazzi fino all'adolescenza, sente oggi la necessità di adeguare le sue proposte alla gioventù, non soltanto per la diminuzione demografica, ma soprattutto per l'allargamento dell'età giovanile e del periodo educativo. È infatti nell'età giovanile dove appaiono oggi i fenomeni più preoccupanti di abbandono, i rischi più gravi di emarginazione e anche le manifestazioni più interessanti di impegno e coinvolgimento.

Un'altra serie di riflessioni che scaturisce dalla «missionarietà» sia degli oratori parrocchiali che di quelli che servono a un'area più vasta, si riferisce al suo inserimento in una pastorale organica. Esso sembra non soltanto possibile, ma raccomandabile. Tuttavia come l'oratorio non può esaurire tutte le possibilità di pastorale giovanile di una o più parrocchie, così l'azione parrocchiale non potrà inquadrare tutte le possibilità di un oratorio. Questo sarà sempre un'iniziativa alle frontiere, nel punto d'incontro tra comunità cristiana e società civile: una presenza dei cristiani tra la gioventù e un'iniziativa di evangelizzazione della comunità ecclesiale.

Vanno quindi mantenuti i due poli della tensione: essere missionari oltre le parrocchie, operare entro la comunione ecclesiale, diventando sensibilizzatori delle comunità riguardo alla condizione giovanile e ai problemi che ne emergono.

Il «territorio» diventa allora un riferimento obbligato e un punto di attenzione preferenziale come «campo di rilevamento» e come spazio di lavoro, ma anche come soggetto agente che ci permette di raggiungere i giovani e in forma più totale.

### 3.2. Un ambiente di riferimento e irradiazione

La missione aperta si esprime e si concentra in un ambiente, anche se non si limita ad esso. Se non ci fosse l'ambiente diventerebbe problematico, se non impossibile, sviluppare programmi consistenti di ricupero e crescita; ma se l'oratorio si rinchiudesse nel proprio ambiente, la sua missionarietà svanirebbe, diventando così un normale servizio di «mantenimento» religioso. L'ambiente è allora la base dove si opera, da dove si parte e verso cui si confluisce.

Il significato di ambiente è composito: in genere lo si intende come l'insieme completo ed equilibrato di fattori che favoriscono la qualità della vita.

Il primo riferimento per definire l'ambiente è quello umano: l'ambiente è costituito da una comunità e da un tessuto di rapporti personali in cui ci si riferisce perché ci si sente riconosciuti, accolti e valorizzati in quello che si è e per quello che si ha attualmente.

La comunità ha una fisionomia propria, un'organizzazione, delle finalità. Consiste nella comunicazione spontanea, nella corresponsabilità partecipata, nel coinvolgimento in obiettivi conosciuti, chiariti e accettati. Le persone con i loro ruoli sono i punti forti di questa trama. Il direttore, più che un organizzatore di cose, è colui che ha un'attenzione particolare per ogni persona, conosce i problemi giovanili e sa parlare «al cuore» dei giovani proprio sulla loro vita.

Insieme a lui ci sono gli adulti, qualificati per portare i giovani attraverso un itinerario di crescita mediante il contatto informale, l'amicizia, le attività (animatori, catechisti, assistenti, tecnici, operatori...).

La composizione, animazione e corresponsabilità della componente adulta sono indispensabili perché si riesca a lavorare senza un'eccessiva selezione iniziale. Il suo influsso infatti è superiore a quello dei «locali» e delle offerte di attività. La sua formazione è quindi uno dei primi punti di attenzione.

Si cercheranno laici che «siano testimoni autenticamente cristiani, motivati, consapevoli e adeguatamente preparati. Essi devono avere un vivo senso ecclesiale che si esprime nella comunione interiore e visibile con la chiesa e nella corralità dell'azione pastorale; una profonda convinzione di essere educatori

missionari inviati da Cristo in un oratorio missionario» (cf Direttive pastorali per gli oratori della diocesi di Bergamo, in NPG, 1987, n. 9, p. 43).

L'ambiente non si presenta dunque come risultato di un semplice affluire di giovani, un «porte aperte» in cui si mettono a disposizione spazi e cose; ma come un complesso di incontri significativi e un assumere qualche cosa in comune.

In questa comunità i giovani, piuttosto che invitati a fruire delle iniziative preparate dagli incaricati dell'opera, sono componente principale. La loro partecipazione dà il volto alla comunità: è un elemento della sua identità.

Proprio per questo parliamo di un ambiente giovanile: non soltanto destinato ai giovani, quanto costruito da loro con l'aiuto degli educatori. La comunità viene ad essere così quello spazio umano in cui circolano le proposte elaborate con il contributo proprio di ciascuna età ed esperienza di vita.

I gruppi giovanili con finalità specifiche danno un tono all'ambiente. Essi favoriscono la corresponsabilità e la partecipazione, arricchiscono l'ambiente con molteplici espressioni e attività e «personalizzano» i rapporti tra i giovani e tra questi e gli adulti.

L'ambiente richiede una sede, un luogo fisico adeguato in cui dare volto alla comunità giovanile. Esso sta alla comunità come la casa sta alla famiglia. L'ambiente così costituito, comunità-organizzazione-spazio-programma-struttura, ha una caratterizzazione: è cristiano. Lo si sa collegato alla comunità ecclesiale, di cui è mediazione. Lo dicono i segni, i gesti della comunità e alcune esigenze ragionevoli di comportamento.

Ma esso non si presenta solo come luogo religioso. L'ambiente è onnicomprensivo. Assume la totalità della vita del giovane, più che nella materialità delle sue molteplici manifestazioni, negli aspetti che determinano la sua qualità e che lui sente come più urgenti e meno soddisfatti.

A chi vi si inserisce si chiede, come minimo, la disponibilità a fare un cammino, non importa quali siano i ritmi e gli esiti. Si chiede anche la volontà di costruire assieme e non soltanto di adoperare in maniera «anonima» impianti e attrezzature.

L'accenno all'ambiente fa sorgere un interrogativo: la qualità da ottenere e i requisiti

per crearlo e mantenerlo in un mondo «aperto» in cui le protezioni, i limiti e le norme hanno efficacia relativa.

Per alcuni il problema va risolto attraverso la «selezione», anche soltanto indiretta, dei soggetti. È un punto che può far parte di una soluzione globale, ma non può essere l'unico. Se ci si ispira al criterio «missionario», si tenderà a potenziare la capacità della comunità ad assimilare elementi ancora non identificati totalmente con l'ambiente. Questo cercherà di essere a tal punto propositivo da attirare e «vincere» piuttosto che allontanare. Ma tale capacità risiede proprio nella convergenza studiata, non casuale, di svariati elementi che, separati, sono insufficienti. Nella misura in cui ciò non accade, l'indice di incidenza e quindi di tolleranza dell'ambiente scende e bisogna procedere per «tagli».

### **3.3. Missione aperta e ambiente di riferimento si propongono la salvezza dei giovani**

La parola «salvezza» è forse inattesa. Pur essendo ricca di significati, può apparire troppo comprensiva e quindi generica per esprimere le finalità concrete da proporre in una iniziativa particolare.

È utile però al nostro scopo approfondire il suo significato di evento oggettivo e di esperienza soggettiva. Come evento oggettivo la salvezza è liberazione reale dai rischi che possono compromettere lo sviluppo di una esistenza conforme alla vocazione dell'uomo, l'apertura a possibilità nuove di vita, l'offerta di opportunità e aiuto per realizzare queste possibilità intraviste.

In quanto esperienza soggettiva, è consapevolezza, vissuta gioiosamente dal soggetto, del proprio ricupero, dell'allontanamento dalle condizioni negative di esistenza e della scoperta di orizzonti di vita, incarnati in persone, proposte e ambienti.

All'oratorio non corrisponde come prima e principale definizione quella di «catechismo», né quella di istituzione «educativa» in senso formale, né quella di iniziativa per il «tempo libero». È tutto ciò insieme in una «miscela» conveniente per aprire alla vita soggetti di un determinato contesto, mediante l'accoglienza e la valorizzazione di quello che essi già portano in sé come desiderio, tensio-

ni, patrimonio acquisito, prospettive e mediante proposte che spingono ad andare oltre. Per operare la salvezza, l'oratorio, tra le molte possibili, preferisce la via «educativa». Essa viene intesa come capacità di affrontare la vita nelle sue attuali sfide e di prepararsi al futuro, piuttosto che come sviluppo di programmi formali e sistematici.

Si approda così a una formula totale man mano che si prende contatto con le condizioni di vita dei ragazzi. La forte connotazione catechistica rimane come un tratto fondamentale, non unico e nemmeno isolato dagli altri che conformano la risposta globale.

Agli oratori di oggi si pone il problema del come essere evento di salvezza e come farla diventare esperienza soggettiva per i giovani. L'oratorio si colloca nel tempo che lasciano libero gli altri impegni, ma non necessariamente si limita ad esso, né si propone di risolvere soltanto i problemi che esso pone. Il riferimento non è al «tempo», ma alla vita. Per molti giovani e famiglie il tempo libero si riduce ad attività che si esauriscono in se stesse, quasi fossero soddisfazione di un bisogno marginale, da consumare all'insegna dell'effimero. Il tempo libero, piuttosto che integrato nella vita, viene considerato a sé stante, «staccato», vissuto in maniera individualistica, non progettuale.

Può darsi, dunque, che i giovani e le loro famiglie presentino domande povere. E coloro che orientano l'oratorio possono essere esposti, per mancanza di attenzione o per rassegnazione di fronte alla mentalità corrente, ad attribuire senz'altro carattere educativo al tempo libero trascorso «senza pericoli».

L'oratorio si colloca nel tempo libero e oltre come momento di sintesi tra gratuito e funzionale, tra obbligo e distensione, con un certo progetto, per aiutare ad elaborare una visione e un senso che salvi la qualità della vita. Si inserisce nel processo di formazione dell'identità che il giovane percorre. Questa richiede di sperimentare valori, criteri e visioni della realtà e, attraverso una disanima e interiorizzazione, approdare a scelte personali. Più che di contenuti sistematici alternativi o aggiunti, il giovane ha bisogno di radicare nella vita quello che va ricevendo in altri momenti, inclusi quelli catechistici. Ed è questo che intende fare l'oratorio.

Sa di offrire qualcosa che famiglia, scuola e parrocchia non possono assicurare e di non

doverle sostituire. Perciò le completa. Tale completamento non consiste tanto nell'inserire «pezzi mancanti», quanto nel fondere la totalità delle esperienze in un cammino educativo tipico, fortemente sociale e partecipativo.

L'oratorio dunque ricicla, ridimensiona, integra e ristruttura messaggi ed esperienze per aiutare a farne una sintesi che è vitale, prima ancora che mentale, per l'incidenza degli incontri (persone significative), per l'influsso del clima, per le attività e per il sistema totale di comunicazione.

### **3.4. Un programma originale di espressione giovanile, evangelizzazione, animazione culturale**

I tre elementi su cui si fondava l'oratorio nel passato erano: gioco, catechismo, promozione (in seguito «dopo-scuola»). Ciascuno di essi sembra aver trovato oggi luoghi propri, per cui l'insieme non serve più come legittimazione per l'esistenza dell'oratorio.

Da questo spunto emerge il bisogno di una verifica accurata di ciascuna delle aree di attività dell'oratorio e del loro insieme, proprio in rapporto alla sua identità e alle domande educative attuali dei giovani.

Problema importante è il contenuto materiale di ciascuno di questi aspetti, ma più ancora la loro qualità. E questo ci porta ad approfondirne il versante educativo e pastorale, anziché quello «tecnico».

Il primo elemento a porre problemi è il gioco-espressione. Da esso, più che da qualunque altro elemento, l'oratorio trae la sua originalità. Non che sia il più importante; ma costituisce il segno dell'accoglienza della vitalità giovanile.

Si sa che in un'eventuale dissoluzione degli elementi che compongono il «sistema» oratorio, il gioco-sport è l'ultimo ad affondare, anzi sovente fagocita gli altri. In quale misura e con quale modalità gli si deve fare spazio perché risponda alle finalità dell'oratorio: il gioco passatempo e svago, il gioco-sport a livello di competitività e professionalismo, il gioco attrazione e strumento di evangelizzazione, lo sport-agonismo e palestra di educazione fisica?

Un quadro di suggerimenti a battute rapide possono fornire l'immagine del gioco «oratoriano».

Il giuoco è incontro: l'oratorio non è in primo luogo « giuochi », ma cortile: giocare per stare insieme. Quello che più vale nel giuoco è la sua condivisione. Il giuoco è uno strumento di socializzazione.

Il giuoco forma un clima. Perché tutti partecipano e perché nell'ambiente emerge la gioia e la gratuità, tutto diventa « ludico ». Il giuoco, come espressione libera e gioiosa, impegna tutti gli impegni. Raggiunge il livello di celebrazione come forma di rito e festa che accompagna gli eventi più importanti e sottolinea il senso dei misteri più profondi.

È dunque un aiuto alla normalità e alla crescita. Diventa espressione di vita: sviluppa e fa affiorare le risorse di immaginazione che non trovano posto nella vita « regolata ». Ciò comporta che sia spontaneo, svariato, creativo secondo le caratteristiche delle diverse età... e abbia a disposizione molteplici ambienti e attività.

Il giuoco viene ad essere un'esperienza educativa. Il ragazzo cresce nella percezione e assunzione di alcuni valori e nella conoscenza di sé. Allo stesso tempo va maturando una cultura. Acquisisce la capacità critica per giudicare i fenomeni che hanno luogo nella società attorno all'esperienza del giuoco. Coglie il suo carattere subalterno rispetto agli altri problemi e desideri dell'uomo, spogliandolo di una certa autosufficienza anche riguardo alle proprie finalità, e supera la dipendenza da esso per includerlo in un progetto più ampio.

Per alcuni allora diventa impegno sociale e apostolico, perché offrono gratuitamente le proprie capacità e tempo per aiutare i « più poveri » ad accedere ai beni della convivenza attraverso il giuoco. Sono gli animatori che l'oratorio va formando.

Da ultimo il giuoco è elemento e occasione di evangelizzazione: scoperta progressiva e forse « occasionale » del problema del senso, della « qualità della vita », della rilevanza della fede con risposte da parte dell'ambiente e degli educatori.

Ma l'oratorio si caratterizza dal fatto che la vitalità giovanile è lievitata dall'annuncio del Vangelo, dal suo approfondimento attraverso un cammino « catechistico » e dalla proposta di una spiritualità da vivere, che si ispira alle beatitudini. Questo annuncio dà ragione dell'accoglienza della gioia giovanile spontanea fino a farla diventare programma.

L'oratorio fu dall'inizio un luogo di insegnamento della dottrina e di pratica religiosa personale e comunitaria.

Anche riguardo all'evangelizzazione si pone l'interrogativo sulla qualità e sulle modalità possibili e desiderabili nell'oratorio. Infatti ci sono diversi modelli di comunicazione della fede: c'è il modello « familiare », quello « scolastico », quello « parrocchiale », quello « associazionistico », quello « secolare ».

Qual è il modello oratoriano che non sostituisce gli altri ma li ricicla in una nuova sintesi?

L'oratorio si propone di fare un'evangelizzazione « missionaria »: parte dall'annuncio essenziale e lo riprende continuamente per collocarsi a livello degli « ultimi » e per ancorare ogni nuovo progresso cognitivo e pratico all'esperienza fondamentale.

L'oratorio fa un'evangelizzazione esperienziale. In esso i « fatti » che coinvolgono i giovani diventano evento e annuncio di salvezza. Valorizza ciò che i giovani si portano dentro come desideri e ideali e raccoglie le domande che provengono dal vissuto. Il vangelo lo si vive nell'ambiente prima ancora che proporlo con spiegazioni verbali. Perciò parla dalla vita e sulla vita dei giovani e degli animatori.

L'oratorio fa un'evangelizzazione che è più ricerca provocata e accompagnata che « lezione » anche didatticamente pregevole. Il grande mistero da esplorare è la vita dei cristiani e di Gesù Cristo che cammina con loro. Il catechista si presenta più come amico-animatore che « maestro ». Le vie sono molteplici. Tutto porta un messaggio di salvezza: giuoco, incontro personale, gruppo, celebrazione, comunità. Sono vie complementari e convergenti. Il criterio fondamentale: riuscire a dire ciò che i giovani sono capaci di vivere e vivere ciò che hanno potuto dire: percepire, imparare e riesprimere la fede. L'evangelizzazione dell'oratorio sa anche essere « sistematica » senza staccarsi dal vissuto. La sua sistematicità può ricopiare quella della catechesi ordinaria o selezionare alcuni nuclei in cui l'esperienza vita-salvezza-Gesù Cristo viene meglio illuminata. I punti di riferimento per la scelta di questi nuclei sono l'età dei ragazzi (ciclo scolastico), il ritmo liturgico, i problemi culturali, gli eventi più significativi vissuti all'oratorio e nel contesto.

L'evangelizzazione nell'oratorio si propone anche traguardi «qualificanti» e cerca di raggiungerli seguendo il ritmo dei ragazzi: partendo dalla formazione cristiana di base, che è sua caratteristica, vuole arrivare a una conoscenza matura dei contenuti della fede, all'elaborazione di una «cultura» ispirata ad essa, a una proposta di spiritualità cristiana e a una presenza impegnata nell'area professionale e sociale. Infine il programma dell'oratorio ha un terzo elemento: l'animazione culturale. L'espressione richiama alcune realtà la cui conoscenza diamo per scontata. Ricordiamo soltanto che la cultura comprende l'allargamento dell'esperienza personale, la percezione di nuove dimensioni della vita e della storia, la ricerca e l'elaborazione di un senso per l'esistenza, l'incontro creativo con lo sforzo che persone e comunità fanno per la qualità della vita personale e sociale.

L'animazione culturale mette in evidenza una modalità di approfondire la fede attraverso il confronto con i problemi della cultura e della convivenza, e di chiarire questi cercando il loro senso nella fede.

Quale l'animazione culturale che si fa nell'oratorio?

Un'animazione culturale che parte dai «frammenti» o «semi» che i soggetti portano; accoglie per quello che si è e inserisce nella dinamica comunitaria di partecipazione e di crescita, svegliando l'aspirazione profonda di vivere e di crescere.

Ma cerca di essere propositiva. Senza cedere a richieste riduttive e andando oltre le attività funzionali all'ambiente, aiuta i giovani a maturare quadri di riferimento, visioni della vita, impegni. Si preoccupa di ricondurre le esperienze particolari e le riflessioni occasionali verso una sintesi ancorata ad alcuni nuclei catalizzatori: il valore della persona, il bisogno di senso, la fecondità delle risposte etiche ai problemi che la vita e la cultura pongono, la solidarietà e la comunione, l'apertura al mistero che la vita si porta dentro. Per questo è aperta ai confronti e decentrata da istituzioni e famiglia. La socializzazione dell'oratorio introduce in un cerchio più ampio di rapporti e di idee.

L'oratorio è specialmente per i giovani luogo di incontro di persone e tendenze significative, laboratorio di iniziative da cui si irradiano proposte e interventi alla comunità umana ed ecclesiale, spazio dove si vanno plasmando visioni e scelte attraverso l'esercizio della razionalità.

Si tratta dunque di un'animazione culturale «critica» che prepara a vivere e intervenire in un contesto pluralista, secolare, deideologizzato, complesso e frammentato. Sviluppa la capacità di imparare dalla vita piuttosto che fissare posizioni definitive o comportamenti imm modificabili.

#### 4. CONCLUSIONE

Nell'oratorio tutto è progressivo e in apparenza «povero»: l'appartenenza e la identificazione, la crescita umana, la maturazione della fede, il coinvolgimento attivo.

L'oratorio è «quantitativo»: è per tutti. Potrebbe sembrare una «formula» subalterna, una «fase» che prepara semplicemente alla pratica cristiana e che finisce dove cominciano le espressioni adulte di chiesa: associazioni, movimenti, ecc.

Se la si approfondisce bene però si scorgerà che possiede tutti gli elementi per rispondere ai bisogni giovanili in svariate situazioni e per rinnovarsi di fronte a nuove sfide.

→ agenzie formative - associazionismo - chiesa locale - parrocchia - territorio.

#### Bibliografia

BARZAGHI G., *Tre secoli di storia e pastorale degli Oratori milanesi*, LDC, Leumann 1985; CENTRO SALESIANO PASTORALE GIOVANILE, *Ragazzi all'Oratorio*, LDC, Leumann 1977; CISI, *Oratorio tra società civile e comunità ecclesiale*, Atti della Conferenza Nazionale CISI, ROMA 14-18 dicembre 1987; DICASTERO PER LA PASTORALE GIOVANILE, *Progetto Educativo-Pastorale negli Oratori e Centri Giovanili Salesiani*, Roma 1980.

**ORDINE** → mondo 1.1.; 3.2. - struttura.

**OPERATORI pastorali** → chiesa 2.-3. - cultura 1.1. - dialogo - donna-uomo (chiesa) 4.1. - laicità 2.2.3. - parrocchia 3.2.-3.4. - teologia pastorale 3.4.3.; 4.2. - teologia pastorale (correnti) 1.1.; 1.2.; 2.2.; 3.1.; 4.2.; 6.; 7.; 9. - teologia pastorale (storia) 1-8. - s. Carlo Borromeo 3.1.

**OPZIONE fondamentale** → amore 2.2.4. - educazione morale - etica.

**ORGANIZZAZIONE** → appartenenza 4.3. - chiesa 3.2.3. - giovani 2.3.

## ORIGENE

(c. 185-253)

CALOGERO RIGGI

1. Vita di Origene

2. Opere di Origene

3. Lo stile pastorale secondo Origene

## I. VITA DI ORIGENE

La biografia di O. ci è nota in gran parte per via del sesto libro della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio e del *Discorso di ringraziamento* di Gregorio il Taumaturgo. Sono notizie fondamentalmente vere, ma da prendere con giusto beneficio d'inventario poiché, come è noto, il genere letterario antico consentiva di rappresentare il personaggio nel suo stato di compiutezza secondo gli schemi della paideia filosofica o retorica, indulgendo alla ricerca psicologica con ottica talora deformante alla luce di precomprensioni etico-religiose e dogmatico-polemiche. A maggior ragione non bisogna prestar fede alle notizie di quegli autori che combatterono l'origenismo tra il III e IV secolo, cui si opposero l'*Apologia di Origene* scritta da Panfilo e gli interventi di Giovanni di Gerusalemme, ecc. Eppure lo storico moderno, non più ispirato ai canoni della biografia alessandrina o peripatetica ma a quelli fondati *sine ira et studio* sui documenti, non può fare a meno di ricorrere anche alle fonti antiorigeniste.

Capitò talora, come scrive Fozio (*Bibl. Cod. 117*), che chi fanaticamente si fosse messo a farne l'apologia ne facesse l'accusa (*sunegoria tês kategorías*); ma avvenne pure, come riscontriamo in Epifanio (*Haer.* 64), che chi si fosse schierato più apertamente contro il sommo teologo in fondo poi facesse il miglior panegirico della sua santità, ammettendone l'impegno per la missione al servizio del regno di Dio; la diaconia per l'educazione dei pagani, dei catecumeni e dei fedeli, alla verità liberatrice; lo spirito di unità con la gerarchia nella comunione con i fratelli; la medesima testimonianza della Parola nella catechesi evangelizzatrice e nella predicazione liturgica, coronata dal martirio del sangue e da quello della coscienza; la dottrina mistica dei segni sacramentali, della pietà ecclesiale e dell'unione con Dio nella preghiera pura. Epifanio non nasconde la sua venerazione per questo stupendo asceta e testimone dai santi costumi, di zelo catechetico-culturale eminente per la ricostruzione dei sacri testi, di una castità selvaggia dello spirito e del corpo (che evirò letteralmente per i regni dei cieli). Fozio, pur biasimandone le dottrine come opinioni odiose dinanzi a Dio (*theostugà dōgmata*), ne esalta lo zelo per il martirio, che lo indusse a scrivere «a suo padre Leonida

per incoraggiarlo alla prova della testimonianza durante le persecuzioni sotto Severo», e che lo rese promotore di tale testimonianza presso chi lo conobbe «ai tempi di Decio, a Cesarea, pervenuto forse alla gloria del martirio» (*Cod* 117.118).

Secondo Fozio, fu soprannominato Adamanzio, uomo d'acciaio, perché avendo studiato e insegnato in ogni branca del sapere, «era capace di stringere con i suoi argomenti come con vincoli d'acciaio» (*Cod* 118). Secondo Eusebio, fu il padre ad esercitarlo a ragionare e a convincere con gli strumenti della paideia profana e biblica; e il fanciullo, ben lungi dal mostrar ripugnanza per il travaglio mentale, doveva essere frenato nell'approfondimento di cui era insaziabilmente bramoso (*ágan prothumótata*: HE 2,7-11). Leonida era felice di tali prodigi che compiva in lui il Signore: «Durante il sonno spesso andava da lui, gli scopriva il petto e lo baciava religiosamente (*sebasmios*), come se di quel cuore lo Spirito Santo avesse fatto il suo santuario» (HE 2,11).

Era nato verso il 185, ai tempi dell'imperatore Commodo (180-192); visse la sua fanciullezza e adolescenza precoce sotto Settimio Severo (193-211); superando i normali livelli della maturità fisica, ebbe funzioni e mediazioni ecclesiali ai tempi di Caracalla (211-217), di Eliogabalo (218-222), di Alessandro Severo (222-235), di Pupieno e dei Gordiani (238-244), di Filippo l'Arabo (244-249); terminò la sua vita di testimonianza al tempo di Decio (250-253: Decio morì lo stesso anno in cui morì Origene). Sessantasei anni di vita, che corrispondono a un periodo travagliato di storia politica, letteraria e anche filosofico-teologica. È infatti il secolo che vide il passaggio dalla cosiddetta monarchia illuminata degli Antonini alla dominazione assoluta di Diocleziano, che ebbe i suoi riflessi nella struttura ecclesiale; è pure il tempo in cui la Seconda Sofistica e il Novellismo fanno ricercare la tradizione classica come denominatore comune della nuova cultura generazionale; è soprattutto il periodo sincretistico per antonomasia delle dottrine che sfociano nel neoplatonismo, e delle religioni che si confrontano nei culti misterici dei mitrei pagani e nei didascalici teologici, ortodossi ed eterodossi. Origene supera i momenti della crisi tra il vecchio e il nuovo, e apre il periodo della lisi senza peraltro raggiungere la sintesi.

Narra Eusebio che quando Settimio Severo scatenò anche in Egitto la persecuzione, e Clemente Alessandrino fu costretto a fuggire, Origene invece fu preso dall'amore del martirio, sicché la madre ne dovette frenare lo slancio, fino al punto di nascondergli i vestiti per impedirgli di accorrere là dove venivano martirizzati, con la vergine Potamiana, il suo discepolo Basilide e suo padre Leonida. Tutta la sua vita d'allora in poi non fu che un anelito alla testimonianza del sangue. Morto il padre Leonida nel 202, accettò con gioia anche la confisca dei beni da parte degli agenti del fisco, andò incontro al bisogno di provvedere alla madre e ai fratelli più piccoli: «Messosi più di prima con impegno nella via degli studi, poté presto esercitare la professione di grammatico per sostenere la sua famiglia» (HE 2,15).

Trovò una benefattrice, che lo mise in contatto con un noto esponente dell'eresia di nome Paolo, ma egli, fedele alla regola della chiesa, non consentì di unirsi a lui nella preghiera, iniziando allora il suo itinerario di controversista fedele alla disciplina ecclesiale. Mentre era occupato nell'insegnamento, poiché vennero a mancare i catechisti «allontanati dalla minaccia della persecuzione», si offrì da laico impegnato, all'età di diciotto anni, per la «scuola di catechesi ad Alessandria»; e a lui tanti accorrevano, anche i pagani. Poi, quando il vescovo Demetrio che lo aveva fatto solo responsabile del *didaskaleion* giudicò incompatibile l'insegnamento profano con quello sacro, smise senz'altro la professione del grammatico per la diaconia della catechesi, cedendo persino «le opere antiche che aveva, benché mirabilmente copiate» (HE, 3,1-8). Da quel momento fu un laico impegnato nella proclamazione della Parola e nell'evangelizzazione per via dell'insegnamento catechetico.

La predicazione era già monopolio dei sacerdoti, almeno ad Alessandria; ma benché non fosse insignito del sacerdozio, i vescovi di Cesarea, di Gerusalemme e di altre città palestinesi lo invitarono a predicare alle loro comunità. Fu allora che il vescovo di Alessandria, Demetrio, deplorando il fatto, gli ordinò di tornare in sede: erano i tempi di Caracalla, che aveva chiuse le scuole e perseguitato i maestri di Alessandria. Origene tornò allora all'insegnamento catechetico, che si protrasse fino al 231, cioè fino ai

tempi di Eliogabalo e di Alessandro Severo, il primo sacerdote del Sole che ammise nel senato Giulia Domna *mater castrorum*, il secondo manovrato da Giulia Mamea e da Giulia Mesa nella sua opera di riforma tollerante verso i cristiani.

Direttore della scuola catechetica di Alessandria, a un certo punto affidò ad Eracla le materie preparatorie, e si riservò la formazione superiore, trovando il tempo per seguire le lezioni di Ammonio Sacca e di viaggiare per apprendere: a Roma, in Arabia, ad Antiochia, a Cesarea, in Grecia. Secondo Eusebio, i suoi successi destarono nel suo vescovo «sentimenti troppo umani» (HE 6,6,4); ma egli continuò a evangelizzare. Quando Mamea gli mandò delle guardie del corpo per invitarlo, egli «dimorò per qualche tempo ad Antiochia, per illuminarla sulla gloria del Salvatore e sulla potenza della dottrina divina» (HE, 21,3). A Cesarea, infine, i vescovi Alessandro e Teoctisto lo ordinarono sacerdote. Demetrio lo depose dal sacerdozio in un sinodo nel 231. E Origene allora fondò una nuova scuola a Cesarea. Ne conosciamo i contenuti pedagogici e culturali dal *Discorso d'addio* di Gregorio il Taumaturgo: era una scuola evangelizzatrice propedeutica al cristianesimo, che invogliava alla metafisica per via del discernimento personale dell'educando, attraverso i contenuti della *egkúklios paideia*, con la pedagogia della ragione e dell'amore; secondo il Taumaturgo, Origene faceva leggere agli allievi tutti gli scritti degli antichi filosofi, fatta eccezione solo per quelli degli atei. Li continuava ad essere consultato, e soprattutto predicava, sapendo unire all'abilità di adattarsi a tutti i fedeli un pluralismo ideologico liberante e umanizzante, secondo la regola della fede in dialogo sincero e convincente. Quando però scoppiò la persecuzione di Massimino Trace (235-238), intervenne per esortare al martirio il presbitero Protetto e l'amico suo, il mecenate dotto Ambrogio, che aveva convertito dalla gnosi valentiniana.

Quando infine, dopo la pace della chiesa sotto Filippo l'Arabo (244-249), Decio ordinò a tutti i cittadini di partecipare ai sacrifici pagani e di offrire l'incenso facendosi rilasciare un certificato, anch'egli subì il martirio; ma il giudice... si preoccupò di non toglierli la vita (Eusebio, HE 6,39,5). A causa delle torture subite, morì poco dopo a Tiro nel 253, all'età di sessantasei anni.

## 2. OPERE DI ORIGENE

La maggior parte degli scritti del sommo alexandrino, forse l'autore più fecondo dell'antichità, è stata perduta per la *damnatio memoriae*, perché sospettata di eresia e riprovata dai detrattori, esasperata dai suoi seguaci. Le critiche, già cominciate lui vivente, furono riprese tra la fine del III secolo e l'inizio del IV (Metodio, Pietro di Alessandria, Eustazio di Antiochia) e specie durante le lotte tra coloro che in nome suo combattevano l'antropomorfismo e lo spiritualismo alla fine del IV (Girolamo, Epifanio e Teofilo). Si parlò di una sua apostasia materiale, in quanto avrebbe preferito sacrificare agli idoli piuttosto che assoggettarsi ad atti di libidine, oltre che di un suo rifiuto di esercitare la diaconia della predicazione per obbedienza ai ministri della chiesa ufficiale (CGS 31,404-409). Ma egli di fatto fu sempre il catecheta ed esegeta stimato da eretici e da pagani, che convertì o conquistò alla fede ortodossa. I malintesi crebbero nel V e VI secolo tra i monaci palestinesi; sicché Giustiniano, imperatore-teologo, lo condannò nel 543; e il concilio ecumenico V (Costantinopolitano II) ratificò la condanna nel 553, benché i Padri conciliari intendessero condannarne probabilmente solo gli errori pullulati dalle incomprensioni delle sue ipotesi teologiche. Lo stesso Epifanio lodò il suo intento e comportamento kerigmatico, che pur non comprese; nell'interpretare quindi le opere genialmente ispirate alla *parresia* evangelica, egli ne fraintese lo spirito, limitandosi a lodare il frutto di tante veglie e fatiche, la ricostruzione filologica della Bibbia. L'*Esapla* era disposta in sei colonne: il testo ebraico in caratteri ebraici, greci, nelle traduzioni greche di Aquila, di Simmaco, dei Settanta, di Teodoziona. Ne fece l'esegesi in *scoli* (= *excerpta*), *omilie* (= *tractatus*), commenti (= *volamina*). Ci restano: 20 omelie su Geremia e una su Samuele, in greco; 16 sulla Genesi, 13 sull'Esodo, 16 sul Levitico, 28 sui Numeri, 26 su Giosuè, 9 sui Giudici, 1 su Samuele, 9 sui Salmi, nella traduzione di Rufino; 2 sul Cantico, 9 su Isaia, 14 su Ezechiele, 39 su Luca, nella traduzione di Girolamo; parti dei commenti al Cantico, a Matteo, a Giovanni, alla Lettera ai Romani, nell'originale o in traduzioni che servono a integrare il greco perduto.

Oltre che filologo della bibbia, egli fu il primo teologo sistematore. Nel *Peri archôn*, 4 libri pervenutici nella traduzione di Rufino, espose le sue teorie su Dio e sul mondo, sulla libertà e sulla rivelazione.

Questi punti fondamentali del kerigma furono da lui approfonditi secondo la fede in Cristo-Verità, ma anche secondo prospettive opinabili e nei termini filosofici del III secolo: *en gymnasia*, cioè a mo' di una filosofica ricerca che non pretendeva proclamare *dogmatikôs* le ipotesi esegetiche possibili. Di qui la reazione dei contemporanei e dei posteri, che non seppero comprendere le sue suggestioni: sulla distinzione delle Persone Trinitarie (antimodaliste e antimonarchiane, antiantropomorfiche e antifatalistiche); sulla distinzione delle creature angeliche o umane per via di una *materia quantitate signata*, solo per libera scelta caricatesi del peso corporeo; sulla distinzione dell'uomo in carne e spirito, dell'anima duplice nel dinamismo sinergico per natura e grazia (= *noûs* e *pneûma*); sulla distinzione in Dio di giustizia e di misericordia nei rapporti con le anime, persistenti nell'eterno progetto e chiamate tutte a restaurare l'originaria purezza.

Altre opere teologiche sono *La disputa con Eraclide*, ritrovata nel 1941 tra i papiri di Tura; *Sulla risurrezione*, di cui abbiamo solo dei frammenti; gli *Stromati*, scritto del tutto scomparso; *Sulla preghiera*, trattato che studia la preghiera in generale (c. 3-17) e il Padre nostro in particolare (c. 18-30), nonché i valori sacramentali dell'orazione celebrata col corpo e con l'anima, per opera dell'intercessione del Cristo presso il Padre, solo degno di essere pregato secondo 1 Tm 2,1 (*ênteuxis* = intercessione); *Esortazione al martirio*, indirizzata ad Ambrogio e Protetto, operatori della chiesa di Cesarea durante la persecuzione di Massimino Trace, entrambi illustri per la diaconia, sul punto di essere arrestati e processati per la loro predicazione del Vangelo.

Come presbitero e teologo si fece apologeta, e scrisse il trattato *Contro Celso* per confutare il *Discorso vero* di questo avversario del cristianesimo, che non ricorreva alle solite accuse popolari ma agli argomenti dei greci sprezzatori delle favole giudaiche e cristiane. L'Alexandrino segue punto per punto gli argomenti del trattato da confutare cosicché è possibile ricostruirlo quasi integralmente;

condivide dei greci l'anelito per l'ordine, la ricerca della verità; accetta alcune loro fondamentali teorie filosofiche e strutture culturali, particolarmente il cosmopolitismo che si poteva considerare precursore dell'universalismo cristiano. Con i greci egli crede che gli astri sono esseri viventi illuminati dalla luce intellettuale (5,10), che lo Spirito è fuoco di vita e di intelligenza partecipantesi. Fa sua la dottrina platonica affermatasi con quella stoica (6,70) dell'autorità politica e sociale, unicamente fondata su quella divina cui si deve sottomissione (8,65). L'apologia del cristianesimo è intesa da lui come dialogo con i non credenti nella verità e nella carità. Molti errori contestatigli riflettono il suo sforzo di adattamento alla dottrina platonica del mondo intelligibile, a quella stoica delle ragioni seminali, al realismo aristotelico che convergeva nel medio-platonismo.

L'apologia spesso è rivolta contro il giudaismo, restio alla purificazione evangelica delle figure messianiche e ad accogliere lo Spirito di Cristo che infine farà del popolo della promessa l'Israele spirituale (*Homil. in Num.* 15). È illuminante il trattato recentemente rinvenuto a Tura su *La Pasqua* (testo critico 1984). Alla fine della lista geronimiana delle opere vi sono le *Lettere*. Ci sono pervenute intere quella indirizzata a Gregorio Taumaturgo e quella inviata a Giulio Africano. La *Filocalia*, che contiene la prima al c. 13, sintetizza il pensiero apologetico dell'Alessandrino circa la filosofia pagana da cui possiamo trarre quanto può essere utile come protrettico alla fede, secondo la tradizione veterotestamentaria che si esprime utilizzando le ricchezze d'Egitto per adattare al culto divino. Maria, sorella di Mosè, secondo l'*Homil. in Num.* 6, è una figura del popolo giudaico lebbroso finché non sarà risanato dal Cristo, della sinagoga indegna finché non comprenderà cosa siano la circoncisione del cuore, gli azzimi della verità e della sincerità, il riscatto dal peccato e dalle prescrizioni materiali, la chiesa libera di sposare la cultura greca ovvero laica come Mosè, che si unì all'Etiopio «facendo uscire Maria dal campo e dalla Tenda della Testimonianza».

### 3. LO STILE PASTORALE SECONDO ORIGENE

La figura poliedrica di Origene è stata studiata da diverse angolature: come filosofo religioso dall'Ellade sviato in terra barbarica

(Porfirio), maestro impareggiabile di teologia (Panfilo), modello da imitare e talora pericolo da fuggire (Girolamo), ideale umano del mistico cristiano (Völker), dottore di spiritualità (Pourrat), fonte della duplice corrente ascetica bizantina e occidentale (Viller), pioniere della dottrina dei gradi nella conoscenza religiosa (Lebreton), moralista di tendenza mistica (Bardy), intellettualista religioso (de Faye), teologo dell'intelligenza (Cadiou), mistico del Logos (Balthasar e Lieske), esegeta del Verbo abbreviato nella Scrittura (de Lubac), esegeta della funzione rivelatrice del Verbo incarnato (Harl), esegeta del Dio rivelantesi al cuore dell'uomo totale (Crouzel), ecc. Cristo e il suo Spirito, vivificante e illuminante la Chiesa, furono i suoi punti di continuo riferimento, secondo la memoria costante della tradizione apostolica aperta alla profezia e alle realtà sempre nuove del tempo mutevole. Promosse su tale base la maturazione del senso ecclesiale, nello spirito dell'efficienza nella carità sentendosi mobilitato come laico e come presbitero per la valorizzazione di tutti i carismi ecclesiali comuni ai semplici e ai perfetti, fraternamente in osmosi nella *koinonía* e nella *diakonía* per il trionfo del Verbo, immerso eppure distaccato dal cosmo.

Senti come sua missione l'interpretazione del Logos abbreviato in tutto il creato e nella Scrittura ispirata, in ogni forma di catechesi che convoca la chiesa e la realizza nel mondo, nell'omelia pastorale stimolatrice alla testimonianza delle verità essenziali che fa sentire la freschezza del vangelo liberante. Propose il cammino dell'esodo, lanciando il popolo di Dio verso le ascensioni a livello personale e sociale; restio a combattere gli avversari della regola di fede eppure impegnato a smascherare l'errore deviante dalla verità rivelata, interpretò con discernimento e con libertà la parola di Dio. Per lui il vero pastore è il Cristo, guida di ogni anima già nell'AT e pedagogo amoroso anche dei meno dotati o impegnati nel NT. I pastori della chiesa ne sono vicari, attenti al profitto delle pecorelle del gregge di Cristo.

Del suo metodo pastorale abbiamo notizia nel *Discorso d'addio* del Taumaturgo. Questi lo ricorda come modello spirituale da imitare secondo i dati della teodicea e della teologia, maestro che avvalorava la teoria con la testimonianza, esegeta del Verbo che co-

mandò di spogliare gli Egiziani del materiale adatto ad apprestare gli arredi per il culto divino, predicatore della ricerca fondata sui sacri testi e di un impegno creativo in sinergismo orante. Metteva alle strette con la forza delle discipline ausiliarie della teologia per far trionfare le ragioni del *noûs*, e nel medesimo tempo pregava perché ottenessero da Dio luce per l'intelligenza e fuoco d'amore capace di vincere ogni resistenza. Considerò inscindibili i due momenti della *theoria* e della *praxis*, del *lógos* e della *philia* per via della pietà che sorregge la natura del *noûs* con la grazia dello *pneûma*. Da parte sua prevedeva i pericoli e provvedeva ad evitarli, imponendosi soltanto con il fascino dell'amorevolezza, facendosi discepolo con i discepoli dell'unico Pastore e Maestro, angelo con gli angeli custodi di ognuno, instancabili nel prevedere e nel provvedere.

Pastore per Origene è non il custode platonico reggitore politico ma l'amico e vicario del Verbo, capace di aiutare a far progredire l'immagine fino alla somiglianza: «La sua parola ci aveva trafitti a guisa d'un dardo, fin dal primo momento operava con soave grazia mista a persuasione, in tal senso quasi con forza di costrizione» (77). Rendevo partecipi «del Maestro di pietà, del Verbo salvatore», innamorando tutti di lui (81). Seminava a piene mani i semi della verità, e li innaffiava insegnando a non limitare l'indagine alla superficie (102), disciplinando gli affetti per via di una sempre maggiore presa di coscienza (117-118).

Fu così uomo di chiesa, prima ai tempi del *daskaleion* da laico o da predicatore della parola, poi a Cesarea nelle omelie che fece instancabilmente soprattutto da presbitero. Ai discepoli proponeva gradatamente le sue ipotesi teologiche; agli ascoltatori delle omelie si adattava, preoccupato di non imbarazzarli con questioni metafisiche, desideroso di sollecitarne soltanto la preghiera e la contemplazione nell'ascolto e nella meditazione, di essere nell'esegesi intermediario del Cristo: uno e molteplice, carne e spirito, anima e mente.

Si elevò sopra gli altri per questo discernimento spirituale, che mancò ai suoi sostenitori oltranzisti, causa delle condanne seriori. Pastore e mistico, non parlò mai di sé, in umiltà e in unione con lo Sposo Divino.

Non identificandosi (come i montanisti o i messaliani) al Cristo ma facendosi generatore, volle operare come la luna che tra-

smette i raggi solari, cosciente della relatività dell'umano insegnamento e dello spirituale progresso. Scrisse: «Vorrei essere un figlio della Chiesa, non essere conosciuto come l'iniziatore di una qualunque eresia, ma portare il nome di Cristo; desidero portarlo come benedizione sulla terra..., ho come missione l'annuncio della parola» (*In Luc. hom.* 16). È impossibile dire quanto egli abbia fecondato il pensiero cristiano, certo almeno quanto un Agostino o un Tommaso.

Il Concilio Vaticano II, rifacendosi ai grandi Padri della Chiesa (che dicendosi comunque continuatori o avversari, ne furono certo seguaci in esegesi biblica e teologia speculativa), è stato fermentato dalla parola di Origene: ogni volta, per esempio, che ha citato il passo d'un Ambrogio che lo conosceva e lo copiava originalmente, o d'un Epifanio che diceva di conoscerlo e lo combatteva copiandolo. Egli quindi continua a educare la chiesa: a sentirsi coinvolta nella situazione del mondo nell'ascolto dell'altro la cui anima partorisce parimenti ma diversamente il Cristo; a prendere coscienza dei valori dello spirito senza trascurare quelli del corpo santificato dal Cristo morto e risorto; a spiritualizzare infine questo nostro tempio del Signore perché riecheggi, sempre per via intermedia, la sua parola in relazione amorosa con lui e con i fratelli. La chiesa *casta meretrix* è da lui sollecitata a purificarsi in tensione di epectasi verso il cielo e verso il mondo, superando le barriere tra cristiani e pagani, fedeli e infedeli, distinguendosi e non separandosi, come *universo nell'universo*.

Questo messaggio soprattutto, ci sembra, può coinvolgere ancora nel mistero della parola il mondo, spingendolo a uscire dall'indifferenza e a entrare nella ricerca di Dio, e sollecitandolo con la voce del Vaticano II a una prassi pastorale capace di superare quella spesso esasperata da secoli in atteggiamenti illiberali.

#### Bibliografia

La bibliografia su Origene è immensa, cf. CROUZEL H., *Bibliographie critique d'Origène*, La Haye-Steenbrugge 1971, 1980, 1982. Di facile consultazione il testo edito da Ch. Delarue e pubblicato dal Migne, PG 11-17; più curata l'edizione di CGS in 12 volumi.

Di particolare utilità pastorale gli studi di CROUZEL H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Parigi 1951; BALTHASAR H. U. VON, *Parole et mystère chez Origène*, Ed. du Cerf, Parigi 1957.

OTTIMISMO → s. Francesco di Sales 2.

# P

## PACE

GIUSEPPE MATTAI

1. Sensibilità nuova per la pace
2. Contesto e tensioni mondiali entro cui oggi si pone il problema della pace
  - 2.1. *Tensioni Nord-Sud e Est-Ovest*
3. Apporto della riflessione culturale al dibattito sulla pace
  - 3.1. *L'apporto conciliare*
  - 3.2. *L'apporto dei papi*
  - 3.3. *Apporto delle Conferenze episcopali*
  - 3.4. *L'apporto dei teologi*
  - 3.5. *L'apporto dei movimenti di pace*
4. Denominatori comuni e punti controversi nell'attuale dibattito dei cattolici sulla pace
5. Scelte giovanili paradigmatiche in ordine alla costruzione di una nuova cultura di pace
  - 5.1. *Nonviolenza attiva e obiezione di coscienza*
  - 5.2. *Natura e motivi fondanti della nonviolenza*
  - 5.3. *Servizio civile alternativo*
  - 5.4. *Difesa popolare nonviolenta: utopia o alternativa necessaria?*
6. Educazione alla pace
7. Pace e religioni

### 1. SENSIBILITÀ NUOVA PER LA PACE

Sembra incontrovertibile il fatto che la pace, oltre ad essere un'aspirazione sempre presente nel mondo umano, emerge oggi come un peculiare «segno del nostro tempo», secondo l'espressione teologica usata dal papa Giovanni XXIII nella sua profetica enciclica *Pacem in terris*. La pace si viene configu-

rando quale valore fondamentale, crocevia ove si danno appuntamento politica e diritto, etica e religione, possibilità inedita, ignota o non percorribile in altri tempi, possibilità che, se trascurata o perduta, per la prima volta nella storia metterebbe a repentaglio la stessa sopravvivenza del genere umano. Crisi della pace per l'avvento dell'era nucleare, crisi della giustizia a livello planetario, crisi dell'equilibrio ecologico, crisi di un modello di sviluppo che non risolve ma incrementa disoccupazione e dilacerazioni nel mondo, inducono gente comune e persone qualificate del mondo civile e religioso a preoccuparsi della pace. Una sensibilità e una disponibilità del tutto peculiare nei confronti dell'impegno per la pace attraversa il mondo e le religioni.

Da tale temperie culturale non sono assenti i giovani: al contrario, «la pace cammina con essi», che del movimento pacifista costituiscono l'ala marciante e la punta di diamante. A onta delle diverse concezioni di pace e della relativamente bassa estensione dell'associazionismo finalizzato alla pace (aggirantesi intorno al 35%), tale valore si evidenzia come uno di quelli vincenti ed egemoni nel vissuto giovanile. Occasione pertanto di eccezionale rilevanza offerta agli educatori per svolgere un'azione catalizzatrice anche in ordine alla formazione integrale (etico-sociale e religiosa) dei giovani.

Perché tale funzione educativa si svolga adeguatamente e in sintonia con le aspirazioni profonde del mondo giovanile, sembra urgente aver ben chiaro l'ideale della pace in tutte le sue implicanze e nel suo spessore positivo e il contesto attuale entro il quale la pace va calata e storicizzata.

## 2. CONTESTO E TENSIONI MONDIALI ENTRO CUI OGGI SI PONE IL PROBLEMA DELLA PACE

Questo secondo dopoguerra è sorto all'insegna della pace e della speranza che le rinnovate istituzioni internazionali, dopo le deludenti esperienze del primo dopoguerra, avrebbero garantito ai popoli una pacifica convivenza. Gli ultimi quarant'anni, invece, stanno chiudendosi con un bilancio paurosamente negativo di oltre 150 guerre, tra piccole e grandi — alcune delle quali oggi ancora in atto — che hanno causato 25 milioni di morti disseminando sangue, dolore distruzioni e sfiducia reciproca tra le nazioni, comprovata dalla paurosa crescita degli armamenti e dall'instaurazione della deterrenza nucleare.

### 2.1. Tensioni Nord-Sud e Est-Ovest

Per quanto possano risultare complesse e difficili da decodificare, è importante risalire alle origini dei conflitti armati: sembra agli esperti che le principali contrapposizioni a livello mondiale emergano lungo due assi: Nord-Sud e Est-Ovest. L'asse Nord-Sud rappresenta la più pericolosa tensione esistente nel pianeta, in quanto spacca letteralmente il mondo in due zone profondamente diverse e squilibrate: l'emisfero Nord, con una popolazione di poco superiore al miliardo, ha un prodotto nazionale lordo circa quattro volte superiore a quello dell'emisfero Sud che conta una popolazione di quasi tre miliardi di uomini. Il 90% delle ricchezze della terra vengono consumate al Nord, mentre nel Sud ogni anno muoiono quindici milioni di bambini sotto i cinque anni per denutrizione e malattie infettive e circa un miliardo e mezzo di persone sono malnutriti, malcurati, con scarse prospettive di alfabetizzazione, senza casa e occupazione.

L'attenzione della gente viene dirottata dai mass media verso l'asse Est-Ovest, o in direzione dell'uno o dell'altro conflitto richiamato all'onore della cronaca. In realtà la minaccia più grave alla pace mondiale e la tensione idonea a ingrandire di guerra il ventre della storia è questa tragica spaccatura, frequentemente denunciata dal magistero sociale della Chiesa e che tuttavia, lungi dall'attenuarsi, sembra destinata a dilatarsi a motivo di un modello di sviluppo occidentale che trova alleati endogeni negli stessi paesi sottosviluppati o in via di sviluppo.

La tensione Est-Ovest di carattere ideologico-politico spinge le due superpotenze, con i relativi blocchi di paesi alleati o allineati, a fronteggiarsi in una continua altalena di climi ora freddi ora caldi, ora tempestosi ora concilianti, come sta avvenendo al presente. Le schiarite di orizzonte e le prospettive di disarmo nucleare, maturate nell'ultimo scorcio di tempo, non eliminano profonde divergenze tra i blocchi e ancor troppo debolmente incidono sull'armamento, sia atomico che convenzionale, e sulla militarizzazione delle economie mondiali.

L'arsenale militare di cui oggi il mondo dispone equivale a circa quattro tonnellate di tritolo per ogni abitante del nostro pianeta e assorbe l'astronomica cifra di ben due milioni di dollari al minuto. Per la prima volta nella sua storia l'umanità è in grado di autodistruggersi, attuando così una sorta di *genocidio universale* o di *antigenesi*. La logica della difesa armata associata al principio dell'efficienza e del profitto — eretto a supremo e unico criterio dell'economia — hanno trasformato Est e Ovest in culture di guerra e innescato un processo mondiale di militarizzazione che tende a divenire egemone.

Inoltre la massimalizzazione del profitto ha messo sotto gli occhi di tutti gli esiti perversi e le conflittualità che ne derivano: occupazione in calo e disoccupazione strutturale, inflazione crescente e difficilmente controllabile, indebitamento progressivo del terzo mondo e disastroso inquinamento ecologico che, forse in modo irreversibile, compromette equilibri vitali nella biosfera. Ma, proprio le novità di tale clima mondiale ha fatto emergere, in maniera inedita, l'esigenza della pace. Poste di fronte, per la prima volta nella storia, alla possibilità non ipotetica né remota della distruzione globale, le persone, per poco coscientizzate che siano, ravvisano nella guerra il volto del «male assoluto», divenendo consapevoli che, attraverso decise e coinvolgenti prese di posizione, riesce possibile imporre alla storia ritmi diversi e passare da una cultura di guerra a una cultura di pace e giustizia.

## 3. APPORTO DELLA RIFLESSIONE CULTURALE AL DIBATTITO SULLA PACE

Il travaglio contemporaneo, emergente dallo sforzo di approfondimento del concetto di

pace e dalla individuazione delle linee strategiche e tattiche del pacifismo, è vasto e intenso: non è facile descriverlo, sia pure sinteticamente, attraversato com'è da profonda diversità ideologiche e divergenze pratiche. Ci limiteremo a segnalare l'apporto della chiesa cattolica a questo dibattito culturale, a partire dalla *Gaudium et spes*.

### 3.1. L'apporto conciliare

Il tema della pace attraversa tutta la costituzione GS: proprio a partire da questo insigne documento, la riflessione teologica si sta rendendo conto che il tema della pace non costituisce un semplice capitolo dell'insegnamento sociale della chiesa, ma è la sostanza stessa del vangelo. Il merito della GS consiste nell'aver delineato un ricco abbozzo di teologia della pace rivelatosi via via molto fecondo. Nel n. 77 si parla della «nobilissima pacis ratio», cioè dall'altissimo concetto o ideale di pace che trova il suo referente precipuo nella pace di Cristo. In questa pace sta la fonte della nobiltà di quelle paci vere che lo sforzo dei credenti cerca di costruire nelle distrette della storia. La *pax Christi* è oggetto di rivelazione, in quanto fa in Cristo la sua epifania portando a compimento quei profili (teologici, messianici, antropologici, etici ed escatologici) che sono già presenti nello *Shalom* veterotestamentario. La pace, per queste sue connotazioni essenziali, si identifica con Cristo stesso: si personalizza in lui che realizza quanto era stato annunciato da Isaia relativamente al misterioso «servo di Iahvé».

Secondo la GS, la pace terrena autentica non è soltanto icona della pace di Cristo ma ne costituisce anche l'effetto. In quanto figura, però, non giunge mai a realizzare pienamente il suo tipo ideale, ma resta sempre manifestazione incompleta e mutila. La proiezione mondiale, interiore e sociale, della pace di Cristo diventa anche il metro per misurare le diverse paci umane e saggiarne l'autenticità. Una pace vera non può intendersi come pace negativa o «semplice assenza di guerra». Nemmeno può ridursi a «stabilizzazione delle forze contrastanti», né essere «effetto di dispotica dominazione» (GS 78). La pace vera e stabile ha da essere, secondo il dettato isaiano ripreso dal testo conciliare, «opera della giustizia» e, alla luce del messaggio evangelico, «frutto della carità».

Poiché giustizia e amore trovano il loro paradigma nell'insegnamento e prassi di Cristo, è facile intuire perché il testo conciliare (GS 78) affermi che l'edificazione della pace costituisce per i credenti e gli uomini di buona volontà un compito incessante e inesauribile: impegno che non ha mai fine né a livello di riflessione né a livello operativo. La GS aggiunge che la costruzione della pace, sia per i singoli che per le comunità organizzate e le istituzioni internazionali, rappresenta un dovere da attualizzare in un'ora di gravissimo pericolo: l'ora nucleare. La pace è nelle mani degli uomini: se mancano all'appuntamento della storia e desistono dall'impegno di difenderla e promuoverla «l'umanità che già si trova in grave pericolo, sarà forse condotta funestamente a quell'ora in cui altra pace non potrà sperimentare se non pace di orribile morte» (GS 82).

Le linee di teologia della pace della GS attingono in modo peculiare alla *Paxem in terris* di Giovanni XXIII: per quanto concerne gli aspetti etici (legittimità o meno della difesa armata, condanna decisa della guerra «totale» e interdizione assoluta di armi che, per la loro potenza indiscriminatamente distruttiva, eccedono il «principio di proporzionalità» tra offesa e difesa) il documento si rifà, caricandolo di ulteriore autorevolezza, all'insegnamento di Pio XII. Ancora timide le prospettive aperte sulla difesa popolare nonviolenta e la «permessione» dell'obiezione di coscienza.

### 3.2. L'apporto dei papi

Fino a papa Giovanni, pur avvertendone le angustie, i papi hanno accettato la teoria della giusta guerra, elaborata da Padri e teologi. Poi, a seguito dell'insorgere dell'era nucleare e delle acquisizioni conciliari (che non parlano più di «guerra giusta» ma solo, in casi estremi, di «legittima difesa») si sono venuti scostando progressivamente dalle antiche prospettive. Paolo VI e l'attuale pontefice hanno ribadito le intuizioni di papa Giovanni che aveva rilevato l'assurdità della guerra in questa nostra età secolare; hanno rimarcato l'impegno etico del disarmo, l'esigenza di una educazione alla pace, e della formazione di una nuova cultura di pace; hanno evidenziato l'apporto dei movimenti di pace, la positività della nonviolenza e, in particolare, dell'obiezione di coscienza al servizio

militare (e alla progettazione di armi nucleari da parte degli scienziati); infine, continui sono stati i richiami al rispetto e alla garanzia effettiva dei diritti di tutto l'uomo e di tutti i popoli, come presupposto ineliminabile di una pace stabile e vera.

Accanto a queste istanze che potremmo definire «profetiche», negli ultimi pontefici non mancano però preoccupazioni «realistiche»; l'attuale pontefice, ad esempio, nei messaggi per la pace (del 1982 e 1984) ha affermato che il cristiano non deve mai obliare il diritto-dovere che i popoli hanno di difendere «con mezzi proporzionati» la loro esistenza e la loro libertà contro ingiusti aggressori. La presenza massiccia della violenza nella nostra storia «impone il mantenimento del principio di legittima difesa». Entro questo orizzonte realistico, proprio per difendere la pace e scoraggiare l'eventuale aggressore, Giovanni Paolo II ha fatto concessioni al cosiddetto «equilibrio del terrore» e alla dissuasione nucleare. Purché tale dissuasione non sia concepita come fine in se stessa (e le armi nucleari non vengano mai poste in atto), ma rappresenti una via sul disarmo progressivo, nelle attuali circostanze, può essere ritenuta temporaneamente come «moralmente non riprovevole» (Messaggio all'ONU del 1982). Circondata da tante clausole, la concessione è più apparente che reale: resta tuttavia una indicazione del punto nodale del dibattito (come difendere cioè la pace da attuali e gravissime aggressioni?) e della difficoltà insita nell'armonizzare profezia e realismo, improponibilità etica della guerra ed esigenza della difesa, nonviolenza attiva e proporzionata difesa dei diritti della comunità.

### 3.3. Apporto delle Conferenze episcopali

Nel biennio 1983-1984 le principali Conferenze episcopali (a iniziare da quella USA e della Germania Occidentale) hanno emanato importanti, densi e meditati documenti sul tema della pace. Tutti approfondiscono i dati biblici relativi alla pace e dimostrano chiara coscienza della centralità del valore pace nel messaggio evangelico: del pari emerge una sempre più decisa opposizione alla guerra, alle ingiustizie che la fomentano, nonché un positivo apprezzamento per le metodologie non violente e le obiezioni di coscienza. Divergenze, invece, si riscontrano circa il modo di pensare e organizzare oggi la difesa del-

la pace e la promozione dei valori di giustizia e libertà ad essa strettamente collegati. I vescovi americani, nel documento *La sfida della pace*, dopo una larga ed esemplare consultazione di base, giungono a questa conclusione: il doveroso e urgente *alt* alla guerra nucleare e convenzionale non esclude, a certe condizioni etiche, difficilissime tuttavia da realizzarsi, la costruzione e il possesso temporaneo di un deterrente nucleare; esso però non deve essere mai usato (né come primo, né come secondo colpo) perché, in ogni caso, anche in quello di un «teatro limitato» di guerra, eccede sempre la misura della legittima difesa e viola il principio di proporzionalità.

Alcune conferenze (e in particolare quella francese) mostrano propensioni verso considerazioni «realistiche», desunte dal diritto naturale alla difesa e da mediazioni culturali socio-politiche. Pensano infatti che la difesa armata da possibili aggressori — in particolare dall'espansionismo egemonico dell'URSS — e la difesa efficace dei popoli oppressi dalle dittature siano pienamente legittime, considerata la scarsa incidenza dell'ONU e la modesta affidabilità della difesa popolare nonviolenta.

Altri episcopati invece, sulla scia del documento americano, fanno prevalere le considerazioni evangeliche e profetiche, accettando come valide le metodologie strategiche e tattiche di una difesa nonviolenta e dimostrando contrari al sistema dell'equilibrio e della deterrenza nucleare, che non conducono né al disarmo né a una pace stabile e vera.

### 3.4. L'apporto dei teologi

Risvegliati — dal magistero dei papi e dai movimenti pacifisti — da un certo «sonno dogmatico» che li aveva indotti a riflettere più sulla giustificazione della guerra che non sulla pace, i teologi hanno dimostrato notevole impegno nella riflessione biblica in merito ai profili dello *shalom* della prima alleanza e alla *eirene* neotestamentaria. L'approfondimento del messaggio e della prassi non violenta di Gesù di Nazaret e, in particolare, un'attenta rivisitazione della teologia della croce e del morire di Gesù, in cui la violenza è vinta e si dischiude per il credente la possibilità del perdono assoluto, hanno dato forti apporti all'etica della pace e ai movimenti pacifisti cristianamente ispirati.

Ma, anche a livello di riflessione teologica, emergono alcune divergenze; specie negli ambienti statutari non mancano teologici propensi al «fondamentalismo»: ritengono cioè che dalla Scrittura sia legittimo inferire, senza mediazioni esegetico-culturali, norme valide per l'oggi. Altri invece, più correttamente, pur sottolineando il carattere non-violento dell'insegnamento e della prassi di Gesù, ritengono che non sia giusto ribaltare tutto questo in norme operative per l'oggi, dispensandosi dal travaglio di attente mediazioni culturali e analisi socio-politiche delle situazioni.

### 3.5. L'apporto dei movimenti di pace

Il cosiddetto «movimento pacifista» è assai complesso e composito: esistono e operano movimenti pacifisti che si ispirano alla *cultura radicale* (pacifismo non violento assoluto), alla *cultura marxista* (dove si scontrano «correnti calde» che intendono sviluppare i germi nonviolenti del marxismo e «correnti fredde» che pensano ancor oggi alla violenza bellica come «levatrice della storia»), alla *cultura laica* che fin dall'illuminismo ha espresso notevoli istanze pacifiste e, infine, alla *cultura cristiana* presente in vari movimenti, alcuni dei quali confessionali e altri interconfessionali.

All'interno del pacifismo cosiddetto cristiano emergono punti di convergenza: nonviolenza attiva, legittimità dell'obiezione di coscienza, intesa come diritto soggettivo, ripudio delle armi di guerra e della stessa guerra, sia essa nucleare o convenzionale.

Ovviamente esistono anche differenze e divergenze notevoli. Alcuni movimenti limitano la loro azione alla «lotta contro le armi»; altri estendono la critica anche al nucleare, cosiddetto «pacifico» (ad es. centrali nucleari) e al modello di sviluppo economico che è fonte di conflitti e della tragica spaccatura Nord-Sud. Alcuni movimenti si fermano alla obiezione al servizio militare, mentre altri sostengono una pluralità di obiezioni (al commercio delle armi, alla produzione di armi da guerra, alle spese militari e all'aborto). Divergenze si riscontrano in merito allo stesso principio della nonviolenza attiva (se sia da intendere come norma assoluta, senza eccezioni), al disarmo unilaterale e totale, alla possibilità di mettere insieme difesa nonviolenta e «transarmo» (eliminazione graduale

delle armi), validità o meno di obiezioni che si configurano come disobbedienza civile.

## 4. DENOMINATORI COMUNI E PUNTI CONTROVERSI NELL'ATTUALE DIBATTITO DEI CATTOLICI SULLA PACE

Convergenze e divergenze risultano dalla breve analisi dei principali interlocutori del presente dibattito culturale sulla pace. Sarà utile richiamarle in maniera sintetica. Esiste una notevole convergenza sui seguenti punti.

1. La pace non è soltanto un'aspirazione o, peggio, una moda da seguire, ma un valore di fondo del vangelo da attuare e incarnare nella storia con sforzo incessante.

2. Per la verifica delle paci umane bisogna rifarsi alla «pace di Cristo» che esse sono chiamate a imitare, pur nei loro limiti.

3. Le questioni della pace e della guerra (della difesa) sono da ripensare con «mentalità del tutto nuova» (GS 80) in questa inedita era nucleare, attraversata da innovazioni tecnologiche prima impensabili, che offrono però anche possibilità inedite di pace.

4. Urge l'educazione alla pace delle nuove generazioni, in modo da creare una «cultura di pace» veramente alternativa alle diffuse culture di guerra, militaristiche e violente. Le divergenze si addensano attorno ad alcuni punti nodali relativi alla legittimità o meno della difesa armata.

*Giusta guerra e legittima difesa* non si identificano: la «giusta guerra» è una teoria antica ben definita; la «legittima difesa» (armata), di cui parlano il Vaticano II e molti documenti postconciliari, analogamente a quella individuale, ha luogo solo *nel caso di una attuale e ingiusta aggressione non altrimenti superabile*. Alcuni pensano che la teoria della giusta guerra non sia stata formalmente condannata dal magistero, ancorché il Vaticano II non parli di «giusta guerra» ma soltanto di legittima difesa, senza ulteriori specificazioni.

La paternità della teoria della giusta guerra viene fatta risalire a sant'Ambrogio e a sant'Agostino: essa è stata perfezionata da san Tommaso e dal teologo spagnolo Vitoria. La guerra sarebbe «giusta» alle seguenti condizioni: 1) dichiarazione da parte della legittima autorità (il che esclude le guerre private);

2) aver tentato tutte le vie pacifiche di composizione dei conflitti (guerra come *extrema ratio*); 3) appuramento della «giusta causa» (violazione di diritti gravi); 4) proporzionalità tra offesa arrecata e danni che si prevedono nascere dalla guerra; 5) retta intenzione e quindi esclusione dell'odio, dello spirito di vendetta e di azioni immorali nella condotta delle ostilità (allo *ius ad bellum* si associa lo *ius in bello*). Questa teoria si è venuta progressivamente dilatando e laicizzando: praticamente ogni guerra è stata ritenuta giusta da ambe le parti e il giudizio della sua liceità etica è stato lasciato al sovrano, senza possibilità di contestazioni da parte dei sudditi. Nonostante i suoi molteplici limiti, la teoria ha, in passato, almeno in parte assolto la funzione di ridurre i conflitti e mantenere l'uso della forza entro determinati ambiti giuridici. Ma oggi le cose sono profondamente mutate.

Secondo una notevole aliquota di cristiani la teoria della guerra giusta nelle attuali contingenze storiche è da ritenersi del tutto superata. Oggi la guerra tra i popoli, come mezzo di difesa e di instaurazione del diritto violato, appare «eticamente improponibile» perché le condizioni che in altri tempi sembravano legittimarla, sono cadute una dopo l'altra, come le mura di Gerico.

Nell'ipotesi della guerra moderna, anche con armi convenzionali, viene a cadere ogni proporzione tra l'offesa subita o minacciata e le conseguenze belliche, che sfuggono al controllo umano, tendono all'espansione indefinita. Cade la prospettiva del successo, in quanto una guerra moderna è sempre senza vinti e senza vincitori; non rappresenta una *extrema ratio*, perché altre vie sono percorribili per prevenire i conflitti e risolverli: intese, dialogo, e — al limite, nel caso dell'attuale aggressione — difesa popolare alternativa a quella militare (sulla quale torneremo più avanti).

I progressi che si registrano sia nella concezione che nella pratica della nonviolenza attiva rendono molti cristiani perplessi anche nei confronti della legittima difesa armata, sia per respingere un nemico esterno che per contrastare una dittatura tirannica interna. Non pochi, però, pensano che il diritto a una legittima difesa anche armata, solo nel caso di attuali ingiuste e gravissime aggressioni, non possa essere contestato. La chiesa nel suo magistero, senza negare la precedente dottri-

na dimostra maggiore cautela (cf il secondo documento sulla liberazione).

Per contro non pochi cristiani continuano a pensare e ad agire con mentalità ormai superate e appoggiano pragmatismi politici di corto respiro. Dal momento che, senza armi, nucleari o convenzionali che siano, sembrano sentirsi ignudi, attribuiscono poteri miracolistici alla deterrenza nucleare e, in pratica, misconoscono l'apporto di riflessione e di prassi proveniente dal movimento della pace, dagli obiettori di coscienza e dal volontariato. Le prese di posizione contrarie al pacifismo espresse dalla rivista *Esprit* e dal suo direttore Paul Thibaut sono rivelative delle difficoltà che non pochi cristiani incontrano ad accettare le prospettive della nonviolenza e l'esclusione della difesa armata. Sembra ad essi che il pacifismo comporti una *abdicazione della ragione* che non può rinunciare all'esigenza della difesa la quale, per essere efficace e decisiva, non può escludere nemmeno l'uso del nucleare; e una *abdicazione della morale*, che impone una strategia di promozione della libertà e della democrazia in Europa e, quindi, interventi attivi e solidarietà operante con i popoli oppressi dell'Est. Nella permanenza di tale mentalità influiscono in Francia la «Nuova destra» e pubblicazioni come quella di André Glucksmann (*La forza della vertigine*, Longanesi, Milano 1984) che nel pacifismo in cui domina l'aforisma «meglio rossi che morti» ravvisa una forma di nichilismo che, pur di sopravvivere, abdica a tutti i valori.

Per superare queste mentalità, tributarie alla cultura di guerra e ignare delle possibilità aperte dalle strategie nonviolente in tema di difesa, sarebbero opportune prese di posizione non equivocabili da parte dell'episcopato che talvolta mancano — come fino ad oggi è avvenuto in Italia — oppure lasciano adito a pseudorealismi pragmatici: molti cristiani infatti correttamente pensano che *l'unico realismo oggi sia l'utopia evangelica della pace e della nonviolenza*.

L'insegnamento magisteriale in tema di pace e di difesa, forse, riuscirebbe più incisivo sulla formazione delle coscienze, se affrontasse con maggiore rigore dottrinale anche la questione dei cappellani militari: da più parti infatti viene segnalata la contraddizione esistente tra la logica del rifiuto etico della guerra, che sfocia nell'obiezione di coscienza e nella prospettiva della difesa popolare alter-

nativa, e la logica della presenza militarizzata dei cappellani negli eserciti. Mentre una presenza evangelizzatrice tra coloro che optano per il servizio militare è fuori discussione (come nelle carceri e negli ospedali), non altrettanto può dirsi di una presenza «con stelletta», contrassegnata dall'appartenenza all'esercito che non può non avallare la sua natura di macchina che organizza e prepara una difesa armata con armi «adeguate». Infine, nonostante il cammino percorso dai cristiani in tema di obiezioni di coscienza a partire dalla timida posizione permissiva della GS, si rileva che le comunità parrocchiali, abbastanza propense ad accettare il carattere «deontologico» della norma che impone l'obiezione di coscienza al medico e agli operatori sanitari cattolici in campo abortivo, dimostrano perplessità e ritardi nel riconoscere il valore delle altre obiezioni di coscienza. Giustamente perciò viene auspicata una revisione dei catechismi perché nella dinamica di educazione alla fede siano meglio indicati ai credenti i risvolti positivi di testimonianza etico-profetica di tali forme di dissenso che un'aliquota consistente di giovani invece apprezza e vive.

## 5. SCELTE GIOVANILI PARADIGMATICHE IN ORDINE ALLA COSTRUZIONE DI UNA NUOVA CULTURA DI PACE

Al cambiamento della mentalità nel nostro Paese che, avendo alle spalle Machiavelli, appare piuttosto incline al realismo pragmatico e pronto a diffidare dei «profeti disarmati che sempre ruinano», hanno dato e danno un contributo valido molte organizzazioni giovanili, confessionali o meno, e talune istituzioni come la *Caritas* che hanno assunto e sponsorizzato gli obiettori di coscienza al servizio militare.

All'azione della *Caritas* congiungono la loro originale ispirazione pacifista molte associazioni ecclesiali caratterizzate da un forte apporto giovanile: Azione Cattolica, FUCI, MEIC (già Laureati cattolici), AGESCI, ACLI e Gioventù Aclista, Mani Tese, *Iustitia et Pax*, *Pax Christi*, le Organizzazioni di volontariato cristiano federate nella FOCSIV e altre organizzazioni e movimenti interconfessionali, come il MIR e il Centro interconfessionale per la pace.

All'interno di questo complesso e vivo associazionismo nel quale confluisce oltre il 30% dell'arcipelago giovanile, vengono configurandosi con sempre maggiore chiarezza e forza alcune scelte giovanili che meritano attenta illustrazione: l'obiezione di coscienza al servizio militare, il servizio civile alternativo e la prospettiva della difesa popolare nonviolenta.

### 5.1. Nonviolenza attiva e obiezione di coscienza

Tra i giovani che militano nelle ricordate associazioni e movimenti si è venuta affermando una temperie culturale di ispirazione nonviolenta, entro la quale matura la scelta dell'obiezione al servizio militare (e anche quella professionale alla produzione e al commercio di armi) e la correlativa accettazione del servizio civile alternativo.

Dopo i tempi eroici, in cui l'obietto di coscienza pagava con il carcere il proprio rifiuto di partecipare all'esercito, a partire dal 1972 con la legge 772 il cittadino italiano chiamato alla leva può optare, a certe condizioni (invero piuttosto onerose) e passando al vaglio di una (discutibile) commissione composta, per il servizio civile alternativo al servizio militare.

Un numero crescente di giovani — circa 20.000 oggi in lieve calo, anche a motivo di «circulari inquinanti» che hanno reso difficile l'opzione giovanile alternativa e screditata la figura dell'obietto — ha seguito le indicazioni della legge e accettato la sponsorizzazione di enti, e in primo luogo della *Caritas*, per svolgere in sintonia con le proprie propensioni e specifica preparazione un servizio civile, non sostitutivo, ma veramente alternativo nel cuore dell'emarginazione contemporanea.

### 5.2. Natura e motivi fondanti della nonviolenza

La nonviolenza non è soltanto una tattica per superare senza o con lievi spargimenti di sangue i conflitti: rappresenta uno stile di vita e un atteggiamento globale delle persone verso la realtà circostante: profondamente radicata nell'anima umana («antica come le montagne» diceva Gandhi) è presente in molte religioni. Trova infatti il suo fondamento nel Dio dell'amore e nel convincimento che l'uomo, ogni uomo, ci presenta il volto — an-

corché sfigurato — di Dio. Essere nonviolenti significa prendere le mosse da una grande fede nel Dio dell'amore e, su questa base, da un pari amore nei confronti di ogni essere umano: la nonviolenza quindi muove da una concezione antropologica che non fa leva sull'*homo homini lupus* (l'uomo è un lupo per l'altro uomo) e nemmeno sull'*homo homini Deus* (l'uomo è un Dio per l'altro uomo) che suppone un possesso integralista della verità, ma dall'*homo homini amicus*, da un senso profondo di amicizia e di empatia per l'altro, nello sforzo di creare un clima di dialogo e di cammino insieme per avvicinarsi alla verità. Il concetto gandhiano di nonviolenza (*Satyagraha*) coincide con quello di «forza della verità». Altri in America Latina, per evitare una interpretazione negativa e passiva della nonviolenza, fanno uso del termine «mitezza forte».

La nonviolenza infatti è attiva: non chiude gli occhi di fronte alle ingiustizie, ai soprusi, ai conflitti, ma tenta di superarli con atteggiamenti che, attraverso il dialogo, il chiarimento, il colloquio, inducono l'avversario a mutare condotta. La nonviolenza, con la sua logica opposta all'odio, alla ritorsione, alla legge del taglione, «spiazza» l'aggressore. Il messaggio evangelico e la prassi di Gesù (seguita dalla chiesa dei primi secoli) offrono alla nonviolenza attiva un volto e motivazioni profondamente cristiane, che consentono di prendere le distanze da pacifismi passivi e radicali, e di confutare le assurde accuse di nichilismo rivolte da qualcuno ad ogni forma di pacifismo.

### 5.3. Servizio civile alternativo

Da questa nonviolenza attiva, che per una certa aliquota di giovani prescinde dai motivi cristiani e tende a configurarsi come strategia più efficace della ritorsione violenta e armata emerge l'obiezione al servizio militare. Da disobbedienza civile penalmente perseguita è divenuta prassi legalizzata. Il NO all'esercito e alla guerra si disposta al SÌ al servizio civile, come prima notavamo. C'è da rilevare, a questo punto, che taluni giovani — come quelli che appartengono ai Testimoni di Geova o ad organizzazioni anarchiche — rifiutano *in toto* lo stato, in cui ravvisano l'incarnazione del male e della violenza oppressiva, e quindi non accettano nessuna forma di servizio alternativo.

Il giovane obiettore cristiano, invece, non demonizza la comunità politica, pur essendo ben cosciente delle degenerazioni del potere politico e impegnandosi — anche al di fuori di una precisa militanza politico-partitica — per la sua reale e non solo formale democratizzazione.

Del pari questi giovani rivelano notevole capacità di autogestire il proprio servizio civile, talora anche con forme di «autodistacco», per indurre le autorità competenti a superare le more burocratiche, a osservare e migliorare dispositivi di legge. Anche della 772 auspicano una sollecita e rapida correzione.

Già il «no» all'esercito e alla guerra, inserito nel rifiuto della violenza e della vecchia «ideologia del nemico», rivela ai giovani il senso della vera obbedienza (che si oppone alla coscienza succube) e il profondo significato e la valenza cristiana della disobbedienza creativa, di un dissenso che nasce da una coscienza autonoma, che sa anche dissentire da dispositivi di legge o istituzioni opposte a quei valori di fondo (e *in primis* al valore non oggettivabile o strumentalizzabile) della vita umana.

La pratica sincera e ben motivata (potremmo dire per i cristiani «sempre evangelizzata») dell'obiezione di coscienza porta quindi ad approfondire la nonviolenza evangelica, il valore della coscienza e di un servizio civile che può divenire virus, positivo e salutarmente contagioso, di un volontariato senza angustie di limiti spazio-temporali, di sesso o di età.

### 5.4. Difesa popolare nonviolenta: utopia o alternativa necessaria?

Abbiamo già avuto modo di constatare, nei paragrafi precedenti, come il tema della difesa della comunità costituisca un punto nodale che torna continuamente al pettine della critica rivolta al movimento pacifista. Anche tra gli obiettori di coscienza non tutti dimostrano di aver compreso l'urgenza etica di superare la difesa armata, anche nel caso di aggressione esterna, e la praticabilità effettiva (e non utopistica) di forme difensive alternative a quelle militari.

Del pari comunità cristiane e pastori, in numero ancora notevole, ritengono che il «dovere sacro» della difesa della patria in peri-

colo non si possa adempiere al di fuori del quadro della «legittima difesa armata». Penso di fare cosa utile riproponendo alcune mie considerazioni maturate all'interno di un *forum* teologico-morale (cf «Rivista di Teologia Morale» 1987, n. 73, pp. 33-34) che sintetizzo.

1. La difesa non concerne tanto la materialità del territorio e i confini di un Paese — che oltretutto oggi, con o senza scudi stellari appaiono indifendibili dai missili e dalle micidiali nubi radioattive che li attraversano — quanto il «vivere» della gente, la sua sopravvivenza e i valori essenziali di cultura, di libertà e civiltà che qualificano un popolo. Urge superare l'*ideologia del nemico* e la tendenza ancora diffusa al *capro espiatorio* per giungere a identificare quali siano i *veri nemici della pace*: egoismo e ingiustizie strutturali, ideologie ostinate e volontà di potenza, meccanismi oppressivi ed emarginazioni...

2. Una difesa rivolta contro tali nemici rappresenta una esigenza etica: l'amore evangelico del nemico non disimpegna certo dal dovere morale di contrastare il male, l'ingiustizia, le aggressioni e le forze che mirano ad annientare la vita e i valori che la rendono «umana».

3. Una volta persuasi che oggi la guerra tra i popoli non è più percorribile, perché decisamente immorale, rimane aperto il problema se una «difesa armata» con armi convenzionali, bandendo ogni arma «indiscriminatamente distruttiva», sia lecita, per contrastare una attuale aggressione esterna. Con altri teologi (tra cui B. Haering) ritengo che il giudizio di liceità etica, che non pochi avanzano, trascuri alcuni fatti che mi paiono indurre a una diversa valutazione: la «legittima difesa» costringe a tenere in piedi l'esercito e la produzione di armi, puntando sempre verso quelle più efficaci e distruttive; provoca «bagni di sangue» e coinvolge in qualità di vittima l'intera popolazione; trascura le reali possibilità strategiche e tattiche di una difesa popolare nonviolenta. Questa non uccide (e quindi non disattende la radicalità etica dell'evangelo), non si fonda sull'odio del nemico da sterminare, scoraggia l'eventuale aggressore il quale sa bene che, senza un qualche appoggio della popolazione, non potrà reggere a lungo: il prevedere continui boicottaggi, disobbedienze civili, go-

verni alternativi, resistenze nonviolente lo indurranno a desistere dall'attacco. L'illiceità, nelle presenti situazioni mondiali, di una difesa o resistenza armata viene prospettata anche nel secondo documento sulla teologia della liberazione che evidenzia le inedite possibilità pratiche della resistenza «passiva» (nel senso di nonviolenta-attiva).

4. Una difesa di questo genere non si esercita soltanto in caso di emergenza estrema, ma costituisce un impegno costante, ogni qual volta siano in pericolo valori e beni, eticamente validi e significativi, che motivano una difesa sociale.

5. La difesa popolare nonviolenta non abbisogna di eserciti di professionisti, ma coinvolge tutta la popolazione. Questa però ha da essere debitamente preparata. Di qui la necessità che un tal tipo di difesa sia anche finanziata: gli obiettori alle spese militari hanno deciso, sia pure con qualche resistenza e dissenso, di devolvere l'aliquota non pagata al fisco appunto al finanziamento della difesa popolare alternativa. Solo se preparata e interiorizzata, la difesa popolare potrà dispiegare la sua forza liberante e solidaristica, aprire alla fratellanza universale, rompere cristallizzazioni ideologiche, stimolare alla difesa non di zolle di terra, ma dei valori che danno senso al nostro vivere e convivere.

## 6. EDUCAZIONE ALLA PACE

Trattasi di un'urgenza oggi sempre più chiaramente avvertita. Le indicazioni magisteriali, l'attuale riflessione teologica e le spinte provenienti dai movimenti di pace e da coloro che coerentemente sanno testimoniare, sollecitano a una originale e profonda impostazione di un'azione educativa delle coscienze, giovanili e no, alla pace.

La letteratura in proposito è andata via via arricchendosi in questi ultimi anni: la riassumo nei punti seguenti.

1. Riflessione teologica e laica stimolano a un'azione educativa alla pace che sia consapevole dell'*unità della famiglia umana* e di un *bene comune planetario* che oltrepassa interessi nazionalistici e corporativi, nonché l'ottica ristretta dello stato «sovrano».

2. L'educazione deve mirare alla *pace grande e positiva* che parte dalla pace interiore per

giungere alla pace sociale: questa non può identificarsi nella pura assenza di conflitti; anzi, l'educatore ha il difficile compito d'insegnare come la conflittualità si deve assumere e superare. Nemmeno la pace è riducibile al concetto negativo di non-guerra, prescindendo dalle matrici potenziali di violenza armata che la preparano e alimentano.

3. Educare alla pace significa perciò educare alla *giustizia distributiva e sociale*, intesa nella sua più larga accezione e in parallelo con l'*educazione all'amore*. Liberazione quindi delle coscienze e delle persone da « stati di cose oppressivi » e da condizionamenti egoistici e corporativi. Educazione al rispetto effettivo dei diritti di tutto l'uomo e di tutti i popoli nel quadro di un orizzonte sincronico (attuali abitanti del pianeta) e diacronico (gli uomini di oggi e di domani).

Un'educazione del genere assume il carattere «terzomondista» e induce a dare concretezza operativa al motto «contro la fame cambia la vita».

4. Educare alla vera pace « figura ed effetto della pace di Cristo » significa educare alla *riconciliazione plenaria*: con se stessi, con gli altri, con la natura (educazione quindi al rispetto dell'ambiente e degli equilibri ecologici per l'uomo di oggi e di domani) e con Dio: tale complesso impegno educativo porta a una *tensione liberatrice* egualmente « plenaria ».

5. Educare alla pace significa *educare al dialogo*, all'accettazione e comprensione delle «ragioni dell'altro»: senza falsi irenismi e senza cedere a subdole strumentalizzazioni, l'uomo di pace entra in comunicazione con gli altri (perché educato a vivere *con e per* gli altri), sa percepirne le esigenze profonde, ne accoglie gli stimoli validi, buoni o riducibili al bene. L'educazione al dialogo postula che non ci si chiuda in oltranzismi integristi, sia individuali che di gruppo, quali è dato riscontrare in chi si sente possessore assoluto e pieno della verità (anche religiosa) e delle vie percorribili per realizzarla nell'oggi.

6. Educare alla pace, infine, comporta il grande impegno — molto arduo all'interno di culture ancora violente e bellicose — dell'*educazione alla nonviolenza attiva* e alla *disobbedienza creativa*, consapevole del valore primario della coscienza soggettiva, aperta al riconoscimento dei valori etico-religiosi e, *in primis*, del valore della vita umana, spes-

so conculcato a molti livelli da una cultura come la nostra che pure dimostra preoccupazione viva in ordine alla «qualità della vita».

## 7. PACE E RELIGIONI

I credenti delle varie religioni — e anzitutto quelli delle grandi religioni monoteistiche — dimostrano anche in questo ultimo scorcio di tempo consapevolezza che per il raggiungimento e la promozione della pace è necessario e urgente dischiudersi in forma unitaria ed ecumenica a impegni comuni di preghiera, di riflessione e di azione. L'incontro di Assisi (1987) precedendone altri, ha dimostrato che la diversità religiosa — lungi dal portare a dolorosi e sanguinosi conflitti — non impedisce una preghiera unanime per la pace concepita come dono di Dio e sforzo umano.

Altri incontri sul piano dello studio hanno evidenziato convergenze molto significative delle diverse religioni nella tensione verso la pace, la giustizia e il rispetto della natura (cf Aa. Vv., *Religioni per la pace*, ASAL, Roma 1987).

Già nel 1934 Dietrich Bonhoeffer aveva invocato un « grande concilio ecumenico » per annunciare l'evangelo della pace. Allora la sua parola profetica non trovò ascolto, ma cinquant'anni più tardi, nel 1983, la conferenza mondiale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, a Vancouver, decise di convocare per il 1990 una Assise mondiale per la giustizia, la pace e la salvaguardia della creazione. A tale assise tutte le Chiese sono state invitate.

Il fisico C.F. von Weizsäcker (nel volume *Il tempo stringe*, Queriniana, Brescia 1987, p. 126) sostiene che, per la prima volta dopo 1700 anni, un'assise mondiale dei cristiani ha grandi occasioni positive di realizzazione: non solo in ordine a una teologia della pace, comune a tutti i cristiani, ma anche per assumere chiara coscienza della necessità di superare l'istituzione politica della guerra e di collegare pace giustizia e libertà, pace tra gli uomini e pace con la natura.

→ diritti umani 2. - donna-uomo (società) 1.2. - educazione 6.4.4.

### Bibliografia

*Annus pacis: de formatione ad pacem fovendam*, in «Seminarium» 1986, n. 2 (gli articoli sono tutti in ita-

liano — tranne uno in lingua inglese — e concernono l'educazione alla pace).

BIANCHI G. - DIODATO R., *Per una educazione alla pace*, Piemme, Casale 1987 (con ampio repertorio bibliografico); *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Ed. Dehoniane, Bologna 1984; *Comunità cristiane per una cultura di pace*, a cura di «Pax Christi», Queriniana, Brescia 1983; *Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel secolo XX* (con antologia di scritti sulla pace) Massimo, Milano 1986; DRAGO A. - MATTAI G., *L'obiezione fiscale alle spese militari. Quale pace? Quale difesa?*, Ed. Gruppo Abele, Torino 1986; HAERING B., *Nuove armi per la pace. Ciò che i cristiani oggi possono fare*, Ed. Paoline, Roma 1984; MATTAI G., *Pace, guerra, difesa nonviolenta*, in «Aggiornamenti Sociali», 1 (gennaio 1983) 7-22; ID., *I cristiani e la pace tra compromesso e profezia*, in CAVAGNA A. - MATTAI G., *Il disarmo e la pace*. Documenti del magistero. Riflessioni teologiche. Problemi attuali, Ed. Dehoniane, Bologna 1982; ID., *Sulla pace*, D'Auria ed., Napoli 1984; MILANESI G. (a cura di), *I giovani e la pace*, LAS, Roma 1986; MIDON R., *Per un futuro di pace*. Presupposti empirico-sociologici per un modello di educazione alla pace, LAS, Roma 1986; ROVEDA P., *Per educare alla pace*, Vita e Pensiero, Milano 1982; TOSCHI M., *Pace e Vangelo*. La tradizione cristiana di fronte alla guerra, Queriniana, Brescia 1980; TRENTIN G., *Per un'etica della pace*. Magistero dei vescovi e prassi della Chiesa nell'era nucleare, Gregoriana ed., Padova 1985; VIOGGLI A., *La pace*. Le fonti del Nuovo Testamento, Morcelliana, Brescia 1984.

PALINGENESI → escatologia 10.3.

## PAROLA

CARLO BUZZETTI

### 1. Il fatto del comunicare

- 1.1. *La comunicazione diretta*
- 1.2. *La comunicazione mediata*
- 1.3. *Comunicazione naturale e comunicazione artificiale*

### 2. Il posto della parola

- 2.1. *La parola è esclusivamente umana?*
- 2.2. *Parola e cose; linguaggio e conoscenza*
- 2.3. *Parola e pensiero*

### 3. Il ruolo della parola: varie funzioni

- 3.1. *Parole e pubblicità*
- 3.2. *Altre funzioni*
- 3.3. *Un suggerimento e un'osservazione*

### 4. La parola parlata

- 4.1. *La doppia articolazione*
- 4.2. *Natura sociale della parola*

### 5. La parola scritta. Natura e tecnica

- 5.1. *Confronto con la parola parlata*

## 1. IL FATTO DEL COMUNICARE

Per riflettere sulla «parola» e cercare di comprenderla, è opportuno partire dalla comune esperienza umana di essa. Ora, almeno a prima vista, pare innegabile il suo riferimento al quadro più generale del comunicare. Altri riferimenti — quali ad esempio la «nominazione» o la «espressione» — possiedono senza dubbio un rilievo e fanno parte dell'esperienza comune; ma ci sembrano fenomeni meno macroscopici o meno originali del «comunicare». A sua volta la comunicazione è ricca di aspetti diversi-problematici, tanto da meritare un articolo a parte in molti dizionari (anche nel nostro). Qui non esaminiamo il tema in maniera esaustiva; vogliamo soltanto descrivere le grandi linee del fenomeno quale esso appare agli occhi di un osservatore non specialista e intendiamo utilizzarlo come sfondo o punto di partenza dal quale abbozzare una comprensione della «parola».

Quasi ovviamente si riconosce che esistono molti esseri umani, molte persone, e che in genere la gente non vive isolata (individui o momenti eccezionali costituiscono — appunto — eccezioni). Di fatto, questo stare l'uno accanto all'altro è sorgente del comunicare. Sia che la comunicazione venga intesa come realtà imposta, o necessaria, o naturale, o istintiva, o convenzionale, o culturale, o altro, il comunicare esiste. Le forme e i modi in cui esso si realizza sono svariati. Distinguiamo, per ora, due grandi categorie: quella della comunicazione diretta e quella della comunicazione indiretta o mediata.

### 1.1. La comunicazione diretta

La comunicazione «diretta», cioè da persona a persona, si verifica lungo le vie della sensorialità. A volte essa consiste nel vedere e nel mostrarsi: l'esperienza comune insegna quali e quante possibilità di informazione, sorpresa, gioia, paura, noia, ecc., siano realizzabili mediante la semplice comunicazione visiva. A volte consiste nel passaggio di odori: questi hanno un ruolo di grandissimo rilievo nella vita animale, come si fa notare ampiamente nella divulgazione degli studi zoologici; ma anche nell'esistenza dell'animale-uomo essi occupano un posto notevole. A volte la comunicazione avviene lungo la via del gusto, il che è comunissimo tra per-

sone e cose ma in alcuni casi si verifica anche nelle relazioni interpersonali. A volte ancora la comunicazione assume la forma tattile: questa via può sembrare secondaria laddove fonte e destinatario sono primariamente intesi come «spiriti»; ma si pensi al grande spazio che essa occupa nell'ambito dell'affettività sensibile e si consideri il ruolo principale che il tatto assume in casi di crisi totale o parziale della vista. A volte, infine, essa consiste nel passaggio di rumori o suoni che sono portatori di messaggi.

### 1.2. La comunicazione mediata

La comunicazione «indiretta», cioè quella che si verifica da persona a persona ma attraverso la mediazione di qualche oggetto, ricalca tutte le linee precedentemente descritte; infatti le persone, che esistono soprattutto insieme tra di loro, esistono sempre anche nel mondo delle cose. A volte le cose sono escluse o quasi escluse dalla comunicazione interpersonale (si pensi, ad esempio a ciò che spesso avviene nel settore visivo); molto frequenti sono invece altri casi nei quali esse risultano profondamente coinvolte nel comunicare: sia nella produzione dei messaggi (il che nell'esperienza umana accade da millenni, forse da sempre), sia nella ricezione di essi (il che sembra tipico dell'esperienza umana moderna dove le risorse scientifico-tecniche hanno permesso di produrre un'ampia gamma di «ricevitori» in grado di captare segnali non avvertibili soltanto mediante i sensi).

### 1.3. Comunicazione naturale e comunicazione artificiale

Più arduo, ma pur sempre legittimo e istruttivo, sarebbe l'esame di ambiti che si incrociano con quelli visti appena sopra: a) l'area della comunicazione «naturale», dove il rapporto tra segnale e messaggio sembra obbligato e immediato (come, ad es., nel linguaggio visivo diretto la fuga esprime in genere un qualche tipo di rifiuto; e come, ad es., nel linguaggio visivo indiretto, il fumo indica sempre un qualche tipo di combustione); b) l'area della comunicazione «artificiale», dove invece si applica un sistema di convenzioni grazie al quale un segnale diventa portatore di un certo messaggio. Consideriamo due semplici esempi: nell'ambito «diretto» il suo-

no di un fischio può significare disapprovazione, oppure lode, oppure entusiasmo, ecc., al variare del sistema di convenzioni; nell'ambito «indiretto» il mostrare-offrire un fiore può veicolare messaggi molto diversi quali gentilezza, o amore, o nostalgico ricordo, o desiderio-augurio di pace, ecc., a seconda dei diversi sistemi nei quali si colloca.

Per onestà, anche in una breve esposizione schematica come la presente, pare necessario ricordare che questa seconda distinzione (tra segnali «naturali» e segnali «artificiali») se è abbastanza facile in casi estremi, risulta incerta e discutibile in molti casi intermedi. Soprattutto, molti segnali che sembrano «naturali» in un certo ambiente, in realtà sono il frutto di convenzioni molto antiche e — in quell'ambiente — ormai unanimamente condivise magari in maniera inconscia. Ad esempio, un abito bianco è il segno visivo naturale di una qualche serenità/innocenza? Non sempre; infatti, in certe convenzioni culturali, esso esprime lutto, o divinità, o altro. Oppure, il gesto di stringere la mano è sempre il segno naturale di una forma di accordo? Non sempre; infatti sappiamo che in certe culture non-occidentali tale gesto non è compreso oppure non possiede il medesimo significato.

## 2. IL POSTO DELLA PAROLA

Nel quadro che abbiamo abbozzato è semplice compiere un primo passo in ordine alla collocazione della «parola»; infatti, chiaramente, essa è un esempio di fenomeno che accade nella comunicazione «diretta». Più problematico si presenta un secondo passo; infatti, che cosa bisogna dire: che la «parola» è una realtà «naturale» oppure «artificiale», nel senso che essa è costituita da un insieme di convenzioni? Sembra che entrambi gli aspetti siano in qualche modo presenti: da un lato pare doveroso riconoscere la «parola» come possibilità data a tutti gli esseri umani, e quindi come «naturale»; d'altro lato è molto evidente l'influsso di abitudini culturali, convenzioni e regole all'interno di ogni sistema linguistico. In questa prospettiva è utile richiamare, almeno a grandi linee, una riflessione o un'ipotesi che con qualche variante è sviluppata da molti studiosi della «parola».

a) In tempi remoti, lontani da ogni memoria storica (tempi che in tal senso si possono dire «primitivi») è probabilmente «naturale» per ogni essere umano la capacità di emettere vari suoni vocali.

b) Poi — non sappiamo quando — ogni suono viene collegato a un oggetto, o a un'azione; così che una serie di suoni può equivalere più o meno a una frase. Con una certa approssimazione e con necessaria fantasia immaginiamo una serie del tipo: suono A = io + suono B = andare + suono C = casa; grosso modo, tale serie o successione di suoni equivale a una delle seguenti frasi che conosciamo: io vado/andrò/andai a casa; io voglio/posso/devo andare a casa...

c) Solamente in uno stadio successivo, del quale pure non si hanno precise tracce storiche, alla facoltà di emettere suoni vocali si aggiunge quella di articularli e quindi si creano le convenzioni che danno origine alle molte e svariate lingue del mondo. In questo schema la fase iniziale, come il tronco di un albero, è identica o simile per tutti gli esseri umani, mentre le tappe successive, come i molti rami di un albero, si presentano all'insegna di un'ampia diversificazione.

## 2.1. La parola è esclusivamente umana?

Continuando a usare come supporto e punto di riferimento le considerazioni abbozzate nel numero precedente, risulta semplice comprendere la «parola» come un fenomeno caratteristico della condizione umana. Qui non ci pronunciamo in maniera definitoria sulla complessa questione circa la possibile esistenza di «parole» non umane (si veda, ad es., la grande quantità di teorie e discussioni circa il linguaggio degli animali, soprattutto quello di alcune specie — come le api — che avrebbero addirittura raggiunto un notevole sviluppo di sofisticazione). Diciamo che, probabilmente, le analogie si collocano ai livelli a) e b) dello schema appena visto; mentre a livello c) è molto più discussa l'esistenza di un qualche parallelo extra-umano. Ad ogni modo, la «parola» è forse la via più vistosa lungo la quale si realizza la comunicazione tra persone.

Grazie alla «parola» gli esseri umani si pongono in relazione tra di loro e coinvolgono nei rapporti interpersonali tutta la realtà circostante. Anzi, in un certo senso, la «parola»

sembra persino più ampia della stessa comunicazione tra persone; infatti esistono, marginali ma non insignificanti, casi in cui qualcuno «parla» con se stesso, oppure «parla» con un animale o un oggetto... Tuttavia, in genere questi esempi sono ricondotti al modello interpersonale: si osserva che chi parla da solo funziona allo stesso tempo come destinatario come fonte della comunicazione; per una specie di duplicazione, egli applica a se stesso quel che abitualmente rivolge a un'altra persona; e, analogamente, a volte si realizza una sorta di finzione grazie alla quale si attribuiscono caratteristiche personali a un animale o a un oggetto: gli si parla «come se potesse capire» proprio come una persona... Se tali osservazioni sono giuste — e personalmente ci sembrano piuttosto convincenti — allora non si danno vere e proprie eccezioni: la «parola» accade e si muove nell'ambito della comunicazione umana.

## 2.2. Parola e cose; linguaggio e conoscenza

Tuttavia, un aspetto pare da sottolineare ulteriormente. Così come essa si presenta nella «moderna» condizione umana (quella conosciuta dall'insieme della memoria storica) la «parola» risulta ampiamente rivolta anche alla realtà non umana. Non possiamo dire che le cose siano semplicemente strumenti i quali permettono di incrementare dal punto di vista tecnico la raffinatezza e l'efficacia della comunicazione interpersonale. Meglio, dobbiamo riconoscere che la «parola» considera le cose come «argomento» o come «materiale» cui applicarsi. In altri termini, un essere umano «parla» sempre a esseri umani, ma molto spesso parla «a proposito di» cose.

A questo punto si può inserire la complessa questione del rapporto tra «parola» e conoscenza. Ci si chiede: quando un uomo conosce un aspetto della realtà, sia esso umano o no, egli utilizza sempre «parole»? Si fa spesso osservare che un conoscere elaborato implica un certo grado di individuare, «nominare», paragonare, confrontare, classificare, ecc.; e ci si chiede: tutto questo avviene con o senza «parole»?

La risposta è ardua, ma in parte la domanda si riconduce a un problema di termini. Il conoscere implica certamente un'elaborazione dei dati dell'esperienza che per molti aspetti

si può chiamare invenzione e utilizzo di « parole ». D'altra parte è difficile pensare che queste parole sarebbero le stesse in assenza di persone con cui comunicare. La « parola » ha una dimensione sociale che la caratterizza; se la conoscenza costituisce un momento in cui si producono, si trovano e si utilizzano « parole », ciò si deve al fatto che la conoscenza non rimane isolata in se stessa, nell'individuo che conosce, ma è orientata ad essere posta sui binari dei processi comunicativi. Che cosa accadrebbe se, per ipotesi, ci fosse una conoscenza la quale non avesse legami con la comunicazione interpersonale? È quasi impossibile rispondere, perché di fatto quella situazione non esiste; volendo, si potrebbe forse dire che in essa si usano « pseudo-parole »... Ma non ci pare utile introdurre e sviluppare qui tale terminologia.

### 2.3. Parola e pensiero

Un altro aspetto merita considerazione esplicita. In concreto, chi usa la « parola » quasi sempre usa una realtà che già esiste prima; i casi di « invenzione » di parole del tutto nuove sono statisticamente rari. Ora, poiché comunicando si trasmette quel che si « pensa », in senso ampio, quando la comunicazione si realizza mediante « parole » dobbiamo riconoscere un influsso di esse sul pensiero? La questione è molto importante, ricca di molte conseguenze. In altri termini, essa viene espressa come problema del rapporto tra lingua e pensiero. Chi utilizza parole utilizza un sistema organizzato di esse (= una lingua); possiamo dire che tale fatto avviene come se egli versasse il metallo fuso del suo pensiero in una serie di « forme » pre-costituite? E inoltre: dobbiamo dire che tali « forme » condizionano lo stesso pensiero, così che la dipendenza da una lingua comporta fatalmente una dipendenza da modelli e prospettive preesistenti che superano la consapevolezza e/o la libertà di colui che pensa o parla?

Ad esempio: quando la « parola » si incarna nella lingua greca, essa assume le forme tipiche di quella struttura; dobbiamo perciò stesso concludere che essa esprime un certo orientamento greco del pensiero, una certa visione greca del mondo? Non è qui il luogo per svolgere un'ampia trattazione di questo tema; ci limitiamo a due note che consideriamo praticamente preziose.

1. Il legame *lingua-pensiero*, oppure il legame tra forma delle parole e loro contenuto, è da ritenere meno rigido e meno rilevante di quel che in genere una certa divulgazione filosofico-linguistica induce a credere. Basti pensare che opinioni e idee anche diversissime si possono esprimere mediante un medesimo sistema di « parole » e, viceversa, le stesse idee si possono esprimere in sistemi linguistici molto diversi tra loro. In concreto, suggeriamo una formula che nella sua semplicità può sembrare paradossale (e infatti noi ammettiamo che certe sfumature esistono, ma rimangono sempre a livello di sfumature): ogni lingua può esprimere ogni pensiero, più o meno agevolmente, più o meno bene. Se ciò è vero, risultano esagerazioni piuttosto mitiche certe enfasi comuni circa le cosiddette lingue « ricche » e lingue « povere »; è meglio dire che esistono soltanto lingue diverse, più o meno brillanti nell'esprimere questo o quel genere di pensiero, nel descrivere questo o quell'ambito del mondo; ma non esiste nessun sistema di parole-forme che sia radicalmente incapace di poter diventare la nuova e buona incarnazione di precedenti parole-pensiero.

2. D'altra parte, un sistema linguistico di parole-forma costituisce una realtà che esiste prima e indipendentemente da certe parole-pensiero; e quando queste s'incarnano in quello, di fatto esse sono immerse in una rete di rapporti, ricevono alcuni orientamenti semantici, assumono sfumature di indirette e possibili parentele e connessioni formali... Tutto ciò è vero; ma non fino al punto da costringere la parola-pensiero ad assumere soltanto o primariamente un certo significato; infatti, ogni sistema linguistico di parole-forma è un sistema « elastico » e i significati si realizzano nelle varie combinazioni di parole, combinazioni che non sono mai prestabilite del tutto.

Piuttosto, quanto detto sopra è vero nel senso che le parole-forma ricevono un qualche parziale condizionamento; in pratica: è compito di chi utilizza un sistema di parole-forma, preesistente alle proprie parole-pensiero, essere consapevole dello strumento che assume, per riuscire a padroneggiarlo e quindi poter accogliere o respingere quei supplementi semantici che ogni incarnazione linguistica trascina con sé.

### 3. IL RUOLO DELLA PAROLA: VARIE FUNZIONI

Vediamo ora schematicamente quale uso si fa o si può fare della «parola». Chi utilizza un sistema di suoni già elaborato e socialmente rilevante può ottenere da esso vari risultati. Accenniamo ai maggiori di essi.

A volte la mia parola comunica qualcosa di me: un mio sentimento, un mio pensiero una mia volontà...; in questo caso essa serve a dire come sono io, svela e manifesta il segreto della mia persona, schiude ad altri le porte di quel sacrario che prima di allora era conosciuto soltanto da me; cose ed eventi possono essere argomento di quella «parola», ma principale rimane il riferimento a me, al mio modo di comprendere cose ed eventi; così, chi riceve la mia parola riceve la rivelazione di una prospettiva, cioè di certi pensierisentimenti, che prima gli era estranea; per me il mio parlare è un'eventuale forma di sfogo, per chi lo riceve esso è l'occasione di un arricchimento, vale a dire il dono di una luce e di una possibilità nuove.

Spesso si realizza un secondo tipo di funzione della «parola», quando prevale il rapporto con la realtà esterna a me che parlo e a chi riceve il mio messaggio; allora si dice che il ruolo della «parola» è soprattutto «informativo». Qui il tipo di comunicazione ha lo scopo di far sapere qualcosa che il destinatario si suppone non sappia; come è facile immaginare, in questo caso la comunicazione che procede da un medesimo io-fonte può assumere forme svariate: la descrizione di una cosa o di un pezzo di mondo; la relazione di un evento; l'illustrazione di un processo; la spiegazione di un'ipotesi; il riassunto di un precedente discorso; la drammatizzazione di una storia, ecc. Al termine, il destinatario sa qualcosa più di prima.

Qui la «parola» costituisce per lui un surrogato o un complemento dell'esperienza; o meglio, essa porta a lui il contenuto di esperienze che altri hanno fatto in prima persona e che la fonte ha raccolto-ricevuto-elaborato e quindi ha trasmesso a lui. In certi casi, la fonte è anche il soggetto diretto dell'esperienza; ma non sempre. Così chi riceve la mia «parola» arricchisce il suo mondo interiore di esperienze che forse gli sarebbero rimaste irraggiungibili; la mia «parola» è come una finestra supplementare attraverso cui egli può «vedere» e «comprendere» il mon-

do più e meglio di quanto non facesse prima da se stesso.

A volte invece si realizza un terzo tipo di funzione: la mia «parola» è prevalentemente centrata sul recettore stesso; io non parlo soprattutto per svelare la mia persona o per comunicare mie/altrui esperienze, ma per influire sul comportamento del mio destinatario. Allora — si dice — la mia «parola» ha una funzione di tipo esortativo-imperativo; pensiamo a molte esclamazioni quali: forza!, attento!, aiuto!, allarme!, ecc. Come sempre, anche in casi come questi la parola è un suono articolato che utilizza regole convenzionali (cui aggiunge una particolare intonazione, anch'essa per lo più convenzionale); eppure, in forma sintetica, essa equivale a intere frasi che in altre occasioni direbbero ad esempio: «Io ti raccomando di impegnare tutte le tue forze», oppure: «Io ti ordino di prestare la massima attenzione», ecc. Naturalmente, questa terza area di funzioni, che molti studiosi chiamano «suggestive», in certi casi si nasconde e quasi si mimetizza in forme di messaggio che a prima vista possono sembrare di natura informativa. Ciò accade, ad esempio, infinite volte nel linguaggio pubblicitario.

#### 3.1. Parole e pubblicità

In questo ambito è sistematico l'intento di far apparire che il processo di comunicazione è di natura neutrale-scientifica; in realtà, le «parole» del linguaggio pubblicitario sono veicolo di indirette e spesso potentissime suggestioni. Se, ad esempio, un messaggio pubblicitario dice: «La persona elegante veste abiti X», l'apparente e semplice informazione fa leva sulla forza di «elegante»; la maggior parte dei destinatari desidera essere elegante; quindi il messaggio insinua un consiglio o un comando del tipo: «Compera X!». Consideriamo un altro semplice esempio: un messaggio pubblicitario dice: «Y fa vivere bene»; chi lo ha preparato ha calcolato che un certo tipo di destinatari (un tipo «mirato» e quindi bersagliato da opportuni mezzi di comunicazione) ama molto vivere bene; quindi gli invia in maniera indiretta un messaggio del tipo: «Procurati Y!». Si tratta di un settore della «parola» nel quale i destinatari dovrebbero imparare ad essere piuttosto guardinghi e ad andare oltre la superficie dei messaggi; i giovani, ad esempio, devono ri-

conoscere che i gestori dei messaggi pubblicitari quasi sempre sono più astuti di loro e che proprio i giovani costituiscono spesso il bersaglio delle loro intenzioni.

### 3.2. Altre funzioni

Abbiamo descritto le principali funzioni, spesso chiamate: espressiva, informativa, suggestiva (ma teniamo presente che vari studiosi utilizzano anche termini diversi). Ad esse si aggiungono molte altre funzioni che qui decidiamo di indicare come secondarie. Di fatto, in casi concreti, esse risultano importanti e interessanti da esaminare; ora, per ragioni di concisione, acenniamo solamente ad un elenco incompleto.

La *funzione estetica*: a volte la «parola» è ricercata e usata per la sua bellezza, il suo suono gradevole, la sua rarità, la sua sorprendente armonia, ecc.; letterati e poeti sono spesso particolarmente dediti a questo esercizio.

La *funzione ludica*: a volte la «parola» è usata per giocare, come fosse una trottola o una palla; certe cantilene o certe catene di suoni «senza senso» sono come giocattoli che divertono chi parla e chi ascolta (anche soliloqui e dialoghi giocosi sono possibili...); questa risorsa è ben nota agli anziani, ma anche i giovani, pur in maniera diversa, la utilizzano spesso.

La *funzione performativa*: in certi casi una «parola» crea una situazione, scatena un succedersi di eventi; tra i molti esempi, pensiamo alla parola di un giudice («innocente» o «colpevole»), alla parola di un insegnante al termine di un esame («promosso» o «bocciato»), alla parola di chi dice «ti perdono» o «ti voglio bene», ecc.; questa funzione si applica non soltanto nell'ambito dei rapporti formali e ufficiali, ma anche in quelli di carattere intensamente interpersonale; in tal senso può riguardare tutte le persone, compresi i giovani, che sono direttamente coinvolte in sentimenti e passioni.

La *funzione magica*. E altre...

### 3.3. Un suggerimento e un'osservazione

Ci pare importante proporre un suggerimento complessivo: di fronte a una qualsiasi «parola» è cosa saggia chiedersi sempre: quale è la sua funzione? Quale scopo ha il messaggio? Quale «gioco linguistico» la fonte sta attuando? Così facendo si possono evitare

gravi malintesi, si può trarre il miglior profitto dalla comunicazione linguistica ed eventualmente ci si può difendere.

Un'ultima osservazione in questo campo. Molto spesso una «parola» non possiede o attua una sola funzione, ma più funzioni contemporaneamente. Per esempio, l'esclamazione: «Il mare!» può essere insieme indicativa-informativa di una realtà ed espressiva di uno stato d'animo; le semplici parole: «Ti amo» possono essere allo stesso tempo informazione e rivelazione ed esortazione (cioè: possono dire un fatto, svelare un sentimento e invitare a una risposta); la «parola» più o meno magica «abracadabra» può ottenere un effetto pratico, più quello di produrre un certo suono, e insieme quello di provocare una certa suggestione... La compresenza di funzioni diverse è particolarmente notevole nel linguaggio elaborato dell'arte e dei mass-media; per cui il recettore avveduto deve saper analizzare bene, per comprendere bene.

## 4. LA PAROLA PARLATA

Una distinzione quasi ovvia è quella che riguarda «parola parlata» e «parola scritta». I rapporti tra le due realtà sono piuttosto complessi e sono analizzati in studi a volte minuziosi. Qui ci limitiamo ad accennare alle caratteristiche maggiori e alle connessioni più notevoli.

L'esperienza della «parola parlata» è ben nota a tutti i parlanti; di conseguenza, per molti aspetti, essa non ha neppure bisogno di essere descritta. In realtà, può essere utile illustrare il modo con cui «funziona» questo mezzo principalissimo tra le varie forme del comunicare. Consideriamo solamente la fisionomia che la «parola parlata» possiede nel periodo «moderno» (vale a dire dopo il lungo e non sempre chiaro segmento preistorico); vediamo come essa nasce e si diffonde. Ad esempio: io ho un sentimento, provo una sensazione, faccio un'esperienza... e parlo. Quale legame esiste tra il mio stato d'animo o la realtà esterna da me sperimentata e la mia «parola»?

Per quanto schematica, una risposta a tale domanda implica una descrizione sommaria del processo cognitivo-comunicativo. Il contatto con la realtà provoca in me il sorgere di una qualche nuova «immagine»; a volte essa è il prodotto di un mio incontro recente

o recentissimo con un aspetto del mondo; a volte essa sorge come mia elaborazione di incontri antichi... In ogni caso, si tratta di un qualcosa che possiede una consistenza «astratta», cioè si tratta di una mia realtà interiore che riflette o rappresenta un aspetto della realtà esteriore. Non esaminiamo qui il tratto cognitivo che sempre precede la comunicazione; ci basti notare che la «parola» è da intendere come atto secondo di una storia il cui primo atto consiste in un conoscere e un elaborare quel che si è conosciuto. Alcuni si chiedono: noi conosciamo mediante «parole»? Tale questione è già emersa poco sopra; non la esaminiamo ulteriormente. Ci chiediamo soprattutto: come la realtà astratta diventa «parola» comunicabile e quindi viene trasmessa ad altri?

#### 4.1. La doppia articolazione

Ebbene, esiste una risorsa tecnica che si ritrova uguale in tutte le lingue, per quanto diverse esse siano. Ogni uomo è in grado di produrre qualche decina di suoni diversi; e ogni cultura ha elaborato la capacità di unificare un gruppo di suoni in una serie continua; un tale «pacchetto» di suoni diversi e successivi (da un minimo di due fino a una dozzina circa) costituisce un termine che per convenzione culturale si riferisce a una cosa, un'azione, un sentimento, una qualità, una relazione, ecc. Io che parlo produco una serie di suoni; chi ascolta li riconosce come rappresentativi di quella cosa, quell'azione o altro, e così accoglie dentro di sé una «immagine» equivalente alla mia, una realtà astratta più o meno simile a quella che è in me. Inoltre, analogamente, ogni parlante impara a produrre «catene» di «pacchetti» di suoni. Almeno approssimativamente, i «pacchetti» sono parole e le «catene» sono frasi.

Bastano quindi poche decine di suoni diversi per realizzare migliaia di combinazioni diverse (= termini); e con questi è possibile costruire un numero quasi illimitato di frasi: ciascuna di esse si riferisce a un insieme di cose, un plesso di sentimenti, una serie di azioni, una successione di idee, ecc.; quindi ciascuna può essere utilizzata per descrivere un paesaggio, oppure per raccontare una storia, oppure per esporre una teoria, ecc. Questa risorsa sembra comune a tutti gli uomini di tutte le lingue; con una terminologia tecnica, si chiama «doppia articolazione». Essa dà origine alla «parola parlata».

Attorno a tale realtà, mille sono le osservazioni che potrebbero essere fatte. Ci limitiamo a una: imparare a parlare bene significa imparare a combinare suoni in maniera distinta (= produrre termini riconoscibili, diversi gli uni dagli altri) e imparare a combinare i termini in maniera logica/elegante (= produrre frasi comprensibili/belle); abilità, ubbidienza alle norme convenzionali di una certa cultura e fantasia creatrice sono gli ingredienti della correttezza, dello stile originale e della ricchezza verbale.

#### 4.2. Natura sociale della parola

L'intrinseca natura sociale della «parola» la rende in certi casi uno strumento sofisticatissimo nel regolare i rapporti sociali tra le persone. Il che accade non soltanto tra persone eccezionalmente colte o molto abili, ma anche tra persone socialmente «semplici», purché mature e intelligenti. Il campo, ricchissimo e affascinante, della «sociolinguistica», è costituito proprio dallo studio dei fenomeni di cui la «parola» diviene specchio e mezzo. Infatti, il tipo di «parola» non è indicatore soltanto della realtà esterna, ma anche del tipo di rapporto che esiste tra parlante e destinatario. Così, ad esempio, parlando della mia casa io posso chiamarla «il mio nido», oppure «la mia residenza ordinaria» secondo se mi rivolgo a qualcuno con intento confidenziale oppure con una certa freddezza formale; mia madre si chiama «mamma» nei colloqui affettuosi e «genitrice» in quelli polemicici, ecc.

Su questa linea è possibile un semplice esercizio che può rivelarsi molto interessante e istruttivo. Persone diverse descrivono un oggetto, o un individuo, o un evento, o una relazione; al termine si confrontano le varie descrizioni e si mettono in parallelo; parole ed espressioni differenti sono usate per designare medesime realtà, perché diversi sono i rapporti tra «parlante» e «cosa». In forma più sofisticata, l'esercizio si realizza mediante la registrazione (magari nascosta) di parole parlate da persone che possiedono svariate attitudini: comunque, il confronto è in genere illuminante e sorprendente. Questo esercizio può costituire un gioco non usuale e fruttuoso per l'intelligenza; i giovani dovrebbero avere occasione di praticarlo almeno qualche volta.

## 5. LA PAROLA SCRITTA. NATURA E TECNICA

In tempi molto recenti della storia umana è divenuta usuale la capacità di registrare messaggi di ogni genere (pensiamo al processo fotografico, all'incisione magnetica di suoni, odori, sapori e pressioni varie, ecc.). Ma qui non vogliamo considerare innanzitutto i suggestivi ritrovati moderni; ci interessa in primo luogo quel che sorge già qualche migliaio di anni prima, quando nasce la scrittura, cioè la capacità di trasformare un messaggio umano fonetico in un messaggio visivo. E ciò comporta l'enorme vantaggio di ottenere un sorprendente effetto pratico: mentre il messaggio sonoro è (o meglio: era) inafferrabile come il vento e in antico non lo si può fissare-conservare perfettamente in maniera da trasmetterlo oltre, la sua forma visiva è costituita da un oggetto materiale o da una modificazione permanente di esso, quindi è fissata in maniera tale da poter essere conservata e trasmessa ancora in altre occasioni. La tecnica con cui ciò si realizza è notevolmente varia.

Un primo passo, ancora diverso dalla scrittura vera e propria, è costituito da esempi di «mitografia», dove non si trova nessun riferimento diretto alla parola parlata, ma si fa uso di oggetti cui viene attribuita una relazione simbolica indipendente. Per es., a Sumatra, il popolo dei «lutsu» dichiara guerra inviando un pezzo di legno segnato da piccole tacche, accompagnato da tre oggetti: una piuma, l'estremità di un tizzone e un pesce; il tutto significa: ci sarà un attacco di tante centinaia o migliaia di uomini quante sono le tacche del legno, i guerrieri saranno rapidi come uccelli (= la piuma), essi bruceranno tutto (= il tizzone) e annegheranno i nemici (= il pesce).

Altro esempio è quello del direttore d'azienda il quale, non contento di uno dei dipendenti, non gli dice di andarsene, ma gli regala una valigia; il che viene compreso come messaggio di andarsene, specialmente se si tratta di un atteggiamento tradizionale. Oppure — altro esempio ampiamente noto — vi è l'uso di inviare un mazzo di fiori a una ragazza: il gesto e l'oggetto equivalgono a una dichiarazione o un invito.

Nel complesso gli esempi, anche moderni, non sono pochi. Un passaggio ulteriore verso il sistema-scrittura è costituito dalla «pitografia», dove cose ed eventi vengono di-

segnati e le relazioni o qualità sono suggerite dall'insieme del disegno. Sulla stessa linea sembrano da collocare i noti «geroglifici»; alcuni di essi, però, rappresentano già suoni e non cose.

Ancora diversa è la tecnica della «logografia», dove un segno corrisponde a una parola parlata: qui possiamo considerare di essere ormai nell'ambito specifico della scrittura. A questo stadio sono da situare anche i cosiddetti «ideogrammi»; essi sono rappresentazioni di cose soltanto in maniera schematica e indiretta; meglio, sono rappresentazioni di idee. L'insieme della «logografia» di deve considerare diviso in due rami: quello della «morfemografia», dove un segno (su pietra, legno, carta, ecc.) corrisponde a una parola intera, cioè dove è possibile stabilire un rapporto tra segno e parola parlata; e quello della «fonografia», dove i segni non corrispondono a parole intere ma a suoni, e in genere soltanto un insieme di segni equivale a una parola parlata.

Il primo ramo è costituito da scritture come quella cinese; tuttavia bisogna ricordare che neppure quel grande esempio è riconducibile al modello del produrre disegni stilizzati; al contrario, vari segni della lingua cinese hanno un valore fonetico. Il secondo ramo si realizza per es. nelle note scritte delle lingue occidentali; tuttavia occorre notare che neppure in esse i segni hanno una funzione pienamente e univocamente fonetica: certi segni, come quelli della punteggiatura, hanno un equivalente fonetico soltanto approssimativo; segni uguali possono corrispondere a suoni diversi; e infine certi elementi fonici — quali molti aspetti dell'intonazione — non hanno alcun equivalente grafico.

### 5.1. Confronto con la parola parlata

Il brevissimo panorama precedente ci pare suggerire soprattutto tre idee.

1. La parola scritta è da intendere come seconda rispetto alla parola parlata. In moltissimi casi il destinatario incontra un testo scritto, ma per comprenderlo rettamente egli è consigliato di risalire alla parola parlata, reale o potenziale, che sta a monte; in altri termini, è fruttuoso applicare sempre la seguente domanda: come sarebbe questo messaggio nella sua forma orale? Oppure, ancor più semplicemente, si consiglia di leggere ad alta voce un messaggio scritto: allora, spesso, il suo significato risulta più incisivo, più com-

più o più chiaro. A questo aggiungiamo che, più limitatamente, a volte la scrittura merita una sua considerazione autonoma; in certi casi un messaggio nasce subito scritto e non possiede alcuna preesistenza orale, neppure implicita; la «grammatologia» è lo studio della scrittura in quanto tale.

2. La parola scritta non è un equivalente totale della parola parlata; per un verso essa è una sua trasformazione, che opera il passaggio dalla dimensione fonetico-uditiva a quella visiva; per un altro verso è una sua schematizzazione che appiattisce o annulla molte differenze e omette molte sfumature anche importanti. Basti pensare a un esempio: la parola scritta «niente!» può equivalere a molte parole parlate che esprimono informazione, oppure gioia, delusione, scoraggiamento, sollievo, speranza, ecc. In pratica: quando io uso la forma scritta devo essere consapevole di questi limiti e devo aiutare il mio destinatario a comprendere quel che gli comunicerei mediante parole parlate. Contrariamente a ciò che spesso si pensa, un mio messaggio scritto dovrebbe essere più lungo dell'equivalente mio messaggio orale, altrimenti non si dà vera equivalenza.

3. La comprensione di un messaggio scritto richiede la conoscenza delle convenzioni che regolano la formazione di parole o di frasi scritte e la conoscenza di convenzioni più o meno «sregolate». In certe lingue — come quella francese o inglese, molto più che quella italiana — il saper leggere-scrittura costituisce un'abilità ben distinta dal saper parlare perché la forma non è semplicemente dedotta o deducibile dal suono familiare o memorizzato. Inoltre, per quanto si è detto sopra, in particolare al punto 2, la dimensione interpretativa è più accentuata nel processo di assimilazione di un messaggio scritto; anche la parola parlata è da comprendere-interpretare, ma la parola scritta in genere è più oscura, più ambigua e più difficile: di fronte a un messaggio scritto l'impegno del recettore è maggiore e la sua vigilanza deve essere particolarmente accentuata.

→ Dio 4 - diritti umani 3 - educazione/pastorale 4.4.  
- incarnazione - linguaggio - significati - simbolo.

#### Bibliografia

ALONSO SCHOEKEL L., *La parola ispirata*, Paideia, Brescia 1967; ANTISERI D., *La filosofia del linguaggio*, Morcelliana, Brescia 1973; BUZZETTI C., *La parola tradotta*, Morcelliana, Brescia 1973; DUCROT -

Todorov, *Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio*, Ist. Editoriale Italiano, Milano 1972 (opera di consultazione utile per vari temi linguistici; da qui riportiamo alcuni esempi che descrivono le tecniche della parola parlata); LOUW J. P. (ed.), *Sociolinguistics and Communication*, London-New York-Stuttgart 1986 (contiene vari accenni ai livelli linguistici e alle funzioni linguistiche); MARTINET A. (a cura), *La linguistica. Guida alfabetica*, Rizzoli, Milano 1972; WITTOENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1976 (ai nn. 23-24 contiene un famoso e suggestivo sviluppo filosofico del tema «il ruolo della parola»).

## PAROLA DI DIO

CARLO BUZZETTI

### 1. Dio parla: autentiche parole?

- 1.1. *Dio parla: ai patriarchi*
- 1.2. *Dio parla: mediante un profeta*
- 1.3. *Dio parla: parola e creazione*
- 1.4. *Dio parla: Testimonianza del NT*

### 2. Fatti come parole?

- 2.1. *Fatti come parole: NT*

### 3. Gesù come parola

- 3.1. *Gesù come parola: profeta, autorevole, uguale a Dio*

### 4. La parola scritta

- 4.1. *La parola scritta: AT*
- 4.2. *La parola scritta: NT*
- 4.3. *La parola scritta: AT+NT*

### 5. Parola di Dio e sacra scrittura

### 6. Diffusione della parola: diffusione della sacra scrittura

- 6.1. *Continuazione della profezia*
- 6.2. *Bibbia e profezia*

### 7. Dio parla ancora?

- 7.1. *Vita, liturgia, magistero...*

La formula «parola di Dio» è frequente nel linguaggio religioso in genere e nel linguaggio cristiano in particolare. Cerchiamo di comprendere il suo significato in ambito cristiano, esaminando successivamente diversi aspetti a partire dalla tradizione giudaica contenuta nell'AT.

## 1. DIO PARLA: AUTENTICHE PAROLE?

La tradizione giudaico-cristiana conferma mille e mille volte la persuasione che Dio ha ripetutamente parlato agli uomini. Dio è usci-

to dal suo eterno silenzio e ha stabilito una comunicazione mediante «parole». Come? Circa le idee più primitive non sappiamo molto e vi è spazio per ipotesi abbastanza diverse. Con notevole probabilità, le origini della comunicazione divina si trovano in fenomeni analoghi a quelli di altre persuasioni religiose: certi oracoli, certe esperienze più o meno mistiche, ecc. Alcuni individui percepiscono «parole» non umane che appaiono come di provenienza divina: un messaggio di Dio, una sua risposta, un suo ordine, una sua rivelazione, ecc. Già in questa fase bisogna notare che l'espressione «parola di Dio» contiene due elementi che sono da distinguere piuttosto nettamente: a) «di Dio» indica la divinità del messaggio, la sua fonte; b) «parola» indica il tipo di messaggio, la sua modalità.

Mentre il primo elemento è da ricondurre alla specificità della convinzione religiosa, quindi alla fede, il secondo può essere interpretato diversamente, almeno in due direzioni: 1) usando il termine «parola» i destinatari del messaggio intendono dire che veramente essi hanno percepito un suono vocale articolato, identico a quello che scorre nella comunicazione interpersonale; 2) oppure quei primi destinatari stabiliscono un'analogia, cioè affermano che il messaggio è stato ricevuto come se fosse espresso mediante parole; in questo caso essi non si impegnano ulteriormente a descrivere la concreta modalità della comunicazione, o forse non ne sanno dire di più; comunque, essi utilizzano la categoria umana più vicina per indicare un'esperienza che non si realizza soltanto in ambito umano. È difficile, e per certi aspetti impossibile, scegliere, dicendo quale strada, almeno probabilmente, fu seguita sin dagli inizi. Di quegli eventi originari conosciamo solamente qualcosa attraverso le tracce che essi hanno lasciato nella tradizione giudaica.

### 1.1. Dio parla: ai patriarchi

Dopo di allora, esiste la multiforme testimonianza dei patriarchi e dei profeti (usiamo qui il termine in senso molto ampio); nella storia dell'antico Israele, varie persone affermano di aver ricevuto un messaggio direttamente da Dio e lo indicano come avvenuto mediante parole. Elenchiamo soltanto alcuni dei moltissimi esempi.

La prima esperienza di questo genere nel periodo «storico» è quella di Abramo. Ora, l'e-

sistenza di questo patriarcha è scandita da numerosi interventi verbali da parte di Dio. Ne citiamo alcuni.

— «Il Signore disse ad Abram: — Vattene dal tuo paese (...)» (Gn 12,1).

— «Dopo tali fatti, questa parola del Signore fu rivolta ad Abram in visione: Non temere (...)» (Gn 15,1; nel seguito del cap. 15 più volte si legge che Dio «rivolge la parola», «dice», «conclude un'alleanza», ecc.).

— «Quando Abram ebbe novantanove anni, il Signore gli apparve e gli disse (...). Subito Abram si prostrò con il viso a terra e Dio parlò con lui» (Gn 17,1-2).

— «Ma Dio udì la voce del fanciullo (...)» (Gn 21,17); notiamo che qui si usa il verbo «udire», tipico della percezione umana, senza con questo affermare che Dio ode proprio come noi...

Degli altri patriarchi segnaliamo soltanto alcuni episodi più espliciti.

— Rebecca: ella «consulta» il Signore, e «Il Signore le rispose (...)» (Gn 25,23).

— Isacco: «Gli apparve il Signore e disse (...)» (Gn 26,24).

— Il sogno di Giacobbe: «Ecco il Signore gli stava davanti e gli disse (...)» (Gn 28,13).

— Giacobbe: prima di traversare il fiume Iabbok, egli lotta con un personaggio misterioso e dialoga con lui; a Betel egli parla con Dio (Gn 32,31 e 35,15).

Nella storia di Mosè vi sono vistose tracce di comunicazione verbale; un elenco completo sarebbe molto lungo.

In Esodo: «Dio lo chiamò dal roveto e disse (...)» (3,4).

— «Il Signore, Dio dei vostri padri, mi è apparso, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, dicendo (...)» (3,16; in questo testo Dio ordina a Mosè di dire quel che egli ha detto...).

— «Il Signore disse a Mosè: Tu gli dirai quanto io ti ordinerò (...)» (7,1-2; cf tutto il racconto di 7-15).

— «Il Signore disse a Mosè e ad Aronne (...): Questo mese sarà per voi l'inizio dei mesi (...). Parlate a tutta la comunità di Israele e dite (...)» (12,1-3).

— Sul monte Sinai: «(...) Mosè parlava e Dio gli rispondeva con voce di tuono» (19,19).

— Il decalogo: «Dio allora pronunciò tutte queste parole» (20,1).

— Durante la rivelazione al monte Sinai, il popolo si tiene lontano e chiede a Mosè di fare da intermediario: «Parla tu a noi e noi

ascolteremo, ma non ci *parli* Dio altrimenti moriremo» (20,19); l'intero «codice dell'alleanza» — cap. 20-23 — e tutte le prescrizioni circa la costruzione del santuario e la preparazione dei ministri — cap. 25-31 — sono presentati come lunghi discorsi di Dio stesso. — Mosè parla ai leviti quando vede il vitello d'oro; egli riferisce loro quanto *dice* il Signore, ma non è chiaro se riporti sue parole o se interpreti la sua volontà (32,27).

— Nella tenda del convegno: «Il Signore *parlava* con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un altro uomo» (33,11).

— Molte volte si dice che Mosè trasmette al popolo parole ascoltate oppure che egli *esegue/ha* eseguire ordini ricevuti.

Nei libri *Levitico* e *Numeri* la frase: «Dio *disse* a Mosè» ritorna frequentissima all'inizio di un nuovo paragrafo; più volte si indica come destinatario anche Aronne. E un giorno Aronne e sua sorella Maria contestano il loro fratello Mosè; essi dicono: «Il Signore *ha forse parlato* soltanto *per mezzo* di Mosè? Non *ha parlato* anche *per mezzo* nostro?» (Nm 12,2). Allora il Signore interviene a difendere Mosè indicando la sua posizione di natura unica; circa un profeta qualsiasi, egli dice: «In sogno *parlerò* con lui», mentre circa Mosè dichiara: «Bocca *parlo* con lui, in visione e non in enigma» (12,6-8); questo branello è particolarmente interessante perché dice che esiste un «parlare» di Dio a «profeti» che fanno da intermediari...

In *Deuteronomio* le parole del Signore sono evocate molto spesso nei discorsi di Mosè.

## 1.2. Dio parla: mediante un profeta

Globalmente, Mosè appare come un «profeta» eccezionale proprio nel senso che Dio ha parlato con lui in maniera particolarmente diretta (cf Dt 34,10). Il che significa mettere in risalto l'eminenza del suo ruolo nella storia del popolo eletto; ma, allo stesso tempo, questo collega a lui i «profeti» sorti in seguito. Anch'essi, in varie maniere, sono destinatari di «parole» di Dio (cf già Dt 18,18: «Io susciterò loro un profeta (...) e gli porrò in bocca *le mie parole* ed egli dirà loro quanto io gli *comanderò*»).

Molte volte le storie dei profeti sono marcate da interventi espressi da frasi come le seguenti:

— «A lui fu rivolta la parola del Signore» (Ger 1,2).

— «Mi fu rivolta questa parola del Signore» (Ger 1,11).

— «Lo spirito del Signore parla in me, la sua parola è sulla mia lingua» (Ez 3,4).

Il profeta viene «afferrato» da Dio e quindi posto nella condizione di poter «vedere» e «udire» quel che Dio vuol fargli conoscere. L'iniziativa è di Dio, il quale risulta estremamente libero: egli parla a chi vuole, quando e come decide.

E quasi sempre, esplicito o implicito, troviamo nei testi anche un successivo compito del profeta: quello di comunicare agli altri. Anche se in molti casi egli non è subito entusiasta (cf Ger 1,6), il profeta si trova come forzato a seguire la sua vocazione (cf Am 3,3-8); cioè ad ascoltare parole di Dio allo scopo di ripeterle; per questo egli afferma frequentemente: «Così dice il Signore», «ascoltate la parola del Signore», ecc. La parola del Signore è accolta e assimilata fino al punto da diventare la parola del profeta stesso (cf Ger 15,19: «Tu sarai come la mia bocca»). Quindi al popolo in genere le parole di Dio giungono attraverso questa mediazione. Ma pare che ciò non crei particolari problemi ermeneutici; soltanto, emerge più volte la preoccupazione di distinguere tra autentici e falsi profeti (cf Dt 18,22; 1 Re 17,24; Ger 28,9).

## 1.3. Dio parla: parola e creazione

La parola di Dio è potente, come Dio stesso (in Ger 23,29 è assimilata al «fuoco» e a «un martello»). Anche quando è pronunciata da un profeta, essa conserva le stesse caratteristiche (cf Ger 5,14): la sua efficacia è sempre infallibile (cf Is 55,10-11).

L'esperienza della «parola di Dio» nella vita dei patriarchi e dei profeti ha provocato una riflessione su di essa; e, molto probabilmente, è frutto di tale riflessione l'idea che la parola di Dio agisce nel mondo sin dalle origini. Infatti la Bibbia contiene vari accenni alla creazione di tutto mediante la sola parola divina (cf Gn 1; Sap 9,1; Sir 42,15; Gdt 16,14; Sal 33,6.9; 148,5; ecc.). Di quale parola si tratta? Nei vari testi essa è un dire, o un parlare, o un chiamare, o un dare ordine... Il risultato è sempre quello di far sorgere l'esistenza di nuove realtà. E per questa loro radicale dipendenza dalla parola di Dio, le cose tutte risultano docili e disciplinate, ubbidienti alla parola che le governa oppure le

chiama a compiti particolari (cf Sir 39,17.31; 45,5.10.17.27; Sal 148,8; Gdt 16,14; Is 40,26; 48,13; Gb 37,6; ecc.).

Naturalmente nessuno può dire di essere stato uditoro diretto delle parole creatrici; come notavamo appena sopra, è grazie a una lunga riflessione di tipo sapienziale che il popolo di Israele viene a sapere della presenza e del ruolo della «parola» di Dio sin dai momenti originari. Alla luce della propria esperienza religiosa storica, Israele comprende che il modo più adeguato di rappresentarsi l'attività creatrice di Dio è quello della parola, ciò che anche nell'esperienza umana appare come realtà immateriale (o quasi) eppure capace di generare situazioni nuove (cf qui la voce «Parola»).

Una considerazione complessiva dei testi mostra piuttosto chiaramente che gli autori biblici utilizzano senza timore schemi antropomorfi: molto spesso essi affermano che Dio «parla», ma molte volte non sappiamo a quale esperienza facciano riferimento; certamente essi attestano il fatto della comunicazione; ma dicono ben poco circa il modo con cui essa si realizza. Comunque, non vi è traccia di percezione della parola di Dio al di fuori del quadro di parole pienamente umane (pensatori cristiani in seguito svilupperanno questa osservazione per dire: Dio si è «abbassato» fino a noi, la sua parola è una «kenosis»...).

Ci sembra di poter concludere che, nella tradizione giudaica, il frequente accenno alla «parola di Dio» dipende soprattutto dall'esperienza profetica (in senso ampio). Sicuramente essa indica un effettivo ed efficace evento di comunicazione, paragonabile a quello della parola umana. Forse, indica un fenomeno che per tanti aspetti è identico ad essa.

#### 1.4. Dio parla: testimonianza del NT

Analogo è lo sviluppo che riscontriamo nella tradizione cristiana più antica, là dove essa ripete o sviluppa temi già dell'AT. Elenchiamo solamente alcuni testi del NT che accennano alla creazione-conservazione del mondo e ai messaggi di Dio nei tempi passati: — «Per fede noi sappiamo che i mondi furono formati dalla parola di Dio» (Eb 11,3). — «La terra (...) ricevette la sua forma grazie alla parola di Dio (...) i cieli e la terra at-

tuali sono conservati dalla medesima parola (...)» (2 Pt 3,5.7).

— «Dio aveva già parlato nei tempi antichi molte volte (...)» (Eb 1,1).

— «Guardatevi perciò di non rifiutare colui che parla (...). La sua voce infatti un giorno scosse la terra; adesso invece ha fatto questa promessa (...)» (Eb 12,25-26).

Circa la modalità con cui la parola di Dio si è fatta presente, la tradizione cristiana conferma quella giudaica; infatti ricorda sempre il ruolo di alcuni uomini che furono profeti-mediatori (cf At 3,21: «(...) come ha detto Dio fin dall'antichità, per bocca dei suoi santi profeti»). Tutto il popolo è destinatario di «parole» che sono promesse, o comandamenti, o rivelazioni, ecc.; ma la comunicazione è costantemente mediata (cf 2 Pt 1,21: «(...) mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio»).

Del tutto nuovo, e tipico della tradizione cristiana, è invece un altro elemento: l'identificazione della «parola di Dio» con una persona, cioè con Gesù. Ma di questo parliamo più avanti.

## 2. FATTI COME PAROLE?

La fede degli antichi Ebrei non si limita ad affermare che Dio ha parlato e parla; ancor più, essa sostiene che Dio ha agito e agisce nella storia degli uomini. Primaria è l'idea dell'azione: in un certo senso secondaria è quella della parola che l'accompagna (o prepara, o annuncia, o commenta, o spiega...). Oppure le due idee sono intrecciate: la parola è azione e l'azione è una specie di parola... La «parola di Dio» ha dato origine alle cose (creazione) e la medesima «parola» più volte è intervenuta e interviene a chiamare alcune persone, a giudicare certe situazioni, a indicare il futuro. La «parola di Dio» è potente, carica di tutta la forza di Dio stesso; essa non si limita a descrivere, nominare, esortare, ecc.; oltre a ciò, essa realizza la volontà di Dio, determina il corso degli eventi, guida la storia, conduce a compimento tutto quanto Dio ha deciso. Una tale estensione è «logica»: infatti, poiché la parola di Dio è considerata come parola-forza, coerentemente essa è vista come artefice di realtà.

A questo punto è opportuno un rilievo: se consideriamo l'AT come testimone della tradizione ebraica antica, vediamo che in esso

non si parla tanto di eventi metaforicamente considerati come «parole» di Dio; piuttosto, si parla di eventi che accadono secondo la «parola di Dio», docilmente ubbidienti ad essa.

### 2.1. Fatti come parole: NT

Il NT, testimone della tradizione cristiana antica, fornisce indicazioni simili. Anche qui gli eventi sono il risultato della volontà di Dio che, quando è comunicata agli uomini, si mostra come «parola». In questo senso si indica che gli eventi sono generati-guidati dalla «parola di Dio». Elenchiamo qui pochi testi (tra cui vi sono esempi di vocazione e di compimento) e notiamo una conclusione che se ne può trarre: più volte la «parola di Dio» è chiaramente intesa come realtà-forza.

— «Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta» (Mt 1,22).

— «(...) la parola di Dio scese su Giovanni, figlio di Zaccaria, nel deserto» (Lc 3,2).

— «Intanto la parola di Dio cresceva e si diffondeva» (At 12,24).

— «E ora vi affido al Signore e alla parola della sua grazia che ha il potere di edificare (...)» (At 20,32).

— «Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio (...)» (Rm 1,16).

— «Tuttavia la parola di Dio non è venuta meno (...)» (Rm 9,6).

— «(...) l'avete accolta non quale parola di uomini, ma (...) quale parola di Dio che opera in voi che credete» (1 Ts 2,13).

— «(...) ma la parola di Dio non è incatenata» (2 Tm 2,9).

— «Infatti la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di una spada a doppio taglio (...)» (Eb 4,12).

— «Dio infatti ha messo loro in cuore di realizzare il suo disegno (...) finché si realizzassero le parole di Dio» (Ap 17,17 dove l'angelo spiega il simbolismo delle corna della bestia).

Globalmente, si riconosce che la «parola di Dio» è una realtà e una forza attiva. E, di converso, che l'azione di Dio è un mezzo per inviare messaggi. Molte volte nella bibbia un evento è commentato da espressioni del tipo: «Così conoscerete che io sono il Signore», «così si adempì la parola del Signore», ecc. L'azione di Dio appare quasi come un'al-

tra specie di linguaggio. L'opera di Dio appare come la sua parola sotto un'altra forma» (in questi termini si esprimono certi studiosi; si veda ad es. Otto Semmelroth, in *Teologia della parola*, Bari 1967, p. 60). Grazie a questa stretta connessione, Dio comunica anche attraverso i fatti. Quindi, essi possono esser considerati «parole di Dio»; ma più che la bibbia, sarà la tradizione successiva a usare questo modo di dire.

### 3. GESÙ COME PAROLA

Il tema della «parola»-persona è tipico della fede cristiana, fin dai suoi inizi. Per motivi teologici consistenti, i primi cristiani avevano difficoltà a dire, semplicemente, che Gesù è Dio; infatti questo poteva costituire un attentato all'unicità e trascendenza di Dio. Più coerentemente con la fede giudaica, ma superando i suoi limiti, la fede cristiana afferma: la parola di Dio è venuta tra noi; e non soltanto come un messaggio o un evento di natura transitoria; ora essa ha preso stabile dimora tra gli uomini dopo aver assunto la realtà di una persona... La «parola» di Dio è talmente «di Dio» da poter essere detta suo «Figlio»; e il Figlio è diventato un uomo concreto, Gesù di Nazaret. Continuità e superamento rispetto al passato sono espressi più volte nel NT; alcuni testi sono particolarmente espliciti.

— Il Verbo = la parola di Dio «era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui (...). E il verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,10.14).

— «Dio, che aveva parlato già nei tempi antichi molte volte e in molti modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio (...). Questo Figlio (...) sostiene tutto con la potenza della sua parola» (Eb 1,1-3).

#### 3.1. Gesù come parola: profeta, autorevole, uguale a Dio

Innanzitutto è da registrare la persuasione che Gesù annuncia la parola di Dio; la sua predicazione si colloca, almeno, sulla linea dei profeti. Cf Lc 8,11: «Il seme è la parola di Dio»; Mc 2,2: «Si radunarono tante persone (...) ed egli annunciava loro la parola»; Lc 5,2: «La folla gli faceva ressa intorno per ascoltare la parola di Dio»; Gv 14,24: «La

parola che voi ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato»; At 10,36: «Questa è la parola che egli ha inviato ai figli di Israele, recando la buona novella della pace, per mezzo di Gesù Cristo (...)»; ecc. Notiamo che l'ultimo testo citato è particolarmente significativo in quanto, subito dopo, Pietro riassume «ciò che è accaduto», cioè la vita di Gesù ancor prima delle sue parole. Sulla stessa linea, ma ancor più avanzata, è la sensazione della straordinaria autorevolezza manifestata da Gesù; si vedano in proposito i molti «io vi dico» (specialmente contrapposti a parole dell'AT, come in Mt 5) a volte rafforzati da un solenne «amen, amen»; si veda l'impressione che Gesù fa sulle folle. Cf Mt 7,29 par.: «(...) insegnava loro come uno che ha autorità e non come i loro scribi»; Mc 4,41 par.: «(...) Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono?». In molti racconti di miracoli si presenta la parola di Gesù come una forza capace di cambiare la situazione, proprio come fa la parola di Dio; egli stesso parla con autorevolezza che scandalizza: cf Mc 2,7 par.: «Perché costui parla così? Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?».

Speciale considerazione merita il misterioso uso dell'autodefinizione «io sono» che suggerisce proprio l'identità di Gesù con Dio mediante l'autoapplicazione del nome divino. Gv 8,28: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'Uomo, allora saprete che Io Sono e (...) come mi ha insegnato il Padre, così io parlo»; 8,58: (...) prima che Abramo fosse, Io Sono»; 13,19: «Ve lo dico fin d'ora (...) perché, quando sarà avvenuto, crediate che Io Sono». Soprattutto nel quarto vangelo si intrecciano diversi livelli di idee relative a questo tema: Gesù dona la parola di Dio, Gesù è Dio, la sua parola genera la vita piena, ecc.

— Gv 5,24: «Chi ascolta la mia parola (...) ha la vita eterna».

— Gv 10,33: «(...) tu, che sei un uomo, ti fai Dio».

— Gv 17,8 (Gesù si rivolge a Dio Padre): «le parole che tu hai dato a me, io le ho date a loro (...)».

#### 4. LA PAROLA SCRITTA

Prima di Gesù, la «parola di Dio» è accolta da vari «profeti» e da loro ripetuta; oppure si manifesta nella realizzazione di certi eventi. Da quando è presente Gesù, la «parola di

Dio» si identifica con la sua persona, quindi con le sue parole e i suoi gesti, con la sua vita. Abbiamo visto sopra che le due fasi sono insieme distinte e per molti aspetti collegate; in particolare, un fatto le accomuna: il passaggio alla condizione scritta.

#### 4.1. La parola scritta: AT

L'AT è una raccolta di scritti che contengono detti, racconti, ecc. La parola di Dio rivolta ai profeti o manifestata negli eventi, a un certo punto diviene parola scritta che la registra, la racconta, la commenta, la attualizza... Esperienze mistiche, comandamenti, narrazioni popolari, preghiere, ecc., conoscono in genere un primo stadio orale in cui la parola di Dio è parlata e ascoltata; poi, in momenti e modi diversi, qualcuno scrive; a volte egli fissa nello scritto un detto profetico; a volte descrive un evento, e lo dichiara esecuzione della «parola di Dio»; a volte narra vicende che preparano, accompagnano o seguono una parola o un evento di Dio; a volte riporta pensieri-commenti-preghiere... È interessante notare che gli scritti dell'AT sono costituiti da testi di origini e autorità e stili palesemente diversi.

Esiste la traccia di alcuni scritti che intendono essere la riproduzione diretta di «parole» parlate o di eventi accaduti.

— «Allora il Signore disse a Mosè: Scrivi questo per ricordo nel libro (...)» (Es 17,14); notiamo che qui Mosè è invitato a scrivere non un messaggio da lui ricevuto ma il resoconto di un fatto provocato e guidato da Dio, la vittoria contro Amalek.

— «Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio» (Es 32,16; cf anche 24,12; 31,18; 34,1; 34,27).

— «Il Signore disse a Mosè: Scrivi queste parole, perché sulla base di queste parole io ho stabilito un'alleanza con te e con Israele» (Es 34,27).

— «(...) questa parola fu rivolta a Geremia da parte del Signore: Prendi un rotolo da scrivere e scrivi tutte le cose che ti ho detto (...)» (Ger 36,1-2).

Ma non tutti gli scritti dell'AT, anzi, soltanto una piccola parte di essi appartengono a quel genere. Tuttavia ciò basta a farci comprendere come la fede di Israele sia giunta alla convinzione di possedere alcune parole che devono essere dette «di Dio» perché possono essere fatte risalire a lui. Rimane tuttavia

notevole e sorprendente il fatto che l'idea di «parola di Dio» sia stata poi enormemente ampliata: non soltanto le «dieci parole» ricevute da Mosè sul monte Sinai, ma anche tutta la legislazione mosaica successiva rientra nella stessa categoria; e analogamente: non solo gli oracoli dei profeti, ma anche il racconto delle loro vicende; non soltanto le parole che Samuele ha udito in sogno (cf 1 Sam 3), ma l'intera storia della sua vita e quella dei re; non solo la relazione di visioni e di eventi prodigiosi, ma anche le varie riflessioni sapienziali su di essi...

Quindi, per una specie di «contagio», tutto l'insieme degli scritti biblici a un certo punto è globalmente considerato «parola di Dio». In seguito, la tendenza a identificare la «parola di Dio» con il testo scritto si fa sempre più esplicita e solida. Anche le varie parole umane che riferiscono, o raccontano, o ricordano, o attualizzano la «parola di Dio» sono esse stesse considerate «parole di Dio». Quei primi scritti assumono ben presto un carattere sacro e normativo; di conseguenza, essi diventano una realtà definita, ben delimitata, distinta da ogni altra parola umana che la proclama, o la commenta, o la predica. In qualche maniera, la bibbia è la «parola di Dio» in senso esclusivo.

#### 4.2. La parola scritta: NT

Il NT si presenta come fenomeno parallelo. Alla sua origine si trovano le parole di Gesù e le vicende della sua esistenza (come abbiamo visto, esse sono un inaudito eppure reale equivalente delle più antiche «parole» di Dio). Ma i primi cristiani non si sono limitati a fare una raccolta dei detti del Signore, delle sue parabole e delle sue dispute; alcuni di loro hanno voluto raccontare, meditare e spiegare le parole udite e i fatti accaduti. Nei loro scritti troviamo anche eventi marginali, parole e azioni relative alla vita dei discepoli, riflessioni teologiche, discussioni di problemi pastorali contingenti, brani di corrispondenza, ecc. A un certo punto, il tutto è considerato «parola di Dio». Così anche il NT costituisce la fissazione scritta di alcune «parole» che possono risalire a Dio (in questo caso: a Cristo, e quindi a Dio) più la fissazione di altre «parole» umane che costituiscono una sorta di cornice letteraria. L'insieme assume presto una fisionomia defini-

ta, diventa un «corpus» delimitato, un «canone» sacro e distinto da ogni altra parola; il tutto è considerato «parola di Dio».

#### 4.3. La parola scritta: AT + NT

La bibbia intera (AT più NT) è questo: da una parte essa è lo scrigno che contiene alcune «parole di Dio» particolarmente dirette; dall'altra, essa stessa, anche come contenitore, è una realtà «sacra» nel senso che Dio l'ha voluta e quindi è un suo prodotto, una sua «parola». Su questo punto, le convinzioni giudaiche e cristiane convergono. In termini di riflessione teologica, si parla di «ispirazione» della Sacra Scrittura come di quella caratteristica grazie alla quale essa è interamente «parola di Dio» (cf DV 9.24).

### 5. PAROLA DI DIO E SACRA SCRITTURA

Quando si parla di «parola di Dio» occorre quindi tener presenti due punti: per un verso la «parola di Dio» trascende la Scrittura, in quanto esiste già prima di essa, a un certo punto si incarna in essa, ma nulla permette di dire che vi sia come contenuta in maniera esaustiva e catturata in modo esclusivo; per altro verso, la Sacra Scrittura stessa è «parola di Dio»; tutto il suo contenuto — sia quello esplicitamente divino, sia quello palesemente umano — è un prodotto della volontà di Dio; nessun'altra parola umana può paragonarsi ad essa (proprio come nessuna carne umana è paragonabile alla carne umana di Gesù che — unica — è stata scelta da Dio come suo strumento specialissimo). Questa osservazione risulta concretamente utile per svolgere altri due temi: quello della diffusione della «parola di Dio» e quello della sua esistenza attuale. Li accenniamo qui di seguito in maniera schematica.

### 6. DIFFUSIONE DELLA PAROLA: DIFFUSIONE DELLA SACRA SCRITTURA

Come si diffonde la «parola di Dio»? Fondamentalmente in due direzioni: data la sua esistenza nella Sacra Scrittura, diffondendo quest'ultima; data la sua trascendenza rispetto ad essa, continuando la tradizione profetica. Le due direzioni non sono totalmente se-

parate (anzi, per certi aspetti si sovrappongono); ma in una presentazione schematica come la nostra sembra pratico distinguerle. Circa il primo aspetto potremmo descrivere i molti modi con cui si favorisce il contatto con la bibbia; per ragioni di brevità, ci limitiamo a un elenco delle principali vie.

1. Definizione e difesa critica del testo;
2. moltiplicazione (trascrizioni, stampa...);
3. lettura (liturgica, di gruppo, individuale...);
4. traduzione (in varie lingue e a vari livelli linguistici...);
5. attualizzazione (omelia, lectio divina...);
6. introduzione (l'ambiente, la letteratura...);
7. commento (note, sintesi...);
8. illustrazione (immagini, fumetti...);
9. registrazione (dischi, nastri magnetici...);
10. adattamento (teatrale, cinematografico...).

Ciascuno dei punti indicati costituisce un'attività sufficiente a richiedere la competenza di una disciplina a sé stante (dalla critica testuale all'omiletica, alla linguistica del tradurre...). Qui basti pensare che la diffusione della « parola di Dio » scritta è un'impresa complessa e multiforme (per un panorama di quanto è stato fatto in passato e si può-deve fare oggi si veda Carlo Buzzetti, *La Bibbia e la sua comunicazione*, Torino 1987).

### 6.1. Continuazione della profezia

Per il secondo aspetto, occorre saper percepire e saper comprendere volta per volta la volontà di Dio, e occorre saper ubbidire. La Sacra Scrittura non contiene tutto ciò che Dio ha detto e dice; il Signore ha parlato e parla in molti modi. Nella chiesa è compito specifico delle guide maggiori quello di ascoltare e conservare tutte le parole (anche la bibbia!), interpretarle, applicarle, riformularle, diffonderle. Si tratta di un ruolo profetico. Ma esso non è impegno esclusivo dei « capi »; ogni credente, ciascuno nella sua misura, può e deve ascoltare, capire e riesprimere le parole di Dio che vengono a lui attraverso la « tradizione » (nel senso più ampio e più teologicamente serio del termine).

Parlare della fede significa dare (oppure: ridare) voce umana alle « parole di Dio »; raccontare la fede, commentarla, applicarla alle varie situazioni della vita umana nei vari

tempi; tutto ciò costituisce una vera attività profetica. La profezia non è una realtà esclusiva del passato, tipica dell'AT; essa continua a esistere anche in epoca cristiana (cf 1 Cor 12,28-30). È da considerare parziale, e in questo senso errata, l'idea che esistono ancora profeti soltanto nella misura in cui esistono nuove « parole » di Dio (di tale aspetto parliamo brevemente più avanti). Invece, profeta è anche colui che ascolta, conserva, medita « parole » preesistenti e le comunica, le spiega, le ricomprende, le collega a nuove situazioni, le attualizza... Così intesa, l'attività profetica è un principalissimo canale di diffusione della « parola di Dio ».

### 6.2. Bibbia e profezia

Notavamo poco sopra la non totale separazione tra divulgazione biblica ed esercizio della profezia. Ora, dopo aver indicato a grandi linee la loro distinzione, possiamo aggiungere: chi divulga la Sacra Scrittura svolge anche un ruolo profetico (nel senso che sempre comprende e aiuta a far comprendere le « parole di Dio » depositate negli scritti ispirati); e, reciprocamente, il profeta attento ad accogliere e a prolungare la « tradizione » della fede, deve accogliere e comunicare principalmente la Bibbia. Di fatto, alcuni si dedicano prevalentemente alle « parole di Dio » che costituiscono la Sacra Scrittura, altri si prendono cura soprattutto delle parole di Dio disseminate nella storia del mondo e del popolo di Dio (cf *Dei Verbum* 8-10).

## 7. DIO PARLA ANCORA?

È un tema di fronte al quale la coscienza dei credenti è particolarmente sensibile in certi periodi, anche oggi. Per un verso, molti credenti pensano che il riferimento al passato sia decisivo, ineludibile ed essenziale; per altro verso, molti credenti considerano mortificante e piuttosto sacrilego immaginare l'azione di Dio quasi come esaurita e imbalsamata nei documenti del passato, costretta entro i limiti del già avvenuto e del già stabilito... Effettivamente bisogna comprendere e sostenere con decisione che noi oggi non stiamo vivendo una qualsiasi tappa della storia del mondo in cammino verso la salvezza definitiva; piuttosto, è vero che noi siamo nell'ultimo periodo, siamo ormai di fronte all'ultimo segmento di una lunga catena di « parole » che

vanno dalla creazione fino a Cristo; quindi non dobbiamo più attendere nuove «parole» in grado di superare le precedenti così come il vangelo ha superato il messaggio anticotestamentario; il Cristo è «l'ultima parola» di Dio (cf DV 4).

Ma la fine totale non è ancor giunta; nel frattempo, noi viviamo una specie di intervallo: tra la Pasqua e la Parusia; ci sembra a volte un intervallo complesso e misterioso; ma questo non dovrebbe indurci ad alimentare fantasiose speranze circa ulteriori novità: infatti dalla Pasqua in poi nessuna parola, per quanto possa sembrare «nuova», sarà mai radicalmente nuova. Qui si insinua l'obiezione cui accennavamo prima: questo modo di vedere e pensare non finisce per incatenare Dio stesso, per negare la sua libertà, per mortificare la vivacità sempre imprevedibile del suo Spirito? Rispondiamo di no; e per due gruppi di motivi: 1. Dio stesso è l'autore di questo progetto, egli stesso ha stabilito una storia dove i suoi interventi (cioè le sue «parole») per moltissimi millenni sono stati una continua preparazione (all'insegna della gradualità, quindi all'insegna del continuo superamento) e dove il punto finale è costituito dalla presenza della parola-Gesù; 2. durante l'intervallo che esiste tra la Pasqua e la Parusia (cioè tra la parola ultima e la sua piena realizzazione) si snoda un periodo di tempo, forse lunghissimo, in quale Dio continua a «parlare» per ripetere, commentare, tener viva, attualizzare la sua parola-vangelo che egli ci ha rivolto mediante Gesù.

### 7.1. Vita, liturgia, magistero...

Quindi, durante il periodo che stiamo vivendo, si può dire che Dio parla ancora? Se per «ancora» si intende un messaggio totalmente nuovo, la risposta è negativa; se invece per «ancora» si intende un'ampia e imprevedibile varietà di forme e mezzi con cui Dio ripresenta le parole già dette in Cristo, la risposta deve essere nettamente positiva. Quando qualcuno afferma che Dio parla attraverso gli eventi, la vita della persona, la storia di ogni giorno, le cose, ecc., dice qualcosa di esatto; a condizione però che — esplicitamente o implicitamente — egli affermi un legame con il vangelo. Anche la liturgia, la predicazione e il magistero della Chiesa sono, per i credenti, luoghi speciali nei quali continua a risuonare la «parola» di Dio: ripetuta, meditata, applicata o autorevolmente interpretata...

Sì, Dio «parla» ancora; non per dire parole del tutto inaudite, ma per aiutare il mondo a comprendere la parola-vangelo che è già stata detta eppure non è stata ancora compresa del tutto né da tutti. In questo senso vi è ampio spazio per la «moderna» profetia: quella di chi percepisce e diffonde le «moderne» «parole» di Dio tese a far accogliere-assimilare l'ultima sua «parola». Esistono ancora «parole di Dio»: quelle che chiamano certe persone a compiti speciali, oppure esortano a particolari attenzioni, indicano concrete urgenze, promettono certi interventi concreti, ecc. Di conseguenza, devono esistere ancora i profeti: persone che sanno leggere nei fatti e nelle situazioni una «parola di Dio» rivolta agli uomini di un certo tempo e un certo ambiente affinché essi sappiano comprendere un aspetto trascurato del vangelo e possiedano la luce e la forza di metterlo in pratica.

Come nel passato, tutti, uomini e donne, anziani e giovani, possono improvvisamente essere chiamati ad essere profeti...

E come nel passato, la Parola di Dio, conserva due caratteristiche: è sempre espressa soltanto nel quadro delle parole umane, in modo che la conoscenza della parola umana è condizione anche per percepire i messaggi di Dio; a volte la Parola sembra stranamente muta, quasi assente: è il «silenzio di Dio» che si impone agli uomini per renderli più penserosi, oppure per punirli delle loro non-attenzioni, oppure per prepararli a un messaggio particolarmente impegnativo; nella vita dell'umanità come nell'esistenza degli individui esistono di questi penosi periodi (cf Is 63-64): essi possono condurre alla preghiera oppure alla disperazione; in ogni caso, sono una sfida alla fede.

→ Catechesi 3.1. - direzione spirituale 3.3.3. - eucaristia 2. - famiglia 4.1. - incarnazione 2.3. - Lezionario - libro liturgico - Liturgia - Maria 1.3. - Santi 2. - Simbolo 4. - Storia e salvezza 1.

### Bibliografia

ALONSO SCHÖKEL L., *L'AT come parola dell'uomo e parola di Dio*, in *Parola e Messaggio*, Bari 1970; BUZZETTI C., *La Bibbia e la sua comunicazione*, LDC, Leumann 1987; CAVEDO R., *Libro sacro in Nuovo Dizionario di teologia*, Ed. Paoline, Roma 1979; GRELOT P., *La Bible parole de Dieu*, Desclée, Paris 1965; SCHEFFCZYK L., *Parola, parola di Dio in Sacramentum mundi*, Morcelliana, Brescia 1976; SCHLIER H., *La Parola di Dio*, Ed. Paoline, Roma 1963; SEMMELROTH O., *Teologia della Parola*, Ed. Paoline, Bari 1968.

## PARROCCHIA

PINO SCABINI

## 1. Ragioni di un travaglio

- 1.1. *Tra indifferenza e radicalismo*
- 1.2. *Tra «cristianità» e sana laicità*
- 1.3. *Tra pluralismo e unità*
- 1.4. *Tra clericalismo e ministerialità diffusa*
- 1.4. *Tipologia della parrocchia, tra vecchio e nuovo*

## 2. I parametri di una nuova stagione della parrocchia

- 2.1. *La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico*
- 2.2. *Apporti della riflessione teologica*

## 3. Per un itinerario pastorale sinfonico

- 3.1. *Accettare e attuare il « principio del rinnovamento »*
- 3.2. *Verso una forma storica di parrocchia sanamente popolare, flessibile e integrata*
- 3.3. *Cercare, anziché subire, l'integrazione con altre forme*
- 3.4. *Accogliere con gratitudine la complessità di una comunità ministeriale*
- 3.5. *Rivalutare la « primarietà » della comunità parrocchiale*

## 4. Quale parrocchia? Oggi per domani

Quanto di vecchio debba essere gettato, di antico debba continuare per giungere a compimento, di nuovo debba essere cercato e innestato in un ceppo secolare, come è la parrocchia, è oggi motivo di riflessione e di preoccupazione. Le mutate condizioni storiche e le innovazioni teologiche richiedono un *ripensamento* della parrocchia, perché possa essere una comunità evangelizzatrice e missionaria; d'altra parte, il realismo e il buon senso, non solo pastorale, consigliano di *continuare* nella strada che mantiene la parrocchia ma tende a restituirla, dove sia necessario, strutture più adeguate e, soprattutto, nuovo vigore, nuovo senso (cf CT, 67; CEI, *L'Evangelizzazione nel mondo contemporaneo*, 1974, n. 78). È convinzione diffusa che la natura teologico-pastorale, e non puramente sociologica, della parrocchia s'innesta nel mistero della Chiesa e nella intrinseca sua tensione alla salvezza degli uomini. Di qui l'interrogativo dominante: *quale parrocchia, oggi?* In questa prospettiva, saranno sviluppati i punti indicati nel sommario, quali passaggi di una tensione pastorale che, attenta alla vita delle nuove generazioni, ne coglie le domande e vuole offrire risposte adeguate.

## 1. RAGIONI DI UN TRAVAGLIO

«Parrocchia in crisi» è espressione corrente; logico appare di conseguenza il duplice schieramento dei difensori e degli accusatori, nessuno dei quali è vincitore.

La difesa della parrocchia, oggetto di non scarsa letteratura, tradisce l'affanno di una difficoltà che ha radici annose, fino a mostrarsi come un malessere diffuso. Ne sono segnali inequivocabili la variegata valutazione degli studiosi; la stanchezza di alcuni parroci; l'uscita di sicurezza di laici che cercano altrove spazi per la loro dignità e operosità; l'aggravio burocratico di alcuni servizi; l'indifferenza nemmeno problematica di molti ragazzi che nella parrocchia ci stanno fino alla cresima, il sacramento del congedo; l'aggressività di alcuni movimenti e gruppi, ecc. Ogni fatto ha la sua particolare spiegazione che peraltro risulta insufficiente in ordine anche al solo diagnosticare la messa in stato di accusa della parrocchia. Perché, ad esempio, si chiama in causa la parrocchia in se stessa quando taluni movimenti creano problemi nelle celebrazioni liturgiche? Non sarebbe sufficiente correggere queste?

Il quadro è ovviamente più complesso. Gli aspetti particolari rimandano alla problematicità globale suscitata da alcuni avvenimenti ampi e sconvolgenti: la secolarizzazione con i suoi valori di soggettività e libertà, non sempre congrui a una istituzione; la forza del rinnovamento insita nel Vaticano II che può essere frenata ma non vanificata; la misteriosa (in senso teologico) polarità nella chiesa tra sacerdozio ordinato e sacerdozio comune dei fedeli, forse non ancora vissuta al meglio nell'esperienza cattolica sia pur secolare, e oggi urgente al punto tale da non sopportare soluzioni evasive oppure scorrette, come il neo-clericalismo e un insidioso «laicalismo». Non basta, dunque, scavare nelle pieghe della storia della parrocchia per diagnosticarne carenze e infedeltà. La più ampia storia degli uomini e della Chiesa, lo stesso incalzare misterico della storia della salvezza inquadrano gli avvenimenti citati e consentono una lettura di essi più incisiva in relazione ai bisogni attuali dalla parrocchia. L'impatto di tali avvenimenti sulla parrocchia — vero avamposto e crogiuolo di esperienze umane — si evince da alcune situazioni-limite variamente indagate, riassumibili nel seguente quadro di tensioni.

### 1.1. Tra indifferenza e radicalismo

La presenza dominante, almeno nell'area occidentale, del fenomeno dell'indifferenza sconvolge equilibri tradizionali e appare come una sfida alla strategia pastorale consolidata di cui si è avvalsa la grande maggioranza delle parrocchie fino a tempi recenti o ancora perdurante.

Il non terminato processo di secolarizzazione, anche quando non sfocia nel secolarismo, crea attorno all'uomo una atmosfera di assenza di Dio e di naturalismo agnostico che non solo non aiuta l'ascolto del messaggio evangelico ma positivamente lo impedisce. Si consolida di conseguenza la tendenza a mettere l'uomo al vertice assoluto, affermandone la piena autonomia da Dio e da ogni verità e norma morale trascendenti; Dio, la religione, la Chiesa e, più ampiamente, il sacro-religioso debbono considerarsi come non-valori e, soprattutto, come irrilevanti per l'esistenza e l'attività umana. Si tende a privilegiare in modo esclusivo la realtà storico-mondana con i suoi valori, ritenuti come unici e decisivi, così che tutto è chiuso nell'orizzonte dell'esperienza storicistica; tutto è *debole*, dal pensiero a Dio.

Si ipotizzano due ambiti separati e non comunicanti, l'umano-storico (o *profano*) e il religioso (o *sacro*) escludendo ogni influsso di questo su quello e delimitandolo sempre più nell'ambito del privato e del soggettivo; al religioso viene impedito l'accesso nella sfera pubblica o, nel migliore dei casi, se ne mette in dubbio la competenza così che i momenti decisionali prescindono sempre dai principi e dagli orientamenti religiosi. Quanto più si rende indifferente, l'uomo diviene chiuso o estraneo al problema religioso e al messaggio evangelico, conservando al massimo la nostalgia di un orizzonte trascendente che identifica nella sopravvivenza di alcune pratiche.

Il processo di secolarizzazione è attraversato, peraltro, da profonde inquietudini che ne impediscono una crescita lineare — come sembrerebbe quella sopra descritta — e ne svelano un volto segreto, non del tutto negativo. La crisi delle ideologie e dei grandi «miti» contemporanei — il benessere senza solidarietà, il progresso senza limiti, la scienza senza sapienza, la libertà senza responsabilità — acuiscono la domanda di senso, il bisogno di valori, la necessità di punti di rife-

rimento comuni e di evidenze etiche, l'importanza delle istituzioni. L'inquietudine suscita nell'uomo attese di nuove certezze rassicuranti, unite a una nuova problematica nella quale rientrano, almeno come ipotesi, il bisogno di Dio e della comunità religiosa. C'è forse un bisogno emergente di radicalità, di trovare le radici, non esente da ambiguità. La caduta della razionalità infatti apre nuovi spazi per il mondo dei sentimenti e delle emozioni, ingenera il ricorso a nuovi «dogmi» all'insegna del radicalismo e stabilisce inedite regole di convivenza dove lo spontaneismo è soppiantato dalle esigenze rigide del gruppo. Tutto è nuova scoperta, rifondazione, modernità. In una parola, l'esigenza di radicalità porta con sé il rischio di un insidioso radicalismo.

In questa situazione di «rivoluzione silenziosa», a cui sono sensibili più di altre le nuove generazioni, la parrocchia stenta a decifrare il suo ruolo e, in concreto, «oscilla con moto pendolare tra integralismo e permissivismo, tra tradizionalismo conservatore e rottura totale con il passato, tra puro culturalismo e prevalente (se non esclusivo) impegno politico» (V. Bo, *Parrocchia*, 413). Alcuni s'interrogano onestamente sia sul senso di quanto avviene sia sull'adeguatezza dell'istituzione parrocchiale a rispondere ai nuovi bisogni. Ma si ha l'impressione che nella maggioranza dei casi si ricorre alla ricetta di moda o si difende ottusamente una prassi che non ha il minimo accento di modernità. In questo modo si autorizza l'interrogativo se al posto del rinnovamento non si debba affrontare il cambiamento del modello (cf G. Cardaropoli, *La pastorale parrocchiale*, 109). L'incertezza non è amica dell'azione pastorale che appare come paralizzata soprattutto nella parrocchia perché carente di progettazione e di continuità.

### 1.2. Tra «cristianità» e sana laicità

Fenomeni ampi e sconvolgenti dei tradizionali equilibri — quali l'urbanizzazione, la rottura tra cultura e vangelo, il «primato» della politica e l'aggressività marxista, il dominio dei mass-media, ecc. — non hanno trovato nel mondo cattolico, almeno in Italia, né una resistenza né una risposta concorde. Se ciò è comprensibile e in parte giustificabile, sul piano delle conseguenze pratiche non si può non rilevare una preoccupante ambi-

guità, esistente nell'ambito cattolico, che tocca da vicino l'identità della parrocchia e la sua capacità pastorale.

Sotto l'etichetta di « mondo cattolico » convivono due atteggiamenti pratici — o forse due « anime », come qualcuno dice — che in comune hanno soltanto una certa professione dell'unica fede e il soprassalto d'orgoglio di dirsi « cattolici ». Il divario diventa evidente nell'interpretazione della parola e della realtà *mondo*, con i conseguenti atteggiamenti di fronte ad esso.

Per alcuni *mondo* è il campo estraneo al vangelo e ai credenti, luogo sostanzialmente d'iniquità e d'incredulità considerato più come una « cosa » che non fatto di persone. Ciò che avviene nel mondo riguarda lui solo; ai cristiani è sufficiente la propria città che deve badare a difendersi dagli attacchi mondani e a non contaminarsi mai. Quanto più, ad esempio, la parrocchia è impermeabile ai venti diversi e chiusa nella gelosia della propria identità diversa, tanto meglio riesce a compiere la sua missione che deve esprimersi in realtà marcatamente ed esplicitamente « cattoliche ». Alle opere mondane si risponde con le opere cattoliche; all'umanità/società con la « cristianità ».

Altri ritengono che nell'unico *mondo* offerto dalla bontà di Dio alle creature umane, creato e salvato dal peccato dalla misericordia del Signore, occorre porre lo scenario sul quale s'incontrano e si distinguono, non separate né identificate, la storia umana e la storia della salvezza e le loro rispettive forme storiche, la comunità umana e la comunità ecclesiale.

Tutti sono titolari a pieno titolo della prima; tutti sono chiamati a vivere la seconda, anche se di fatto chi la sperimenta appartiene al mistero dei « pochi a favore di tutti ».

Il cristiano sa di avere una duplice e indivisa cittadinanza: nel mondo e nella Chiesa. Sa anche che ciò l'autorizza non al privilegio né all'estraneità bensì al servizio agapico dove il dialogo, il confronto, il camminare insieme — dove e quando è possibile — diventano coefficienti necessari, mai disgiunti da una limpida testimonianza del dono ricevuto. Possono e devono coesistere comunità cristiana e comunità degli uomini, opere civili e « religiose », credenti e non credenti. Oltre che coesistere, i cristiani hanno viva coscienza di un'opera gigantesca da compiere: « purificare, assumere e consolidare, trascendere e ele-

vare » (LG 13). Con amore, anzitutto, con discernimento, con perseveranza e pazienza, consapevoli di essere segni di contraddizione e nello stesso tempo solidali compagni di strada.

La parrocchia che deriva dall'una o dall'altra visione non è la stessa; luogo della « cristianità » la prima; segno e strumento di una presenza misteriosa, visibile e invisibile, la seconda. Tutta protesa alla cattura, per convertirlo, del sistema mondano è la parrocchia, come alternativa della convivenza umana, nel primo caso; spazio umano, dove dimora il trascendente, con carattere istituzionale e sanamente funzionale, umile realtà che non tiene per sé i doni ricevuti ma si sforza di vivere in missione, offrendo un esempio di reale comunione, nel secondo caso.

Di fatto le parrocchie attuali sono un solo e medesimo ambiente dove convivono sia i nostalgici della « cristianità » sia i cultori di un umanesimo plenario che ha in Cristo il suo centro focale e nella Chiesa un umile segno e strumento. La tensione è forte, e dà vita a fenomeni contrapposti. C'è chi cerca uscite di sicurezza, abbandonando la casa antica o volendo buttare fuori gli « altri »; c'è poi chi s'impegna nel progetto di comunione, comunità, missione, carità, pagando a volte prezzi eccessivi nella mediazione; c'è infine chi reputa inutile coltivare la corresponsabilità, scegliendo o accontentandosi di dare alla parrocchia un minimo di sé e di appartenenza e costruendosi un mondo a latere dove vivere in pienezza il proprio impegno e la propria appartenenza e spiritualità. Forse c'è dell'altro ancora, in una situazione davvero complessa e qualche volta confusa.

Non stupisce che venga chiamato in causa il Vaticano II; infatti, dalla qualità della ricezione del Concilio dipende in gran parte la qualità della parrocchia odierna.

### 1.3. Tra pluralismo e unità

Proprio dal Vaticano II sgorga uno dei criteri più limpidi e corroboranti per assumere in modo adeguato l'impegno di una nuova evangelizzazione. Com'è noto, « nuova evangelizzazione » è per così dire l'urgenza odierna che la Chiesa, in varie sedi e in vari modi, sente per se stessa. « La Chiesa è chiamata a dare un'anima alla società odierna, sia essa quella complessa e pluralistica dell'occidente, sia quella monolitica dell'oriente. E que-

st'anima la Chiesa deve infonderla non *al di sopra* o *al di fuori*, ma passando *al di dentro*, facendosi prossima dell'uomo d'oggi. S'impone quindi la presenza attiva e la partecipazione intensa alla vita dell'uomo» (Giovanni Paolo II, Discorso al simposio dei vescovi europei, *L'Europa, secolarizzazione e evangelizzazione*, ottobre 1985).

L'evangelizzazione, dunque, passa attraverso l'inculturazione, una presenza *al di dentro*, una *fervida prossimità* all'uomo. Questo calarsi nella storia del vangelo non può disattendere né sottrarsi alla realtà della varietà pluralistica delle culture e delle situazioni. La pluralità diventa coefficiente necessario dell'evangelizzazione. Come conciliare unità e pluralità? Entrambe sono un'esigenza intrinseca del Vangelo e della Chiesa, riferite al loro radicamento nella storia. Il Vaticano II non ha paura di questo connubio e proclama la legittimità dell'una e dell'altra, così che non c'è unità senza multiformità e non esiste autentica pluralità senza cogente tensione all'unità. Non solo; una più approfondita accezione della «cattolicità» della Chiesa conduce alla sinergia di unità e pluralità, richiesta non solo da circostanze sociali ma dalla realtà dei carismi e dalla consistenza delle chiese locali o particolari (cf LG 13).

Una debole attenzione e, ancor più, la disattenzione a uno dei due poli, conducono ad arroccarsi nell'uniformità oppure nel pluralismo anarchico. Ambedue i fatti sono presenti oggi nella Chiesa e si ripercuotono negativamente nella fisionomia e nella vita delle parrocchie, dando spazio — non sempre, per fortuna — a modelli radicalizzati e contrapposti.

Da una parte si persiste a esaltare l'unità come sinonimo di conformismo e di uniformità culturale, liturgica, pastorale, politica, ecc. D'altra parte, si celebra un dissennato pluralismo di idee e di prassi che, come minimo, crea disorientamento. Ne segue che «la vitalità, la carica espressiva, la testimonianza della parrocchia vengono spesso mortificati da veti o limitazioni pretestuose in nome di una ortodossia o di una ortoprassi non pertinenti» (V. Bo, *Parrocchia*, 413). Si crea così la convinzione in alcuni che la parrocchia non possa mai essere uno spazio di libertà. Si autorizza in altri la determinazione a ritenere che non possa esistere che un modello unico di parrocchia. E ciò è deleterio. Il tutto si ri-

percuote sulla parrocchia odierna che, anche quando non è dominata dagli eccessi citati, rischia di scontentare molti e di diventare il rifugio dei «senza nome e cognome».

#### 1.4. Tra clericalismo e ministerialità diffusa

Epigoni di opposte concezioni e prassi sono spesso indicati i preti e i laici. Il rapporto pastori-laici soffre certamente di squilibri e di mancata armonia; ma sembra fuori della verità ricondurre solo a questo fatto una dinamica più grande, messa in moto dal Vaticano II.

I testi conciliari affermano a chiare lettere che tra sacerdozio ordinato e sacerdozio comune esiste uno stretto legame di reciprocità funzionale, anche se differiscono fondamentalmente (cf LG 10); aprono anche la strada alla ministerialità laicale che rompe la lunga solitudine del ministero ordinato. Lo sviluppo di una tale prospettiva ha prodotto sicure acquisizioni e, nello stesso tempo, questioni tuttora aperte, come testimonia il Sinodo dei Vescovi 1987. Di fatto, le linee pastoralmente cariche di vitalità del Vaticano II trovano attuazioni esitanti e nelle parrocchie non è ancora fugata la tentazione di un neo-clericalismo che tende a regolare la vita parrocchiale su parametri che svuotano e vanificano le indicazioni conciliari.

La tribolata vicenda degli organismi di partecipazione (consigli pastorali, assemblee parrocchiali, ecc.) e, più ampiamente, la non precisa assunzione di responsabilità da parte dei laici testimoniano la crescita lenta della corresponsabilità ecclesiale e il disagio esistente nelle parrocchie non messe in grado di presentarsi come soggetto unitario, anziché univoche.

#### 1.5. Tipologia della parrocchia, tra vecchio e nuovo

L'esito di queste tensioni, spia a loro volta sia di problemi teorici mai sufficientemente affrontati sia di una evoluzione inerente alle strutture della Chiesa, si riscontra su un duplice piano.

a) Sul piano immediato della prassi pastorale ritorna anzitutto l'annosa questione se la parrocchia abbia ancora una legittimazione a esistere e a operare. Anziché in termini radicali o in forma teorica, prende consistenza l'alternativa di fatto alla parrocchia mediante

nuove realtà comunitarie che — diverse per origine e per i nomi che si danno — operano come «altre» parrocchie o dentro all'antica struttura più o meno come «chiese parallele» o esplicitamente al di fuori, chiedendo riconoscimenti all'autorità episcopale o pontificia.

Anche coloro che rifiutano una scelta così radicale — almeno in Italia sono maggioranza — non sono più concordi nella proposta di un'identità della parrocchia. Si assiste così alla presenza di varie forme di parrocchia, a seconda dell'ottica iniziale con cui si guarda a questa realtà. In altre parole, diverse risultano le forme storiche se si pensa alla parrocchia come «chiesa di popolo», simile alla fontana del villaggio alla quale va ad abbeverarsi la gente che vuole e come vuole e che tende a «dare un'anima» a tutto quello che si fa, oppure se la parrocchia è concepita come comunità di cristiani in diaspora. Ugualmente è diverso se si guarda alla parrocchia come comunità fraterna con forti scambi interpersonali di quei «pochi» che dicono sì a Cristo e lottano per la sua causa oppure come a un efficiente centro di iniziative e di servizi.

Da queste impostazioni pregiudiziali nasce una tipologia della parrocchia odierna frastagliata e mista di vecchio e nuovo:

— la *parrocchia «gruppo esecutivo»*, come momento terminale di un movimento di Chiesa che predispone al centro i fini e i mezzi e che fa sentire «parte» di un qualcosa di grande e di affascinante;

— la *parrocchia «centrale di iniziative»*, di attività e di proposte che, essendo attenta ai bisogni individuali, si pone essa stessa in prima persona come istituzione o stazione di servizi religiosi e moltiplica le proposte per poter coinvolgere quanti più è possibile;

— la *parrocchia «comunità fraterna»*, come piccolo gruppo di fedeli-testimoni-operatori, momento di vita e di intensa esperienza comunionale nella quale ognuno trova la sua identità, si sente accolto, responsabile e responsabilizzato, in grado di dare e di ricevere;

— la *parrocchia «comunità di comunità»*, quasi come un contenitore di forme ben organizzate che convergono in un comune centro; altri invece intendono con questo nome la parrocchia come centro focale e unificatore di piccole comunità, tessuto associativo secondario che fa da epicentro.

È ovvio osservare che nessuna delle forme de-

scritte vive allo stato puro; in realtà si assiste a una contaminazione che non alleggerisce i problemi e spinge a cercare nuove forme (cf C. Bonicelli, *Chiesa e parrocchia, oggi*, 111s; G. Ambrosio, *Chiesa e parrocchia*).

b) Sul piano della ricerca teorica si notano un ritorno di attenzione, un impegno di nuova elaborazione e una ricerca di risposte a una duplice serie di osservazioni critiche, sollevate soprattutto dagli operatori pastorali. Essi osservano che quanto è stato elaborato in passato non risulta sufficiente né convincente (lo stesso Magistero non ha riservato molto spazio alla trattazione specifica sulla parrocchia); inoltre ritengono che i nodi problematici esistenti e i cammini storici aperti offrano nuovi spazi di riflessione, anzi incalzino la teologia a decidersi per una visione più organica della parrocchia. Solo una minoranza ristretta sembra optare per configurare la parrocchia nell'ambito di una entità sociologica; generalmente si ritiene che la parrocchia, se non è certamente possibile vederla come un istituto di diritto divino, abbia natura teologico-pastorale; la sua innegabile realtà sociologica, si osserva, non ne esaurisce la comprensione e va indagata con criteri e parametri che esprimono il mistero della Chiesa e l'intrinseca sua tensione alla salvezza degli uomini.

## 2. I PARAMETRI DI UNA NUOVA STAGIONE DELLA PARROCCHIA

Nella consapevolezza di non dover partire da zero, la ricerca teorica sulla parrocchia indica anzitutto i parametri, i punti di riferimento da tener presenti, come un materiale da elaborare e come altrettanti segnava che non possono essere disattesi.

Si tratta anzitutto della recente normativa canonica, quale appare nel Codice di Diritto Canonico del 1983 e che si presenta come sintesi, ovviamente non preclusa a futuri apporti, di elementi storici, magisteriali e pastorali. La sua autorevolezza e il suo decisivo influsso sulla prassi parrocchiale, di cui si è ben coscienti, inducono a confrontarla con le fonti autentiche della tradizione cristiana, a valutarne i contenuti e a stimolarne un ripensamento là dove si pensa che sia necessario. Segue poi l'impegno di una riflessione teologica a carattere speculativo, con maggior completezza e organicità di quanto sia stato fatto finora.

C'è infine la disponibilità a lasciarsi interpellare dai segni dei tempi veicolati in maniera particolare dalle giovani generazioni che di fronte alla parrocchia — e anche alla Chiesa in senso più ampio — sembrano comportarsi come di fronte alle loro famiglie: forse non le amano ma non se ne vogliono allontanare; non sono particolarmente pronte a impegnarsi, ma si rivelano sensibili e capaci di apprezzare quanto di autentico v'è in esse.

L'operatore pastorale e anche il semplice credente che non si rassegnano alla stasi e alle confusioni, possono contare, in definitiva, su parametri non scialbi per un lavoro di rigenerazione della parrocchia. Dell'ultimo parametro non si dirà qui nulla, rimandando alle voci apposite di questo dizionario, che sono state tenute ben presenti. Del primo parametro si presenterà una rapida scheda, rinviando anche qui alla letteratura apposita. Alla riflessione teologica in senso più proprio sarà dato maggior spazio.

## 2.1. La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico

Giova premettere che nella normativa canonica confluiscono sia gli elementi storici che si ritiene facciano parte di una *continuità* della Chiesa da coniugarsi con una sapiente *innovazione*, sia il pensiero del Magistero ecclesiale che viene tradotto in norme e orientamenti. Soprattutto la presenza del Magistero porta a considerare come principio ermeneutico della lettura del Codice del 1983 il suo riferimento alla dottrina del Vaticano II e del tempo post-conciliare. Per cogliere dunque il concetto di parrocchia nel Codice occorre presentare, come in parallelo, l'analogo concetto nel Vaticano II e nel Magistero pontificio.

### 2.1.1. Il pensiero conciliare

Secondo il pensiero conciliare, la parrocchia si configura in questi termini: « comunità di fedeli, territorialmente individuata ("locale", appunto) nell'ambito di una diocesi, avente a capo un presbitero che fa le veci del vescovo e lo rende in certo modo presente. Così strutturata, la parrocchia attua in un certo luogo la visibilità e la presenza della Chiesa e di Cristo » (F. Coccopalmerio, *La parrocchia nel nuovo Codice*, 149).

Sono qui compresi gli elementi basilari forniti dai documenti conciliari SC 42; LG 28

e 26. Se questa prima configurazione può dare l'impressione di una realtà statico-strutturale, altri testi (in particolare AA 10; AG 15 e 37; CD 30) completano la figura della parrocchia dandole un aspetto anche finalistico-dinamico: la parrocchia è da considerare come un soggetto unitario agente che svolge nel mondo i compiti (*munera*) sacerdotale-profetico-regale propri di Cristo e della Chiesa e che della Chiesa, nella sua misura, ha le attribuzioni e le attività. Così la parrocchia è « in un certo modo » (*quodam modo*) rappresentazione della Chiesa visibile stabilita su tutta la terra e con la testimonianza della vita cristiana manifesta nel mondo la presenza salvifica del Signore.

### 2.1.2. Il magistero postconciliare

Il Magistero del postconcilio sviluppa e mette in luce l'aspetto finalistico-dinamico della parrocchia. Si vedano Paolo VI, EN 58 e i due testi seguenti riassuntivi del magistero recente, specie della CEI sull'argomento.

« È indispensabile che la parrocchia si configuri sempre più secondo l'immagine offerta dal vigente Codice di diritto canonico, dove, a differenza della precedente legislazione, l'accento viene posto non più sul territorio, ma sul suo carattere di comunità di persone (can. 515, 1). Di qui la necessità che la parrocchia riscopra la sua funzione specifica di comunità di fede e di carità, che costituisca la sua ragion d'essere e la sua caratteristica più profonda. Ciò vuol dire fare dell'evangelizzazione il perno di tutta l'azione pastorale, quale esigenza prioritaria, preminente, privilegiata. Si supera così una visione puramente orizzontale di presenza solo sociale, e si rafforza l'aspetto sacramentale della chiesa; aspetto che si manifesta in modo tutto speciale nella comunità parrocchiale, quando questa attende ad essere formatrice della fede dei suoi figli e svolge la sua funzione missionaria ed evangelizzatrice. Altro punto importante, da tenere sempre presente, è la necessità della più stretta, organica, personale collaborazione di tutte le componenti della parrocchia con il proprio pastore. In modo particolare, potenziare e qualificare tutte le forze vive — religiosi e laici — per quei servizi che non richiedono la funzione insostituibile del sacerdozio ministeriale, è l'unico mezzo per un'adeguata cura pastorale là dove è eccessivo il numero dei fedeli, e per intraprendere un'attiva opera di penetrazione

missionaria nell'ambito degli indifferenti e dei lontani. I laici, infatti, non sono soltanto destinatari del ministero pastorale, ma devono diventare operatori attivi di esso, per vocazione nativa dei laici stessi e per esigenza intrinseca della chiesa» (Giovanni Paolo II, *All'assemblea plenaria della Congregazione del clero*, 20.10.1984, nn. 4 e 5).

«Secondo il Concilio, la parrocchia è la "cellula" della diocesi, la famiglia di Dio, come fraternità animata nell'unità, o come insieme di fratelli animati da un solo spirito, capace di fondere insieme tutte le differenze umane che vi si trovano e inserirle nell'universalità della Chiesa. In essa, il credente può vivere di fatto la sua vita cristiana quotidiana. In essa quotidianamente pervengono i problemi di ciascuno e del mondo e le questioni spettanti alla salvezza degli uomini, perché siano esaminati e risolti con il concorso di tutti. Il sacerdote vi rende presente il Vescovo, e così la parrocchia rende presente in se stessa la Chiesa universale. A motivo della sua relazione alla Chiesa particolare, la parrocchia costituisce, di fatto ancora oggi, la prima e insostituibile forma di comunità ecclesiale, strutturata e integrata anche con esperienze articolate e aggregazioni intermedie, che ad essa devono naturalmente convergere o da essa non possono normalmente prescindere.

La parrocchia, organizzata localmente sotto la guida di un pastore che fa le veci del Vescovo, è pertanto una comunità di fede, illuminata e sorretta dalla parola di Dio, investita del dovere dell'annuncio e di una catechesi che riveli l'intero mistero di Cristo con tutta la pienezza delle sue implicazioni e dei suoi sviluppi; è una comunità di preghiera, soprattutto nel giorno del Signore, per l'azione dei sacramenti che vi si celebrano e per l'Eucaristia, vertice dell'azione liturgica; ed è comunità d'amore, dove la realtà della comunione è vissuta nell'insieme dei gesti che, partendo dall'Eucaristia, traducono la fraternità dei discepoli del Signore nel servizio, nell'aiuto reciproco, nella testimonianza. La comunità parrocchiale riunisce i credenti senza chiedere nessun'altra condivisione che quella della fede e dell'unità cattolica. La sua ambizione pastorale è quella di raccogliere nell'unità persone le più diverse tra loro per età, estrazione sociale, mentalità ed esperienza spirituale. Inserita di regola nella popolazione di un territorio, la parrocchia è la co-

munità cristiana che ne assume la responsabilità. Ha il dovere di portare l'annuncio della fede a coloro che vi risiedono e sono lontani da essa, e deve farsi carico di tutti i problemi umani che accompagnano la vita di un popolo, per assicurare il contributo che la Chiesa può e deve portare. Così essa è dentro la società non solo luogo della comunione dei credenti, ma anche segno e strumento di comunione per tutti coloro che credono nei veri valori dell'uomo: simile alla fontana del villaggio, come amava dire papa Giovanni, a cui tutti ricorrono per la loro sete» (CEI, *Comunione e comunità*, documento pastorale, 1981, nn. 42-44). Per il pensiero CEI, cf anche *Evangelizzazione e sacramenti*, 1973, n. 94; *Eucaristia, comunione e comunità*, 1983, n. 71; *Comunione e comunità missionaria*, 1986, nn. 15, 17 e 35.

### 2.1.3. Indicazioni del CIC

Nel Codice di Diritto Canonico la parrocchia è presentata nei canoni 515-552, sotto il titolo: *Parrocchia, parroci e vicari parrocchiali*. Dall'insieme degli elementi offerti si desume il seguente concetto di parrocchia:

*comunità di fedeli territorialmente individuata nella chiesa particolare*

*stabilmente costituita*

*con un parroco come pastore*

*sotto l'autorità di un vescovo diocesano*

*e con la collaborazione degli altri presbiteri, dei diaconi e dei fedeli laici.*

Nei propri luoghi si rilevano le differenze non secondarie con il precedente Codice del 1917 e si confronta il dettato canonistico con il pensiero del Vaticano II sottolineandone le acquisizioni ma anche lamentandone la non piena recezione o almeno qualche incoerenza soprattutto nel non aver sempre presente che ad essere soggetto comunitario agente è la parrocchia. Sembra che talora si sposti l'asse del discorso sul parroco e sulla sua funzione, esaltandolo di più come *pastore* (di fronte al *gregge*) che non come *colui che presiede* ed è *capo* in una comunità di soggetti attivi (Coccopalmerio, cit., 152-154).

Qui s'impone di sottolineare che, come afferma il can. 529,2, «il parroco riconosca e promuova la parte propria che i fedeli laici hanno nella missione della Chiesa». *Parte propria* è indicazione di una dignità e di una responsabilità originale dei cristiani laici che non è sufficientemente recepita quando si

continua a parlare di *collaborazione e collaboratori parrocchiali* nella missione propria del parroco. È aperta la via alla presenza di *operatori pastorali veri e propri*, alla luce di una ecclesiologia di comunione. Lo sviluppo dei ministeri ecclesiali e le acquisizioni del Sinodo dei Vescovi su *La vocazione e la missione dei cristiani laici* (1987) porteranno più maturi frutti anche nell'ambito parrocchiale.

## 2.2. Apporti della riflessione teologica

Per quanto non sia facile, si può tentare di dare conto della elaborazione teologica in movimento, costringendo entro brevi sintesi apporti di largo respiro.

Due sembrano essere i punti di cristallizzazione della rinnovata riflessione teologica.

### 2.2.1. Natura ecclesiale della parrocchia

Anzitutto, ci si chiede in quale ambito si debba indagare sulla realtà e sulla natura profonda della parrocchia. È pressoché unanime la risposta nell'indicare l'ecclesiologia come ambito proprio dello studio della parrocchia. La natura misterica della Chiesa, il suo essere *comunione-per-la-missione*, la sua teandria che la configura come visibile e nel contempo trascendente, la sua unità e unicità che non si oppone alla multiformità, consentono e impongono di sottrarre la parrocchia dal recinto chiuso di un dato solo giuridico-positivo per iscriverla come realtà spirituale nella natura della Chiesa. Di questa la parrocchia esalta e concretizza la funzione missionaria; la salvezza infatti investe le persone con una mediazione che non può esimersi dall'assumere in sé, dall'entrare dentro alla struttura sociale umana e allo stesso territorio. La parrocchia è appunto la forma primaria più normale della comunità ecclesiale che si rende «luogo» all'interno del vissuto umano. È la «concentrazione della Chiesa nella sua natura di avvenimento nel territorio» (K. Rahner).

Decisiva, in questa prospettiva, è stata la riflessione sulla chiesa locale, recepita in forme ancora acerbe nel Vaticano II e da esso rilanciata con grande vigore. Più che il principio territoriale ha avuto incidenza e priorità il «principio comunità». L'unico popolo di Dio, convocato da ogni razza, popolo e nazione, è la realtà da cui partire e a cui tornare. Ogni comunità che nella fede, speranza e carità rimane fedele al suo Signore e ne accoglie il comando missionario nel *qui e ora*,

realizza la totalità della Chiesa, popolo di Dio. Il tutto è nel frammento. Se ciò in senso pieno si deve dire della chiesa particolare, in senso partecipato e analogico si attribuisce alla parrocchia solo in questo senso si può dire che le parrocchie nella loro sede rendono visibile la Chiesa universale e lavorano efficacemente all'edificazione di tutto il corpo di Cristo (cf LG 28); la chiesa di Cristo poi è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali dei fedeli, anche piccole, povere e disperse, le quali aderendo ai loro pastori sono anch'esse chiamate chiese del nuovo testamento (cf LG 26).

In sintesi si può dire che la parrocchia ha la sua consistenza nell'essere partecipe della chiesa locale. In se stessa non ha la pienezza dell'ecclesialità e va sempre collocata nel contesto della chiesa episcopale di cui è come una cellula (cf AA 10). È dunque un'assemblea locale eminente (non esclusiva) in cui convergono armonicamente, come elementi caratterizzanti, il principio di comunità e il principio territoriale (a ben riflettere, non c'è contraddizione se il territorio è inteso, come avviene oggi, in senso prevalentemente antropologico e culturale). Solo «relativamente», cioè nella propria misura di realtà partecipata, la parrocchia è rappresentazione della chiesa visibile (cf SC 42).

Collegando l'esperienza storica con la riflessione teologica, si ritiene che la ragione d'essere della parrocchia sia teologico-pastorale. La parrocchia risponde a una duplice esigenza.

1) Istituzionalizzare, nelle concrete condizioni storiche dell'esistenza, la figura cristiana della fede o, in altre parole, essere modello specifico in cui si concretizza il dato oggettivo a cui si aderisce con scelta personale nella fede. In questo senso il modello istituzionale della parrocchia si oppone al modello «congregazionalista» che tende a dare a ogni percezione personale della fede una sua propria configurazione.

2) «Coprire a tappeto la faccia della terra», così che nessuno tra i fedeli resti senza una *comunità di appartenenza*, e così che anche nessuno tra i non credenti resti senza una comunità di tendenziale riferimento a cui rivolgersi quando la nostalgia o il desiderio e l'esigenza della fede cristiana diventano forti. Il non credente ha il diritto di cercare e di trovare non un qualsiasi referente, ma quello che, dentro alle proprie finalità istituziona-

li, abbia il compito di farsi carico della missione ecclesiale proprio verso i non credenti (T. Citrini, *Per una ecclesiologia postsinodale*, 22).

La parrocchia, in quanto fatta «propria» come elemento di appartenenza da credenti e non credenti, garantisce dunque un riferimento obiettivo, carico di un significato enorme nell'ottica teologico-pastorale. «Il significato enorme sta nel fatto che la premura per ogni uomo è essenziale alla missione; che la parrocchia porta questa tensione scritta nei lineamenti stessi della propria forma istituzionale; che attorno a questo valore è e risulta possibile costruire progetti sensati di pastorale, significativi, fruttuosi» (T. Citrini, *cit.*, 23).

Tutto ciò conduce a concludere che la parrocchia è istituzione ecclesiastica, una forma storica di Chiesa, soggetta nella sua storia a non pochi cambiamenti, esigita da una superiore logica teologica e pastorale che ne connota la natura. Realtà non puramente sociologica, intrisa del mistero della Chiesa, la parrocchia rivendica una sua originalità di comunità cristiana che non consente affrettati parallelismi con altre entità ecclesiali.

La sua insostituibilità può essere affermata con sapienza, unitamente alla sua «relatività» e non compiutezza. In sede pastorale, può essere affermata unitamente anche alla sua attuale o, forse, connaturale insufficienza (cf G. Cardaropoli, *La pastorale parrocchiale*, 141-142).

### 2.2.2. Attuale configurazione della parrocchia

Il secondo punto di indagine teologica si coagula intorno alla questione di come debba configurarsi l'immagine della parrocchia all'interno dell'oggi socio-culturale e pastorale. Si tratta di elaborare un «modello» adeguato di parrocchia, teologicamente fondato. Qui la riflessione è variegata, articolata e non sempre concorde. A prima vista sembra emergere una polarizzazione di posizioni intorno alla parrocchia come *chiesa di popolo* oppure alla parrocchia come comunità.

La prima intendo la parrocchia come realtà comunitaria a vasto respiro antropologico e sociale, dotata di tutto l'impianto sacramentale e degna del nome di Chiesa in senso proprio, che si sostanzia del materiale umano della popolazione in mezzo alla quale si trova a esistere. L'aggregazione ecclesiale è

diritto-dovere della popolazione di un luogo di cui occorre accogliere tutte le espressioni, i valori, le angosce e le speranze. Senza identificarsi con un popolo nel quale essa nasce e vive, la parrocchia ha fondamentalmente un carattere *popolare*; i sacramenti, la catechesi, la carità sono per tutti, e per tutti, oltre che diritto, divengono doveri.

Evidente è il carattere di *globalità* della parrocchia. Questa si presenta come «luogo globale dell'esperienza cristiana, di per sé completo nella sua struttura sacramentale, in quanto tutto il sacerdozio nella vita vi trova il suo compimento sacramentale nel sacrificio eucaristico, anche se per l'ordinazione dei suoi pastori dipende dalla grande Chiesa e dal ministero episcopale» (S. Dianich, *La teologia della parrocchia*, 78).

Di grande rilievo, a questo punto, è la considerazione che il cammino dalla comunione alla comunità ammette, certo, configurazioni comunitarie diversificate ma non consente di attribuire il carattere di comunità ecclesiale in senso proprio se non a quelle strutturate intorno allo strumento normativo della sacra Scrittura e, in pari tempo, intorno al ministero ordinato e alla realtà sacramentale. Altre comunità saranno pre e paraeucaristiche e vivranno all'interno della comunità ecclesiale o dovranno fare ad essa riferimento.

Determinante è poi la *dimensione territoriale* della parrocchia. Essa «non fornisce solamente un criterio amministrativo all'organizzazione della vita ecclesiale, bensì chiama la comunità cristiana a misurarsi direttamente con la dimensione storica concreta della popolazione che risiede nel quartiere o nel villaggio sulla quale essa è situata. Anzi, proprio questo rapporto ne diventa una dimensione vitale e caratterizzante: non solo la popolazione del luogo offre alla chiesa la sua materia umana e il suo tessuto di fondo, ma anche la comunità cristiana fondata sul criterio del territorio resta essenzialmente legata alla popolazione tutta del territorio medesimo. In questo senso la comunità parrocchiale è necessariamente condizionata dalla cultura specifica della popolazione da cui nasce ed è determinata nella sua missione dal primo e principale interlocutore del suo annuncio e del suo dialogo che è ancora la popolazione del territorio in cui abita essa. Tradizione e missione, le due componenti fondamentali in forza delle quali dalla *communio* si sviluppa una *communitas*, saranno an-

che i legami di una chiesa disegnata sul territorio con la comunità umana vivente sul territorio» (S. Dianich, *La teologia della parrocchia*, 83).

L'altro modello che attrae teologi e pastoraalisti è quello della *parrocchia comunità*. A partire dalla Chiesa nella sua natura di comunione-per-la missione, si tende a dare tutto il debito rilievo al fatto che la comunità cristiana dev'essere anzitutto comunità di credenti, dove ambedue i termini hanno il loro spessore. L'insignificanza odierna di molte parrocchie dipende non tanto da una presunta incapacità culturale e sociale quanto piuttosto da una carenza di vitalità di fede e di aggregazione comunitaria. La parrocchia merita questo nome sia, certo, quando supera una visione narcisistica o statica di sé sia quando prende sul serio la dimensione soggettiva della fede e delle persone. Sorgente primigenia della missionarietà è la testimonianza della fede che è comunicazione delle esperienze di fede ad altrui (fratelli o no) e costituisce così la chiesa: «edificazione del corpo di Cristo» (cf V. Bo, *Parrocchia*, 415). La presenza inefficace di parrocchie troppo grandi o troppo piccole, l'anonimato e la burocrazia religiosa, gli stimoli incalzanti delle recenti scienze umane, le esigenze della soggettività e del «movementismo» sono altrettanti motivi per decidersi a favore della parrocchia come comunità di comunione, a misura umana, con il forte sigillo di una fede vissuta e alimentata adeguatamente dalla parola e dalla liturgia, ricca di comunicazione interpersonale e con una partecipazione attiva e consapevole, intelligentemente flessibile per adeguarsi alle esigenze della missione cioè — si dice — delle persone. Con tutto ciò, senza mai rinunciare agli elementi fondamentali della tradizione, ivi compreso il sacerdozio ordinato dei pastori e al loro compito ministeriale proprio. Importante risulta, in questa visione, l'assorbimento — per così dire — della vitalità spontanea odierna così che la parrocchia risulterebbe essere nello stesso tempo istituzione e movimento; rilevante infine la coltivazione dei ministeri o, meglio, dei doni/carismi e la scelta di essere poveri per i poveri.

Come appare dall'esposizione presentata, la polarizzazione non è radicale, se si eccettua qualche isolata applicazione dell'uno o dell'altro modello. Come già si è accennato, la

tipologia della parrocchia odierna è multiforme («stazione» di servizi religiosi, comunità di sostituzione, comunità di comunità, comunità intenzionale, ecc.). La discussione poi va oltre le posizioni delineate. Resta il fatto che i due modelli accennati consentono, nel loro incrociarsi, di indicare elementi basilari di una corretta impostazione teologica della comunità cristiana nel suo volto efficace e odierno di parrocchia. Tali elementi ci sembrano i seguenti.

1. *La dimensione territoriale*. A quanto già si è detto, si può aggiungere che la parrocchia è anzitutto una figura storica privilegiata del «farsi luogo» della Chiesa, segno particolarmente espressivo della sua edificazione e della sua missione. In un luogo umano determinato e con caratteri di globalità essa offre a una certa comunità di credenti la possibilità reale di costituirsi come segno efficace dell'annuncio evangelico, come manifestazione visibile con proprietà istituzionali di una comunità di salvati. È proprio l'elemento territoriale che rende ciò possibile per tutti e per ogni condizione. «La parrocchia custodisce il principio di una universale accessibilità all'Evangelo. È in essa che la condizione civile comune si apre alla radicalità della fede» (L. Prezzi, *La parrocchia*, 136). Non sarà facile né sembra prossimo togliere dalla scena della Chiesa una simile realtà, a causa del dovere d'annuncio evangelico e di non banali motivi interni alla vita della fede. Rimane peraltro il problema di realizzare una forma concreta e attiva di comunità cristiana che la dimensione territoriale da sola non configura interamente.

2. *Il criterio di appartenenza*. Non facile problema in relazione al popolo di Dio (cf LG 14-16), l'appartenenza in ordine alla parrocchia diventa criterio coesistente per realizzare una autentica comunità ecclesiale. Se l'appartenenza al territorio è già significativa, altrettanto lo è la professione di fede (prospettiva soggettiva) mai separata e anzi unita a una profonda radicazione nel contesto culturale. Il titolo del battesimo è motivo forte di appartenenza, purché sia completato da una forte e progressiva professione di fede e da una viva e personalizzata coscienza di responsabilità e di missione.

Nella realtà della situazioni odierne, il puro battesimo ricevuto da bambini diventa titolo assai debole di appartenenza; la matura-

zione della vita di fede poi è così variegata che nella parrocchia coesistono, come nel popolo di Dio, i fedeli pienamente congiunti con Cristo dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione; i cristiani che non professano la fede integrale o non conservano la pienezza della comunione con i pastori; i non più cristiani, se non di nome, che al pari dei non cristiani *tout court* sono tuttavia ordinati e orientati al Vangelo. Nessuno può essere escluso in via pregiudiziale ma resta la tensione da coltivare perché tutti arrivino a una professione di fede matura, attiva e missionaria.

L'appartenenza diventa così elemento essenziale di ogni modello concreto di parrocchia. Più che di «appartenenza graduata» con schemi pregiudiziali che risultano infondati, parleremo di una «gradualità dell'appartenenza» che da iniziale deve diventare totale e matura.

### 3. Il sigillo eucaristico.

Una comunità è autenticamente ecclesiale in forza dell'eucaristia nella quale si trovano, come in sintesi, tutti gli altri elementi necessari per essere chiesa. In essa si alimenta e si realizza il vero segno di comunione e missione; da essa scaturisce l'esigenza per ogni membro della comunità cristiana di attivare le disposizioni che consentono la pratica del vangelo, ossia le virtù teologiche della fede — speranza — carità. La celebrazione della fede che avviene nell'eucaristia deve dare forma concreta a un *ethos* capace di inverare il significato della fede stessa nella storia umana (cf G. Angelini, *Chiesa e parrocchia*). L'eucaristia è comunione-per-la missione. Si vuol dire che dall'eucaristia la comunità parrocchiale attinge il comando («andate») e la forza di farsi «prossima», dando forme storiche di giustizia e di pace al comandamento della carità e attrezzando le coscienze dei suoi membri come il discernimento necessario per essere cristiani in ogni altra occasione della vita.

Particolarmente negli *habitat* urbani, la parrocchia potrebbe assumere la forma di una realtà comunitaria che cerca e valorizza tutte le occasioni di «prossimità», in vista non solo di una convivenza umana più piena ma di una originale esperienza del regno di Dio nel presente, sia pure con carattere di germe e di primizia. Una comunità eucaristica è il regno di Cristo già presente in mistero (cf Lg

3 e 5); l'eucaristia è il sigillo di una comunità ecclesiale autenticamente tale.

Non siamo ancora al modello o ai modelli concreti che la comunità ecclesiale può assumere oggi per svelare la sua identità e per adempiere la sua missione. Dalla pur vivace discussione teologica non si può attendere la realizzazione della forma storica bensì l'indicazione fondata degli elementi necessari ad essa. Da quanto si è venuto esponendo risulta che la parrocchia, oggi, è contrassegnata dalla dimensione territoriale, da un senso esplicito di appartenenza e dal sigillo eucaristico. È un insieme di elementi che la rende originale e nel contempo aperta, anzi bisognosa di altre integrazioni. È una formula umile e preziosa di una presenza misterica dalla quale ciascuno, credente e non credente, si sente più o meno attratto ma a cui si sente di non dover rinunciare, come non si rinuncia mai alla propria anima. La parrocchia è, come qualcuno ha detto, un «polo dell'anima». Si può aggiungere, dell'anima «comune» (che non significa mediocre).

### 3. PER UN ITINERARIO PASTORALE SINFONICO

La parrocchia sembra essere ancora oggi uno strumento indispensabile alla Chiesa. È proprio sul versante pastorale, peraltro, che affiorano le maggiori inquietudini: «La parrocchia, per sua natura, risulta figura pastorale impegnativa da gestire, a volerla gestire bene; porta in sé il rischio continuo dell'anonimato (tutti accolti, ma con una accoglienza di basso livello); porta il peso di tanti cristiani la cui appartenenza è di basso tono» (T. Citrini, *Per una ecclesiologia postsinodale*, 23). I punti critici di maggior spessore sembrano, almeno nell'attuale situazione, quello di accompagnare la progressiva soggettività dell'atto di fede, una fede che appunto deve diventare sempre più personale ma che non può disattendere l'oggettività della tradizione e della «dottrina» cattolica; e quello di integrare la tendenza «settaria» (in senso socio-culturale) oggi assai forte all'interno del compito istituzionale proprio della parrocchia. Alla parrocchia è chiesto di essere luogo formativo di buona qualità che, senza rinunciare agli apporti di tante «agenzie» educative, sia in grado di dare l'apporto decisivo in ordine

al problema dell'unità tra fede e vita che deve risplendere in una personalità cristiana; si chiede pure di essere uno strumento e quasi un laboratorio di riconciliazione che della conflittualità esalti gli aspetti positivi, ma attenta a non sanzionare mai la spartizione illegittima e devastante tra comunità parrocchiale e altre ad essa alternative.

Orientamenti, proposte e esperienze non mancano, con una tensione non dissimulata e ben esplicita al rinnovamento della parrocchia. Si consolida la convinzione che «nonostante le crisi, vere e supposte, da cui sarebbe stata colpita, la parrocchia è un istituto da conservare come *espressione normale e primaria* della cura d'anime» (Giovanni Paolo II, *All'assemblea plenaria della Congregazione per il clero*, 20.10.1984). In questa direzione si fa pure evidente l'opera di tutti affinché la parrocchia non si rinchioda in forme statiche ma sviluppi le sue potenzialità a servizio della fede dei cristiani e del bene dell'uomo.

Con l'occhio attento alle esigenze e alle prospettive delle nuove generazioni, si può cogliere il seguente quadro di potenzialità da sviluppare, nel quadro di una pastorale che accetta la sfida di una nuova evangelizzazione e vuole caratterizzarsi sempre più come proposta anziché come difesa dell'esistente.

### 3.1. Accettare e attuare il «principio del rinnovamento»

Accettato serenamente il punto basilare secondo il quale, oggi, la parrocchia è un istituto canonico, con una specifica fisionomia giuridico-istituzionale, occorre aggiungere che essa appartiene all'ordine dei mezzi e strumenti in ordine alla edificazione visibile della comunità cristiana. Per questo la sua legge di vita è quella di rinnovarsi continuamente con la duplice fedeltà al vangelo e all'uomo. Senza rinnovamento la parrocchia rischia di anchilosarsi, diventando una pietra d'inciampo; le strutture e le organizzazioni esistono non per se stesse ma per servire superiori finalità.

L'attuale normativa canonica sulla parrocchia va accettata e attuata con l'interiore convinzione che esiste sempre una più o meno considerevole distanza tra ciò che la parrocchia è realmente e ciò che dovrebbe e potrebbe essere.

### 3.2. Verso una forma storica di parrocchia sanamente popolare, flessibile e integrata

È ben noto che il «parrocchialismo» non è un'invenzione di malevoli. È esistito e non cessa di esistere, all'insegna di un infondato pregiudizio: «La parrocchia è tutto; tutto nella parrocchia».

Il superamento del «parrocchialismo» avviene accogliendo la realtà e le esigenze della natura «popolare» della chiesa, riflessa nella parrocchia. La comunità parrocchiale è popolare quando si sforza di realizzare nel suo vissuto feriale le seguenti condizioni: essere il popolo di Dio nella sua varietà di componenti e nella sua unità di fede e di testimonianza, che si pone come soggetto primario e responsabile di vita e di azione; l'apertura alle persone, colte nella loro condizione di vita e di fede, favorendo lo sviluppo di appartenenza che da iniziale e parziale deve diventare sempre più completa; l'immersione nella storia umana, nel territorio, dove il popolo, più che i singoli e le élites, è il vero e umile protagonista. Va da sé che si tratta di una immersione che ha le sue ben note regole, perché non diventi un asservimento e perché si tenga lontana dalle tentazioni del potere e del dominio.

Si può, dunque, parlare di una parrocchia necessariamente flessibile perché deve fare fronte a esigenze diversificate e non facilmente componibili tra loro.

### 3.3. Cercare, anziché subire, l'integrazione con altre forme

La conseguenza maggiore di questa caratteristica popolare sembra essere la convinzione permanente, da parte della comunità parrocchiale, della sua incompletezza (o, come altri dicono, insufficienza). Di qui la continua ricerca di integrazione con altre forme che con la storia della salvezza hanno pure a che fare.

In primo luogo l'integrazione della parrocchia deve avvenire con la chiesa particolare-episcopale (diocesi) e con la chiesa domestica, comunità cristiana a dimensione coniugale-familiare. Al di là delle affermazioni di principio di sicuro valore, ciò che sembra mancare oggi è l'armonia di una costruttiva coesistenza e di una comune azione tra diocesi-parrocchia-famiglia. La multiformità delle espressioni storiche della chiesa non contrasta con la loro armonia, anzi le esige.

A questo scopo possono servire forme organizzative e strumentali come la zona pastorale e le varie consulte dei componenti del popolo di Dio. Servirà certamente l'elaborazione di un progetto pastorale diocesano che consenta l'attuazione di programmi pastorali più legati ai soggetti interessati e alle circostanze socio-culturali.

In secondo luogo, l'integrazione cercata dalla comunità parrocchiale riguarda altre figure pastorali, come le associazioni tradizionali o i movimenti, gruppi, ecc. Non è tanto sul piano puramente organizzativo e operativo che l'integrazione va cercata ma nello sviluppare una viva coscienza dei vari doni e ministeri che anima la comunità ecclesiale. Non deve turbare più di tanto qualche momento di conflitto, se la ricerca di comunione è primaria, sincera e continua. Opportuni strumenti, come gli organismi pastorali collegiali, con chiara impronta sinodale, consentiranno di crescere insieme.

#### 3.4. Accogliere con gratitudine la complessità di una comunità ministeriale

Il passaggio della concezione della parrocchia da territorio ecclesiastico a «una certa comunità dei fedeli», recepita e sancita nel Codice di Diritto Canonico, risponde a una logica profonda che si vuole persino rivoluzionaria. Soggetto unitario di santità, di mediazione salvifica e quindi di azione pastorale, di compresenza e di corresponsabilità non è tanto un singolo elemento della Chiesa — sia pure singolare nella sua origine e autorevolezza come è il «pastore» — quanto il popolo di Dio nella sua forma storica di comunità ecclesiale che vive di comunione-per-la missione. Non esiste dunque il parroco come sinonimo della parrocchia o come separato da essa; esiste una comunità ecclesiale nel cui seno la grazia del Signore suscita responsabilità ministeriali varie e molteplici per un integrale servizio missionario. Ministero ordinato e ministeri «laicali» si armonizzano reciprocamente, senza snaturarsi e senza sovrapporsi.

Tutto ciò pone una non breve serie di interrogativi sulla qualità pastorale dei presbiteri e dei laici. Il paradigma a cui deve ispirarsi la prima è la presidenza dell'eucaristia e, dunque, della comunità. Il presbitero è chiamato a una presidenza tanto ospitale quanto imprevedibile, con viva coscienza che lo Spiri-

to Santo «talvolta previene visibilmente l'azione apostolica, come incessantemente in vari modi l'accompagna e dirige» (AG 4). Quanto ai laici, il problema vero ci sembra essere quello di diventare, oggi, e di costituirsi soggetto di pastorale anziché restare solo oggetto destinatario. Con quali modi e strumenti? La risposta è ancora acerba, a cominciare dall'*impasse* posto dal Diritto Canonico che non riconosce ancora ai cristiani «comuni» nessuna modalità per esprimersi come soggetto collettivo. Si aggiunga l'esilità degli strumenti a disposizione per influire sulle decisioni che contano; lungi dal voler discutere il diritto di chi ha autorità per «prendere la decisione», ci sembra di dover rivendicare il diritto a «elaborare» o preparare le decisioni (nella lingua inglese è nota la differenza tra *to take* e *to make the decision*). In questa prospettiva, sembra opportuno ripensare la funzione dei gruppi e delle associazioni giovanili che, talvolta, al di là delle intenzioni, contribuiscono a fare dei giovani altrettanti soggetti separati della vita ecclesiale parrocchiale, visti soltanto come utili strumenti per attuare quanto altri pensano, impostano e decidono.

#### 3.5. Rivalutare la «primarietà» della comunità parrocchiale

Il fenomeno culturale di un esasperato «specialismo», nei suoi molteplici campi di attualizzazione, non risparmia nemmeno l'ambito cristiano e si fa sentire come una tentazione nella progettazione odierna della pastorale giovanile. Si vorrebbero giovani cristiani con una tale caratura di personalità che di fatto porta a emarginare la massa giovanile, costringendola sulla strada, incapace di riconoscersi nei modelli di giovani cristiani coltivati nei ghetti di qualche gruppo a vocazione speciale, vera o presunta. Le stesse parrocchie curano un piccolo resto di giovani, disattendendo la preziosa indicazione di don Bosco e di altri santi educatori per una «santità popolare». L'oratorio è soppiantato dai cenacoli.

Occorre riconoscere che il problema non è di facile soluzione. Un apporto non indifferente verrà dal rivalutare la parrocchia nel suo compito di «primarietà», soprattutto nell'ambito formativo. Valga qui una sintetica e lucida indicazione, pregnante nel suo contenuto: «La parrocchia è la *prima* comunità

ecclesiale: dopo (o, meglio, con) la famiglia è la prima scuola della fede, della preghiera e del costume cristiano; è il primo campo della carità ecclesiale; il primo organo dell'azione pastorale e sociale; il terreno più adatto per fare sbocciare le vocazioni sacerdotali e religiose; la sede primaria della catechesi» (Giovanni Paolo II, *All'assemblea Congregazione del clero*, cit.).

È evidente che la *primarietà* indicata va nel senso di ciò che è basilare, essenziale, organico e strutturale. La parrocchia va attrezzata in ordine a questo, lasciando perdere specializzazioni che la superano e preziosità sofisticate da consumato giardiniere. Nella parrocchia si compie una necessaria e talora rude aratura; il giardinaggio non le appartiene. Sull'orizzonte appare anche la necessità di discernere bene le vocazioni; la vocazione parrocchiale ha sue esigenze da coltivare nei presbiteri e nei laici. Senza concludere, con questo, che vi siano coloro che sono chiamati alla parrocchia e altri no, si vuol dire che una forte formazione alla parrocchialità è uno dei problemi maggiori oggi esistenti.

#### 4. QUALE PARROCCHIA? OGGI PER DOMANI

Quale parrocchia, oggi? L'interrogativo è dominante in tutte le pagine dedicate alla voce *Parrocchia* in questo Dizionario. Sottintende una risposta positiva ma non già pronta; la ricerca di essa ha un suo prezzo. Richiede anzitutto una analisi delle radici profonde che alimentano l'attuale travaglio della parrocchia. Si tratta di una crisi, non necessariamente negativa, sulla quale influiscono il processo di secolarizzazione, la forza del rinnovamento del Vaticano II e alcune recenti acquisizioni di carattere teologico e, più ampiamente, culturale. Solo una tenace opera di «aggiornamento» consentirà di non perdere le non poche possibilità emergenti dal travaglio in atto, a cui sono assai sensibili le nuove generazioni.

Notevole contributo danno — a coloro che si sentono impegnati nel configurare la parrocchia come comunità tipicamente ecclesiale, animata da una forte tensione missionaria — sia la nuova normativa canonica sia i primi esiti di una vivace riflessione teologica. Più che modelli precisi, è possibile avere ormai a disposizione i parametri solidamente fon-

dati di una multiforme iniziativa per adeguare la parrocchia ai compiti che l'attendono oggi in vista di un futuro già incominciato. Si può pensare che la parrocchia dovrà essere sempre più una forma, primaria e necessaria, della presenza della Chiesa nell'ambito umano. Come tale, si richiede di avere una sua identità, per così dire una «personalità» matura e integrata, flessibile e sollecita di ricapitolare energie e attività molteplici. Occorre lavorare perché sia un luogo dell'inculturazione, aperta al futuro e all'universale, un laboratorio del discernimento in grado di coniugare contemplazione e azione, servizio agapico e attività evangelizzatrice, che trova nell'Eucaristia il momento costitutivo e fondante del suo essere e del suo agire, del sacerdozio comune e di quello ordinato. Così devono essere oggi i suoi pastori. Così saranno domani tutti i suoi membri, ciascuno secondo il proprio dono. A nessuno è concesso di essere parte passiva.

→ agenzie formative - famiglia 4.2 - pastorale in Italia 2 - progettazione 1. 3.3.2. - teologia pastorale (storia) 7.

#### Bibliografia

Bo V., *Parrocchia*, in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani, F. Peradotto, Cittadella, Assisi 1980, pp. 412-418; BOSCIALLI C., *Chiesa e parrocchia oggi: quale forma storico-sociale*, in COP, *Oltre l'indifferenza. La parrocchia a vent'anni dal Concilio*, Dehoniane, Napoli-Roma 1985, pp. 111-121; Chiesa e parrocchia, LDC, Leumann 1989; CITRENI T., *Per una ecclesiologia postsinodale*, in «La rivista del clero italiano», n. 1/1988, p. 18-27; COCCOPALMERIO F., *La parrocchia nel nuovo Codice*, in «Orientamenti pastorali», 9-11/1983, pp. 143-168; *Il ministero del parroco nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in «Orientamenti pastorali» n. 5/1985, pp. 11-34; *Scommessa sulla parrocchia*, Ancora, Milano 1989.

**PARTECIPAZIONE** → animazione 2.2.2. - diritti umani 1.1.; 3 - donna-uomo (Chiesa) 2.; 3.4.; 4.4. - donna-uomo (società) 2. - eucaristia 1.2.; 1.3. - giovani 6.3.1. - identità 3.2. - pastorale in Italia 2.2. - progettazione II. 3.1.; 3.2.

**PARTITI** → politica 2.4.

**PARUSIA** → escatologia 10.2.

**PASQUA** → anno liturgico 2. - domenica - celebrazione 2.2.

**PASTORALE** → catechesi 2.; 4.3. - chiesa 1.; 3. - cultura 1.1.; 3. - educazione/pastorale - evangelizzazione - famiglia 1.1.; 3.-4. - fede (sguardo di) 3. - grazia 3. - gruppo ecclesiale 3. - ideologia 2.2.; 3. incar-

nazione 4. - lavoro 2.-3. - liturgia 1.; 3. - modelli antropologici 1.; 6. - pastorale giovanile (progetti) 1.3. - pastorale in Italia - secolarizzazione 1.1.; 5.-7. - sessualità 1.-3. - sofferenza 3. - speranza 1.3.; 3. - teologia pastorale 1.-2.; 4. - teologia pastorale (storia) 1.8. - territorio 2.-5. - Milano L. 2. - Origene 3. - s. Alfonso M. de Liguori 2.-4. - s. Antonio M. Claret 4. - s. Bartolomea Capitano 2. - s. Carlo Borromeo 3. - s. Filippo Neri 2.; 3. - s. Francesco di Sales 4.2. - s. Giovanni Battista de La Salle G.B. 3. - s. Giovanni Bosco 3. - s. Giovanni Crisostomo 3.1.; 3.2. - s. M. Domenica Mazzarello 2.2.-2.3. - s. Vincenzo de'Paoli 3.-4.

**PASTORALE d'insieme o organica** → pastorale in Italia - parrocchia - pastorale giovanile (storia 2) 7. - teologia pastorale (storia) 7.; 8.3.

**PASTORALE familiare** → pastorale giovanile (storia 2) 2.

## PASTORALE GIOVANILE

RICCARDO TONELLI

### 1. La pastorale giovanile tra problemi e prospettive

1.1. *Le ragioni «contro»*

1.2. *Le ragioni «a favore»*

### 2. Il difficile sviluppo della pastorale giovanile

2.1. *Nel recente passato: tre modelli*

2.2. *Le linee di tendenza*

2.2.1. Tra iniziazione e riformulazione

2.2.2. La via nuova dell'«animazione»

### 3. La pastorale giovanile alla scuola dell'animazione

3.1. *L'obiettivo*

3.1.1. La Chiesa italiana e l'integrazione fede-vita

3.1.2. L'integrazione fede-vita nella cultura attuale

3.1.3. Progettare l'obiettivo dalla parte della vita

3.2. *Metodo*

3.2.1. L'invocazione è il luogo dell'evangelizzazione

3.2.2. L'evangelo per la liberazione dell'uomo

## 1. LA PASTORALE GIOVANILE TRA PROBLEMI E PROSPETTIVE

Solo da poco tempo, nella comunità ecclesiale italiana, ci si è posti la domanda sul significato e la pertinenza di una pastorale giovanile come azione specializzata nei confronti dei giovani. Ce la siamo posta perché siamo cresciuti in maturità teologica e antropologica.

Prima di quella ventata innovativa che negli anni sessanta ha scosso tutte le istituzioni educative, il fatto era relativamente pacifico. L'educazione dei giovani era un processo staccato dall'andamento globale della società, affidato a specialisti. Lo stesso capitava per la pastorale giovanile: era un processo settoriale rispetto all'insieme della vita cristiana, gestito anch'esso da educatori, istituzioni, ambienti specializzati.

Educazione e pastorale giovanile cercavano generalmente di assicurare una progressiva integrazione delle giovani generazioni nella società e nella Chiesa.

Tutto questo è entrato in discussione sotto la spinta della contestazione e sotto la pressione del rinnovamento teologico.

La crisi della relazione educativa ha sollecitato ad una sua rivisitazione. L'adulto ha ritrovato un peso importante in tutti i processi educativi, come testimone, autorevole e sofferto, dei valori e dei significati della vita. La riscoperta conciliare della comunità ecclesiale ha funzionato quasi da cassa di risonanza a questa sensibilità.

Per questo non possiamo più immaginare un'azione educativa e pastorale sganciata dai dinamismi collettivi in cui sono posti e risolti i grandi problemi dell'esistenza, umana e cristiana. E non possiamo pensare alla pastorale giovanile come ad un insieme di interventi, isolati dall'andamento globale dell'attività evangelizzatrice della comunità ecclesiale.

Nella Chiesa del dopoconcilio queste prospettive rappresentano ormai un punto di non ritorno.

La consapevolezza di operare per un'unica causa con una intenzione e un movimento unitario anche nella necessaria differenziazione, non è sufficiente però a decidere sull'opportunità e sulla qualità della pastorale giovanile.

Sulla stessa dichiarazione d'intenti si ritrovano d'accordo infatti coloro che sostengono la necessità di progettare interventi pastorali specializzati e specifici e coloro che invece ne contestano la pertinenza, per poter annunciare ai giovani l'evangelo meglio e con effetti più duraturi.

La questione è seria e pregiudiziale. È importante un confronto con le varie ragioni che giustificano le differenti posizioni.

### 1.1. Le ragioni «contro»

Coloro che contestano l'opportunità di una pastorale giovanile specifica partono, generalmente, da affermazioni di indiscusso valore.

L'uomo maturo è colui che ha saputo riscrivere nella sua struttura di personalità i tratti normativi che definiscono l'essere-uomo in assoluto. Questo livello di maturità è realizzabile solo nella pienezza esistenziale. L'uomo maturo può essere quindi solo «l'adulto» di anni e di esperienze.

I giovani sono in una fase del processo maturativo, in progressiva e doverosa crescita verso la sua dimensione terminale. Non è corretto e non risulta promozionale assumere la loro situazione di fragilità e di marginalità come valore positivo, cercando eventuali giustificazioni in una utilizzazione sprovvista delle caratteristiche teologiche della fede cristiana.

L'educazione e l'educazione alla fede, nell'ambito che le compete, sono il processo mediante cui la generazione adulta offre il suo contributo per la crescita delle nuove generazioni.

Inoltre, non possiamo dimenticare che soggetto responsabile della maturazione della fede è la comunità ecclesiale. Essa è soggetto universale, in dialogo con tutti. In modo speciale lo è per i giovani. Questo suo compito non può essere perciò delegato ad altri; resta invece centrale e irrinunciabile per ogni comunità.

Chi difende questa posizione si rende conto facilmente che le nostre comunità non sono spesso all'altezza di una responsabilità tanto esigente. Sono convinti però che le comunità ecclesiali daranno una immagine rinnovata di sé, solo quando accetteranno di caricarsi sulle spalle questo loro compito, smettendo l'alibi facile della delega agli operatori specializzati.

Nell'adempimento della missione evangelizzatrice la comunità ecclesiale ritrova così il necessario principio di trasformazione.

La pastorale giovanile è un momento della pastorale globale: l'espressione del servizio preciso e impegnativo dell'unica comunità ecclesiale verso i giovani, fino alla loro maturazione in uomini e cristiani «adulti».

Non solo viene rifiutata categoricamente ogni forma giovanilistica. Viene anche contesta-

ta la prassi di molte comunità di far concorrenza alle altre agenzie educative, per progettare qualche ritrovato metodologico ad effetto (come risulta, ad esempio, l'enfasi sul gruppo giovanile) solo per accedere a quelle esigenze «educative» di cui i giovani hanno estremo bisogno, proprio per la stagione che stanno vivendo.

### 1.2. Le ragioni «a favore»

È possibile vedere le cose in un modo diverso, pur riconoscendo l'importanza delle istanze appena ricordate. Condividerle, non significa affatto trascinarle alla loro risonanza estrema, fino ad escludere la pertinenza di una pastorale giovanile come azione specializzata.

La pastorale giovanile è costituita dall'insieme delle azioni che la comunità ecclesiale, animata dallo Spirito Santo, realizza con e per i giovani (soggetti in età evolutiva), per attuare in essi il progetto di salvezza di Dio, in riferimento alle loro concrete situazioni di vita. Anche in questa prospettiva, il soggetto è la comunità ecclesiale e si afferma la sua missione sorgiva di garantire e di consolidare l'attuazione della salvezza. L'elemento discriminante è dato invece dal peso affidato alle «situazioni» nella definizione degli interventi capaci di assicurare il farsi, concreto e quotidiano, della salvezza.

Situazione è formula evocativa per dire tutto quello che ha sapore di storia quotidiana, di qui-ora. Nel nostro caso, situazione sono i giovani, quasi come «condizione», segnati dai tratti costitutivi dell'essere giovane e da quelli così profondi dell'esserlo oggi.

I difensori del modello precedente affidano alla situazione una funzione passiva di «reazione», di «destinazione», di «banco di prova». La comprensione della salvezza e delle azioni da porre per assicurarla, sono così definite in assoluto, in fedeltà ad un progetto che ci viene da lontano. La situazione concreta non ha nessun peso sul progetto, non lo modifica per nulla.

La pastorale è quindi pienamente unitaria: eventuali difficoltà operative sono superate attraverso adattamenti provvisori.

Quella intensa riscoperta dell'Incarnazione su cui si è costruito il rinnovamento pastorale postconciliare, giustifica un modo diverso di vedere le cose. In un'ottica ermeneutica, le

situazioni continuano la grande esperienza dell'Incarnazione: fanno esistere la salvezza per l'uomo quotidiano della nostra storia. La pastorale giovanile è perciò l'azione specializzata dell'unico soggetto ecclesiale, impegnato secondo modalità differenti nella realizzazione della causa del Regno di Dio. I giovani sono interlocutori privilegiati non solo perché la comunità ecclesiale è impegnata per la loro maturazione cristiana, ma soprattutto perché la Chiesa stessa si autocostruisce nel servizio pastorale, in forza del contributo attivo offerto dai giovani stessi. La pastorale giovanile è quindi un momento di autorealizzazione della Chiesa, in quanto presenza, premurosa, accogliente, sollecitante, dell'unica comunità ecclesiale tra i giovani, i figli che ha generato e che vuole riconsegnare in modo definitivo alla vita.

## 2. IL DIFFICILE SVILUPPO DELLA PASTORALE GIOVANILE

Le due posizioni sono alternative solo nelle loro ragioni fondanti. Di fatto però chi si mette a lavorare con i giovani con un po' di passione elabora i suoi progetti, li esprime in orientamenti concreti, li articola in interventi e in strategie.

Determina così una sua pastorale giovanile, anche quando fa un po' di fatica a pronunciarne la formula.

Qualche volta le motivazioni antropologiche e teologiche che giustificano o contestano l'opportunità di una pastorale giovanile specializzata segnano lo stile con cui viene attuata. Spesso è influenzata da orizzonti culturali che stanno ancora più a monte.

Anche lo sguardo dell'addetto ai lavori stenta a riconoscere se un determinato orientamento dipende dall'indice di fiducia accordata ai giovani o, invece, risente soprattutto dell'immagine di salvezza a cui ci si ispira.

Questa constatazione mi spinge a tracciare il difficile sviluppo della pastorale giovanile italiana in un unico movimento. È la storia di un vissuto comune a chi difende la pertinenza della pastorale giovanile e a chi la contesta. La racconto, anche se a veloci battute, perché la riconosco il luogo teologico in cui possono rinvenire suggerimenti tutti coloro che vogliono comprendere il significato e la qualità di una pastorale giovanile.

Nelle pagine conclusive proporrò un modello per dire in termini operativi i miei orien-

tamenti. Anche quel progetto è nato nel fuoco di questo vissuto: ne dipende, ci si confronta, cerca di elaborarlo.

### 2.1. Nel recente passato: tre modelli

Purtroppo non esiste una letteratura del recente passato, sufficiente per delineare lo sviluppo della pastorale giovanile.

Si può scrivere una storia solo sulle pagine, confuse e vivaci, della prassi.

Abbiamo però uno strumento prezioso per organizzare questo materiale frastagliato. Consiste nella documentazione relativa alle grandi correnti di teologia pastorale che hanno esercitato, direttamente o indirettamente, un influsso sulla prassi pastorale spicciola. La corrente di teologia pastorale, più diffusa almeno fino al tempo del Concilio, ha offerto il supporto culturale ad un modello di pastorale giovanile che definisco «storico-oggettivo». Esso infatti mette fortemente l'accento sulla iniziativa di Dio, sul suo progetto di salvezza e sulla sua importanza per l'autorealizzazione personale. Nel dono della salvezza, presentato agli uomini dal Padre in Gesù Cristo, attraverso la mediazione storica della Chiesa, sta la realizzazione personale e sociale. La singola persona e l'umanità nel suo insieme, la società stessa raggiungono il loro pieno significato solo accettando il dono di Dio.

La pastorale giovanile ha come compito l'educazione dei giovani ad accogliere vitalmente il progetto di Dio. Essa è preoccupata di moltiplicare i contatti tra i momenti tipici della fede e la vita quotidiana dei giovani. Di qui la centralità della catechesi, realizzata prevalentemente come «annuncio» del progetto di Dio, in cui è contenuta la risposta definitiva alle domande che la vita pone. Di qui ancora l'insistenza sulla pratica sacramentale, perché i sacramenti sono i «mezzi» della salvezza e quindi della realizzazione personale.

Parecchi operatori di pastorale giovanile, soprattutto verso la fine degli anni sessanta, si sono trovati però a dover fare i conti con un fatto che ha messo in crisi la logica di questo primo modello: per molti giovani la fede era diventata un fatto marginale, insignificante. Chi costatava questa complessa situazione, si è trovato presto in consonanza con i temi espressi dalle correnti di teologia pastorale, centrate sui nodi esistenziali dell'esperienza

e della prassi di liberazione. Si è così consolidato un nuovo modello di pastorale giovanile. Esso cercava di reinserire l'esperienza di fede nella vita quotidiana attraverso due interventi convergenti. Da una parte operava per svelare le domande profonde dell'esistenza e dall'altra si impegnava a riformulare la fede come risposta a queste domande.

Il centro di attenzione educativa e il luogo privilegiato dell'azione pastorale diventa così la vita concreta e quotidiana dei giovani. L'intervento educativo ha la funzione di stimolare e definire la propria realizzazione come riconoscimento dell'altro e impegno a promuoverlo. In questo progetto, la fede è oggettivamente in causa. L'intervento pastorale vuole stimolare alla presa di coscienza soggettiva di questo dato oggettivo.

Questo modello può essere definito come «esistenziale», perché sposta l'accento dalla norma alla persona, dalla razionalità alla prassi, dai valori in assoluto alle valorizzazioni personali, dal dato di principio alle situazioni concrete, dai progetti astratti alle esperienze personali.

Alla fine degli anni settanta sulla pastorale giovanile rimbalzano le contraddizioni che attraversano le comunità sociali ed ecclesiali. La condizione giovanile fa problema ed interpella. Sul modo di interpretare e di risolvere queste provocazioni, si frantumano i modelli di pastorale giovanile.

Resta predominante il modello esistenziale, fatto ormai maturo, anche per il sostegno della letteratura specializzata. Esso ritrova l'esperienza comunitaria come sua dimensione qualificante, riuscendo così ad acquisire una buona incidenza formativa.

Il modello tradizionale tenta una rivincita, riscoprendo in termini accorti e culturalmente raffinati due esigenze pastorali che il modello esistenziale aveva parzialmente sottaciute. Da una parte si riafferma l'importanza dell'approccio veritativo, come momento in cui sollecitare ad apprendere, con pazienza e fermezza, i contenuti oggettivi della fede. Dall'altra, lo stimolo della teologia dialettica e il confronto con esperienze carismatiche portano a sottolineare la centralità del momento spirituale e l'efficacia immediata dei mezzi specifici dell'azione pastorale.

In questi ultimi anni si fa strada un terzo modello, caratterizzato da una forte risonanza comunitaria. Esso non solo segna e modifica i precedenti, ma tende a costituirsi come

progetto autonomo e alternativo. Il rapporto tra fede e realizzazione personale non è risolto attraverso una rivisitazione della fede e della vita, come fanno gli altri due modelli, ma favorendo il contatto per identificazione con un vissuto: una comunità di appartenenza, che si offre come proposta affascinante di vita cristiana. Per costituire queste comunità sono privilegiati gli interventi finalizzati alla formazione dei gruppi primari e si reinterpreta l'esistenza cristiana da questa prospettiva: intensificazione dei rapporti a faccia a faccia; creazione di un'ampia omogeneità interna, anche mediante l'accesa contrapposizione verso l'esterno; circolazione di modelli di comportamento e di informazioni; accentuazione degli aspetti comunitari dell'esistenza cristiana; prevalenza del metodo kerigmatico perché meno pluralista; lettura della Bibbia in forma mistagogica; riscoperta della preghiera di gruppo.

## 2.2. Le linee di tendenza

I tre modelli descritti raccolgono dati di immediata constatazione. Rappresentano una rassegna, a grosse tinte, della prassi attuale. Con un supplemento di fatica interpretativa è possibile anche leggere tra le loro righe, alla ricerca di orientamenti più generali, capaci di spiegare meglio le differenze e di suggerire nuove preoccupazioni.

Spesso, quello che sta a monte è più stimolante di quello che si costata a prima vista e su cui si accendono i contrasti.

L'impresa è certo complessa: rischiosa come tutte le operazioni interpretative. La tento, perché è importante e urgente, soprattutto se vogliamo costruire progetti nuovi a partire dall'esistente.

Nel mio lavoro interpretativo procedo a grandi linee. Chi ha le mani in pasta, per quotidiana riflessione e per la fatica della prassi, riesce certamente a cogliere molto di più di quanto qui trova scritto.

### 2.2.1. Tra iniziazione e riformulazione

Semplificando un poco le cose, mi sembrano due le linee di tendenza emergenti: una prospettiva attenta a risolvere problemi di «iniziazione» ed una che cerca di cogliere le sfide culturali più alla radice e tenta processi di «riformulazione».

La prospettiva della «iniziazione» è legata alla ricomprensione dei compiti della pastora-

le giovanile soprattutto in termini di metodologia pastorale. Mette l'accento sulla necessità di elaborare itinerari precisi e articolati, forniti di strumentazioni efficaci, per far acquisire e interiorizzare contenuti e progetti che vengono accolti dalla esperienza cristiana ufficiale, testimoniata dalle attuali comunità ecclesiali.

Questa preoccupazione è affiorata soprattutto quando gli operatori pastorali si sono posti seriamente il problema del metodo. Sotto la spinta del rinnovamento conciliare ci si è resi conto della necessità di assumere con serietà e rispetto i « fatti umani », primi fra tutti quelli « educativi ». Anche se le scienze umane non possono dire l'ultima parola, perché il processo di maturazione della fede attinge nel suo profondo le soglie misteriose del dialogo tra la grazia interpellante di Dio e la libertà responsabile dell'uomo, esse possono offrire preziosi e insostituibili contributi sul piano della visibilizzazione storica di questo dialogo, sul piano cioè delle mediazioni umane in cui questo dialogo si articola e si sviluppa.

La definizione di un processo di « iniziazione », costituito da riti, strutture e interventi, si colloca appunto nel centro di questo complesso confronto.

La seconda prospettiva, quella che ho chiamato della « riformulazione », procede oltre. Le comunità ecclesiali più sensibili hanno toccato con mano che senza metodo pedagogico corretto non si può fare pastorale giovanile, ma che il vero problema era più a monte. Spunta così una linea di pastorale giovanile fortemente legata a processi ermeneutici, che cerca la soluzione dei problemi in chiave di « riformulazione » dell'esperienza cristiana stessa.

Rendendosi conto che il linguaggio ecclesiale è, molto spesso, legato ad una cultura lontana da quella dei giovani d'oggi, ci si è dovuti interrogare sui processi attraverso i quali la Parola di Dio è diventata parola dell'uomo e per l'uomo.

Ancora una volta il rinnovamento teologico prodotto dal Concilio ha offerto la strumentazione per comprendere e formulare il problema.

Se la Parola di Dio, come in Gesù Cristo, prende l'umana carne delle culture dell'uomo, per farsi parola di salvezza in situazione, le comunità ecclesiali sono sollecitate a

verificare quale cultura viene utilizzata per « dire » la parola di salvezza. In questa verifica sono spontaneamente portate a misurare la distanza esistente tra la cultura utilizzata generalmente e la reale situazione giovanile. Si rende così urgente la decodificazione di molti messaggi ecclesiali, per sceverare il nucleo irrinunciabile e costitutivo della fede dal rivestimento culturale in cui viene espresso. Da questa decodificazione prende le mosse il grave impegno pastorale di riesprimere la fede in un codice che sia, nello stesso tempo e con la stessa intensità, rispettoso della fede e del mondo esperienziale dei giovani. Questa prospettiva accentua l'esigenza di « riformulazione »: mette infatti sotto processo i contenuti e il progetto che definiscono l'esistenza cristiana, come ci sono offerti dalle comunità ecclesiali attuali. La pastorale giovanile non ha solo un problema metodologico da risolvere. Essa deve lavorare anche sull'obiettivo di tutto il processo.

### 2.2.2. *La via nuova dell'« animazione »*

Qualche volta, nelle pubblicazioni e nella prassi, le due prospettive sono vissute come alternative e contrapposte.

I modelli più maturi si rendono conto invece che non è corretto contrapporre quello che va realizzato in modo complementare. Non è però in questione un equilibrio tra iniziazione e riformulazione. Bisogna scoprire una prospettiva operativa nuova, capace di riesprimere in termini rinnovati gli aspetti irrinunciabili delle due esigenze.

La sfida sta proprio qui: se il problema della pastorale giovanile, come ogni problema giovanile, è prima di tutto di « comunicazione » tra mondi che sembrano chiusi, è urgente trovare una prospettiva più profonda, capace di funzionare come criterio di verifica e di discernimento nella indispensabile complementarità tra iniziazione e riformulazione.

In molte comunità ecclesiali è sorta e si sta consolidando una ipotesi nuova. Raccoglie impegni e speranze attorno alla scoperta dell'« animazione », come modello globale di relazione educativa e comunicativa, che si esprime in concrete strategie operative.

L'animazione ha la grossa pretesa di restituire ad ogni uomo la gioia di vivere e il coraggio di sperare, abilitandolo a costruire se stesso all'interno dell'avventura di senso che, dall'origine dell'uomo, percorre senza posa il mondo.

Molti la stanno sperimentando anche nei processi tipici dell'educazione alla fede.

### 3. LA PASTORALE GIOVANILE ALLA SCUOLA DELL'ANIMAZIONE

Ho tracciato il quadro problematico dell'attuale pastorale giovanile. Ho ricordato la discussione sulla sua pertinenza e ho evidenziato i modelli e le linee di tendenza in cui oggi si svolge.

Al termine della rassegna chi è impegnato ad annunciare l'evangelo tra i giovani d'oggi si chiede: che fare?

Posso rispondere solo manifestando le mie opzioni: la mia scelta per una pastorale giovanile come azione specializzata della comunità ecclesiale, e un progetto concreto in cui svilupparla.

Mi muovo secondo le indicazioni che emergono dalle prospettive dell'animazione. Riflessione personale e molti documenti del vissuto ecclesiale mi convincono del forte guadagno che proviene alla pastorale giovanile quando essa sa mettersi disponibile «alla scuola dell'animazione».

Alla scuola dell'animazione nasce un modo nuovo di fare pastorale giovanile: le dimensioni fondamentali dell'unica azione evangelizzatrice sono riscritte con accentuazioni e preoccupazioni tutte speciali. Ricordo qualcuno degli elementi più importanti, rimandando, per uno sviluppo più approfondito, alla bibliografia specializzata.

In questo contesto cerco soprattutto di delineare le procedure formali che permettono di giungere a determinate conclusioni.

Esse infatti esprimono, in termini pertinenti, quello che cambia nell'azione pastorale quando crede intensamente alla vita e prende sul serio le esigenze dell'educazione.

#### 3.1. L'obiettivo

L'obiettivo è il punto cruciale di ogni progetto. Lo sanno tutti coloro che si siedono attorno ad un tavolo per prendere decisioni importanti.

La ricerca sul metodo è «relativa» e va misurata realisticamente sulla definizione dell'obiettivo.

Definire un obiettivo non è però una impresa facile. Molti punti nodali si intrecciano. La nostra coscienza ermeneutica introduce

una prima, notevole complicazione procedurale.

Nella definizione dell'obiettivo si incontrano due esigenze: la continuità e la novità. La prima ci permette di essere all'interno di un «passato» di cui godiamo i frutti; la seconda ci aiuta a restare aperti verso un «futuro» da costruire.

Le espressioni sembrano grosse. Dicono però quello che quotidianamente sperimentiamo.

Decidendo l'obiettivo, ci sentiamo all'interno di una storia e di una tradizione che accogliamo con gioia e con riconoscenza. Ci accorgiamo che l'obiettivo viene sempre da lontano. È come un dono che chi ha vissuto prima di noi propone alla nostra maturazione. Nello stesso tempo, sappiamo di non poter ripetere nulla passivamente. Se non c'è continuità con il passato, nasce lo sradicamento. Se la dipendenza dal passato è troppo rigida, viviamo nella fredda ripetitività e bruciamo ogni possibilità rinnovatrice.

Questo è un problema serio. Non è però l'unico.

Ne ricordo qualche altro.

La decisione sull'obiettivo condiziona quasi deterministicamente i «compagni di viaggio». Se l'obiettivo è troppo impegnativo, avremo come compagni di viaggio solo quella ristretta élite di gente raffinata che sa apprezzare le proposte dure e rischiose e riesce a tenere il ritmo affannoso che il loro raggiungimento richiede.

Se invece l'obiettivo è troppo facile, a basso profilo, diventa un'occasione ulteriore di disimpegno.

La definizione dell'obiettivo chiama così in causa direttamente la responsabilità della comunità ecclesiale in ordine alla salvezza e al Regno di Dio e, nello stesso tempo, la capacità di specializzare il suo servizio per misurarsi autenticamente in situazione.

#### 3.1.1. *La chiesa italiana e l'integrazione fede-vita*

La prima cosa da fare è guardarsi d'attorno, recensendo quello che nella Chiesa italiana si sta proponendo come obiettivo per la pastorale giovanile.

Una prospettiva ha riscosso un'attenzione crescente. Il documento-base per la catechesi, «Il rinnovamento della catechesi», quasi facendo eco alle proposte più attente matu-

rate nel clima conciliare, ha suggerito una formula di sintesi: obiettivo dell'azione pastorale può essere il raggiungimento dell'integrazione fede-vita (*RdC* 52-55).

A dir la verità, la proposta di *RdC* è più articolata: l'integrazione fede-vita è solo un aspetto di un processo più complesso.

Molti operatori pastorali hanno assunto però la formula e lo spessore teologico da esso evocato, come il quadro di riferimento globale. L'integrazione fede-vita è risultata così l'obiettivo su cui si sono concentrate le preoccupazioni pastorali più sensibili.

Integrazione fede-vita significa riorganizzazione della personalità attorno a Gesù Cristo e al suo messaggio, testimoniato nella comunità ecclesiale attuale, riorganizzazione realizzata in modo da considerare Gesù Cristo il « determinante » sul piano valutativo e operativo.

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

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

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

### 3.1.2. *L'integrazione fede-vita nella cultura attuale*

A quasi vent'anni dai primi suggerimenti relativi a questo modo di comprendere l'obiettivo, viene spontaneo fare il punto sul suo spessore teologico e antropologico.

Il bilancio non sembra del tutto positivo, alla prova dei fatti.

Le ricerche più recenti mostrano come il distacco tra fede e vita tenda generalmente ad allargarsi.

A guardar bene le cose, ci si rende conto che non tutte le responsabilità stanno dalla parte dei giovani.

Esistono difficoltà notevoli proprio sul fronte del modello teologico e antropologico assun-

to per definire l'integrazione fede-vita. Non è in questione un modo inadeguato di proporre l'obiettivo; risulta in crisi proprio la sua corretta proposta.

L'integrazione fede-vita richiede una struttura di personalità sufficientemente unificata. Ci troviamo invece con molti giovani dotati di personalità frammentata e disarticolata, i cui principi conoscitivi risentono della relatività e problematicità riconosciuta alle informazioni scientifiche e i cui progetti operativi si trovano nel fuoco di un diffuso pluralismo ideologico che genera larga conflittualità interiore.

Viviamo inoltre in un tempo di immediatezza e di presentismo che spinge a mettere in crisi ogni pretesa di definitività. Anche il giudizio di fede risente della provvisorietà e della parzialità dei giudizi storici. Questa situazione di permanente ricerca contesta ogni ipotesi di possesso stabile e duraturo, anche nei confronti della verità.

L'integrazione fede-vita richiede il rispetto della funzione normativa della fede, per cui sollecita ad oggettivare la propria decisione di fede sui contenuti fondamentali dell'esistenza cristiana, così come sono testimoniate nella comunità ecclesiale.

Molti giovani invece vivono in prima persona il rapporto con il trascendente, in una assunzione di iniziative e di responsabilità che poggia sulla propria autonomia. Questo atteggiamento di soggettivizzazione porta a rifiutare ogni funzione e struttura di mediazione.

A questi dati va aggiunta la diffusa esperienza di nichilismo culturale, nel cui nome sono criticati i progetti di senso che si pretendono normativi rispetto al senso soggettivo e vissuto.

L'aspetto nuovo è determinato dalla consapevolezza che molti di questi modelli culturali non rappresentano per l'uomo di oggi un dato negativo, ma un indice di affrancamento e di responsabilità.

Gli atteggiamenti problematizzanti e la coscienza della provvisorietà e della relatività non sono infatti considerati un limite da soffrire e da superare, ma una conquista e un segno indiscusso di maturità personale e culturale.

Un discorso a parte va infine fatto attorno al problema dell'identità.

Se ripensiamo al modello antropologico che

ha ispirato l'integrazione fede-vita, è facile constatare che la formula colloca la funzione della fede in un ambito preciso del processo di maturazione: la costruzione dell'identità personale. Dire integrazione fede-vita è come dire stabilizzazione di una identità personale, risignificata attorno a Gesù Cristo. Qui sta l'attualità e la pertinenza di questo modello di obiettivo: il problema dell'identità è oggi particolarmente vivace nell'ambito educativo e giovanile. Tutti lo sentono come urgente e qualificante.

Nella definizione di integrazione fede-vita si ipotizza però un tipo di identità «forte», conificata in modo sicuro sul fondamento di Gesù Cristo e della comunità ecclesiale. L'identità che invece oggi i giovani perseguono, quella che sembra la sola vivibile in un tempo come il nostro, è un'identità «debole», al cui centro sta il soggetto che vive la sua quotidiana esperienza di produzione di senso, che accetta il confronto con gli altri interlocutori, proprio mentre rifiuta l'esistenza di un fondamento definitivo e organico. Sotto la pressione di tutti questi grossi problemi, viene spontaneo interrogarsi: si può ancora parlare di integrazione fede-vita come obiettivo per l'attuale pastorale giovanile? Se l'integrazione fede-vita fosse pensata come un sistema perfettamente organico e unitario, contrassegnato dall'accoglienza esplicita, integrale, definitiva della persona di Gesù Cristo e del suo messaggio come è sedimentato nei documenti della Chiesa, si richiederebbe troppo ai giovani di oggi.

D'altra parte non è soluzione corretta quella di eliminare l'obiettivo solo perché sembra di difficile praticabilità: non serve accedere ad una inutile accondiscendenza al presentismo e alla immediatezza dei giovani.

### 3.1.3. *Progettare l'obiettivo dalla parte della vita*

Possiamo avere l'impressione di trovarci prigionieri in una alternativa senza sbocco. Non possiamo ridimensionare l'obiettivo solo per renderlo più praticabile; ma neppure possiamo ripeterlo come se non ci fossero gravi difficoltà pregiudiziali.

Dobbiamo continuare la ricerca.

Il punto discriminante, quello che dà origine alle difficoltà, consiste nel grado di stabilità e di consapevolezza sui contenuti normativi richiesti nella decisione di fede. L'integrazione

grazione fede-vita sembra esigere un indice alto di decisionalità e di consapevolezza, fino a tracciare un confine netto tra il raggiungimento e il non-raggiungimento dell'obiettivo. Molti modelli culturali attuali preferiscono accentuare la dinamicità e la soggettività anche quando è in questione una decisione impegnativa e consistente come è l'esperienza di fede.

D'altra parte, l'attuale coscienza ermeneutica fa nascere il sospetto che quell'oggettivismo esigito dall'integrazione fede-vita e che tanta difficoltà fa all'uomo di oggi, possa anche essere un residuo culturale, qualcosa di cui l'espressione della fede sia debitrice a modelli antropologici del passato.

La decisione per Gesù Cristo, per viverlo come il «determinante» della propria esistenza, comporta subito l'accettazione formale di tutto il suo messaggio, come è testimoniato dalla Chiesa attuale, o, al contrario, è sufficiente l'accettazione di un evento che esprima oggettivamente tutto il contenuto teologico richiesto, anche se la sua tematizzazione può essere soggettivamente graduale?

Esiste questo «progetto» su cui riscrivere l'obiettivo della pastorale giovanile?

Piano piano, ho intuito la possibilità di una risposta. L'ho confrontata con molti amici. Assieme l'abbiamo vissuta con tanti giovani. E ci siamo accorti dell'esperienza di salvezza che essa suscitava.

La risposta è facile e immensa: questo «evento» è la vita, la capacità di pronunciare un sì, complessivo e articolato, alla propria vita, accogliendola come un dono impegnativo e interpellante, fino ad accogliere, anche in una confessione ecclesiale, il Signore di questa vita.

L'accoglienza della vita è la decisione su un evento pienamente soggettivo, ma dotato di una consistenza tanto oggettiva, che misura e giudica inesorabilmente la nostra soggettività.

Decidersi per la vita significa, nello stesso tempo e con lo stesso gesto, giocare in piena autonomia e confrontare la propria libertà e responsabilità con un evento che inesorabilmente la supera.

La fede nell'Incarnazione ci spinge a riconoscere, nello stesso tempo, un dato teologico importante: chi accoglie la propria vita con l'incredibile coraggio di immergersi nel suo mistero impegnativo e interpellante, si decide, almeno in modo germinale, per l'evento

di Gesù Cristo, in una confessione anche ecclesiale. Accogliendo così il mistero della propria vita, l'uomo pone un gesto che non è di ordine intellettuale. Esso investe tutta l'esistenza. È come buttarsi tra le braccia sicure della propria madre, nel momento del pericolo, sapendo che di lei ci si può fidare sempre.

Questo gesto connota una radicale esperienza salvifica: è il riconoscimento, non necessariamente tematico, che il Signore della vita è anche il suo Salvatore, la roccia sicura a cui ancorare la nostra ricerca di senso e di fondamento.

Vivere nell'integrazione fede-vita è quindi crescere nell'accoglienza della vita fino alla confessione del suo Signore e crescere nella consapevolezza dell'esperienza salvifica che questa accoglienza comporta.

### 3.2. Metodo

Metodo è selezione e organizzazione delle risorse disponibili. Non mi soffermo a segnalare quali sono queste risorse.

Indico invece i possibili tracciati organizzativi. Nella loro prospettiva possono essere collocate le molte risorse di cui disponiamo nelle nostre comunità ecclesiali.

Nella impossibilità di parlare in modo sensato di Dio all'uomo, come capita spesso oggi, dobbiamo collocarci là dove Dio stesso ci può parlare. Questo spazio esistenziale è rappresentato dalla domanda totale sulla vita e sul senso. Lo chiamo in gergo l'«invocazione». Per questo affermo che l'invocazione è il luogo dell'evangelizzazione.

So che molti giovani vivono oggi lontani da una vera invocazione.

So però che la esprimono germinalmente in molte manifestazioni.

Per questo introduco l'esigenza di un intenso processo educativo che, restituendo l'uomo a se stesso, lo apra all'invocazione.

Se il Dio inaccessibile si è fatto Parola, possiamo «parlare» di lui, liberando la forza promozionale dell'evangelo. Spinto da molte esperienze, sollecito ad una scommessa: se nell'evangelizzazione rispettiamo la logica con cui Dio si è fatto Parola, il processo può funzionare anche con i giovani d'oggi.

#### 3.2.1. *L'invocazione è il luogo dell'evangelizzazione*

Incominciamo a chiarire brevemente la parola-chiave di questa prima esigenza: che significa «invocazione»?

Con questa formula esprimo il livello più intenso di esperienza umana, quello in cui l'uomo si protende verso l'ulteriore da sé.

Lo dico con una immagine che mi piace molto. Nel gioco del trapezio, l'atleta si stacca dalla funicella di sicurezza e si slancia nel vuoto, disposto a giocare la sua avventura nel «salto mortale». Ad un certo punto, protende le sue braccia verso quelle sicure e robuste dell'amico che volteggiava a ritmo con lui, pronto ad afferrarlo.

Il gioco del trapezio assomiglia moltissimo alla nostra esistenza quotidiana.

L'esperienza dell'invocazione è il momento solenne dell'attesa: dopo il «salto mortale» le due braccia si alzano verso qualcuno capace di accoglierle, restituendo la vita e la speranza.

Nel gioco del trapezio, nulla avviene per caso. Tutto è risolto in una esperienza di rischio calcolato e programmato. Ma la sospensione tra morte e vita resta: la vita si protende alla ricerca, carica di speranza, di un sostegno capace di far uscire dalla morte.

Questa è l'invocazione: un gesto di vita che cerca ragioni di vita, perché chi lo pone si sente immerso nella morte.

L'invocazione è il luogo dove ci spalanchiamo seriamente sull'attesa. Per questo è il luogo privilegiato per l'evangelizzazione.

L'evangelo e la proposta di un progetto globale di vita cristiana non possono essere realizzati in forma responsoriale, come fossero la risposta puntuale alle domande che l'uomo propone. Questo modo di fare tradisce la forza profetica dell'evangelo e svuota la responsabilità intelligente dell'uomo. La crisi di troppi modelli pastorali denuncia l'impraticabilità di questa ipotesi.

Quando affermo che l'invocazione è il luogo dell'evangelizzazione, supero il modello responsoriale, senza però scivolare nell'ipotesi solo kerigmatica.

L'evangelo risuona come risposta salvifica solo se ci sono attese e domande nei suoi confronti. Vibra come una proposta affascinante di vita e di felicità, solo se nel cuore dell'uomo brilla un intenso desiderio di vita e di felicità.

L'evangelo è una risposta strana: anticipa l'attesa dell'uomo, la sconvolge e la rilancia in orizzonti nuovi, proprio mentre l'accoglie, la esige, la sollecita.

Sul piano metodologico dobbiamo assicura-

re un confronto tra risposta evangelica e domanda dell'uomo, tale da rispettare questa differente polarità.

L'invocazione è esperienza umana; tutta concentrata dalla parte della domanda, esprime il livello più alto di riconquista della propria umanità, l'esito a cui dovrebbe condurre ogni processo di educazione. Nello stesso tempo, però, l'invocazione è già esperienza di trascendenza. L'uomo che invoca si mostra disposto a consegnare le ragioni più profonde della sua fame di vita e di felicità, a qualcuno fuori da sé, che ancora non ha incontrato tematicamente, ma che implicitamente riconosce capace di sostenere questa sua domanda.

Collocata a questo livello, l'evangelizzazione accoglie l'espressione più matura dell'esistenza umana e la restituisce al suo protagonista con il conforto di dare un nome, manifesto e esplicito, al proprio desiderio. Nel nome proposto il desiderio viene travolto nel mare sconfinato dell'amore di Dio. Ci si scopre in tanti a cercare vita e felicità; e ci si scopre in tanti a costatare come il nostro desiderio di vita e di felicità è il piccolo segno di un grande progetto in cui siamo immersi.

L'evangelizzazione, pronunciata e celebrata dentro l'invocazione, accoglie l'uomo nella sua indiscutibile grandezza e lo restituisce a se stesso, confortato nella sua speranza e consolidato nella sua ricerca.

So di aver posto una esigenza metodologica impegnativa. Molti sono portati a concludere sulla impossibilità di attivare processi di evangelizzazione, nell'attuale situazione giovanile e culturale. Troppi giovani se ne stanno tranquilli, abbarbicati nella funicella di sicurezza del trapezio; o vogliono rischiare a titolo solo personale l'avventura del «salto mortale».

Che fare?

L'invocazione è così connaturata con l'esistenza di ogni uomo da essere il suo tessuto costitutivo, l'aria che respira, il cibo che lo alimenta. L'uomo è uno che invoca.

Molti giovani vivono l'invocazione solo a livello germinale. Sono presi dalle cose; sono afferrati dalla vita; sono manovrati dalle mille risposte che incontrano. E non si pongono riflessamente nessun'altra domanda, diversa da quelle della loro quotidianità spicciola.

Qui, nel loro profondo, in ogni sussulto di

umanità, c'è una tacita, sofferta, disturbata domanda di ragioni più grandi, di avventure più affascinanti, di sensi più rassicuranti.

Il rapporto tra le esperienze quotidiane e l'invocazione è quello che lega il piccolo seme all'albero grande. L'albero è nel piccolo seme; anche se lunghi inverni dovranno ancora passare prima che esso si consolidi, fino a resistere alla tempesta.

Ogni domanda di vita è il piccolo seme, capace di fiorire in albero grande.

Il cammino dal seme alla pianta è lungo: non possiamo affrettarlo attraverso fertilizzanti particolari. Lo possiamo però servire, sostenere, incoraggiare.

I modi concreti sono tanti.

Tutti però convergono attorno all'unica prospettiva globale: l'educazione. L'educazione è l'unica via percorribile verso l'invocazione, è il nome concreto e operativo della «promozione umana» in campo di pastorale giovanile.

Chi crede all'educazione sa che solo all'uomo restituito alla coscienza della sua dignità e alla passione per la sua vita, possiamo annunciare il Signore Gesù, come la risorsa risolutiva del suo desiderio di felicità e di vita, da invocare e incontrare nella verità e nella profondità della sua esistenza umana.

L'uomo, spossato della sua responsabilità, piegato sotto il peso della disperazione o distrutto nell'oppressione, non può trovare nel Signore Gesù un principio di rassegnazione. Chi lo fa, tradisce la profezia dell'evangelo e pone il Dio della vita come concorrente spietato e geloso alla fame di vita.

### 3.2.2. *L'evangelo per la liberazione dell'uomo*

La seconda indicazione nasce da un disagio e da una provocazione.

Il disagio proveniva dalla constatazione della crisi diffusa e insistita di un modello di pastorale giovanile a stile antropologico. In linea teorica non ci sono dubbi sul fatto, ricordato sopra, che si può offrire l'evangelo in modo pertinente solo a colui che ha raggiunto il livello dell'invocazione e sul fatto, pure ricordato, che l'invocazione può essere raggiunta accogliendo tutte le domande quotidiane dei giovani.

Alla resa dei conti però, chi prende seriamente questo modello si imbarca in un'impresa dai tempi lunghissimi e corre il rischio reale

di perdersi presto nell'intricato labirinto delle esperienze umane. Purtroppo molti operatori stanno percorrendo le vecchie strade, delusi dall'impraticabilità di quella per la quale avevano giocato entusiasmo e speranza.

La provocazione mi è nata proprio sul fronte opposto. Oggi ci sono movimenti, persone, esperienze che hanno scelto di fare pastorale attraverso l'offerta, qualche volta persino dura, dell'evangelo in tutta la sua radicalità. Questi amici rifiutano la via tortuosa delle mediazioni educative e si lanciano direttamente nella proposta, fiduciosi sulla sua forza interpellante.

I risultati ottenuti sembrano confortare la loro scelta. Non pochi giovani ci stanno: sperimentano una nuova qualità di vita, si riconoscono con entusiasmo al Signore Gesù.

A leggere bene le cose, ci si accorge che anche qui i rischi non mancano. Si giunge spesso a letture fondamentaliste dell'esperienza cristiana. Qualche volta riappare quella contrapposizione tra Chiesa e mondo che il Concilio aveva definitivamente spento. Ma il disagio resta e la provocazione non si spegne. Ho l'impressione che il rapporto troppo stretto tra domanda di invocazione e evangelizzazione possa catturare la pastorale giovanile in un modello responsoriale, espresso in movimenti cronologici: «prima» l'invocazione e «poi» l'evangelizzazione. Vogliamo invece riconoscere la forza di liberazione e di promozione dell'uomo, racchiusa nella evangelizzazione. Quando è condotta bene, aiuta l'uomo a crescere in umanità. Lo restituisce a se stesso. Trasforma l'uomo presuntuoso e saccette in uomo invocante.

Lo constatiamo tutti i giorni, quando ci incontriamo autenticamente con l'evangelo di Gesù. Così è stato Gesù e così ha operato lui. In questo stile hanno vissuto e hanno operato i grandi testimoni della nostra fede e della nostra speranza.

Così dovrebbe essere in pastorale giovanile. Se offriamo l'evangelo in tutta la sua espressività salvifica (nell'annuncio, nella celebrazione, nell'esperienza di vita ecclesiale), l'uomo è trascinato verso la sua verità: diventa consegnato all'invocazione, proprio nel momento in cui avverte che la sua domanda costitutiva è già saturata nell'incontro con il suo Signore.

Di qui l'esigenza: ritroviamo il coraggio, la speranza e la gioia di produrre gesti di evan-

gelizzazione, restituendo ad essi la loro carica interpellante e salvifica.

Non basta però una evangelizzazione fatta in qualsiasi modo. Proprio le esperienze che mi hanno sollecitato a riscoprirne l'urgenza, dicono, dal negativo, la necessità di ripensare alla radice il processo di evangelizzazione, perché sia capace di realizzare veramente quello che gli si riconosce.

Si richiede una evangelizzazione coraggiosa; ma si richiede il coraggio di una evangelizzazione corretta e sensata, impegnata a dare vita e responsabilità nel nome del Signore della vita e della libertà.

A questo punto la mia scelta corre spontanea verso un'ipotesi di evangelizzazione sullo stile «narrativo».

In primo luogo, è narrativo quel modello di comunicazione che è costruito sulla comunicazione, diretta, dell'esperienza di colui che narra e di coloro a cui si rivolge il racconto. In questa comunicazione di esperienze, l'annuncio cristiano viene restituito ad una sua dimensione qualificante: non è prima di tutto un messaggio, ma una esperienza di vita che si fa messaggio.

Chi racconta sa di essere competente a narrare solo perché è già stato salvato dalla storia che narra; e questo perché ha ascoltato questa stessa storia da altre persone. La sua parola è quindi una testimonianza; la storia narrata non riguarda solo eventi o persone del passato, ma anche il narratore e coloro a cui si rivolge la narrazione. Essa è in qualche modo la loro storia. Chi narra, lo fa da uomo salvato, che racconta la sua storia per coinvolgere altri in questa stessa esperienza. In secondo luogo, la narrazione si caratterizza per l'intenzione evocativa e autoimplicativa e non semplicemente informativa o dimostrativa. La sua struttura linguistica non è finalizzata a dare delle informazioni, ma sollecita ad una decisione di vita: è una storia che spinge alla sequela.

Per questo il diritto alla parola non è riservato solo a coloro che sanno pronunciare enunciati che descrivono in modo corretto e preciso quello a cui ci si riferisce. Chi ha vissuto una esperienza salvifica, la racconta agli altri; così facendo produce «formazione»: aiuta a vivere e precisa lo stile di vita da assumere per poter far parte gioiosamente del movimento di coloro che vogliono vivere nell'esperienza salvifica di Gesù di Nazaret.

In terzo luogo, la narrazione deve possedere la capacità di produrre ciò che annuncia, per essere segno salvifico. Il racconto si snoda con un coinvolgimento interpersonale così intenso da vivere nell'oggi quello di cui si fa memoria. La storia diventa racconto di speranza.

Così chi narra di Colui che ha dato la vista ai ciechi e ha fatto camminare gli storpi, fa i conti con la quotidiana fatica di sanare i ciechi e gli storpi di oggi. Anche se annuncia una liberazione definitiva solo nella casa del Padre, tenta di anticiparne i segni nella provvisorieta dell'oggi.

Infine, in quarto luogo, la narrazione è nello stesso tempo memoria e fede, ripresa di un evento della storia e espressione della fede appassionata del narratore. Nel racconto si intrecciano sempre tre storie: quella narrata, quella del narratore e quella degli ascoltatori. Ripetere un racconto non significa perciò riprodurre un evento sempre con le stesse parole, ma esprimere la storia raccontata dentro la propria esperienza e la propria fede. Come nel testo evangelico, la narrazione coinvolge nella sua struttura l'evento narrato, la vita e la fede della comunità narrante, i problemi, le attese e le speranze di coloro a cui il racconto si indirizza. Questo coinvolgimento assicura la funzione performativa della narrazione. Se essa volesse prima di tutto dare informazioni corrette, si richiederebbe la ripetizione delle stesse parole e la riproduzione dei medesimi particolari. Se invece il racconto ci chiede una decisione di vita, è più importante suscitare una forte esperienza evocativa e collegare il racconto alla concreta esistenza. Parole e particolari possono variare, quando è assicurata la radicale fedeltà all'evento narrato, in cui sta la ragione costitutiva della forza salvifica della narrazione.

In forza del coinvolgimento personale del narratore, la narrazione non è mai una proposta rassegnata o distaccata. Chi narra la storia di Gesù vuole una scelta di vita: per Gesù, il Signore della vita o per la decisione, folle e suicida, di vivere senza di lui.

Per questo l'indifferenza tormenta sempre chi evangelizza narrando. Egli anticipa nel piccolo le cose meravigliose di cui narra, per interpellare più radicalmente e per coinvolgere più intensamente.

## Bibliografia

BUCCIARELLI C., *Realtà giovanile e catechesi*, LDC, Leumann 1973-1976; FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Condizione giovanile e annuncio della fede*, La Scuola, Brescia 1979; TONELLI R., *Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, LAS, Roma 1987 (contiene bibliografia specializzata per le diverse aree linguistiche); ID., *Pastorale giovanile e animazione. Una collaborazione per la vita e la speranza*, LDC, Leumann 1986; TRENTI Z., *Giovani e proposta cristiana. Saggio di metodologia catechetica per l'adolescenza e la giovinezza*, LDC, Leumann 1985; VILLATA G., *Giovani religione e vita quotidiana. Da un approccio sociologico ad un progetto pastorale*, Piemme, Casale 1983.

## PASTORALE GIOVANILE (bibbia 1)

MARIO CIMOSA

1. Il «giovane» nell'AT
2. Il giovane e la «famiglia»
3. Il giovane e la «scuola»
4. Alcune figure giovanili
  - 4.1. Mosè
  - 4.2. Davide
  - 4.3. Geremia
  - 4.4. Daniele
  - 4.5. Tobia
  - 4.6. Il «giovane» del Cantico

### 1. IL «GIOVANE» NELL'AT

Se guardiamo per prima cosa al vocabolario dell'AT, ci accorgiamo che il termine più comune per indicare il giovane è in ebraico il termine *na'ar*, che in alcuni contesti può significare anche bambino o ragazzo e che la traduzione greca rende con *pais*, *paidion*. Tenendo conto di *Ger* 6,11 e 51,22 si possono distinguere tre fasi della vita di un uomo: bambino, adolescente maschio e femmina, e uomo e donna maturo. Nei libri storici spesso il ventesimo anno viene indicato come quello dell'inizio per fare la guerra e per pagare le tasse. Nel libro del Levitico l'età giovanile viene valutata dal punto di vista della prestazione nel lavoro. Il pieno valore viene dato a chi ha da 20 a 60 anni. Anche a Qumran si dice che 20 anni è l'età per passare fra gli adepti a pieno titolo perché si è in grado di «conoscere il bene e il male».

Nell'AT si mette in risalto la bellezza dei gio-

vani, maschi e femmine, la forza nelle prestazioni belliche. Si dice che la giovinezza è il tempo della gioia e dell'amore, anche se è il periodo dell'immaturità e dell'inesperienza. Come si può ricavare soprattutto dai libri sapienziali, quello che sta a cuore agli adulti nei confronti dei giovani non è soltanto la cultura profana ma anche e soprattutto la loro formazione religioso-morale e professionale. Anche il giovane prende parte alla comunità del popolo d'Israele che si sente particolarmente legata a Iahvè e che nella celebrazione dell'Alleanza prende pienamente coscienza della sua appartenenza a Lui come proprietà particolare. Nella conclusione e siglatura dell'alleanza sinaitica si dice che un gruppo giovanile, viene usato il termine *na'ar* «giovane», fa da ministrante con Mosè nella preparazione del sacrificio.

In diversi luoghi dell'*AT* si vede come i giovani svolgono un ruolo di primo piano: basti pensare a Giuseppe, a Samuele, a Davide o ad altri di cui traccero un breve profilo. Dio sceglie nella sua opera di salvezza molto spesso i piccoli, i giovani per realizzarla pienamente: «Meglio un giovane povero e intelligente che un re vecchio e stolto, incapace ormai di controllarsi. Il giovane può uscire di prigione anche se è poveraccio e regnare al posto del vecchio. Tutta la gente sta dalla parte del giovane» (*Qo* 4,13-15).

Ma vediamo un po' quali sono gli ambienti in cui il giovane si forma adulto, membro qualificato del popolo di Dio.

## 2. IL GIOVANE E LA «FAMIGLIA»

Il giovane ha nella famiglia il suo primo contesto vitale, il luogo primordiale e insostituibile della sua educazione e formazione umana. I libri sapienziali ci offrono delle informazioni molto preziose sul rapporto educativo tra genitori-figli come si può desumere dai libri dell'*AT*. Tra questi il libro dei Proverbi occupa un posto privilegiato.

Il testo di *Pro* 1,8-9 lo possiamo ben considerare come il riassunto di tutto il libro o meglio la chiave di lettura di questo libro sapienziale, forse poco conosciuto, ma molto importante soprattutto nel campo così difficile dell'educazione dei giovani.

«Ascolta, figlio mio, i consigli di tuo padre, non disprezzare gli insegnamenti di tua madre. I loro insegnamenti ti saranno preziosi

e ti adoreranno come una corona sul capo e una collana al collo».

Per i sapienti orientali l'educazione è anzitutto un affare dei genitori: da essi i giovani ricevono istruzione e sapienza.

Si tratta di orientamenti per la vita, non scolastici né religiosi. Essi salgono dal cuore ansioso e trepidante di un padre e di una madre che con amore e dolcezza vogliono orientare i figli per quei momenti in cui saranno soli nella vita. La paterna invocazione: *figlio mio* s'incontra ben 16 volte in *Pro* 19 (23 volte in tutto il libro) e rivela il carattere pedagogico e l'interesse morale di tutto il libro. Carattere pedagogico che risalta non solo per il suo colorito umano, ma soprattutto per i motivi spirituali che s'incontrano ad ogni passo e fanno di questo libro un vero *vade mecum* spirituale della gioventù che vuole formarsi alla vera sapienza. S. Girolamo diceva a Leta «d'istruire per la vita nei *Proverbi*» la propria figliuola. *Pro* 1,8-9 è un'esortazione ai giovani a tener conto dell'insegnamento dei genitori se vogliono conquistare la corona della stima e la gloria della virtù.

I giovani che seguiranno gli orientamenti dei genitori riceveranno la corona di alloro e di gloria che veniva consegnata a coloro che risultavano vincitori nelle gare sportive. Il commento più bello a questi due versetti ce lo offre il libro del *Siracide* al c. 21,19,21: «Agli occhi dello stolto l'educazione è come una catena ai piedi o le manette che si mettono ai polsi. Invece per chi ha buon senso, essa è come un gioiello d'oro o come un bracciale attorno ai polsi».

«Il ferro si affila con il fuoco, / l'uomo si affina nei rapporti con gli altri» (*Pro* 27,17). Le relazioni degli uomini tra di loro è uno dei maggiori centri d'interesse del libro dei Proverbi. Le relazioni «genitori o educatori-figli» come ci insegnano anche la moderna psicologia e pedagogia sono tra le più importanti esperienze che plasmano la personalità. Gli adolescenti e i giovani hanno come meta la loro maturità umana, l'acquisto della sapienza o di quella conoscenza della vita che permette loro di riuscire o di avere successo nella vita.

Gli educatori li vogliono aiutare nel realizzare questa meta e sono contenti o disperati a seconda del loro successo o del loro fallimento.

Dicono i Proverbi: «Un figlio saggio fa con-

tento suo padre, un figlio insensato fa disprezzare sua madre» (*Pro* 10,1). I figli riusciti sono la felicità dei genitori che vedono in questo il successo della loro opera: «Fa' contenti tuo padre e tua madre; / da' a tua madre questa soddisfazione» (*Pro* 23,25).

«Un figlio stolto è dispiacere per il padre, amarezza per la madre che l'ha generato» (*Pro* 17,25).

Le relazioni tra figli e genitori comportano una serie di atteggiamenti che sono il buon esempio, i consigli, le ammonizioni, i rimproveri, il rispetto, l'obbedienza, gli insegnamenti paterni. L'istruzione (*mîsâr-paideia*) comprende il rimprovero e qualche volta anche il castigo. Il lasciarsi educare comporta sempre una certa dose di umiltà docile, senza arroganza e superbia.

«Chi rifiuta la correzione disprezza la propria vita (*nefesh*), chi ascolta il rimprovero acquista senno (*leb*)» (*Pro* 15,32).

Sia nella formazione morale (l'educazione) che in quella intellettuale (l'istruzione) il metodo usato è sempre lo stesso.

«Gli insegnamenti (dei genitori) saranno per te un faro luminoso, i loro consigli ti faranno sapere come comportarti, i loro richiami ti aiuteranno a vivere da saggio» (*Pro* 6,23).

La riflessione teologica ha trasferito in Dio la stessa metodologia pedagogica che i genitori e i maestri usano con i figli o alunni. «È in Dio che si fonda l'autorità», quindi il modo ideale di esercitarla.

Il testo di *Pro* 3,11-12 ne è la sintesi: «Figlio mio, accetta l'istruzione del Signore (*mîsâr Iahvè - paideia Kyriou*) e non stancarti dei suoi avvertimenti. Il Signore corregge (*paideuet*) quelli che ama come un padre i figli più cari».

### 3. IL GIOVANE E LA «SCUOLA»

Forse già ai tempi di Salomone esisteva una prima scuola ebraica per preparare i futuri funzionari e i diplomatici. Lo studente era un adolescente che iniziava la sua scuola a 12 o a 14 anni e durava fino all'età adulta (circa i vent'anni). In un testo del II sec. a.C. proprio del Siracide c'è un invito ad andare a scuola: «Venite a me, voi che avete bisogno di istruirvi, venite a stabilirvi nella mia scuola» (*Sir* 51,23). Nel testo ebraico del Siracide la scuola è chiamata: *bêth midrâsh* (casa dello studio). Da *Pro* 1,20-22 sappiamo che forse la scuola si faceva alle porte della cit-

tà, all'aperto: «Per le strade e sulle piazze la Sapienza lancia i suoi appelli; dall'alto delle mura e alla porta della città essa chiama e proclama...». Ma essa poteva svolgersi anche in edifici a ciò preparati come apprendiamo da *2 Re* 6,1-2: «Un giorno, i profeti del gruppo dissero a Eliseo: "L'ambiente in cui ci riuniamo con te è troppo piccolo per tutti noi. Lasciaci andare al fiume Giordano; ci procureremo un tronco per uno e poi costruiremo qui un locale adatto a riunirci". "Andate pure, rispose Eliseo". Il maestro era chiamato *moreh* (istruttore), come si chiama ancora oggi in Israele, o *melammed* (insegnante) (*Pro* 5,13). Era definito il padre, il sapiente anche se questo termine ha un significato molto ampio. Il professore oltre ad essere pagato dal re poteva esserlo anche dagli stessi studenti come sembra insinuare *Pro* 4,7: «La cosa più importante è diventare sapiente; acquista la sapienza, anche a costo di vendere quel che hai».

Sui metodi non sappiamo molto: si leggeva ad alta voce per imparare a memoria, «si scriveva sulla tavoletta del cuore» (*Pro* 3,3; 7,3). Le materie o i contenuti dell'insegnamento ci sono indicati in *1 Re* 5,10-13, ma tutti erano orientati all'apprendimento della sapienza ossia di quella saggezza pratica che doveva aiutare a cavarsela nelle situazioni più difficili dell'esistenza umana.

Specie i Proverbi erano forse un manuale scolastico in cui i giovani si esercitavano come su un'antologia di sentenze su cui riflettere e discutere poi con i maestri. In questi testi, come vedremo, ci sono allusioni a diversi temi che riguardavano l'educazione dei ragazzi e delle ragazze (*Pro* 31,10-31). Ma oltre i Proverbi anche il Siracide era un libro per la scuola. Ben Sira era un professionista del II sec. a.C. e il suo libro sembra un testo scolastico o una dispensa messa insieme in parecchi anni di insegnamento: così si spiega in parte la mancanza di unità tra le varie parti. Leggendo questi due libri e gli altri libri sapienziali si deve tener conto di questo ambiente sociale scolastico in cui essi venivano usati. La definizione più chiara dello scriba-professore ce la dà lo stesso Ben Sira. Egli è l'uomo «che nelle riunioni ha grande responsabilità», colui che «è chiamato a far da giudice»; capisce «le decisioni del tribunale»; è capace «di educare e di giudicare»; fa fruttare «l'istruzione e il diritto»; compare «tra gli autori dei proverbi».

«Egli studia la sapienza degli scrittori antichi e dedica il tempo libero allo studio delle profezie; egli raccoglie i racconti di uomini famosi e penetra nelle sottigliezze delle parabole, studia il significato profondo dei proverbi e per tutta la vita riflette sugli enigmi delle parabole. È a servizio di persone importanti, è ricevuto anche dai capi di stato; va in missione in paesi stranieri e conosce per esperienza il bene e il male degli uomini». Lo stesso Ben Sira ama presentarsi come *sôfer-scriba*. È un maestro e nient'altro che un maestro (cf *Sir* 38,24-39,11): è questo il culmine della sua carriera.

Forse col suo metodo teorico e nello stesso tempo esortativo egli intendeva portare i giovani ad una presa di coscienza della propria vita interiore. Questo metodo didattico consisteva nel dialogo a due (maestro-allievo) o nell'autodialogo. Forse nel metodo si sente l'influsso della scuola greca.

Nel mondo greco una *paideia* senza dialogo è impensabile.

Nuovo è però lo sfondo formativo. È una vera personalità a cui sta a cuore la formazione dei giovani che egli vuole raggiungere non solo con lo studio delle memorie dei padri ma anche con i modelli delle scuole greche. Egli mostra di stimare sia la letteratura scritta che l'insegnamento orale dei maestri e la tradizione popolare:

«Non disprezzare quel che raccontano le persone sagge, comportati invece come ti suggeriscono loro: riceverai così un'educazione valida e potrai svolgere mansioni importanti anche tra i grandi. Sta' attento a quel che raccontano, perché essi l'hanno già imparato dai loro padri. Ti insegneranno a ragionare e a dire a tempo giusto il tuo parere» (*Sir* 8,8-9). La tradizione è il frutto del buon senso del popolo che la produce, perciò egli la raccomanda ai giovani come la migliore garanzia contro le tentazioni di novità. Composta di detti, proverbi, racconti serviva a completare l'insegnamento dei libri sacri. L'allievo apprendeva a scuola e l'approfondiva con la meditazione e la preghiera e si rendeva poi idoneo a trasmetterla agli altri. I maestri più validi vi aggiungevano qualcosa di proprio e l'arricchivano con la propria esperienza. Scrittura e Tradizione sono i frutti migliori di questa sapienza. Il Siracide ha voluto far questo, offrire questo insegnamento vivificato e arricchito con la sua esperienza, il suo buon senso. Ha fatto, come ha scritto molto

opportunamente il Dubarle «l'inventario di una eredità».

Il grande elogio dello scriba-maestro (*Sir* 38,24-39,11) sembra il suo autoritratto: «Vari popoli parleranno della sua sapienza e si riuniranno per fare il suo elogio» (*Sir* 39,10).

Il Siracide moltiplica i suoi consigli ai giovani: li invita a saper dominare i propri desideri (*Sir* 18,30-19,3). Questa disciplina del desiderio inizia con l'invito: «figlio mio!». Un invito alla temperanza, al buon uso del danaro, al controllo nell'uso del vino e delle donne. Egli consiglia ai giovani a contenere i desideri carnali. In *Sir* 6,2-4 viene raccomandato il dominio delle passioni. Li esorta inoltre a dominare la vanità e la curiosità (*Sir* 3,17-24). Questo testo inizia con l'invito ad avere il senso dei propri limiti. È un'elogio dell'umiltà articolato in tre momenti:

— il Signore è glorificato dagli umili (3,17-20);

— al saggio basta lo studio della legge (3,21-23);

— le idee sbagliate portano fuori strada.

Il Siracide raccomanda ai giovani di mostrarsi studiosi. Il testo di *Sir* 3,25-29 è un invito alla meditazione che è la forza di chi pratica la sapienza. Il giovane ben formato per questo maestro che è Gesù figlio di Sira è:

— paziente: 1,22-24;

— compassionevole verso gli altri: 7,11.32;

— ed è amico di chi soffre.

Però il dominio di se stessi che il Siracide raccomanda così spesso ai giovani non coincide con un ripiegarsi su se stessi e con un rinunciare alla propria personalità, perché:

— il giovane deve coltivare il proprio impegno critico (4,20-31; 20,22-23): «Conserva la tua indipendenza di fronte agli stupidi, non lasciarti influenzare da chi ha il potere» (*Sir* 20,27);

— tra un falso pudore e l'essere sfrontati c'è una giusta via di mezzo (41,14-42,8);

— non bisogna essere ambiziosi: 7,4-7;

— occorre restar fermi nei propositi e attenti a come si parla: 5,9-13;

— è necessario avere saggezza e coerenza: 33,4-6;

— è meglio prima riflettere bene e poi decidere: 22,16-18.

Nella vita nulla vale di più di un buon consiglio: «Prima di fare qualcosa, parlane con altri e prima di prendere una decisione pensaci su» (*Sir* 37,16).

Ma molte volte vale di più la propria convinzione, o il consiglio dell'Altissimo che guida sulla strada giusta: *Sir* 37,7-15. È il vertice della sapienza o il suo fine ultimo: saper fare a meno di aiuti esterni! Saper ascoltare ma anche saper tacere. Chi è saggio coltiva l'arte di parlare nel silenzio: *Sir* 37,16-18. Chi non sa chiudere la propria bocca ignora l'abc della sapienza: *Sir* 23,7.12-14: «Figli miei, imparate a misurare le parole, perché chi sa controllarsi non sarà colto in fallo».

Nel dare questi consigli ai giovani il Siracide si ispira al libro dei Proverbi e in certo senso lo attualizza insegnandoci un metodo per come accostarci alla Bibbia anche nella pastorale dei giovani: riprendere la parola delle Scritture per renderla comprensibile agli uomini di oggi, ai giovani, rendendola attuale. Sono orientamenti che vengono dai libri sapienziali che sono una scuola di sapienza e di formazione umana. Ma l'AT ci offre anche alcuni tipi di giovani che, con il loro comportamento e con la loro vita, hanno qualcosa da insegnare ancora oggi. Presentiamone qualcuno.

## 4. ALCUNE FIGURE GIOVANILI

### 4.1. Mosè

L'episodio di cui parla *Es* 2,11-15: quando Mosè vedendo un egiziano colpire un ebreo, «uno dei suoi fratelli», lo uccide ed è quindi costretto a fuggire nel paese di Madian si può porre nella sua età giovanile. Mosè prende coscienza della sua identità, dell'ingiustizia e dell'oppressione del suo popolo e nasce in lui il desiderio di diventare il liberatore dei suoi fratelli. Passeranno molti anni di preparazione prima che con l'aiuto di Dio possa realizzare questo suo desiderio.

### 4.2. Davide

La Bibbia dedica molto spazio alla descrizione dell'attività giovanile di Davide: da quando viene scelto tra i figli di Isse da Samuele: «Isse mandò a prenderlo: era giovane e con un bel colorito, due begli occhi e di piacevole aspetto...» (*I Sam* 16,12), a quando manifesta la sua forza nel duello contro Golia: «Tu, gli rispose Davide, vieni contro di me con spada, lancia e giavellotto, ma io vengo contro di te nel nome del Signore degli

eserciti, il Dio delle schiere di Israele che tu hai insultato» (*I Sam* 17,45). È la forza di Davide, quella stessa che egli aveva descritta a Saul presentandosi con le parole: «Quando ero a guardia del gregge di mio padre, veniva a volte un leone o un orso a portar via una pecora. Allora io lo inseguivo, lo colpivo e gli strappavo la preda di bocca. Se poi cercava di attaccarmi lo afferravo per i peli della gola e lo uccidevo» (*I Sam* 17,34-35). Ma anche forza di Dio donata a Davide per un servizio a favore del suo popolo. È bello ricordare accanto a Davide il suo amico Gionata, figlio di Saul. Un altro giovane forte e coraggioso che sa però interpretare la sua forza come strumento al servizio di Dio per il bene del suo popolo. La Bibbia descrive con tratti molto belli (*I Sam* 18,1-3) questa amicizia generosa mostrando come la giovinezza oltre ad essere l'età della forza è anche l'età dell'amicizia, dei rapporti leali e disinteressati tra giovani capaci di costruire grandi amicizie.

### 4.3. Geremia

La Bibbia presenta la vocazione di Geremia come quella di una persona chiamata da Dio in età giovanile. Benché forse la risposta di Geremia a Dio che lo chiama: «Signore mio Dio, come farò? Vedi che sono ancora troppo giovane per presentarmi a parlare» (*Ger* 1,6) si riferisca alla sua incapacità nel parlare per poter fare il profeta, e siccome l'età minima per parlare in pubblico si aggirava sui trent'anni, doveva essere più giovane. Poiché la sapienza viene con l'esperienza e quindi con l'età, la giovinezza sembra l'epoca meno adatta per dire cose sagge e quindi per poter essere ascoltati e fare i profeti. Ma la stessa S. Scrittura ricorda che ci possono essere anche strade diverse per giungere alla sapienza: «So molto più dei miei maestri, perché medito i tuoi precetti. Sono più avveduto degli anziani, perché osservo i tuoi decreti» (*Sal* 119,99-100). Geremia si vede segnato fin dall'inizio della sua missione dalla parola di Dio che lo ha sedotto e di cui saranno improntati i suoi interventi presso il popolo e che nonostante le difficoltà, le sofferenze e le crisi sarà sempre per lui fonte di gioia: «Ero affamato delle tue parole, e quando le trovavo mi sentivo il cuore pieno di gioia ed ero perfettamente felice, perché

appartengo a te, Signore, Dio dell'universo» (*Ger* 15,16). Pare proprio che sia la giovinezza, caratterizzata da slancio e entusiasmo l'età migliore per accogliere con autenticità la forza della parola di Dio!

#### 4.4. Daniele

L'intervento di Dio che concede al giovane Daniele la sapienza e la capacità di giudicare rettamente le cose emerge nel celebre, benché triste, episodio della casta Susanna di cui parla l'autore del libro al c. 13. Questa giovane donna, accusata ingiustamente, viene condannata a morte a causa della corruzione e per il vizio di alcuni anziani: «Mentre essa già veniva portata via per essere uccisa, Dio ispirò la giusta protesta di un giovane, chiamato Daniele» (*Dn* 13,45).

Anche in questo episodio la Bibbia mette in evidenza il giusto rapporto tra giovinezza e sapienza.

Se Dio dona la sua Parola o il suo Spirito anche una persona anagraficamente giovane diventa sapiente. Bella la considerazione sapienziale del Deuteronomista: «Egli dà energia a chi è affaticato e rende forte il debole. Perfino i giovani si stancano, anche i più forti vacillano e cadono; ma tutti quelli che confidano nel Signore ricevono forze sempre nuove: camminano senza affannarsi, corrono senza stancarsi, volano con ali di aquila» (*Is* 40,29-31).

#### 4.5. Tobia

Nel libro di Tobia troviamo la figura di questo autentico israelita, il vero credente, il giusto che rimane fedele a Dio in ogni circostanza buona e cattiva della sua vita, fedele alle sue pratiche religiose: l'osservanza della purità legale, la preghiera, la castità, le opere di misericordia, in particolare l'elemosina, la pietà verso i morti... Un padre che inculca queste virtù non solo con le parole ma soprattutto con la testimonianza della vita a suo figlio Tobit in cui ogni genitore e ogni educatore potrebbe vedere un ideale a cui aspirare.

Tobit, un modello di sapienza giovanile: la lettura di questo libretto può dare anche alle generazioni attuali una impronta precisa e indelebile.

#### 4.6. Il «giovane» del Cantico

La portata educativa e pastorale del Cantico dei Cantici cade su un punto essenziale dell'esistenza: l'amore umano.

Attraverso la lettura di questo libro ogni giovane ebreo poteva scoprire la sua profonda umanità, le sue più legittime tendenze, le sue aspirazioni, senza estraniarsi dalla storia del suo popolo, dal rapporto col Dio dei padri. Nella tradizione biblica il desiderio, la gioia, il piacere, l'attrattiva amorosa, il reciproco possesso dell'uomo e della donna sono valori positivi, rispondono a un ordinamento «buono» stabilito dal Creatore.

Questo libro segna il recupero della donna, della vita affettiva e del matrimonio, visto non più come contratto ma come una «comunione di amore e di vita». Il Cantico è l'idealizzazione della coppia umana. L'essere «una sola carne», che gli sposi sono chiamati a realizzare viene celebrato con tutta l'enfasi e l'emozione di due cuori giovanili. Il Cantico pone l'amore nuziale in tutti i suoi aspetti anche sensibili in una luce di ottimismo. La lettura di questo libro era destinata a un profondo affinamento dell'animo giovanile e ad aprirlo a una convivenza familiare straordinaria. È lo stesso ideale proposto nel libro di Tobia.

Concludendo, vorrei ricordare poi quel che dice Giovanni nella prima lettera: «Ho scritto a voi, giovani: voi siete forti, e la parola di Dio dimora in voi, e avete vinto il maligno» (*I Gv* 2,14).

La Bibbia non ci offre una definizione di giovane ma ci parla di figure di giovani; ne abbiamo esaminato alcune, che ci fanno pensare a qualche caratteristica di questa età preziosa.

La «forza», è un elemento positivo se viene visto nell'ambito del progetto di Dio e diventa strumento di riuscita, la generosità e il disinteresse, la sapienza precoce, sono doni di Dio che permette alla giovinezza di essere un'epoca di entusiasmo e di saggezza.

#### Bibliografia

- BASSOLI C., *Bibbia e Educazione*, LAS, Roma 1981;  
 CIMOSA M., *I giovani in ascolto (Proverbi e Siracide)*, Ed. Dehoniane, Napoli 1988;  
 GIOIA F., *Pedagogia ebraica dalle origini all'era volgare*, Carucci, Assisi-Roma 1977;  
 MONARI L., *Figure giovanili nella Bibbia*, in: «Parole di Vita» 31 (1986) 20-27.

## PASTORALE GIOVANILE (bibbia 2)

CESARE BISSOLI

1. Esiste anzitutto una pastorale giovanile nel NT?
2. Il minore nel NT
3. La cura cristiana dei giovani
4. Conclusione

### 1. ESISTE ANZITUTTO UNA PASTORALE GIOVANILE NEL NT?

Chiaramente la domanda riguarda la possibilità di una documentazione esplicita e chiara. Si può rispondere che ci sono concessi dei cenni che radunati nel quadro globale della pastorale delle prime comunità cristiane permettono di intuire l'inizio di una traiettoria, che avrà come suo traguardo le nostre elaborate trattazioni di pastorale giovanile. Quindi senza pretendere una sistematicità che è solo posteriore, e accettando il quadro socio-culturale dell'epoca (concezione patriarcalistica ed adultista della società) è biblicamente fondato parlare di un'attenzione mirata, di una cura dell'elemento giovanile fin dai primi tempi cristiani.

Ovviamente nell'intento del nostro studio non sta solo il rilevare la presenza della figura giovanile nelle comunità, ma anche, per quanto è possibile, individuare il tipo di rapporto che si aveva nel confronto di essa in prospettiva cristiana, cioè pastorale-educativa (C. BISSOLI, *Bibbia e educazione. Contributo storico-critico ad una teologia dell'educazione*, LAS, Roma 1981).

### 2. IL MINORE NEL NT

Il mondo biblico è letteralmente popolato di bambini, ragazzi, giovani. Nel NT l'età giovanile si presenta sotto termini per lo più sinonimi di *neanías, neanískos, neóteroi, néos* (cf *At* 7,58; 20,9; 23,17; *Mt* 19,20.22...., *1 Pt* 5,5; *Ti* 2,4). È difficile precisare l'età. Più che un criterio cronologico nell'ambiente biblico vale il criterio sociale del potere e della responsabilità, per cui giovinezza è sinonimo di immaturità non solo psicologica, ma anche civile. Il giovane vale per quello che potrà essere, piuttosto che per quello che è.

Non ridurremo però in termini mercantili questo rapporto tra figura giovanile e futuro del popolo di Dio, giacché come è tipico della Bibbia, vi si inserisce la *lettura di fede*, secondo cui il giovane è in se stesso prova che la «benedizione» della vita continua e con ciò la grande eredità umana e religiosa iscritta nell'alleanza (cf le catechesi eziologiche, *Es* 12,24s; 13,8s; *Dt* 6,20s...). In quest'ottica la figura del minore sia nell'AT che nel NT assume a simbolo oggettivo della fedeltà di Dio alla sua promessa, per cui i giovani, rompendo significativamente gli schemi di cultura che li vuole sottomessi, nelle mani di Dio diventano protagonisti della storia della salvezza: Giuseppe, Samuele, Davide, lo stesso Gesù, colui che non ha ancora «cinquant'anni», e che pure ha «visto Abramo» (*Gv* 8,57) e fin da bambino suscita stupore, domanda, meditazione (*Lc* 2,51-52), e addirittura propone un bambino, un piccolo, come modello di candidato del Regno (*Mc* 10,13s).

Nel concreto della storia, lo *status* giovanile è caratterizzato con tratti che indicano una *visione ben realistica*, nutrita alla scuola dell'esperienza, in base alla quale certamente si sarà mosso l'intervento pastorale educativo nei loro confronti. Si riconosce così la franchezza quasi orgogliosa del giovane ricco (*Mt* 19,20ss), la bruciante esperienza di male e di conversione del giovane prodigo (*Lc* 15,11s), la curiosità che ha del temerario del giovane del Getsemani (*Mc* 14,51). Giovani sono quelli chiamati a seppellire Anania e Saffira (*At* 5,6). Nella sua prima lettera Giovanni ricorda come virtù giovanile il coraggio della lotta contro il male (2,13s), mentre *2 Tm* 2,22 ammonisce dalle *ephymíai neoterikáí*, ossia passioni che avvolgono l'età giovanile, assai probabilmente di tipo erotico. E d'altra parte Paolo, sempre secondo le Lettere Pastorali, invita a non disprezzare la «giovinetza» di Timoteo (*1 Tm* 4,12).

La figura della donna giovane è ancor meno presente, secondo i canoni tra l'altro della cultura di ambiente. Colpisce quindi che Gesù si interessi della figlia dodicenne dell'arcisnagogo risuscitandola (*Mc* 5,39s). Paolo pur dovendo condividere moduli culturali del suo tempo, riconosce alla donna pieno diritto di appartenenza alla comunità (*Gal* 3,28) e nelle prime comunità appaiono gruppi di giovani donne (*Ti* 2,4). Esse dovevano avere un

qualche ruolo nella Chiesa di Corinto, comunità giovane e fatta di elementi anche giovanili, come le «vergini» di *1 Cor 7*.

### 3. LA CURA CRISTIANA DEI GIOVANI

Che ci sia stata lo si può tranquillamente inferire dal fatto che il servizio pastorale dei fedeli nelle prime comunità era così attento ed articolato che non poteva mancare, anche per interessi di sopravvivenza e di continuità del gruppo, oltretutto per più alte ragioni della fede, la cura cristiana di quei fedeli che sono gli immaturi. Sempre dall'ascolto dei testi, si possono arguire due livelli di attenzione.

Un primo livello riguarda l'educazione cristiana, soprattutto in famiglia, in piena continuità con la tradizione biblica (di cui i sapienziali sono portavoce espressiva). Lo evidenziano molto bene le tavole domestiche (*Col 3,18-4,1*; *Ef 5,22-6,9*; *1 Pt 2,13-3,7*), secondo cui i genitori sono responsabili primari dell'educazione dei figli (cf *Eb 12,7.10*; *Ti 1,6*; *1 Tm 2,15*; *3,4*; *5,4.10*; *2 Tm 3,15*). Un vigoroso ed emblematico passo sta in *Ef 6,1-4*, con una densa e innovativa affermazione, secondo cui i «padri» cristiani devono allevare i figli nella «paideia del Signore». Il cui significato rigorosamente esplicitato non conclude all'invenzione di chissà quali metodologie educative (in questo il NT è debitore della tradizione semitica, ma anche ellenistica, v. le Pastoral), bensì ancor più profondamente rivela la grazia e il compito di assumere motivazioni e uno stile nuovo di amore, cose tutte che provengono dal Kyrios, da Gesù Cristo Signore, redentore anche dell'educazione (C. BISSOLI, *Bibbia e educazione*, 226-251).

Ad un livello ulteriore, si può arguire una cura che va oltre l'educazione cristiana in famiglia, un più marcato contatto con quella che chiamiamo oggi *pastorale giovanile*, comprendente quindi un servizio di annuncio, di preghiera e di formazione dell'elemento giovanile all'interno della comunità. C. Spicq si pone la domanda se nelle prime comunità cristiane siano esistite forme associazionistiche giovanili come nel mondo greco, data la massa dei primi convertiti che doveva essere imponente (cf *At 5,12*; *6,7*). Con eruditi riferimenti sia all'ambiente pagano che a quello

biblico, segnatamente a Qumran, l'A. analizza questi passi del NT: *At 5,6.10*; *1 Pt 5,5*; *1 Tm 5,1-2*; *Ti 2,6*; *1 Gv 2,13-14*. E conclude che «nessuno dei nostri testi, giuridico o meno, è assimilabile a qualche costituzione o codice della Chiesa (...). In ciascun testo i giovani sono delle individualità distinte che soltanto i destinatari hanno compreso; però non erano delle astrazioni, né unicamente uomini di una determinata età, né tanto meno categorizzazioni di sviluppo spirituale (...). Essi contano nella vita comune dei cristiani come una categoria importante» (cf C. BISSOLI, *Bibbia e educazione*, 342-343).

Nel quadro di questo stato giovanile, che affiorerebbe soprattutto nelle comunità di *1 Giovanni* e Pastoral, si potrebbe arguire quanto meno la *plausibilità di un servizio pastorale* specifico.

Un esperto come W. Jentsch lo vede attestato in *1 Tm 5,1-2*, *Ti 2,6*, *1 Gv 2,13-14*. L'intreccio di norma pedagogica e di motivazione teologica è in essi chiaro.

La *paráclisis* fraterna di *1 Tm 5,1-2*, mentre richiama la funzione promozionale dell'amore e della fraternità, secondo anche le usanze educative del tempo, rimanda però ultimamente — in quanto *paracletis* — al precetto dell'amore cristiano (*Gv 13,35*; *1 Gv 3,10-18*), e con il cenno esplicito alla purezza si differenzia nettamente dalle pratiche di ambiente e le contrasta.

La lotta e la vittoria contro il diavolo (tentazioni di ordine sessuale?) stanno al centro di *1 Gv 2,13-14* (v. pure *Ti 2,6-8*). L'invito alla lotta con una forte carica di incoraggiamento sono propri di un discorso ai giovani. Ma è pure detto che è una vittoria che proviene dalla Parola di Dio che agisce nel giovane cristiano (v. 14).

In *Ti 2,6s* appare una catechesi sagacemente intesa secondo classi diverse, tra cui i giovani. Ad essi Tito raccomanda di essere riservati (*sofroneîn*), tipica qualità morale della paideia greca, di cui Tito stesso deve farsi modello. Ma, come appare dal v. 10, tale asceti ha bisogno della grazia che modera una natura vivace, passionale (cf *2 Tm 2,22*).

### 4. CONCLUSIONE

Tirando le somme si può dire che all'epoca del NT è consentito constatare ben poche attrezzature di annuncio e di cura pastorale ver-

so la gioventù. Rimane da richiamarsi a quella che possiamo definire pastorale di contesto in cui certamente anche i minori furono coinvolti. È difficile respingere un'affermazione globale come questa del già citato W. JENTSCH: «La compattezza dell'oikos cristiano, la partecipazione alla liturgia cristiana, il vedere e l'ascoltare quanto era riguardante la dottrina cristiana, il canto corale degli inni, la preghiera comune, tutto questo era occasione che aiutava il giovane cristiano a progredire nell'evangelo dei padri. Non possiamo dimostrare ciò in dettaglio, ma tutto parla a favore di questo indirizzo».

In sintesi e in termini più universali, l'appellarsi alla paideia del Kyrios incorporando i giovani nella vita della comunità attraverso la vita con e nella comunità deve essere considerata come l'intenzione fondamentale ed insieme la prassi pedagogico religiosa del periodo del NT. Il che per una pastorale giovanile esplicita ed articolata che sarà dei tempi posteriori rimane una eredità ed insieme una consegna indiscutibile e permanente.

## PASTORALE GIOVANILE (modelli)

RICCARDO TONELLI

1. La categoria descrittiva: «modello»
2. Il vissuto ecclesiale attuale attraverso modelli
  - 2.1. Il modello delle forti proposte
    - 2.1.1. Quale uomo
    - 2.1.2. Chi è il cristiano
    - 2.1.3. Itinerario metodologico
  - 2.2. Il modello dell'oggettività
    - 2.2.1. Quale uomo
    - 2.2.2. Chi è il cristiano
    - 2.2.3. Itinerario metodologico
  - 2.3. Il modello della pastorale di «liberazione»
    - 2.3.1. Quale uomo
    - 2.3.2. Chi è il cristiano
    - 2.3.3. Itinerario metodologico
  - 2.4. I modelli a prevalenza educativa
    - 2.4.1. Quale uomo
    - 2.4.2. Chi è il cristiano
    - 2.4.3. Itinerario metodologico
  - 2.5. Modelli a prevalenza kerigmatica
    - 2.5.1. Quale uomo
    - 2.5.2. Chi è il cristiano
    - 2.5.3. Itinerario metodologico

La pastorale giovanile è un vissuto, concreto e quotidiano: l'insieme delle azioni che la comunità ecclesiale, animata dallo Spirito di Gesù, compie per realizzare la salvezza di Dio in situazione giovanile.

La riflessione sulla pastorale giovanile (quella, per intenderci, che ho sviluppato nella voce *Pastorale Giovanile*) è l'interpretazione, in chiave teologica e metodologica, del vissuto. La prassi resta quindi al centro della preoccupazione di ogni operatore: nella prassi continua il progetto di salvezza di Dio e dalla prassi ecclesiale raccoglie suggerimenti per qualificare e riformulare la sua prassi.

Questo è un dato importante. Oggi però è fonte di gravi problemi procedurali, perché l'attuale vissuto ecclesiale è segnato da un largo e diffuso pluralismo.

### 1. LA CATEGORIA DESCRITTIVA: «MODELLO»

In un tempo di pluralismo come è quello in cui stiamo muovendoci, è facile cedere alla tentazione di elencare i fatti da recensire uno dopo l'altro, dal momento che sono davvero diversi.

Presto o tardi però ci si arrende: la fatica è improba e i risultati sono davvero scarsi. Recensita così, la realtà continua a restare muta, perché troppo frammentata.

Una via più praticabile è quella delle tipologie: raccogliere gli elementi più rilevanti in uno schema di comodo, per far risaltare le linee di tendenza. Con questo metodo riusciamo più facilmente a dar voce alla realtà, soprattutto se le ipotesi interpretative risultano ben motivate.

Un esempio riuscito di tale lettura della realtà è il contributo *Pastorale Giovanile* (progetti). In esso l'a. ha analizzato, con un approccio a carattere tipologico, i progetti di pastorale giovanile presenti nella Chiesa italiana. L'esito è una rassegna interessante di quello che oggi si sta vivendo.

In questo contributo, complementare a quello appena citato, preferisco scegliere la strada dei «modelli».

Giocando tra la costatazione di fatti oggettivi e una loro interpretazione soggettiva, ho puntato l'indice su alcuni tipi concreti di prassi pastorale. Sono realizzazioni, come molte altre. Sono un vissuto di quotidiana costatazione; e non una semplice astrazione. Li ho

selezionati però perché ho avuto l'impressione che altri operatori di pastorale giovanile guardino a queste realizzazioni con una certa attenzione e con un po' di dipendenza. Anche se non si riconoscono totalmente nei gesti e nelle sigle, questo modo di fare li affascina e li ispira.

In questo senso diventano «modelli»: progetti concreti che funzionano come «ispiratori» di altri progetti. Operando così, mi sembra di poter restare meglio sul terreno della analisi fenomenologica (importante, per prendere sul serio la funzione di «luogo teologico», riconosciuta al vissuto ecclesiale) e di individuare, nello stesso tempo, delle linee di tendenza, affermate e diffuse.

Ho indentificato cinque modelli. Li descrivo citando, spesso alla lettera, documenti di prima mano.

Tutta l'operazione è però fortemente pregiudicata dalla mia sensibilità. Quando tratto dati oggettivi (la letteratura prodotta dal modello) sono costretto infatti a selezionare e a interpretare, per ovvi motivi procedurali. Nel dare le chiavi di lettura e nel mostrare gli esiti, esprimo pareri molto personali.

Considero soprattutto tre indicatori:

- l'orizzonte antropologico: gli orientamenti generali in cui si esprime la definizione operativa di «uomo»;
- la dimensione cristiana: gli orientamenti teologici in cui viene compresa la dimensione specifica del cristiano;
- la proposta metodologica: quella particolare selezione e organizzazione delle risorse disponibili che esprime le modalità attraverso cui si intende raggiungere l'obiettivo.

## 2. IL VISSUTO ECCLESIALE ATTUALE ATTRAVERSO MODELLI

### 2.1. Il modello delle forti proposte

Il primo modello lo riprendo dagli scritti di Don L. Giussani, il fondatore di «Comunione e Liberazione». Lo chiamo il modello delle «forti proposte», perché si caratterizza proprio sulla esigenza di testimoniare l'esperienza cristiana in tutta la sua provocante radicalità.

D. Giussani ha scritto molto. Non è certo facile condensare in poche righe un pensiero ricco e complesso. Ho raccolto solo qualche indicazione, spesso in citazione diretta.

#### 2.1.1. *Quale uomo*

L'uomo è un essere fondamentalmente incapace di superare la contraddizione tra il suo desiderio profondo di liberazione (intesa come rapporto nuovo con se stesso, gli altri e le cose) e i limiti delle sue concrete realizzazioni.

Egli trova la sua profonda identità nell'essere amato tenacemente e fedelmente da Dio in Gesù Cristo. Da questa consapevolezza, nonostante i propri limiti, l'uomo ritrova la capacità di accettarsi e di perdonarsi, e riscopre la volontà di annunciare, senza complessi, il significato, la positività e il valore della vita (RONZA R., *Comunione e Liberazione. Intervista a Luigi Giussani*, Milano 1976, 103). Questo orientamento costitutivo, dimensione del bisogno globale dell'uomo, che si nasconde dentro tutti i bisogni particolari, è il «senso religioso». Spesso è assopito: ha bisogno di essere risvegliato attraverso continui richiami (GIUSSANI L., *Il senso religioso*, Milano 1977, 23).

#### 2.1.2. *Chi è il cristiano*

La visione dell'uomo è molto realistica e per questo risulta affascinante. È facile dire: è vero, è proprio così. L'uomo, vive sprofondato nella contraddizione tra i suoi progetti e le sue realizzazioni. Solo nella salvezza di Dio che è Gesù Cristo, egli riesce a sanare questa radicale contraddizione. Per vivere riconciliato con se stesso, deve immergersi in Gesù Cristo.

Dio irrompe nella storia in Cristo per salvare l'uomo e la realtà tutta, portandolo alla conoscenza della «natura più segreta dell'Essere» (GIUSSANI L., *Il senso religioso*, 77). La fede è adesione all'evento di Gesù Cristo, colui che pone una salvezza dal respiro escatologico, ma che si realizza già nell'oggi storico. Pertanto vivere nella fede in Gesù Cristo comporta l'accettazione di un criterio supremo di giudizio di tutto il proprio agire, nella vita concreta della Chiesa, luogo della presenza di Cristo e manifestazione nell'oggi della sua salvezza (GIUSSANI L., *Moralità: memoria e desiderio*, Milano 1986, 12).

La presenza salvifica di Cristo sta dentro l'unità dei credenti: nella Chiesa. «La realtà che salva l'uomo e il mondo sono Cristo e la Chiesa, di cui l'unità dei credenti (tra loro e con l'autorità) è espressione suprema e segno

nella storia» (RONZA R., *Comunione e Liberazione*, 79).

L'annuncio cristiano, per raggiungere il suo obiettivo, deve avere tre dimensioni: culturale (ha un contenuto di verità da proporre e da riconoscere), caritativa (si esprime attraverso gesti di amore e di servizio) e missionaria (tende a coinvolgere progressivamente tutti gli uomini).

L'esito del processo di evangelizzazione è l'adulto nella fede: consapevole dell'amore di Dio in cui vive e impegnato nella sua testimonianza.

### 2.1.3. *Itinerario metodologico*

L'educazione è un processo finalizzato a far cogliere il significato della realtà totale.

Soggetti della relazione educativa sono gli adulti, dotati di autorità (genitori, insegnanti, sacerdoti). Essi hanno la funzione di testimoniare la «tradizione», per aiutare i giovani a scoprire come la tradizione è capace di dare risposte ai loro problemi.

Tra i diversi educatori si richiede la capacità di continuità e di complementarità. Tra educando e educatore il rapporto è di «obbedienza», come espressione «senza contestazioni e ribellioni» di un confronto autorevole. Lo spazio dove si realizza questa relazione è la comunità.

Perciò alla comunità viene affidato un compito centrale: solo nella Chiesa è possibile incontrare e sperimentare quella presenza di salvezza che ricostruisce la positività e il valore della propria vita.

L'esigenza comunitaria è fortemente motivata in termini teologici, nel rapporto tra verità dell'uomo, salvezza in Gesù Cristo, Chiesa. Della Chiesa viene però assicurata la dimensione esperienziale: l'accento cade sul gruppo e sul movimento, come luogo dove la Chiesa si rende più visibile, si intensifica il riferimento (rispettoso anche se, per forza di cose, selettivo) verso coloro che sono dotati di «autorità» ecclesiale, è intenso il controllo verso l'esterno.

La dimensione esperienziale e culturale, riconosciuta al progetto, tende a creare un confronto serrato con la cultura dominante, attraverso processi che assicurano l'integrazione e la capacità di «prendere le distanze». Da questo rapporto trae origine l'attualità e la significatività del progetto e la sua carica alternativa e critica.

L'esito, ricercato e assicurato nei testimoni più autorevoli, è un cristiano sicuro e battagliero, forte della sua identità e capace di prendere le distanze, anche in termini operosi, da tutto quello che si coglie come diverso rispetto alle proprie scelte, dentro e fuori la stessa esperienza ecclesiale.

## 2.2. Il modello dell'oggettività

Non esistono progetti concreti e documentabili, da citare per descrivere un modo di fare pastorale giovanile, che mi piace chiamare dell'«oggettività» perché mette in primo piano le esigenze del dover-essere, senza troppi aggiustamenti. Eppure si tratta di una linea di tendenza diffusa, affermata e, spesso, raccomandata.

Avrei dimenticato una espressione significativa della prassi ecclesiale italiana se non avessi dedicato un po' di spazio allo studio di un modello del genere.

Ho deciso perciò di rifarmi ad un documento assai interessante, anche per la riconosciuta significatività dei suoi autori. Si tratta del testo *Condizione giovanile e annuncio della fede*, firmato dalla Facoltà Teologia dell'Italia Settentrionale. Il libro è uscito nel 1979; esprime però preoccupazioni e prospettive ancora molto attuali.

Non pochi operatori di pastorale giovanile, delusi dalle esperienze fatte negli anni del dopocconcilio, stanno ora ritornando sulle posizioni tradizionali.

Il progetto che studio ha il pregio, indiscusso, della chiarezza e della coerenza. Propone una posizione motivata e attenta. Non può essere certamente tacciato di ingenua ricostruzione delle prassi di un passato ormai superato.

Ho utilizzato il qualificativo «dell'oggettività» perché lo trovo capace di esprimere bene le logiche dominanti.

### 2.2.1. *Quale uomo*

L'uomo è un dato oggettivo. Può essere compreso e definito in modo preciso e pertinente solo nel progetto di Dio. Solo nella fede possiamo perciò sapere pienamente chi egli è, nella sua verità.

Le scienze dell'uomo conoscono molte cose sull'uomo, ma non conoscono «l'uomo». Ogni uomo è chiamato a collocarsi in questo progetto. Deve conoscerlo e deve ade-

guarvisi. La sua maturazione e la sua progressiva umanizzazione sta nell'accettazione e nella collocazione personale in questo dato oggettivo, così come viene manifestato per rivelazione.

È importante il servizio educativo; ma non va confuso con la testimonianza della fede. La distinzione garantirà la gratuità del servizio educativo e la libertà della fede.

### 2.2.2. *Chi è il cristiano*

La Rivelazione va compresa come un riferimento ad «un già accaduto, un già costituito, un già comunicato in termini di verità assoluta e totale, cioè Gesù Cristo» (*Condizione giovanile e annuncio della fede*, Brescia 1979, 112).

La decisione di fede si esprime come atto personale di adesione sempre più matura alla verità, in Gesù Cristo e nella Chiesa, nel ritmo dell'esistenza quotidiana.

Alcune distorsioni deviano da una giusta comprensione della funzione della fede:

- l'utilizzazione della fede come legittimazione sospetta della marginalità e dell'incertezza dei giovani. È un rischio e una tentazione facile: si utilizzano dimensioni della fede per giustificare alcune situazioni psicologiche dell'età giovanile (l'incertezza, la provvisorietà, lo stato di ricerca);

- il tentativo di richiedere alla fede una risposta escatologica a ciò che invece esige solo una sobria risposta antropologica;

- riduzione della fede a semplice interpretazione dell'esperienza. In questo modo la fede viene svuotata della sua funzione normativa e veritativa.

Positivamente invece bisogna affermare:

- in Gesù Cristo il nucleo fondamentale della fede e della verità sull'uomo: Gesù Cristo è la rivelazione definitiva del progetto di Dio sull'uomo;

- nella comunità ecclesiale la responsabilità globale e irrinunciabile nei confronti della fede dei giovani: per questo la pastorale giovanile non può essere delegata ad altri, ma resta compito centrale e unico della comunità ecclesiale;

- negli operatori di pastorale la responsabilità di restituire ai giovani un'immagine di cristianesimo consistente e determinato;

- nei processi di iniziazione il compito di facilitare ai giovani l'accesso alla verità.

### 2.2.3. *Itinerario metodologico*

L'uomo maturo è l'adulto. I giovani sono in una fase di questo processo. Non è corretto assumere la loro situazione di fragilità e di marginalità come «valore».

Educazione è il processo antropologico mediante il quale la generazione adulta offre la sua opera per la crescita umana delle nuove generazioni, e cioè fino alla capacità di agire consapevolmente e liberamente nell'attuale contesto sociale e culturale.

Nell'ambito della maturazione della fede, questo compito spetta unicamente e globalmente alla comunità ecclesiale. Essa deve caricarsi di questa funzione. Le nostre comunità non sono spesso all'altezza del compito. Non si può però accettare l'alibi di una delega ad altri di una responsabilità che le attraversa costitutivamente. Al contrario proprio nella riaffermazione della responsabilità, la comunità trova un principio di conversione. Di conseguenza, ha senso una pastorale giovanile solo come espressione del servizio preciso e impegnativo dell'unica comunità ecclesiale. Va invece categoricamente rifiutata ogni forma «giovanilistica». Due sono i riferimenti obbligati di ogni processo pastorale.

In primo luogo, questo modello si caratterizza, come ho già ricordato, per l'insistita sottolineatura della dimensione veritativa dell'esperienza cristiana, contro il troppo esperienzialismo che ha segnato la prassi pastorale recente e la diffusa soggettivizzazione dell'attuale situazione giovanile.

Questo recupero è caratterizzato dalla rilevanza data al «contenuto» della fede, inteso quasi nella sua forma di espressioni dottrinali, elaborate e sistematizzate. Viene attivato un continuo confronto critico tra la sapienza dell'uomo e le esigenze della fede, quasi per restaurare quelle esigenze a carattere «apologetico», troppo frettolosamente accantonate nel recente passato. I giovani sono sollecitati ad apprendere, con pazienza e fermezza, i contenuti oggettivi della fede nella loro precisa codificazione linguistica. Si parte dall'ipotesi che l'educazione ad accogliere e a comprendere il linguaggio oggettivo della fede aiuta e sostiene la vita di fede, sotto il profilo della consapevolezza riflessa e del confronto con le varie istanze del sapere umano.

Un secondo elemento è determinato dal ri-

fiuto nell'educazione alla fede di ogni cammino, troppo all'insegna della gradualità e della progressività. La scelta è motivata nella distinzione tra « mediazioni » educative e interventi pastorali. Non si nega la continuità tra i due approcci. Si contesta invece la scelta di governare il secondo con la logica del primo. Sembra che un modo di procedere più rassegnato possa svuotare il riconoscimento di una efficacia immediata e diretta della salvezza di Dio e dei suoi « mezzi ». Il modello preferisce affermare questa « potenza » anche nell'ambito dell'educativo, invece di aggiustarla con le pretese delle mediazioni antropologiche.

### 2.3. Il modello della pastorale di « liberazione »

Tutti conoscono le vicende della « Teologia della Liberazione ». Al di là delle recenti polemiche, questo nuovo modello teologico ha orientato uno stile di azione pastorale che dall'America Latina ha ormai preso dimora anche nella comunità ecclesiale italiana. Per molti operatori di pastorale giovanile esso rappresenta un punto di riferimento e di confronto, significativo e emblematico. Mi è sembrato importante analizzarlo con l'attenzione necessaria. Lo considero infatti un modello, secondo l'accezione ricordata sopra.

Ho utilizzato come materiale di studio quello che il CELAM ha prodotto sulla pastorale giovanile: diverse pubblicazioni sono confluite in una proposta organica e strutturata *Elementos para un directorio de Pastoral juvenil organica* (Bogotá 1982).

Una logica percorre tutta la proposta: si rifà all'ottimismo teologico di Puebla e alla necessità di responsabilizzare ogni uomo verso un impegno preciso di liberazione, nel nome e sull'esperienza suscitata dalla sua fede in Gesù Cristo.

#### 2.3.1. *Quale uomo*

L'uomo è la fondamentale « immagine di Dio ». Per questo possiede una dignità e una libertà inalienabile.

Purtroppo è spesso calpestata e devastata, da ragioni culturali e strutturali.

L'educazione ha il compito di restituire la coscienza della dignità e l'esercizio della propria libertà e responsabilità. Per questo essa è sempre liberatrice e trasformatrice.

È impegnata di conseguenza a umanizzare e personalizzare l'uomo, fino a trasformarlo in un nuovo « agente di cambio ». L'uomo infatti raggiunge la pienezza della sua maturazione quando si sente responsabile degli altri e si impegna per la loro liberazione progressiva.

Lo stile con cui viene realizzato questo compito non può che essere quello della creatività e della solidarietà: ricerca e confronto vissuti « assieme », verso progetti collocati oltre l'esistente.

#### 2.3.2. *Chi è il cristiano*

Ogni uomo è impegnato nella storia alla costruzione di una nuova civiltà, nella logica dell'amore e della promozione.

Questo è segno e inizio del Regno di Dio. La fede è illuminazione progressiva di questo processo, sollecitazione verso la sua realizzazione, assicurazione sul suo esito nella speranza.

#### 2.3.3. *Itinerario metodologico*

Soggetto sono adulti e giovani assieme, nella sensibilità e responsabilità che li caratterizza e li distingue.

L'accento è sulla progettualità personale e sulla prassi storica come luogo concreto in cui l'uomo realizza se stesso mentre costruisce un mondo nuovo.

La fede viene vissuta come l'interpretazione e la radicalizzazione di questo impegno promozionale.

Lo spazio di azione pastorale è quello della esistenza concreta e quotidiana. Lì si misura. La dimensione esplicitamente religiosa e cristiana non viene né rifiutata né vanificata. Essa chiama con espressioni religiose i fatti della vita quotidiana e i processi di trasformazione, rivela il loro significato più profondo e decisivo, assicura sull'esito dell'impegno di liberazione.

È davvero importante la preoccupazione di chiamare eventi e situazioni con il loro vero nome. Non è una questione di etichette, ma di realtà. Tutti sanno che le cose si portano dentro un mistero più grande. Lo chiamiamo con i nomi rivelati della nostra esperienza credente: presenza di Dio, peccato, salvezza, fede. Questa dimensione profonda è immersa però in dati e fatti sperimentabili e manipolabili, in cui sono in gioco responsabilità precise e concrete. A questo livello, è indispensabile individuare processi e interven-

ti: bisogna chiamare le cose con il loro vero nome, senza mistificazioni.

Se ci si guarda d'attorno con atteggiamento disponibile, è facile constatare le molte situazioni ingiuste e alienanti. Peccato è prima di tutto oppressione del fratello. Salvezza è restituzione ad ogni persona della sua libertà. Presenza di Dio è impegno per la costruzione qui e ora del suo Regno. Non è possibile riconoscere nella verità la dimensione profonda e rivelata degli eventi, se non impegnandosi a constatare e a trasformare quello che c'è al livello di immediata percezione.

L'esigenza è di verità. Ha però anche un carattere metodologico: troppi credenti sono costretti a mettere in crisi la loro fede, se non la vedono coinvolta, al titolo che le compete, in quei processi di trasformazione che ormai sentono come irrinunciabili per la coerenza con le loro scelte; o, se non hanno ancora raggiunto questo indispensabile livello di maturazione personale, potrebbe risultare cattivo servizio pastorale, addormentarli in una distrazione che risulta, per forza di cose, connivenza con l'oppressione.

Sul piano dell'azione pastorale tutti si rendono conto che la comunità ecclesiale può svolgere la sua missione, in fedeltà al suo Signore, solo se essa diventa luogo dove è possibile sperimentare, almeno nel piccolo, questo impegno di trasformazione e di liberazione. Così, la scoperta che la dimensione politica attraversa anche l'azione pastorale, coinvolge il soggetto stesso della pastorale: lo sguardo critico e costruttivo si muove continuamente dall'esterno all'interno della comunità ecclesiale; la risonanza politica attraversa anche i gesti ritenuti abitualmente più « sacri » (eucaristia, Parola di Dio, preghiera...). Realizzata così la pastorale giovanile possiede una intensa carica di coinvolgimento. Diventa aggressiva e inquietante. Crea una gerarchia di preoccupazioni e di esigenze, diversa da quella tradizionale. Molti problemi religiosi passano in secondo piano, per far spazio ad altri, vissuti come più urgenti. Affiora la consapevolezza che fare educazione è già, in ultima analisi, fare educazione alla fede.

#### 2.4. I modelli a prevalenza educativa

Nell'area ecclesiale italiana, in questi ultimi anni, si stanno diffondendo esperienze pastorali, impegnate ad assumere seriamente l'im-

pegno educativo. Si parte dall'ipotesi che il servizio all'uomo, indispensabile per la costruzione del Regno di Dio e il consolidamento della sua salvezza, passa oggi attraverso una intensa attività di promozione educativa. Sono molti i modelli concreti, disponibili all'attenzione di chi intende studiare questa linea di tendenza. Ne ho privilegiato uno, selezionandolo per la sua diffusione e per l'abbondante letteratura prodotta.

Ho analizzato il *Progetto unitario di catechesi*, dell'Agesci (Milano 1983).

##### 2.4.1. *Quale uomo*

Esiste certamente un progetto normativo sull'uomo: su di esso va misurata ogni personale progettazione.

Questo progetto è però astratto e generale: serve solo come orientamento e grande direzione di verifica.

Ogni uomo possiede qualità e capacità particolari, che hanno bisogno di essere sviluppate e curate per dare i frutti propri.

Questo è il progetto personale: da giocare nella irrinunciabile libertà. L'aiuto educativo, le norme e la legge non rappresentano l'ideale strutturato in tutti i suoi elementi e irrigidito in un complesso di formule. Rappresentano invece la proposta di esperienze concrete per crescere in autonomia e responsabilità, nella e verso la libertà.

L'impegno educativo e pastorale è giocato al servizio della vita.

Per questo sollecita ad amarla, a rallegrarsi di essa, ad apprezzarne le espressioni di bellezza, ad impegnarsi per costruirla, sostenerla. Le difficoltà non mancano; e neppure possono essere ignorate. Non possono però spaventare: sono tutte superabili; vanno considerate « il sale della vita » (*Progetto unitario di catechesi*, Milano 1983, 67).

##### 2.4.2. *Chi è il cristiano*

Non ci si chiede chi è l'uomo né ci si interroga sul significato della sua vita in astratto. La domanda è invece posta e risolta dentro la certezza di essere già immersi nell'amore di Dio, espresso nella creazione e nel dono della salvezza. Per questo l'orizzonte antropologico è già all'interno della cultura e tradizione cristiana. L'educazione alla fede si compie nello svelamento progressivo del significato che la vita già possiede e nell'invito esplicito a « giocare nella squadra di Dio » (*Progetto* 88-94).

### 2.4.3. *Itinerario metodologico*

La condizione indispensabile per assicurare la maturazione umana e cristiana dei giovani è data dal rapporto educativo tra «educatore» e giovane, come strumento fondamentale del più vasto processo educativo.

La relazione non è costituita da trasmissione di messaggi o di verità astratte. È invece fondata sull'esempio vivo e sofferto: il ragazzo ha bisogno, proprio per imparare a formarsi una sua personalità, di guardare ad un uomo che ha realizzato alla sua maniera quegli ideali verso i quali anche lui tende e che accetta di vivere con lui la stessa avventura. Al centro dell'itinerario sta una scommessa teologica sulla «vita», compresa come luogo in cui il Dio di Gesù si manifesta e in cui i giovani esprimono la propria decisione per lui. Come la vita, questa manifestazione cresce e si sviluppa, con progressività e gradualità. Si richiede una presenza, adulta e testimoniante, capace di sostenere e orientare questa crescita: l'educazione e il servizio educativo.

Lo stile pastorale è molto realistico. Evita i discorsi e le proposte troppo elevate, giocate sulle idealità astratte del solo dover-essere. Preferisce fare proposte, rispettando il primato dell'esperienza. Si cercano occasioni per far toccare con mano ai giovani che sono accolti e considerati per quello che sono.

Tutto il processo si svolge dentro una esperienza di fede: è un po' come l'aria che tutti ci avvolge e di cui viviamo tutti.

Vivere da credenti significa riconoscere questa presenza, tematizzarla e accoglierla come la ragione decisiva di ogni personale esperienza.

### 2.5. *Modelli a prevalenza kerigmatica*

Gli ultimi modelli che intendo studiare, li ho definiti con una formula generica «a prevalenza kerigmatica». Intendo raccogliere sotto questa voce quei differenti modelli che accentuano notevolmente la dimensione spirituale dell'esistenza cristiana e insistono praticamente sulla sua radicale alterità rispetto ai ritmi e ai processi della nostra quotidiana esistenza.

Sono collocati in questa prospettiva, per esempio, i gruppi carismatici, neocatecumenali, quelli del «rinnovamento dello Spirito», le diverse esperienze a forte risonanza monastica.

Tutti sanno che realizzazioni di questo tipo sono presenti e diffuse nell'area ecclesiale italiana. Rappresentano un dato di notevole consistenza e offrono un punto di riferimento significativo per tanti operatori di pastorale, anche quando non accettano una dipendenza precisa da qualcuno di questi movimenti concreti.

Per essere coerente con la scelta di analizzare «modelli», dovrei studiare una di queste esperienze.

L'impresa non mi riesce facile, soprattutto perché i protagonisti di queste esperienze sono abbastanza restii a trasferire sulla carta quello che vivono. Mi mancano quindi documenti di prima mano, da analizzare e da riprodurre. Per forza di cose, sono costretto ad uscire dalla prospettiva dei modelli e scivolare in indicazioni a carattere tipologico. Li raggruppo perciò in un unico orientamento generale, quasi come un indicatore dentro una tipologia.

Fatta la scelta, mi sono ritrovato con altri problemi. Non potevo disporre di documenti di prima mano. Dovevo riandare più a monte, alle sorgenti ispiratrici della loro prassi.

A questo livello, il gioco interpretativo si fa più rischioso; sicuramente percorre orizzonti molto soggettivi.

Una caratteristica salta immediatamente agli occhi: l'accentuazione sugli aspetti comunitari dell'esperienza cristiana. La comunità costituisce lo spazio di vita cristiana, fino a diventare quasi la «patria dell'identità», in un tempo di crisi e di anonimato, dove si fa esperienza di una nuova qualità di vita, segnata intensamente dalla fede, professata e vissuta. Nel sostegno di questa forte esperienza comunitaria, viene superata ogni ipotesi rinunciataria e riduttiva, come può sembrare quella che affida il primato all'esperienza personale o che accetta tempi e ritmi lunghi e lenti, a costo di svuotare le esigenze della radicalità evangelica.

Nella comunità, si intende reagire al clima di pluralismo e di relativismo culturale, che minaccia alla radice l'esistenza credente; e si riafferma una forte esigenza propositiva. Questi tratti sono di immediata costatazione, come dicevo.

A pensarci bene, però, non rappresentano la qualità specifica di questi modelli. Se li riappropriano, con sfumature diverse, anche alcuni dei modelli già studiati.

Mi sono chiesto: dove sta, allora, la caratteristica qualificante di queste esperienze?

Ho l'impressione che esse riportino, sul terreno del vissuto ecclesiale e pastorale, le istanze più mature della cosiddetta «teologia dialettica». Proposta da grandi credenti (come K. Barth e D. Bonhoeffer), come reazione a teologie disimpegnate e troppo secolarizzate, riaffiora oggi, in un tempo di crisi e di facili pretese antropocentriche. In questi «modelli» il principio ispiratore è lo stesso che anima il modo di accedere al mistero di Dio e dell'uomo, tipici della teologia dialettica. Dio viene confessato come il totalmente altro, radicalmente lontano dal cammino quotidiano dell'uomo, anche se tutto proteso alla sua salvezza. L'uomo ritrova la verità di sé, smarrita nei labirinti della presunzione e dell'autosufficienza, quando alza le mani in segno di invocazione, dal profondo del suo peccato. L'uomo è «il peccatore che invoca salvezza». Dio è il dono, insperato e sconvolgente, di questa salvezza.

L'unico «dialogo» tra Dio e l'uomo è quello che porta ad invocare e ad accogliere. Mi ha spinto ad assumere questa ipotesi quello che ho constatato come il denominatore comune dei momenti celebrativi ed espressivi, vissuti in questi movimenti: la forte sottolineatura del proprio peccato, quasi a riportare l'uomo alla sua verità contro ogni ubriacatura di presunzione, l'esperienza di un dono di salvezza che scende dall'alto e percorre strade non programmabili, la festa entusiasta di chi ritrova le ragioni di vita e di speranza, oltre il proprio peccato confessato, nel dono accolto e celebrato.

Utilizzo perciò alcune indicazioni della «teologia dialettica» per esprimere le dimensioni antropologiche e teologiche del «modello». Per i limiti denunciati, non hanno la pretesa di descrivere in termini puntuali nessuna concreta esperienza.

### 2.5.1. *Quale uomo*

Dio è Dio; egli è il totalmente altro, colui che è nascosto e avvolto nel mistero. All'assoluta e somma superiorità di Dio va contrapposta l'estrema e infinita inferiorità dell'uomo.

Tra Dio e l'uomo c'è un «crepaccio», una «regione polare», una «zona desertica»: non esiste nessuna possibilità di passaggio (ZAHNNT H., *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Brescia 1969, 16).

In Gesù Dio si è fatto vicino all'uomo; l'evento è però unico e irripetibile. Nulla ha modificato della struttura costitutiva.

Emerge una visione pessimistica nei confronti della cultura e di ogni produzione umana: «c'è sempre qualcosa di imperfetto, là dove l'uomo ha costruito i suoi castelli» (Ivi 27).

### 2.5.2. *Chi è il cristiano*

La salvezza è tutta dall'alto al basso, da Dio verso l'uomo. Essa si compie in forza degli atti posti da Cristo, atti oggettivi e non soggettivi, atti gratuiti e non dovuti.

### 2.5.3. *Itinerario metodologico*

Bisogna affermare una netta distinzione tra il momento educativo e quello pastorale. Viene rifiutata ogni possibilità di intervenire educativamente nell'ambito della maturazione e celebrazione della fede.

È assente ogni esplicita attenzione e preoccupazione educativa.

L'accesso al mistero di Dio è infatti dono che irrompe nella storia. Basta invocarlo dall'abisso della propria esperienza di peccatori. Non esistono altre disposizioni educative capaci di facilitarlo.

Le cose da fare sono poche e semplici: moltiplicare i contatti tra il dono irruente di Dio e la vita dell'uomo. Tutto viene assolto e risolto nel clima, accogliente e pervasivo, della comunità e nel rapporto con l'esperienza religiosa che al suo interno viene instaurato.

## PASTORALE GIOVANILE (progetti)

MARJO DELPIANO

### 1. Progetti delle chiese locali

- 1.1. *Il posto del contesto socio-culturale e della condizione giovanile in particolare*
- 1.2. *I giovani, referenti della prassi pastorale*
- 1.3. *Collocazione del progetto nella pastorale della comunità cristiana*
- 1.4. *L'obiettivo della pastorale giovanile*
- 1.5. *I contenuti privilegiati*
- 1.6. *Orientamenti metodologici*
- 1.7. *Gli itinerari*

### 2. Punti di non ritorno

I progetti di pastorale giovanile chiaramente codificati e offerti sul mercato delle proposte sono tanti e diversificati. Da quelli formalizzati e continuamente rivisitati, assunti come modello, presenti negli statuti o nella pubblicazione corrente di associazioni e movimenti ecclesiali, ai documenti autorevoli dei diversi Istituti e Congregazioni religiose che sollecitano le loro comunità educative alla progettazione educativo-pastorale, offrendo loro il quadro globale della progettazione, ai numerosi progetti esistenti in ogni singola prassi pastorale rivolta al mondo giovanile, comprese quelle centrate su interventi specializzati.

L'intervento intende limitarsi a un'ambito particolare della progettazione: i progetti diocesani finalizzati a rivisitare e rinnovare la prassi pastorale verso il mondo giovanile delle singole Chiese locali.

## 1. I PROGETTI DELLE CHIESE LOCALI

Si intende privilegiare la riflessione sui progetti delle chiese locali, perché riconosciamo che esse sono davvero chiamate ad essere anche di fatto il « soggetto » della prassi pastorale e della prassi di pastorale giovanile in particolare. Questa infatti diviene oggi sempre meno « delegata » a singoli, individui o gruppi che siano, mentre ritrova sempre più nella « ecclesialità » la sua caratteristica fondamentale.

Le chiese locali stanno compiendo oggi un notevole sforzo di coinvolgimento progressivo di base, spesso sotto la spinta di gruppi trainanti, di centro o di periferia, che sollecitano all'urgenza di un progetto condiviso di pastorale giovanile.

L'impulso alla progettazione comune deriva più spesso dalla pressione dell'azione e dei progetti di movimenti e di associazioni che tendono a monopolizzare la pastorale giovanile delle singole comunità, o dall'esplosione vivace e movimentata di gruppi presenti sul territorio, guidati da progetti specifici, la cui azione richiede coordinamento; tale impulso inoltre nasce dalla presa di coscienza di una pastorale giovanile finora confinata negli uffici catachistici diocesani e della crisi di praticabilità dei progetti di catechesi rivolti al mondo giovanile. Questo fatto è rivelativo di una crescente riflessione corale intorno all'evangelizzazione delle nuove genera-

zioni, al problema della crisi della trasmissione culturale e alla inadeguatezza sofferta di una prassi cieca e troppo poco riflessa. L'analisi che si intende compiere sui progetti diocesani è per diversi motivi condotta su di un numero ristretto di progetti (una ventina). Ciò è ancora dovuto al fatto che l'emergere di una progettazione di pastorale giovanile è un elemento di novità delle chiese locali degli anni ottanta.

L'analisi dei progetti di pastorale giovanile è praticabile, se non ci si vuole ridurre alla sintesi, peraltro riduttiva e sempre inadeguata, dei diversi progetti esistenti, attraverso l'utilizzazione di una « griglia » capace di favorire una lettura critica dell'esistente; essa viene costruita da una batteria più o meno ampia di « indicatori » indispensabili per la recensione dei progetti. Questi indicatori che si possono utilizzare sono: il posto riconosciuto al contesto socio-culturale attuale, in particolare l'orizzonte culturale di tipo antropologico, educativo e teologico, in cui si colloca la riflessione progettuale; la scelta dei referenti (il mondo adolescenziale-giovanile) che intende privilegiare all'interno dell'analisi della condizione giovanile, il rapporto tra l'azione pastorale della comunità cristiana nella sua globalità e la prassi specifica di pastorale giovanile, l'obiettivo ridefinito in situazione giovanile e la sua articolazione, i contenuti privilegiati, gli orientamenti metodologici, lo spazio contemplato per la verifica-valutazione del processo che si vuole mettere in atto.

Attraverso questo filtro si vuol tentare di leggere la situazione attuale della progettazione, anche senza dover necessariamente utilizzare tutti gli indicatori sopra elencati.

### 1.1. Il posto del contesto socio-culturale e della condizione giovanile in particolare

Il contesto socio-culturale e pastorale risulta uno degli elementi privilegiati dai progetti. Se ne dà talora una lettura negativa non sempre aperta e possibilista per un intervento dal di dentro, o se ne dà più spesso una lettura molto critica, tesa a mettere in evidenza soprattutto i limiti e le carenze: la secolarizzazione considerata in termini negativistici più che di riconoscimento e valorizzazione dell'autonomia, il processo di scristianizzazione, la caduta di tensione etica, la crisi di valori e di cultura, i problemi della comunicazione col mondo giovanile, in particolare la

distanza istituzionale dei giovani dalla offerta delle comunità ecclesiali.

La lettura della condizione giovanile propria delle analisi sociologiche è assunta dentro i progetti, soprattutto se schiva di fronte ad assolutizzazioni e a categorie costringenti e riduttive.

Alcuni progetti recepiscono l'esigenza di rivisitare le descrizioni sociologiche da una prospettiva più ampia e globale, di tipo interdisciplinare e possibilista, propriamente educativo-pastorale, capace di collocare gli elementi descrittivi-interpretativi all'interno di un quadro di progettazione e di intervento sulla realtà giovanile.

Minore rilevanza invece viene data nei progetti all'esplicitazione dell'orizzonte culturale e teologico, e perciò il modo di definire l'uomo, la cultura e al suo interno i processi educativi, la formulazione del quadro teologico di fondo.

Soprattutto in riferimento a questi indicatori fondamentali i progetti riflettono spesso la situazione di sincretismo e di frantumazione degli orizzonti di senso.

Un elemento importante che distingue alcune progettazioni è la loro più o meno esplicita collocazione all'interno di un determinato orizzonte culturale, accompagnata dallo sforzo di una coerente interpretazione al suo interno del quadro teologico e di quello educativo.

## 1.2. I giovani, referenti della prassi pastorale

I giovani intesi come referenti della proposta che il progetto intende raggiungere, sono definiti in modo vario: in taluni progetti viene giocata una suddivisione in categorie costruite in base alla domanda educativa e a determinati bisogni giovanili (per esempio i giovani «in difficoltà»; quelli «lontani» da una identificazione con la comunità ecclesiale, ma portatori di una domanda di senso; quelli «appartenenti»); ciascuna di queste categorie poi è collegata con una precisa definizione di obiettivi e itinerari. In altri progetti invece il referente è soprattutto il «giovane che frequenta» e si riconosce in un'appartenenza ecclesiale, anche se spesso con riserva; questo avviene soprattutto in quei progetti dove la preoccupazione prima è il ripensamento e il ricupero di spazi educativi istituzionali come gli oratori, i centri per la gioventù, le scuole cattoliche. Altri progetti ancora assu-

mono come referente il giovane qualunque, senza rivelare esigenze di tipologizzazione di soggetti e di domande giovanili per una diversificazione dell'intervento. Una caratteristica crescente di molti progetti consiste nell'esplicito riferimento ai «giovani lontani», con la netta consapevolezza dell'urgenza di un rinnovamento del tipo di approccio pastorale nella linea della missionarietà, o con espressioni invece che si rivelano più sospiro di impotenza che intenzionalità di progettazione realistica.

Di fronte al mondo giovanile non è presente tanto l'esperienza del sentirsi accerchiati; i giovani sono visti, più che ostili o chiusi al dialogo, come irraggiungibili dalle comunità. È a volte presente anche la fascia dei giovani a rischio e dell'emarginazione; questi, all'interno del progetto, vengono considerati come i destinatari di un volontariato educativo sempre più qualificato e specializzato, raramente invece come il termine di paragone per ridefinire la funzione delle strutture educative stesse.

Talora in alcuni progetti, soprattutto quelli «totalizzati» dall'assunzione di paradigmi culturali specifici ed esplicitati, permangono assolutizzazioni elitarie: sono soprattutto i giovani che maggiormente rispondono in maniera entusiasta e totalizzante alle proposte che vengono a occupare la posizione di esemplarità nei confronti degli altri, e ricevono più spazio e attenzioni all'interno della progettazione. La domanda giovanile è interpretata oggi nei progetti come grande e urgente «domanda di senso», considerata però a volte come domanda a sé, e perciò passibile di selezione tra le altre domande giovanili; più comunemente essa è considerata all'interno di una domanda di vita allargata, che assume forme ed espressioni anche molto povere e sopite, ma che è possibile liberare in intensità e progressività attraverso gli interventi educativi.

## 1.3. Collocazione del progetto nella pastorale della comunità cristiana

È esperienza quasi comune che la pastorale giovanile ha fatto nascere o ridimensionato le altre pastorali. In genere la sensibilità della comunità ecclesiale al mondo giovanile ha preso avvio dalla sollecitazione di iniziative di singoli (un prete con un gruppo o viceversa) che lentamente hanno favorito una presa di coscienza più generale del problema della

pastorale giovanile da parte della comunità cristiana e dei suoi responsabili.

Nel contempo la ripresa delle proposte associative e l'affiorare sulla scena di associazioni e movimenti nuovi, all'interno della chiesa locale, ha vivacizzato l'iniziativa delle comunità verso il mondo giovanile e fatto vivere l'esperienza reale del pluralismo dei percorsi, delle proposte, delle differenti identità cristiane, evidenziando anche l'esigenza indifferibile di un cammino di convergenza e di comunione nell'unità, insieme alla crescente attenzione a « tutto il mondo giovanile » e non solo alle sue fasce privilegiate.

Sembra comunque un fatto che accomuna tutti i progetti, l'esigenza dichiarata di una assoluta necessità che « tutta » la chiesa locale se ne faccia carico. E ciò è vissuto come un'esigenza intrinseca dell'evangelizzazione, in quanto esigenza di fedeltà all'uomo in situazione: a tutto l'uomo e a tutti gli uomini, nessuno escluso.

Ordinariamente questa nuova autocoscienza ecclesiale risulta frutto di un cammino di alcuni anni, scandito da tappe significative di presa di coscienza comunitaria sempre più approfondita (lettura progressivamente più approfondita ed esigente della situazione socioculturale e della condizione giovanile in particolare) e sempre più allargata, fino alla sua espressione più autorevole nei convegni diocesani centrati intorno al tema « comunità ecclesiale e mondo giovanile ».

Pur dentro questa precomprensione comune si collocano e si diversificano i vari modi di concepire il rapporto tra progetto pastorale della chiesa locale e progetto di pastorale giovanile:

- una pastorale giovanile « autonoma », perché legata ad ambienti e persone specifiche dedite a tempo pieno a tale compito, pur con una continua sollecitazione per rompere « l'accerchiamento »;
- una pastorale giovanile come capitolo della pastorale della famiglia;
- una pastorale dell'età evolutiva, collegata quindi al mondo dei ragazzi e degli adolescenti, agganciati dalla formazione catechistica;
- una pastorale giovanile che, pur avendo avuto una partenza autonoma e protagonista, cerca di continuo la possibilità di creare un progetto più ampio, assumendo come punto di incontro i vari piani pastorali annuali delle chiese locali.

#### 1.4. L'obiettivo della pastorale giovanile

I progetti hanno acquisito una discreta uniformità di impianto generale nella definizione dell'obiettivo.

Qualcuno parla esplicitamente di « obiettivi », altri di finalità o meta generale, altri traducono questa attenzione progettuale nell'espressione « contenuti »; ciò per esprimere una preoccupazione dottrinale, forse anche per mediare con la sensibilità di chi non è formato al linguaggio della progettazione. Caratteristiche comuni nella definizione-riformulazione dell'obiettivo sono:

- La centratura esplicita sulla figura, sulla storia e sull'evento Gesù di Nazaret, con riferimento alla prospettiva dell'Incarnazione o alle affermazioni codificate dai documenti conciliari e del magistero. L'obiettivo è in genere ispirato al n. 38 (e seguenti) del documento CEI *Il rinnovamento della catechesi* (Roma 1970); un obiettivo perciò ancora scarsamente riformulato in relazione alla situazione giovanile.
- L'obiettivo spesso contiene un'accentuata connotazione di ecclesialità, presentando il rischio talvolta di rinchiudere in prospettive ecclesiocentriche, più che di aprire alla universalità del Regno.
- È presente una intensa preoccupazione di indicare ai giovani una concezione di vita che ritrovi nel « servizio » (la diaconia) il modo più pieno di esprimersi. Ciò a volte, mentre porta alla ridefinizione fino alla limatura degli obiettivi terminali del cammino, si accompagna alla disattenzione nell'individuazione dei punti di partenza reali e minimali e nella formulazione delle tappe iniziali del cammino.
- Nella definizione dell'obiettivo viene riconosciuta « la domanda di senso » quale luogo antropologico entro cui offrire l'esperienza nuova e liberante di Gesù di Nazaret.

#### 1.5. I contenuti privilegiati

Molte accuse mosse ai progetti di pastorale giovanile, o meglio ancora, alle passioni educative non scritte degli operatori, sono legate al fatto che non sembra chiaro in essi l'insieme della proposta dei « contenuti », cioè delle verità di fede limpidamente formulate, sistematicamente ordinate, in un linguaggio ecclesiale che avrebbe la pretesa di essere sovratemporale.

Nei progetti esistono indicazioni che orientano l'attività concreta anche sui contenuti vitali della fede cristiana espressi nel linguaggio del tempo, e lavorati metodicamente attraverso gli strumenti linguistici della catechesi, della liturgia e della testimonianza vissuta nell'esperienza quotidiana.

Sulla formulazione dei contenuti emerge una divergenza di metodo guidata da precomprensioni certamente differenti, cui soggiacciono perciò «modelli» differenti di pastorale:

— in alcuni progetti si opera la distinzione, che di fatto diventa separazione, tra evangelizzazione e pre-evangelizzazione, tra contenuti culturali propri dei processi formativi e contenuti dell'evangelizzazione; si mette in evidenza un processo di primo livello per la maturazione umana e un secondo per la maturazione cristiana. Esse risultano così solo accostate, giustapposte, quando non conseguite dialetticamente anche nei metodi;

— altri invece affrontano il problema dei contenuti attraverso il termine integrazione fede-vita, creando unità di azione e continuità di processi metodologici, perché assumono la «vita» in un'accezione linguistica globalizzante e totale (integrale, in pienezza) che diviene punto di partenza e punto di arrivo insieme, e luogo di riformulazione della stessa esperienza cristiana.

Una osservazione descrive in maniera abbastanza significativa la difficoltà ancora presente sia in termini operativi che progettuali: la catechesi è vista come «evangelizzazione violenta». A parte la contraddittorietà dell'espressione, quel che emerge è che con i giovani attuali si richiedano strutture e modi di procedere da «prima evangelizzazione».

### 1.6. Orientamenti metodologici

La scelta fondamentale che emerge dalla maggior parte dei progetti è il gruppo giovanile come risorsa privilegiata per l'educazione alla fede.

Di esso si danno indicazioni abbastanza precise, volte a preservarlo dai difetti più comuni, come la sua chiusura narcisistica, l'incapacità di favorire uno sbocco maturo, lo psicologismo e il giovanilismo, l'esperienzialismo e la perdita del legame col passato.

Se ne coglie l'urgenza anche in rapporto alle analisi sulla condizione giovanile, e lo si riconosce come mediazione necessaria per una

esperienza di chiesa e per una maturazione dell'identità del giovane.

Il gruppo a volte è considerato in termini essenzialmente funzionali alla parrocchia o alla struttura centrale.

Sembra acquisito un pluralismo aggregativo, alcune volte ben inserito, altre volte un po' sopportato. I movimenti e le associazioni, mentre in alcuni progetti sono considerati luoghi privilegiati per la formazione, divengono in altri oggetto di controllo e di contenimento.

Molti progetti prevedono una struttura intermedia tra il gruppo e la comunità cristiana. Per la parrocchia è più spesso l'oratorio, per la diocesi il centro di pastorale giovanile. È ricercata una dimensione di interparrocchialità non solo di iniziative, ma anche di ricerca e di progettualità. Si moltiplicano ovunque le consulte di pastorale giovanile con tanto di statuto, di rappresentanza e di tabella di lavoro attorno al progetto.

Figura indispensabile su cui spesso ogni progetto ritorna è quella dell'animatore, dell'operatore diretto di pastorale giovanile, quale garante della funzione educativa della stessa esperienza di gruppo.

Si tenta di delinearne la figura, il ruolo, la spiritualità, le competenze. Si sottolinea l'urgenza e la priorità di una scelta: la qualificazione e la formazione degli animatori. Al conseguimento di tale compito si prevedono corsi di aggiornamento, scuole di formazione per animatori, scambi di esperienze e attività comuni.

### 1.7. Gli itinerari

Alcuni progetti non si preoccupano di tradurre in cammini calibrati e ricorrenti per le varie età tutta l'impostazione di principio dell'obiettivo generale; altri li delincono soltanto, alcuni li descrivono in maniera articolata e metodica.

A volte vengono ipotizzati anche itinerari diversificati per età. In genere si tratta di itinerari di tipo globale, cioè preoccupati di una continuità educativa oltre i passaggi; altre volte più specificamente centrati sui contenuti.

## 2. PUNTI DI NON RITORNO

Riassumo le costanti della pastorale giovanile codificata nei progetti esistenti accostati, condensando il tutto in alcuni «punti di non ri-

torno», che esprimono il livello della convergenza. Questi punti costanti sono:

— La finalità generale della pastorale giovanile che li attraversa; essa può essere riassunta con una espressione: aiutare i giovani a vivere appassionatamente la propria vita, fino ad incontrarsi e accogliere Gesù di Nazaret come il Signore della vita, in una confessione gioiosa ed ecclesiale della fede e nella condivisione profonda della sua causa, il regno di Dio.

— La pastorale giovanile viene considerata come azione globale della comunità cristiana che ne è soggetto. È quindi frutto di molteplici interventi nelle dimensioni costitutive dell'essere chiesa: il servizio appassionato alla vita del giovane, offrendosi come luogo di solidarietà grande; l'annuncio di un messaggio liberante di vita dentro l'esperienza di vita offerta; la narrazione della vita di Gesù come sollecitazione a elaborare in profondità l'esperienza vissuta dei giovani; la celebrazione della vita e nella vita dell'incontro con il senso donato ed accolto.

— La pastorale giovanile è aperta e distribuita sul territorio, in quanto azione di un soggetto incarnato in un determinato contesto storico-culturale, e intende raggiungere, nella intenzionalità della sua proposta, tutti i giovani che sono presenti sul territorio. Si rileva in particolare la novità e la diversità, rispetto al passato, del territorio in quanto tessuto socio-culturale, più che fisico-spaziale e socio-istituzionale; i giovani abitano una patria linguistica «altra», rispetto a quella delimitata nei confini parrocchiali e istituzionali.

Una pastorale giovanile attenta a non creare fin dall'inizio «giovani lontani» necessita di una progettazione ad ampio respiro dal punto di vista «territoriale» nel senso sopra indicato: va arricchita dalla molteplicità dei carismi e delle proposte agganciate alle diverse domande-offerte culturali.

La «consulta giovanile» di una chiesa locale appare sempre più uno strumento adatto per tale funzione.

— La pastorale giovanile non può essere pensata come attività che raggiunge i giovani «ad un certo punto» soltanto del loro cammino di riappropriazione della responsabilità sulla loro vita. Essa vive la responsabilità di farsi compagnia delle persone fin dall'inizio del

loro sviluppo. Pertanto non va trascurata la pastorale dei preadolescenti e degli adolescenti.

Ma più profondamente la pastorale giovanile non può stare ad attendere la maturazione della domanda dei giovani in domanda religiosa sulla propria soglia di casa.

La pastorale giovanile si sente impegnata in prima persona, senza deleghe ad altri, nell'educativo, cioè nell'area dell'umanizzazione del giovane; infatti solo all'interno di tale processo, e «in determinate condizioni vitali» la domanda di vita del giovane può geminare in domanda di senso ed aprirsi all'invocazione e all'incontro.

E più ancora: sono i gesti e le offerte di vita che vengono giocati nell'educativo che contengono ed esprimono il «senso» profondo che l'evangelizzazione stessa intende offrire.

— La pastorale giovanile si avvale di un'esperienza di aggregazione fondamentale che diviene il suo luogo vitale: il gruppo. Con esso non si intende un cerchio di persone che vivono ripiegate al proprio interno, bensì la qualità delle relazioni e della comunicazione della vita che circola all'interno di tale contesto. L'esperienza di gruppo ha bisogno di essere vissuta nell'orizzonte della comunità sociale ed ecclesiale da cui germoglia per rispondere alla passione per la vita e aprirsi un varco nel tempo e nello spazio. La vita di gruppo pertanto non è programmata semplicemente in relazione ai bisogni dei partecipanti, bensì viene pensata a partire dallo «sbocco» finale a cui l'esperienza stessa è indirizzata.

— Si riconosce l'esistenza di vari livelli di appartenenza alla vita ecclesiale, a seconda del cammino fatto e delle diverse esigenze di maturazione dei giovani. La comunità ecclesiale pertanto si deve aprire a una pluralità di proposte e di metodologie. In questo senso diventa importante il riconoscimento e la valorizzazione delle forme associative e dei movimenti ecclesiali.

— I giovani oggi sollecitano le comunità a ridisegnare gesti e simboli espressivi della fede incarnata nella vita. Diventa pertanto importante apprendere a ridire la fede oggi con il linguaggio dei giovani e dell'uomo del nostro tempo, dentro le situazioni e le provocazioni della società e della cultura.

## PASTORALE GIOVANILE (storia - 1)

ANTONIO QUACQUARELLI

1. Un popolo «giovane» perché in cammino verso Cristo
2. Elementi formativi globali
  - 2.1. La lettura «a voce alta»
  - 2.2. Il canto
3. La formazione «spirituale»
  - 3.1. La funzione della S. Scrittura
  - 3.2. Elementi di filosofia comune
4. La «teologia del lavoro»
  - 4.1. Il lavoro per la formazione spirituale
  - 4.2. Lavorare per apprendere uno stile di vita
  - 4.3. Il lavoro come collaborazione a Dio creatore
5. Una pastorale giovanile?
6. Raccomandazioni «pastorali».

### 1. UN POPOLO «GIOVANE» PERCHÉ IN CAMMINO VERSO CRISTO

Se la pastorale è il momento interpretativo della prassi ecclesiale, non è una forzatura parlare della pastorale giovanile nei Padri. Gesù è chiamato (1Pt 2,25) vescovo e pastore ed è lui, il Cristo, sin dalle origini della Chiesa il soggetto principale della pastorale. Il luogo della salvezza in cui egli agisce è la Chiesa che rende afferrabile la parola di Dio per ogni realtà. La pastorale dei Padri, che passava attraverso la predicazione, rendeva attuale la parola di Dio secondo le situazioni che venivano presentandosi. Col cristianesimo era nata una nuova umanità, ma questo popolo nuovo non ha esigenze diverse da quelle dei giudei e dei pagani, nasce e cresce allo stesso modo degli uni e degli altri, e come si legge nell'*A Diogneto* (5,1-17, H. I. Marrou, SC 33,(62-64) non è fuori di un ordine naturale. Il popolo nuovo poiché non vive più in attesa del Messia, come i giudei, né secondo le evoluzioni cicliche del mondo, come i pagani, è proteso verso l'infinito. La visione della storia è divenuta un'altra, né più di attesa né più di eterni ritorni: abbraccia il progresso all'infinito. Col Cristo, progresso e infinito sono una endiadi. Fu la caduta del primo uomo, cioè il peccato di Adamo, a sconvolgere l'ordine voluto da Dio. Eusebio (*H.e.* 1,2,1; 4 (G. Bardy) SC 31,5-7) rifiuta i dati della cronologia del lontano passato che

non siano confrontabili con la Sacra scrittura. Non si può quindi incominciare che col Verbo nei due momenti della creazione del mondo e della incarnazione. L'uomo redento dal Cristo si affranca dal timore servile e libero progredisce al punto da assimilarsi al Verbo. In questa assimilazione si ha il senso della storia individuale nel contempo umana e divina. S. Agostino elabora la concezione delle sei età di ogni singolo uomo in relazione alla storia dell'intera umanità nel quadro della salvezza. In questa concezione la *iuventus* andava da David all'esilio di Babilonia. Non si ebbe un proseguimento di ricerca in tal senso e la *iuventus* fu inglobata in tutto l'uomo. D'altra parte era un *topos* classico pagano quello che riportava i periodi storici all'età dell'uomo. Tuttavia non avendo creato legami di continuità con la cultura cristiana il *topos* non poteva non cadere, sottraendo a noi altri elementi di giudizio e di confronto per quanto riguarda le implicanze del termine *iuventus*. Si è davanti ad un popolo nuovo che non accetta tesi settoriali di crescita, ma solo la fede nella *sequela Christi*.

La guida è sempre il principio paolino della fede che non risiede nella sapienza degli uomini (1Cor 2,5) ma nella parola di Cristo (Rm 10,17). S. Paolo afferma pure che per la libertà siamo chiamati fratelli (Gal 5,13). Per Ireneo Dio si china verso l'uomo, ora sgridandolo ora esortandolo, perché conosca il valore della libertà, necessaria a percorrere la via dell'infinito progresso; Dio non cesserà mai di volere il bene dell'uomo (*A.h.* 4,11,1-2 [A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau] SC 100, 496-502). È la tesi che poi verrà ripresa da Gregorio di Nissa col principio della successione naturale delle cose, secondo un ordine progressivo: *l'akolouthia*. S. Ilario di Poitiers vuole che l'uomo si immerga nella ricerca del mistero del Dio *ingenitus e unigenitus* e lo incoraggi dicendogli:

«Cammina, prosegui, insisti nelle tue ricerche; io so che non giungerai a termine, tuttavia mi rallegro dei progressi che farai. Chi segue con ardore l'infinito, benché non possa raggiungerlo, guadagnerà sempre nel suo cammino» (*Trin.* 2,10 [P. Smulders] CCL 62,48).

Il solo vero obiettivo dello studio era per i Padri come arrivare a Dio e per questo non si poteva non partire dalla Sacra Scrittura,

cioè la sua parola. Per Origene (*Hom. Lev* 6,1; 6 [M. Borret] SC 286, 268; 290-296) è da applicarsi a questa parola pregando e meditando giorno e notte perché ci sia rivelato come osservare la legge spirituale non solo nell'intelligenza, ma anche nelle azioni.

## 2. ELEMENTI FORMATIVI GLOBALI

La pastorale patristica vede l'uomo nella sua unità. I principi che segue sono quelli validi per sempre perché superano luoghi e tempi. Ma di questi alcuni sono specifici e riguardano le età diverse: i ragazzi dell'età scolare, diremmo oggi; i giovani che si avviano alle varie professioni; il sesso maschile e il sesso femminile. Altri, invece, sono comuni ai pagani come ai cristiani. Il giuoco, ad esempio, voleva significare una ripresa di energie, per spingere la mente a comprendere meglio le cose liberandola dall'ostacolo della stanchezza. Giovani pagani e cristiani avevano giuochi comuni. Così per le gare atletiche.

Il principio dell'emulazione, conquista già della Grecia classica, passa ai cristiani. L'emulazione postulava naturalmente il senso della collettività che con i cristiani era molto più sviluppata per la vita dell'*ecclesia*. Bisognava per ognuno e per tutti tener conto delle forze del progresso, del temperamento e dello zelo non sempre uguale nei giovani. Gli autori cristiani miravano all'aspetto unitario dello sviluppo della personalità. I momenti più seguiti per la pastorale erano quelli di passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza. Tutto ciò che oggi va sotto il nome di *tecniche d'indagine, di sociologia del lavoro, di educazione ritmica ecc.* fu intravisto dai Padri.

### 2.1. La lettura «a voce alta»

L'uso della lettura ad alta voce presso gli antichi fu studiato nella sua genesi e nei suoi effetti dal Di Capua (F. Di Capua, *Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso gli antichi*, Scritti minori, Roma 1959, pp. 1-40). Era un esercizio che rendeva l'uomo robusto e in armonia con i suoi diversi atteggiamenti dello spirito. La lettura di un brano, la recitazione di una poesia, la declamazione di un discorso, richiedevano una voce armoniosa e suasiva con toni, modulazioni e flessioni varie per delle lingue

come la latina e la greca che attraverso la loro quantità sillabica facevano avvertire sia il *melos* che il ritmo con tutta la persona in movimento per l'*actio* cioè il gesto che doveva accompagnare le parole. Il ritmo della frase era messo in rilievo dal gesto considerato come l'eloquenza del corpo. Gli avvertimenti che si davano ai giovani per la lettura ad alta voce erano comuni a quelli che si davano per gli esercizi ginnici. Celso consiglia a chi è stanco ed ha digerito male in primo luogo la lettura ad alta voce (*clara lectio*) e poi la scherma e la corsa. Il ginecologo Sorano ordina alle donne che sono al quarto mese di gravidanza la lettura ad alta voce e il moto. Se la lotta forma il corpo muscoloso solo esternamente, la lettura ad alta voce, invece, rafforza gli organi interni e fa respirare profondamente a pieni polmoni. Inoltre come moto dell'anima accresce il calore naturale, vivifica il sangue, allarga le arterie, purifica gli umori ed impedisce ai residui guasti della digestione di intossicare l'organismo. Come si faceva per gli atleti anche per gli esercizi di lettura si praticavano l'unzione con l'olio e i massaggi.

Clemente Alessandrino (*Paed.* 3,10,50,3; 3,10,51,1-3 [C. Mondésert - Ch. Matray - H. I. Marrou] SC 158; 108; 110-112), oltre l'esercizio ginnico della lettura ad alta voce, consiglia la lotta in piedi con la evoluzione della nuca, delle mani e dei fianchi. Per lui non sono da cercare né l'artificio né l'ostentazione da parte dei giovani sportivi, ma la sanità utile e vantaggiosa. Sempre è da mirare alla misura giusta. Come è necessario che le fatiche precedano i pasti, così l'affaticarsi senza criterio è stancante e dannoso alla salute.

Il principio pure impartito ai giovani alla scuola di retorica che le parole producono effetti più grandi del flauto e della cetra, la cui armonia colpisce l'animo, mentre la temperata varietà dei suoni trasfonde le passioni nell'ascoltatore, passa nella liturgia. Gli strumenti erano banditi dalla comunità cristiana. Il canto doveva vibrare col ritmo della mente e del cuore, poiché l'uomo nella preghiera a Dio era impegnato con tutta la persona.

L'organismo umano mediante la voce era considerato il migliore strumento musicale per inneggiare a Dio.

## 2.2. Il canto

Il canto era l'allegria dell'assemblea cristiana, e la presenza del Cristo era il canto dell'assemblea. La rapida diffusione dei salmi esercitò pure la sua influenza nella musica cristiana. I salmi costituivano il patrimonio di cultura e di devozione. Paola e la figlia Eustochio, esortando Marcella a raggiungere Betlemme, descrivono una bella scena agreste in cui l'aratore, il mietitore e il vignaiolo cantano *aliquid Davidicum* (Hier. Ep. 46, 12 [I. Hilberg] CSEL 54, 341-343). La cura della voce che si doveva avere per il canto era la stessa che si voleva per il *lector* cristiano incaricato di leggere i Sacri Testi nelle assemblee liturgiche. *Juvenis* era il lettore cristiano Aurelio scelto da Cipriano e presentato ai fedeli per la conferma. Era giovane per età e aveva confessato due volte il Cristo (Cypr. Ep. 38,1 [G. Hartel] CSEL 3, 2, pp. 579-580).

La *recitatio* doveva essere fatta con voce modulata e canora, ma robusta. Il *lector* cristiano nella *recitatio* dei Sacri Testi doveva far risuonare le parole per una maggiore commozione.

I lettori erano educati alla lettura durante il culto, con il ritmo melodioso voluto dai brani biblici, scritti naturalmente senza intervallo. Commodiano (*Instr.* 2,35,5-7) paragona la voce del lettore alla tromba. Lo stesso poeta (*Instr.* 2,26,1-10) ci dice pure le qualità morali del lettore: esemplare nella condotta di vita, umile e pacifico. L'aderenza della dottrina evangelica al quotidiano, era del resto la base su cui si fondava tutta la vita della comunità.

Ritornando al canto, le immagini che si sviluppano riguardo all'ascesi e all'armonia cosmica avevano molta presa sull'animo dei giovani. Essi alimentavano il canto liturgico ritenuto il grande sacrificio spirituale di lode al Signore. È il canto del Nuovo Testamento, fatto dal profondo dell'anima, molto più nobile di tutti gli strumenti dell'Antico (F. J. Basurco, *El canto cristiano en la tradición primitiva*, Madrid 1966, pp. 188-189).

## 3. LA FORMAZIONE «SPIRITUALE»

Molti insegnamenti ricevuti nella scuola dei retori per la loro utilità vengono mutuati nella formazione spirituale dei giovani attraverso l'esegesi biblica. Il retore, che poi era lo stu-

dioso della linguistica storica, insegnava ai giovani che la lettura di un libro doveva essere per loro un continuo *adnotare* per *excerpere*. I Padri che erano esegeti biblici dicevano la stessa cosa: ciò che era degno di nota andava scelto e riunito sotto varie rubriche. *Digesta sancta* diventano per Tertulliano (*Ap.* 47,3 [E. Dekkers] CCL 1, 163) le parti raggruppate della S. Scrittura.

### 3.1. La funzione della S. Scrittura

Molti argomenti diatribici dibattuti nelle sale di conferenze, come l'amicizia, la brevità della vita, il disprezzo della gloria e delle ricchezze vengono sviluppati e ridimensionati alla luce della Sacra Scrittura. Ad esempio, l'amicizia fu molto esaltata dagli autori pagani; innumeri sono le sentenze e i proverbi riguardanti gli amici e l'amicizia. Per il neoplatonismo l'amicizia diventa la preparazione delle anime a Dio. Sui giovani che venivano dalle diverse correnti culturali cadeva opportuna la sostanza scritturistica dei Padri. Per la Bibbia l'amico si ama in ogni momento (*Prv* 17,17); l'amico fedele è una forte protezione (*Sir* 6,14); la parola soave moltiplica gli amici (*Sir* 6,5). Ci fermiamo solo a queste pochissime citazioni per non appesantire la ricerca.

Era la comparazione biblica alla realtà del quotidiano che apriva al cammino del sacro. A chi cercava il Cristo era come se il Cristo gli parlasse. Le immagini paoline dell'atleta e del soldato ricorrono sempre. Siamo degli atleti che gareggiano in uno stadio spirituale. Anche tu dice S. Ambrogio al giovane *competens*, il futuro battezzando della prossima Pasqua, ti sei iscritto per la gara di Cristo nella competizione della corona: medita ed esercitati, ungi con l'olio della letizia e della mortificazione (*Hel. et ieiun.* 21,79 [F. Bori] BA 6, 118-120).

Il fedele che col battesimo appartiene alla Chiesa non è più separabile dal Cristo.

### 3.2. Elementi di filosofia comune

La pastorale giovanile dei Padri non può ignorare la base filosofica di dominio comune. Basilio è noto anche per il suo *Discorso ai giovani* (*Orat. adol.* a cura di M. Naldini, Firenze 1984 [Biblioteca Patristica 3]). Egli non dimentica il tema caro ai neoplatonici della superiorità dell'anima rispetto al cor-

po affermando che l'eccessiva cura del corpo è di chi non conosce se stesso (*Orat. adol.* 9,6, op. cit., p. 120). Anche Origene (*Or. pan.* 11, 140-144 [H. Crouzel] SC 148,152-154) aveva insegnato che il compito della vera saggezza era quello di guidare l'anima alla conoscenza di sé sino a riflettersi nella intelligenza divina. Non diceva che lo scopo di ogni uomo era di avvicinarsi a Dio e di rimanere in lui? Ma l'anima deve evitare di perdersi dietro ai beni materiali per praticare la giustizia. In questo modo potrà riflettere sulle origini del male e su ogni irrazionalità.

Un altro aspetto collegato con la formazione giovanile era la tecnica dello sviluppo delle immagini. L'educazione a questo sviluppo era necessaria alle varie vocazioni dei giovani. Per quelli che si orientavano agli studi ecclesiastici era utile per i momenti creativi della liturgia o della sistemazione teologica; un addestramento per il passaggio dal visibile all'invisibile.

Il centone fu in genere molto usato nei primi secoli della nostra era. Si tratta di una certa struttura poetica fatta di vari passi e di diversi significati in modo che due emistichi si congiungono per formare un verso solo o un verso e mezzo unito ad un'altra metà e così di seguito. Ausonio (ca. 310-400 ca.) chiarisce il modo con cui si possono avere le diverse combinazioni poetiche, rifacendosi al gioco che i greci chiamavano *ostomachion* (*Cent. nupt.* 14 [R. Peiper] Lipsia 1886, pp. 207-208). Si combinano con 14 ossicini le diverse figure geometriche, triangoli equilateri, isosceli o scaleni. Adattando questi pezzi in posizioni diverse si hanno innumeri figure: l'elefante, il cinghiale, l'oca, il gladiatore, il cacciatore, il cane, la torre ed innumerevoli altre cose siffatte che uno varia con più abilità dell'altro. Ma, annota Ausonio, la composizione degli esperti è cosa mirabile, mentre il guazzabuglio creato dagli inesperti è assai ridicolo. Siamo così alle convergenze degli acrostici e dei *carmina figurata* che arrivano a rappresentare con la croce molti altri simboli cristiani. E siamo tra Pectorius e Rabano Mauro.

#### 4. LA «TEOLOGIA DEL LAVORO»

La teologia del lavoro è una realtà che si vive e si costruisce nei primi secoli cristiani. Essa poneva dei problemi che concernono la nostra vita esistenziale, coinvolgendo in primo

piano i giovani che più venivano interessati alle questioni del loro avvenire per l'orientamento, l'apprendimento e l'aggiornamento del lavoro stesso. La teologia è avvertita dai Padri diversamente che da noi moderni. Non era un'attività culturale della mente avulsa dalla fede ma da questa interamente presa. Era credibile il teologo che testimoniava con la vita che conduceva la fede che professava. Teologo era ogni vero amico di Dio. Lo Spirito Santo era alla base della riflessione teologica e dallo Spirito veniva chi assicurava alla comunità ecclesiale l'«intellectus fidei». La teologia patristica scaturisce dalla riflessione biblica con il confronto dell'atteggiamento dell'uomo davanti alle realtà quotidiane, da un'esegesi che affonda le sue radici nell'anima.

#### 4.1. Il lavoro per la formazione spirituale

Gli elementi sono da ricavare dalle varie opere dei Padri che vedevano nel lavoro una delle forze maggiori per l'acquisizione dei valori spirituali, dalle varie regole monastiche prebenedettine e dalla iconografia paleocristiana.

Girolamo nello scrivere a Leta che gli aveva chiesto come educare la figlia Paola le dice che impari a lavorare la lana, a reggere la cocchia, a tenere fermo sulle sue ginocchia il canestro, a girare il fuso e a torcere col pollice la parte più delicata della lana, cioè lo stame (*Ep.* 107,10 [I. Hilberg] CSEL 55, 300-301).

Rustico che aveva molto studiato in Gallia e a Roma, abbandona la carriera politico-amministrativa che gli si prospettava rosea e si fa monaco. Si rivolge a Girolamo per avere dei consigli. In questi consigli avvertiamo l'eco di una abitudine di vita. Girolamo l'esorta ad attendere sempre a qualche lavoro manuale per non cadere nel vizio. Attraverso il lavoro deve procurarsi i mezzi necessari per il suo vivere quotidiano. Egli può intrecciare con i giunchi una cesta, o con vimini flessibili un canestro, togliere col sarchio le cattive erbe dal terreno, tracciare solchi regolari nel campo e dopo aver piantato il vivaio disponendo per ordine le cose, portarvi l'acqua per l'innaffiamento. Inoltre c'è la trascrizione dei libri. Tutte le esortazioni di Girolamo partono da Prv 13,4 secondo cui il pigro è in balia delle passioni. Il lavoro non deve lasciare margine alcuno al vagare della mente perché lo spirito sia vigilante (*Ep.* 125,

11, op. cit., CSEL 56, 129-131). S. Ambrogio (*De virg.* 1,60 [O. Faller] Fl. Patn. 31,43) ci parla delle vergini, le *indefessae milites castitatis* del territorio piacentino e bolognese, che rinunciano al mondo per vivere in comunità alternando i canti spirituali col lavoro che, oltre al loro sostentamento, serve alle opere caritative.

#### 4.2. Lavorare per apprendere uno stile di vita

Lavoro, giustizia e carità costituiscono un trionfo sul quale Basilio fonda la sua pastorale, prima come presbitero (364-370) e poi come vescovo (370-379). Da asceta concepì molte idee che poté realizzare soprattutto da vescovo. Molte sono le sue riflessioni che concernono il lavoro. Bisogna che il giovane impari bene il mestiere. La mente umana non è capace di attendere nel contempo a più cose. È meglio conoscere approfonditamente un mestiere che conoscerne molti in superficie. Il passare da una cosa all'altra oltre ad impedire di fare bene il proprio lavoro manifesta una insistente leggerezza di carattere (*RBA 41*, 2 fus. tract. PG 31, 1022-1023). Come è necessario ad ognuno il cibo giornaliero, così è necessario il lavoro secondo le proprie forze. Non si vuole che si producano oggetti di lusso. Tutto deve essere misurato alla decenza e alla sobrietà. Sono consigliati i mestieri di muratore, di fabbro, di calzolaio e di agricoltore. I monaci lavorano anche per conto terzi e si comprende ogni raccomandazione che possa tradurre in pratica i principi che non offendono la povertà e il costume corretto del vivere. Dal monaco calzolaio si chiede che faccia le scarpe che solo servono a salvaguardare il piede, rendendo così implicito il divieto a non usare ornamenti di oro, di argento o di altro materiale di lusso. Il principio di Paolo (2 Ts 3,12) che almeno *uno mangi il suo pane lavorando serenamente* per Basilio è detto per gli individui disordinati e oziosi in quanto è meglio che uno pensi a sostenere se stesso che ad essere di peso agli altri. Nel lavoro ognuno deve tendere ad aiutare i bisognosi.

Ognuno per Basilio deve attendere al proprio lavoro con alacrità e compierlo con la massima dedizione, come chi ha Dio davanti a lui quale suo sovrintendente. L'alacrità del lavoro si uniforma ad ogni altra attività da riportare sempre allo spirituale. Anche verso l'ospitalità è da rimuovere ogni negligenza

per osservare una disciplina più rigorosa. La pastorale dei giovani esula da quella che noi chiamiamo noviziato per il monachesimo. È cosa diversa e non ha che poche analogie. A chi chiedeva di essere incorporato nella comunità monastica si ordinava subito, per saggiarne il carattere, di eseguire dei lavori onerosi e umilianti. Si voleva osservare se li compiva volentieri o a malincuore. Ma non vogliamo uscire fuori dall'argomento che stiamo trattando. I Padri consideravano giovani quelli che erano nell'età intermedia tra l'adolescenza e la virilità, l'età, a meglio precisare, che poteva professare la verginità, quella che di solito si ritiene più adatta e ideale per le nozze. È l'età che la narrativa moderna chiama preziosa. Quando i Padri parlano dell'uomo, parlano del giovane *già e non ancora uomo* e su di lui fanno cadere l'accento per la spinta del movimento generazionale.

#### 4.3. Il lavoro come collaborazione a Dio creatore

La scuola antiochena aveva fatto del lavoro l'esegesi dell'uomo immagine di Dio. Qui, aveva detto Severino di Gabala (*De mundi creatione* 1,6 PG 56, 436), si manifesta la sua intelligenza che è imitatrice di Dio, la quale oltrepassa la materia stessa. L'uomo è la luce del mondo che ci fa vedere il grano, il pane, l'uva, il vino, la lana e i vestiti. Le riflessioni metafisiche sul lavoro in questa scuola antiochena sono continue. Per il Crisostomo (*In ps 8*, 7 PG 55, 116-118) il lavoro è da intendere come la vera redenzione dell'uomo perché gli fa prendere coscienza della sua condizione di creatura e di peccatore. Esso entra nella prospettiva della bontà di Dio perché diventa come un freno alle passioni umane. Per lui è molto chiaro che il lavoro ci fa ritornare a Dio e non può essere considerato un'onta, ma motivo di fierezza per la libertà che con esso si ottiene. Egli non fa distinzione alcuna tra lavoro manuale e lavoro della mente e pone come origine dei mali che si abbattono sull'umanità la scarsa considerazione in cui si tiene il lavoro manuale come se fosse una menomazione rispetto alle attività intellettuali (*In Prisc. et Aquil.* 1,5 PG 51,194-196).

I Padri considerano il lavoro come punto d'incontro tra la materia e lo spirito; una dimensione cosmica che rende l'uomo collaboratore di Dio nella creazione che sempre pro-

gredisce. Per la prima volta si hanno riflessioni antropologiche sul lavoro come unione spirituale e la pastorale dei Padri qui insiste. Si ribalta l'antica concezione del mondo classico-pagano che valuta l'opera degli scrittori e degli oratori come la sola che rende libero e degno l'uomo. Il lavoro fine a se stesso non porta al miglioramento dello spirito umano come, invece, il lavoro espletato nella piena coscienza di collaborare al bene collettivo che è l'amore del prossimo. Un altro principio collegato direttamente col lavoro è l'aggiornamento.

Origene (*Princ.* 1, 4, 1 [H. Crouzel-M. Simonetti] SC 252, 166-168) polemizza con coloro che nella prassi della vita si comportano con molta negligenza. Egli pur essendo un forte ragionatore, talvolta non preferisce le vie della discussione ma sceglie il paragone. Gli esercizi di esemplificazione e di paragone per la loro efficacia, erano molto in uso nelle scuole dell'antichità. Il paragone che porta per l'aggiornamento è al geometra e al medico. Sino a quando l'uno e l'altro si esercitano nello studio delle loro discipline facendo crescere le conoscenze apprese da giovani, essi sono inseriti nella realtà della vita. Se invece perdono la solerzia a poco a poco per la negligenza incominciano a sfuggire poche cose, ma poi passando del tempo tutto cade nell'oblio. Se, invece, appena avviati per la china del decadimento si risollevarono, prontamente ritornano in se stessi recuperando ciò che solo da poco avevano perduto.

## 5. UNA PASTORALE GIOVANILE?

Come si sta notando, non si può *sic et simpliciter* cercare una pastorale giovanile nei Padri. Essi vedono l'uomo nella sua interezza e fanno un discorso d'insieme. Per questo non si è potuto tracciare una linea continua, ma solo in penombra indicare dei legami che uniscono alcuni punti fondamentali dei Padri stessi. È l'unità antropologica che loro premeva. È in questa unità da trovare la forza di spinta che col giovane prende tutto l'uomo. Ad esempio, Pomerio, un Padre che scrisse un'opera che da poco è stata tradotta in italiano (G. Pomerio, *La vita contemplativa*, Città Nuova Editrice, Roma 1987), che ha per titolo *La vita contemplativa*, parlando della temperanza dice che questa virtù quando alberga nell'anima colma di passioni, regola i sentimenti, moltiplica i de-

sideri santi, reprime ciò che è vizioso e mette ordine in tutto quanto abbiamo di confuso in noi. Inoltre tronca i cattivi pensieri e ne ispira di edificanti, raffredda l'ardore della sessualità e della lussuria e riscalda l'animo con il desiderio del premio futuro; restituisce alla mente tranquillità e la protegge sempre da ogni insorgenza di vizi (*La vita contemplativa* 3, 19, 1 PL 59, 502). La temperanza come le altre quattro virtù cardinali sono collegate e non riguardano una sola età dell'uomo. Pomerio precisa che temperanza si ha quando rispettiamo i più anziani, amiamo fraternamente i coetanei, trattiamo i più giovani con benevolenza; quando osserviamo il silenzio se parla uno più anziano, quando accogliamo prontamente il suo invito a parlare, quando non gridiamo nelle riunioni e non permettiamo che il riso degeneri in schiamazzo, quando non spariamo di nessuno né appoggiamo volentieri quelli che sparlano. Chi osserva la temperanza non guarda a cosa rimproverare nei fratelli ma al modo come lodare Dio. E quindi si è pure temperanti quando si è disposti a compiere tutto ciò che rende moderati e sobri (Idem, 3, 19, 2 PL 59, 502-503).

Pomerio parlando di quelli che nella Chiesa esercitano il magistero dice che essi devono ricorrere sia alla severità per riprendere, sia alla pazienza per sopportare chi rifiuta di correggersi. È da seguire quanto San Paolo raccomanda a Timoteo: « Rimprovera, supplica, fatti sentire con ogni pazienza e dottrina » (2 Tm 4,2). È il passo che Pomerio parafrasando spiega così: rimprovera i coetanei, supplica quelli più vecchi, fatti sentire con i più giovani. E il tutto calca con l'espressione: *con ogni pazienza e dottrina* perché la persona rimproverata con moderazione dimostra gratitudine e rispetto per chi la riprende, mentre chi è offeso dalla durezza di un rimprovero esagerato, né accetta il rimprovero, né si corregge (Idem, 2, 5, 1 PL 59, 449).

Nelle biografie poi i Padri mettono in risalto le virtù cardinali dei santi durante la loro giovinezza; così per Gregorio il Taumaturgo da parte di Gregorio di Nissa. Avendo trascurato tutto quello che appassiona la gioventù, come la equitazione, la caccia, il culto dell'eleganza, l'abbigliamento, il giuoco dei dadi, i piaceri, subito si diede alla pratica delle virtù, scegliendo sempre, man mano che cresceva ciò che era conveniente alla sua età. Nell'esercizio delle virtù cercò per prima

la sapienza, alla quale seguì la sobrietà; ad entrambe era legata la continenza. Col disprezzo del denaro, esercitò anche la modestia e la moderazione. Del resto la causa della vanità e della superbia è l'avidità che trascina con sé tali passioni (Greg. Nys., *Vit. Greg. Taum.*, PG 46, 900-901).

Nel discorso di congedo da Origene il suo allievo Gregorio il Taumaturgo (*Or. Pan.* 11, 137-138, op. cit., pp. 150-151) ci fa conoscere quanto i discepoli apprezzassero la coerenza dei loro maestri. Origene, dice Gregorio, ci spronava energicamente alle opere e alle parole mettendoci in grado di acquisire la conoscenza di ciascuna virtù in tutta la sua interezza. Ci indusse a praticare la giustizia con l'attività che è propria dello spirito. Ci distoglieva dalle vane occupazioni della vita e dal frastuono della piazza, ammonendoci ad indagare il nostro io e a prenderci cura degli affari di effettiva pertinenza dell'anima.

Dopo Origene, Gregorio il Taumaturgo e Gregorio di Nissa sarebbe da richiamare uno dei più grandi Padri della Chiesa: Giovanni Crisostomo. Ma O. Pasquato, fa giustamente notare che con il Crisostomo ci troviamo davanti ad una pastorale che coinvolge la famiglia; pastorale familiare dunque, comune alla maggior parte dei Padri. Nella casa in cui regna temperanza, modestia e concordia tra marito, moglie e figli si espande il profumo della dolcezza celeste (*In Gen. sermo* 8,2; PG 54, 619-620).

## 6. RACCOMANDAZIONI «PASTORALI»

Il *Dictionnaire de Spiritualité* alla voce *Pastorale* del Barrau (T. XII, I, p. 385) fa un accenno alla *Histoire de la tradition* citando il *De officiis ministeriorum* di S. Ambrogio, la *Regula pastoralis* di Gregorio Magno e il *De origine ecclesiarum officiorum* di Isidoro di Siviglia. Il testo che a noi deve più interessare è senza dubbio quello di Gregorio Magno che nei secoli ha esercitato una grande influenza e continua ancora ai nostri giorni. È ormai un classico della pastorale, fecondo per ogni tempo e luogo per l'uomo di ogni età. Ai giovani fa aprire il cuore alla speranza. Gregorio Magno ha uno sguardo molto ampio e avverte i vantaggi che consegue il pastore con la mano ferma ma discreta, e i pericoli che fa correre, invece, il pastore indulgente e permissivo. Per la sua sen-

sibilità antropologica ha la parola adatta per ogni categoria di persone e incide mirabilmente per la chiarezza con cui presenta le situazioni. Per lui ha moglie come se non l'avesse chi vedendo come tutte le cose sono transitorie, tollera per necessità la cura della carne, ma lo spirito attende con tutto il desiderio le gioie eterne (*Reg. past.* 3,27). Dicendo questo pur non nominandoli fa una specie di *praeoccupatio* per i giovani non sposati. Nel contempo ammonisce i celibi a non pensare di potersi unire a donne di liberi costumi, senza incorrere nel giudizio di condanna. Infatti Paolo inserisce la fornicazione tra i peccati esecrabili e indica quelli che se ne macchiano: gli adulteri, gli effeminati, e gli omosessuali (1 Cor 6,9-10). La lezione di Gregorio Magno è continua. Se i celibi mal sopportano le tempeste delle tentazioni con pericolo della salvezza, bisogna che cerchino il porto del matrimonio. Meglio sposarsi che ardere dice la Scrittura (Eb 13,4). S. Gregorio vuol prevenire ed è assai probabile che nel suo animo l'avvertimento ai celibi comprenda anche i giovani in genere (*Reg. past.* 3,27). Non si adatta a tutti una sola specie di esortazione perché sono diversi la natura e il comportamento di ogni persona. Il pastore per edificare della carità deve toccare il cuore con modulazioni e generi diversi (*Idem*, 3 prol.). Come differisce il modo con cui si ammoniscono gli uomini e le donne, così è diversa l'esortazione per i giovani e i vecchi. Per i giovani è necessaria la severità, per i vecchi invece l'amorevole preghiera (*Idem*, 3, 1). Ma bisogna che il pastore sia pur nel pensiero, esemplare nell'agire, discreto nel silenzio, utile con la parola; sia vicino a ciascuno con la sua carità e più di tutti sia dedito alla contemplazione. Per il suo zelo nella giustizia sia inflessibile contro i vizi dei peccatori, né attenui la cura della vita interiore per le occupazioni esterne; né tralasci di provvedere alle necessità esteriori per la sollecitudine del bene interiore (*Idem*, 2, 1). Ma quando la guida delle anime si prepara a parlare deve prendere ogni precauzione; se si lascia trasportare da un parlare non meditato, i cuori degli ascoltatori possono essere coinvolti dall'onda dell'errore. Chi si sforza di parlare sapientemente non confonda l'unità degli ascoltatori (*Idem*, 2, 4).

Inoltre bisogna che la correzione non sia troppo rigida o la misericordia troppo bonaria. L'una e l'altra vengono meno se si esercita-

no senza il loro aiuto reciproco. Occorre mescolare la dolcezza con la severità, perché chi ascolta non resti esasperato da troppa asprezza e neppure infiacchito da una eccessiva benevolenza (Idem, 2, 6).

Gregorio Magno avverte pure gli stessi Pastori a non amare il favore degli uomini. Quando l'amor proprio prende la guida delle anime, la trascina o ad una mollezza disordinata o ad aspro rigore. Invece è opportuno che le guide delle anime desiderino piacere agli uomini solo per attirare mediante la stima che esse ispirano con una vita che introduce all'amore del Creatore i cuori degli ascoltatori (Idem, 2, 8).

## PASTORALE GIOVANILE (storia - 2)

OTTORINO PASQUATO

### 1. Pastorale sacramentale dei fanciulli

- 1.1. *Battesimo e catechesi*
- 1.2. *Confermazione*
- 1.3. *Eucaristia*
- 1.4. *Penitenza*

### 2. Pastorale familiare

### 3. Formazione dei giovani alla vita monastica

- 3.1. *Dagli inizi al sec. VI*
- 3.2. *Nel sec. VI*
- 3.3. *Nei secc. VII-VIII*
- 3.4. *Nei secc. IX-X*
- 3.5. *Nei secc. XI-XII*

### 4. Formazione dei giovani alla vita clericale

- 4.1. *Ruolo formativo delle scuole presbiterali e episcopali. Tra Chiesa e Stato (fino al sec. X)*
- 4.2. *Ruolo formativo delle scuole presbiterali, episcopali e delle università (secc. X-XVI)*

### 5. Formazione cristiana dei giovani alla vita laicale

- 5.1. *Educazione cristiana nella scuola*
- 5.1.1. *I giovani laici e le scuole*
- 5.1.2. *Scolari e maestri*
- 5.2. *Insegnamenti e educazione cristiana*

### 6. Formazione cristiana dei giovani aristocratici

- 6.1. *Presenza di elementi educativi cristiani*
- 6.2. *In particolare gli Specchi (Specula)*

### 7. Pastorale d'insieme: adulti e giovani nella comunità cristiana

- 7.1. *Pastorale altomedioevale: tra paganesimo e cristianesimo, tra Stato e Chiesa*
- 7.2. *La pastorale medioevale: tra nuovi ordini religiosi e ascesa dei laici*
- 7.3. *Liturgia eucaristica*

### 7.4. *Ruolo preminente della predicazione. Catechesi in ripresa*

- 7.4.1. *Predicazione*
- 7.4.2. *Catechesi in ripresa. Prontuarii catechistici*
- 7.5. *Devozione*
- 7.6. *Strategie pastorali. Forme d'inculturazione della fede*
- 7.6.1. *Collaborazione tra potere politico e religioso*
- 7.6.2. *Evangelizzazione tra costrizione e convinzione*
- 7.6.3. *L'uso dell'immagine o «predicazione muta» (scriptura silens)*
- 7.6.4. *Dalle feste pagane alle feste cristiane*

### 8. Conclusione

È risaputo che il Medioevo (= M.E.), come l'antichità cristiana, non conosce una pastorale giovanile vera e propria. È possibile però storicamente documentare che la cristianità medioevale si è fatta carico della formazione cristiana del fanciullo e del giovane, sia pur secondo modalità e con spirito propri. In ciò essa si è mossa in continuità con l'antichità cristiana (e classica), non senza sviluppi innovativi.

Stabiliamo anzitutto il significato dei termini «infante», «fanciullo», «adolescente», «giovane», secondo i medioevali. Premettiamo con J. Leclercq (*Pédagogie*, p. 257) che i termini indicanti le distinte età dell'uomo nelle diverse tappe della sua crescita (*infans*, *puer*, *adulescens*, *iuvenis*) sono di rado usati con la precisione dei teorici. Di solito si è ammesso che dopo la nascita un fanciullo attraverso *infantia*, *pueritia*, *adulescentia*, così da Agostino passando per Cesario d'Arles, Gregorio M., Beda, Isidoro, Alcuino...: *infantia*, *pueritia*, *adulescentia*, *iuventus*, *gravitas* (*senectus*). Per Isidoro di S. eccone i limiti cronologici: *infantia* (1-7 anni), *pueritia* (7-14), *adulescentia* (14-28), *iuventus* ((28-50), *gravitas* (50-70), *senectus* (70-...)) (B. McKee Craig, *Les enfans*, p. 90). A 21 anni l'adolescente, secondo Isidoro, raggiunge l'*aetas legitima*, ma la possibilità di sposarsi è già a 12 anni per le ragazze e a 15 anni per i ragazzi. I testi monastici, seguendo Benedetto (*Regula monast.*, c. 33) parlano di *pueri* fino a 15 anni, poi di *adulescentes* (P. Riché, *Le scuole*, p. 208). Per Gregorio M. i *parvuli et infantes* sono innocenti, ma leggeri e gli adulti sono pieni di vizi: tra queste due età egli situa l'adolescenza aperta al bene come al male. J. Leclercq (*ivi*, p. 354) riscontra nei testi grande imprecisione di vocabolario cir-

ca i limiti cronologici dell'infanzia e dell'adolescenza; egli ritiene che l'infanzia duri a lungo, talora fino a 20 anni e più: pedagogicamente si è *iuvēnis* fino a che si abbisogna d'apprendere. Sono dati da tener presenti per interpretare bene i testi, pur attribuendo ai termini attuali, bambino, fanciullo, adolescente, giovane il significato che oggi hanno. Inoltre, notiamo come gli antichi e i medioevali conoscano la crescita, ma non lo sviluppo del fanciullo e dell'uomo: ignorano la psicologia del bambino, del fanciullo, dell'adolescente e del giovane, che, per loro, sono diversi, per dimensioni, dall'adulto, concepenti però come gli «uomini in piccolo» e ignorando così la psicologia dell'età evolutiva: è l'errore denunciato col termine di *adul-tismo*.

In regime di cristianità infine, come quello medioevale, sono determinanti ai fini formativi l'ambiente familiare, sociale ed ecclesiale. I limiti cronologici della nostra trattazione vanno dalla fine del sec. VI all'inizio del sec. XVI. Seguiremo lo sviluppo formativo del fanciullo dalla recezione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana fino alla sua maturazione giovanile mediante la pastorale familiare e comunitaria ecclesiale. Tipica formazione è rilevata per i giovani destinati alla vita monastica, clericale, come pure per coloro che frequentano le scuole o ricevono un'educazione aristocratica a parte.

## 1. PASTORALE SACRAMENTALE DEI FANCIULLI

La prima fase della pastorale è quella riguardante i sacramenti dell'iniziazione cristiana (battesimo, confermazione, eucaristia) e quello della penitenza.

### 1.1. Battesimo e catechesi

Nell'Europa mediterranea e occidentale gli ultimi pagani furono battezzati prima della fine dell'antichità. Insediati i barbari in occidente la Chiesa «passò ai barbari», li battezzò: «Poiché ora il nome di Cristo s'afferma con forza ovunque e i figli nascono da padri cristiani, bisogna presentarli senza indugi, affinché ricevano la grazia del battesimo, anche se non parlano ancora» (Giona, *De institutione laicali* I,8). Ne sono conferme le aggiunte al rituale gelasiano (tra la 2° metà del VI e la 1° metà del VII sec.), che

comportano un rituale «organizzato esclusivamente per i bambini» (P. M. Gy, *L'évangélisation*, p. 566). Dal VI secolo, non solo a Roma, la Chiesa raccomanda il battesimo dei bambini appena nati; i testi dell'epoca presentano tale prassi come abituale, anche se i genitori ne saranno solo più tardi vincolati (*sin. di Cashel*, a. 1172). Il battesimo viene conferito nelle parrocchie e in Gallia, contro i canonici, a Natale o alla festa di S. Giovanni o di un altro santo (Gregorio di Tours, *Historia* 8,9). Il lungo catecumenato non ha più ragione di essere; dalla metà del sec. V al sec. VI esso cessa gradualmente di essere una struttura pastorale efficace per divenire un insieme di riti, sempre più restringentisi nel tempo. Dal sec. VI e lungo tutto il M.E. permangono i nomi (catecumenato, catecumenato), i riti (sia nel battesimo degli adulti, sia in quello dei bambini che finisce per soppiantare il primo), tuttavia si giunge alla scomparsa definitiva della struttura pastorale propria del catecumenato antico. Il M.E. ignora un vero catecumenato, che rinascerà in parte solo nell'epoca moderna in zone di missione. I pastori corrono ai ripari: Cesario di Arles fa precedere ogni battesimo da una sintesi di quelle catechesi battesimali anteriormente in vigore nella quaresima. Si effettuano esorcismi. «Nel quadro della più lunga preparazione al battesimo del periodo pasquale, aveva parte precipua una speciale istruzione destinata prevalentemente ai padrini. Questi s'impegnavano a fornire in seguito al bambino il minimo dei rudimenti della fede (il *Credo*, il *Pater*) e a garantirne l'avvio alla virtù» (H. J. Vogt, III, p. 301). Il pedobattesimo viene ribadito alla fine dell'VIII secolo da un capitulare di Carlo M. alla Sassonia, in cui si prescrive che i bambini siano battezzati *infra annum*, prima del compimento del primo anno di età, anche se non è da escludersi il significato di evangelizzazione forzata *nello spazio di un anno* (*Capitulare de partibus Saxoniae*, 19, a. 775-790). Si arriverà presto al *quamprimum*. Il passaggio poi, già avvenuto nel 754 con Pipino, alla liturgia romana, diviene definitivo con Carlo M., che verso il 785-786 si procura a Roma un sacramentario gregoriano, portandolo ad Aquisgrana come modello obbligatorio.

La prassi, instaurata col pedobattesimo già con Cesario, della catechesi, cioè ai genitori, ai padrini e alle madrine continua in età

carolingia. Il vescovo di Basilea Aitone afferma: «Bisogna che l'Orazione domenicale, ... e il Simbolo degli apostoli... siano appresi da tutti in latino o in lingua volgare, affinché ciascuno creda e comprenda nel suo cuore ciò che confessa con la sua bocca» (MGH = *Monumenta Germaniae Historica*, *Capit. I*, p. 363). Gli adulti devono reimparare, se ce n'è bisogno, il *Credo* e il *Pater*. Intanto dopo il battesimo la formazione del bambino ha luogo in famiglia, anzi il bambino stesso viene cointeressato, se il conc. di Parigi (829) richiede che egli, raggiunta l'età della ragione, rinnovi le promesse battesimali (can. 54). È il tempo in cui egli dovrà anche iniziare a frequentare la scuola, dove imparerà sia a leggere e sia i rudimenti della fede: «Ciascuno mandi il proprio figlio a imparare le lettere ed egli rimanga nella scuola fino a che non sia bene istruito» (MGH, *Capit. I*, p. 234). Anzi, qualora i genitori avessero dimenticate le preghiere, egli, ritornato a casa, dovrà insegnarle a loro (conc. di Magonza, can. 45, a. 813). Chi poi non frequenterà la scuola rurale, riceverà la stessa istruzione degli adulti col partecipare alla predicazione, strumento primo d'insegnamento religioso in un contesto di civiltà basata sulla trasmissione orale.

Nei secoli XIII-XIV il battesimo, prima fissato per la Pasqua e la Pentecoste, viene raccomandato subito dopo la nascita, anzi, se possibile, nello stesso giorno. In questo periodo, inoltre, troviamo disposizioni sinodali che impongono al sacerdote di istruire i giovani nella fede e nella morale (sin. di Béziers, *Mansi* XXIII, p. 693, a. 1246; sin. di Albi, *Mansi* XXIII, p. 837, a. 1254). Dal tardo M.E. genitori e padrini devono insegnare ai fanciulli l'*Ave Maria* e i 10 comandamenti. Opere edificanti, come *La via del Cielo* di Stefano di Landskron (+ 1477) e lo *Specchio del cristiano* di Teodorico Kolde (+ 1515) aiutano genitori e padrini ad osservare questo dovere.

## 1.2. Confermazione

Fino verso il sec. IX i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana vengono conferiti insieme come nella Chiesa antica. Nelle due famiglie di codici liturgici presenti in Italia nel sec. XI battesimo e confermazione sono ancora uniti. Nel sec. XII appaiono i Pontificali romani con la presenza autonoma dei riti del vescovo: qui per la prima volta il rito della con-

fermazione appare separato dal contesto battesimale. Fuori d'Italia, Onorio d'Autun riporta una celebrazione della confermazione otto giorni dopo il battesimo (*Operum pars*, III, *Liturgica*, PL 172, 673). A Roma da tempo vengono battezzati solo i nati nella settimana santa, gli altri, battezzati *quamprimum*, quella notte vengono solo confermati. Dopo il concilio Lateranense IV del 1215 in Italia e in Europa, la confermazione viene impartita dai 4 ai 7 anni. In pratica la varietà di situazioni è grande. Dai richiami dei sinodi e delle costituzioni si deduce l'importanza attribuita alla confermazione, che viene però disattesa, per la lontananza del vescovo. Per S. Bonaventura l'età del conferimento è quella della ragione (*Sent.* IV, d. VI, a. 3, q.1). Ma S. Tommaso, pur non facendo problema per l'età, propende per l'età infantile per una più degna ricezione e per poter offrire anche alla fanciullezza la vita perfetta della grazia (*Summ. Theol.* III, 72,8 ad 2). Di fatto molti confermandi sono *pueri*, ci sono gli *infantes* e parecchi *adulti*. Lo sviluppo indicato giunge alla sua fase decisiva con Innocenzo VIII che adotta nel 1485 come testo ufficiale della chiesa di Roma il pontificale di Guglielmo Durando di Mende (+ 1296) e che sarà imposto a tutta la Chiesa dal concilio di Trento. Il rituale del Durando (*De chrismandis in fronte pueris*) contiene, tra l'altro, la raccomandazione ai padrini di insegnare ai figliocci il *Credo*, il *Pater* e l'*Ave Maria*. La separazione della confermazione dal battesimo ha favorito l'approfondimento teologico di essa nel suo significato, valore ed effetto peculiare, che è il dono dello Spirito S., colto nel suo valore di forza (*robur*) in vista della testimonianza.

Le disposizioni del IV concilio Lateranense, inoltre, del 1215 circa l'eucaristia sortiscono pure l'effetto di spostare la confermazione. Le conseguenze in campo pastorale sono positive col favorire una più efficace preparazione al sacramento. Passato il M.E., in cui la formazione cristiana era basata sull'ambiente cristiano, quando si delinea un nuovo modello di società, sarà necessario organizzare in modo più appropriato la preparazione all'eucaristia e alla confermazione: sarà il periodo posttridentino con i catechismi.

## 1.3. Eucaristia

L'evoluzione a proposito dell'eucaristia è simile a quella della confermazione. Appena

battezzato, il bambino viene comunicato almeno sotto la specie del vino; ma poiché alcuni sacerdoti usano, per il solo segno, vino non consacrato, l'uso viene proibito. Questi abusi accelerano la separazione della comunione dal battesimo. Fra il V e il VI secolo si ha una forte riduzione della frequenza all'eucaristia. Il concilio di Agde del 506, can. 18, stabilisce la comunione almeno per Natale, Pasqua e Pentecoste ed esige una rigorosa preparazione alla comunione più frequente. Cesario non osa chiedere la comunione domenicale proprio per la preparazione seria che esige (per es. almeno più giorni di continenza matrimoniale) (*serm.* 16,2; 19,3; 44,3). Si avverte intanto, sotto il profilo pastorale, l'esigenza che il bambino prenda coscienza del sacramento, almeno in proporzione all'età: l'aspetto soggettivo va prendendo il sopravvento su quello oggettivo. Per comunicarsi si esige un minimo di catechesi sul sacramento. Il concilio Lateranense farà obbligo a tutti di comunicarsi una volta l'anno, dall'età di 12 anni, così pure di confessarsi. Nei secc. XIII-XIV ci si accosterà più di rado alla comunione, riservata alle grandi solennità e in parte al rito di riconciliazione, durante il quale i partiti opposti ricevono ciascuno una parte dell'ostia. Il M.E. non conobbe però un insegnamento specifico per la comunione.

#### 1.4. Penitenza

Nelle fonti antiche sono individuabili almeno tre punti di contatto tra i fanciulli e la pratica penitenziale nella Chiesa antica: essi sono legati alla remissione del peccato nel contesto battesimale (*poenitentia prima*); si distingue, poi, tra quelli che hanno meno di 20 anni e quelli che ne hanno di più e sono sposati (ci si riferisce a penitenze per peccati di bestialità o di omosessualità) (*con. di Ancira, can. 15, a. 314*); infine, mai imposte ai fanciulli, le esigenze della penitenza canonica sono proibite ai giovani (*conc. di Agde, can. 15, a. 506; sin. di Orléans, can. 24, a. 538*). Cesario suggerisce al riguardo che nessuno di età inferiore ai 40 prenda parte al rituale. Nell'alto M.E. la prassi penitenziale passa dalla modalità pubblica a modalità privata sotto l'influsso monastico caratterizzato dal consiglio spirituale (Craig B. McKee, *Les enfants*, pp. 95-96). Il medesimo A., previa analisi di 28 Libri Penitenziali, rileva importanti indicazioni circa i fanciulli e la pe-

nitenza. Il fanciullo viene considerato in quanto soggetto (peccatore) e in quanto oggetto (vittima del peccato di un altro, adulto o fanciullo più anziano); ne risulta approfondita la dimensione antropologica e teologica di lui nella sua graduale crescita (*ivi*, p. 96). I dati che la critica storica ha ricavato dai Libri Penitenziali ci ragguagliano sul fanciullo come soggetto peccatore e penitente, dal punto di vista cronologico, ma soprattutto il loro interesse s'incentra sul peccato stesso e la pena corrispondente alla natura del peccato e l'età del penitente. Si tace però sulla forma rituale della pedoconfessione (cf R. Kottje e G. Hagele). Gli studiosi rilevano la persistente identità del metodo classificatorio dei peccati e tariffario. Si distinguono i peccati di natura non sessuale da quelli di natura sessuale e questi secondi, concernenti i fanciulli, superano i primi nella proporzione approssimativa da 4 a 1 (cf C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au M.A.*, Paris 1982, p. 67). Dai testi esaminati dal Kraig risulta che il numero dei canoni aumenta (da 2 a 20) in proporzione diretta al crescere dell'età (dal di sotto dei 10 anni fino quasi a 20). I canoni poi riguardanti la bestialità (*cum pecude*) e della masturbazione reciproca (*se invivem manibus*) risultano comportare una codificazione sacramentale configurata nei termini tipici: penitente/peccato/tariffa. È la dimostrazione della prassi sacramentale in riferimento al soggetto-fanciullo.

Quanto alla pena, Avito di Vienne consiglia di lasciar morire senza penitenza dei giovani, privi di *culpa capitalis*, piuttosto che metterli nel pericolo, in caso di guarigione, di non poter mantenere la continenza matrimoniale e di dover quindi essere considerati apostati (*Ep. de sub.poen.*).

Vincenzo di Ruspe stabilisce con tatto pastorale che la penitenza ricevuta in pericolo di morte obbliga alla castità, solo col consenso dell'altro coniuge; ma anche qui prevale una certa indulgenza. Cesario esorta i giovani lussuriosi ad accostarsi al più presto alla confessione e alla penitenza (*serm.* 66,1; 56,3; 65,2). Nel sec. XII ci si interroga sul peccato dei bambini e la loro responsabilità. È piuttosto diffusa l'opinione di Abelardo che nega la capacità del fanciullo di distinguere tra bene e male. La posizione è condannata dal conc. di Sens. Una vera svolta giuridica è segnata dal concilio Lateranense IV (can. 21) che ingiunge ad ogni fedele, giunto all'età della discre-

zione, la confessione sacramentale almeno una volta all'anno al proprio sacerdote e la comunione eucaristica almeno a Pasqua. Salta in aria ufficialmente la tipica triade antica dell'iniziazione cristiana. Il concilio, sotto la spinta dei mutamenti socio-culturali, ristruttura così deliberatamente il procedimento dell'iniziazione cristiana, introducendo come elemento nuovo il sacramento della penitenza da riceversi prima dell'eucaristia, anche se il M.E. non avrebbe conosciuto un'istruzione specifica sulla penitenza. I teologi si sforzano di definire gli *anni discretion*, ne segue una formulazione canonica; S. Tommaso (+ 1274) approfondisce il rapporto tra fanciulli e eucaristia (*Summ. Theol.* III, q. 80, art. 9, ad 3). Il contributo sarà recepito da Pio X (1910), ripreso da Paolo VI (1973), codificato nel Codice di Diritto Canonico (1983), can. 989.

La diffusa mancanza di istruzione religiosa trova un sussidio nei formulari per l'esame di coscienza e, verso la fine del M.E., nei libretti per la confessione in latino o in volgare. Dal 1410 al 1520 si contano una cinquantina di edizioni di simili libretti: l'invenzione della stampa offre il suo apporto anche alla catechesi sacramentale.

Nei secoli XIV-XV G. Gerson (1363-1429), cancelliere all'Università di Parigi, esercita una profonda e vasta azione in rapporto alla confessione dei fanciulli e giovani. La sua classica operetta *Del dovere di attrarre i fanciulli a Gesù (De parvulis ad Christum trahendis)* (a cura di L. Locatelli - G. Allegranza, Milano 1945), composto a Lione nei suoi ultimi anni di vita, tratta in due capitoli (III e IV B) della confessione dei fanciulli, che egli classifica come quarto modo, proprio della religione cristiana, di portare i fanciulli a Gesù: «Se ne pensi ciò che si vuole, io per me, nella mia semplicità, giudico che la confessione, purché sia ben fatta, è la via più breve e sicura che dirige verso Gesù Cristo» (III, p. 50). L'abilità del confessore «espelle dal cuore il pestifero veleno» del peccato, a causa di cui il fanciullo «non sa muovere un passo verso Gesù Cristo» (III, pp. 50-51). Sulla frequenza auspica che i fanciulli facciano «almeno una volta all'anno una buona confessione», ma giudica «necessario che ogni fanciullo possa, una volta almeno, fare ad un confessore prudente una confessione di tutta la sua vita,.... con calma e precisione» (*ivi*, l.c.). Da qui un triplice vantaggio: purifica-

zione dei fanciulli che spesso «commettono delle vergognose enormità: colpe che non sanno o non osano dire se non dopo di essere stati istruiti e interrogati seduta stante»; imparano così ciò che devono accusare in confessione e a non nascondere nulla e infine «essi raggiungono nella loro coscienza una pace più soave» (III, p. 53). Nel capo IV B Gerson esorta i fanciulli ad accostarsi con fiducia alla confessione: il confessore, da parte sua non violerà il segreto della confessione; egli desidera però che anche il penitente faccia altrettanto; toglie poi loro il timore di una penitenza troppo austera: «preferisco mandare gli uomini in purgatorio con una penitenza leggera che compiranno volentieri, piuttosto che gettarli all'inferno per una penitenza che non si sentiranno di fare». A conclusione esorta i penitenti ad osservare quattro cose: 1. Con parole o con opere non rompere mai alcuno; ti basti almeno il dannarti da solo. 2. Se hai corrotto alcuni con consigli o con azioni, presto sforzati di migliorarlo con garbo! 3. La vergogna non ti impedisca di confessarti bene. Manifesta i peccati conosciuti, se non essi ti nuoceranno. 4. Per ringraziare del perdono, per non ricadere, impegnati a osservare qualche pia pratica facile» (*ivi*, pp. 91-92).

## 2. PASTORALE FAMILIARE

Nel M.E. la Chiesa non esercita una speciale cura pastorale dei fanciulli e dei giovani; i catechismi non esistono. Ai giovani destinatari essa propone ciò che propone agli adulti, per la loro formazione si affida all'ambiente cristiano (famiglia, scuola, società) e all'assemblea liturgica col popolo. Il primo ambiente è quello familiare, in cui il fanciullo è formato dai genitori entrando con essi in rapporti personali di comunicazione, di difesa, di amore. Possono anche essere trattati duramente, percossi, se necessario (cf P.T. Stella, *Puer quasi res parentum*, in *Or. Ped.* VIII [1961], pp. 910-925). «Esistendo in seno alla comunità familiare, così legato ai suoi genitori, egli è innalzato al livello di essere che i genitori sono riusciti a dare a questa comunità, e, quando questo ambiente, che sostiene il fanciullo e lo fa esistere come uomo, è un ambiente cristiano, il fanciullo, che riceve da Dio nei sacramenti i principi della sua vita religiosa, è "elevato" in realtà ad essa (nel senso letterale della parola) mediante la

comunità umano-cristiana che gli conferisce le sue dimensioni d'uomo» (A. Chavasse, *Histoire*, pp. 36-37). Perciò la Chiesa dà fiducia alla famiglia, parte di se stessa in quell'ambiente. Il conc. di Aix-le Chapelle nell'836 ordina ai genitori d'insegnare ai fanciulli il *Pater* e i loro doveri. Per secoli l'ambiente familiare ha assicurato la catechesi: come nell'alto M. E., così nei secc. XI-XII. Pure i predicatori del sec. XII ribadiscono ai genitori il dovere di condurre alla chiesa i figli; essi li devono educare alla preghiera frequente nella giornata (al mattino, a tavola, al suono delle campane...), come pure, particolare inedito, devono far recitare loro l'*Ave Maria* davanti l'immagine della Vergine (*Jacques de Vitry*). Nel sec. XIII gli statuti sinodali in Francia, in rapporto alla messa domenicale, dispongono che i genitori insegnino ai figli, sia in francese che in latino, l'*Angelus*, il *Pater*, il Simbolo e i Comandamenti di Dio (*Statuti d'Angers*, a. 1220). Dell'annuncio in famiglia tratta Ildeberto di Lavardin (*serm.* 130, *Ad pop.*): si deduce che i genitori impartiscono quasi ufficialmente l'insegnamento religioso ai figli, tanto sostenuto dagli eretici. Nelle famiglie nobili l'educazione è affidata al cappellano del castello, ma chiunque frequenti la scuola elementare vi trova l'educazione umana e cristiana, poiché la religione è legata alle altre discipline, basti pensare che è su di un salterio che si apprende a leggere (E. Germain, *Langages*, p. 24). In occasione della confessione annuale il parroco deve cominciare col far recitare il *Pater* e il *Credo* a ogni penitente (Reginone di Prüm, *De synod. causis* I, 275). In certi luoghi il sacerdote interroga sulla fede nella trinità, risurrezione dei corpi, giudizio sul bene e sul male. Non mancano nel sec. XIII tentativi frenanti la catechesi in nome della semplicità del cuore (*Rolando da Cremona*) o dell'ortodossia. I genitori possono essere aiutati da libri, come traduzioni del salterio, Proverbi, Atti degli Apostoli, Libro dei Re, Vite dei Santi, contenenti aneddoti utili come *exempla*. L'*Elucidarium* di Onorio d'Autun (†1130), dialogo tra un adulto e un giovane, tradotto, dovette servire più ai preti che ai genitori (P. Riché, *L'enfant*, pp. 300-301). Col sec. XIII i libri edificanti si moltiplicano. Gersonne più tardi deplorerà la mancata preoccupazione di molti genitori «per la custodia dei fanciulli, per la loro morale educazione e la diligente vigilanza su di loro»

(*Del dovere*, II, p. 39). Ciò è tanto più deplorevole, in quanto «i fanciulli sono atti a ricevere i primi elementi dei buoni principi quando le false massime non li abbiano ancora penetrati troppo profondamente, quando le perverse esperienze non si siano ancora radicate in loro» (*ivi*, I, p. 29). La famiglia riuscì a insegnare a pregare? Essa riuscì anzitutto a insegnare le formule. «Da Carlo M. fino agli statuti diocesani dei due ultimi secoli del M. E. constatiamo come ogni volta che lo sforzo pastorale è stato effettivo si è giunti a questa specie di alfabetizzazione cristiana» (P.-M. Gy, *Evangelisation*, p. 567). Dove poi, come pare, in Germania si sono introdotti il *Pater* e il *Credo* in volgare, la loro comprensione è stata facilitata; dove, invece, le lingue neolatine si sono andate scostando dal latino, il *Pater* e il *Credo* non sono stati più compresi. C'è anche chi, come il vescovo di Liegi, Garibaldo, raccomanda che le due preghiere vengano apprese non tanto come conoscenza e alimento della fede quanto per la loro forza (*virtus*) contro il demonio, a prescindere dalla comprensione del loro significato (Boretius, *Capit.* I, p. 242). Si va verso un senso magico della preghiera. Nel 1502 all'Università di Bologna si approva la traduzione volgare del *Pater*, *Ave Maria* e *Credo*, essendo il latino sconosciuto a molti: «Padre nostro, chi sei in cielo, santificato sia il nome tuo...». Al concilio di Trento nel 1546 contro lo scandalo dei latini il card. Madruzzo, arcivescovo della città, dichiara: «Io so che è nella nostra lingua tedesca che mi è stata trasmessa da mia madre l'orazione del Signore, il Simbolo... e molte altre preghiere, che in Germania tutti i genitori sogliono insegnare ai loro fanciulli: da memoria d'uomo questo insegnamento non causò mai scandalo alcuno» (*Conc. Trid.* V, 30). Pur coi limiti di preparazione e di impegno educativo dei genitori e dei padrini, non si può negare l'efficacia cristiano-educativa sui figli da parte della famiglia medioevale.

### 3. FORMAZIONE DEI GIOVANI ALLA VITA MONASTICA

Non pochi fanciulli e giovani finivano nei monasteri. Qual era la loro formazione?

#### 3.1. Dagli inizi al secolo VI

Nel monachesimo orientale non sono riscontrabili né una struttura scolastica, né una pro-

gettata educazione dei giovani alla vita monastica o secolare. L'unica forma educativa è quella basata sul rapporto dialogale tra guida spirituale e discepolo ai fini del discernere sulla presenza o meno in questo del carisma monastico; egli viene formato sull'aneddotica sapienziale (*Apoftegmi dei Padri*) per conoscere Dio. Basilio legifera sui giovani aspiranti a divenire monaci circa la loro accoglienza, preparazione professionale e letteraria (*Regulae fusi tractatae* XV, 1,4,3). Benedetto (†547) si rifà alla «Regola del nostro padre S. Basilio» (*Regula monaster.*, c. 73). La prima vera scuola monastica è l'esercizio ascetico per vincere Satana e far trionfare in sé Cristo (cf. Atanasio, *Vita di Antonio*, 7).

### 3.2. Nel secolo VI

La *Regola del Maestro* ingiunge agli *infantuli* di «meditare le lettere» (50,25-35) ossia di imparare a leggere sul salterio. La *Regola dei monasteri* di Benedetto attesta la presenza in comunità di ragazzi e di giovani (*pueri, adulescentes, infantes, usque ad quindecim annorum aetates...*) (cc. 30,37,39,63,70). Non può mancare un tipo di insegnamento biblico e liturgico per loro, ma non se ne dice nulla. Le scuole monastiche sorgeranno più tardi. La *Regola* però di Fereolo (†581) ingiunge: «Che nessun monaco ignori le lettere» (imparare il salterio) (c. 11): all'incirca anche la *Regola di Paolo e Stefano* (c. 2), così Cesario per le vergini (*Statuta sanct. virg.*, c. 7) fin dai 6 o 7 anni. Il tipo di didattica non è manifesto. Ciò che guida tutto è la preoccupazione della formazione spirituale, legata a modelli vivi, monaci già formati, «uomini spirituali e santi» (*Regula monast.*, c. 7), eccellenti nella bontà: «gli anziani accordino ai giovani un affetto paterno» (*Regula Pauli et Stephani*, c. 2). Dei giovani monaci Benedetto dice: «Infatti sovente Dio rivela ciò che c'è di meglio a chi è più giovane» (*Regula monast.* c. 3,3). Istruzione e educazione pare dipendano da educatori sotto la guida del superiore, in seno alla comunità, luogo di formazione reciproca (J. Leclercq, *Pédagogie*, p. 268). Nelle regole monastiche si coglie un certo empirismo e diffidenza a riguardo del fanciullo. Il monastero non è per lui, a meno che non aspiri a farsi monaco, entrando nella *scuola del servizio del Signore*, dove cultura e spiritualità sono unite (R. Grégoire, *Scuola*, p. 20).

### 3.3. Nei secoli VII-VIII

Gregorio M. offre linee di una vera pedagogia e pastorale riflessa. Verso l'adolescente, bivio del bene e del male, è realista. Sottolinea l'impegno degli educatori (*Ep.* 7,23). Egli trasmette la lezione del monachesimo: «La vita dei buoni è una lezione vivente» (*Moralia in Job*, 24,8,16). Quanto alle vergini, Donato, vescovo di Besançon (†660 ca.), dispone che vengano accettate nel monastero fanciulle dai 6 o 7 anni già in grado di leggere. Al greco Teodoro (†690), arcivescovo di Canterbury, si deve una lunga serie di scuole monastiche nella chiesa anglosassone, di cui sono esponenti Beda (†735) e Alcuino (†804); è anche il tempo in cui a Canterbury molti allievi «erano tanto valenti nelle lingue greca e latina come nella propria» (Beda, *Hist. Eccl.* IV, 2). La *Regola* di Waldeberto di Luxeuil (†665), la più aperta, contiene un capitolo *De nutrientibus infantibus (Regula ad virgines*, c. 24). Vi regna un metodo: «*Disciplinae ministerium*». Anche in S. Colombano (†615) la pedagogia tende alla formazione spirituale.

### 3.4. Nei secoli IX-X

*L'apporto carolingio.* La politica scolastica di Carlo M. con la collaborazione di Alcuino nel 789 prescrive: «Che in ogni diocesi, in ogni monastero si insegnino i salmi, il canto, il computo, la grammatica e che si abbiano libri accuratamente corretti» (*Admonitio generalis*, 72). Il progetto si attua non nel popolo, ma nei monasteri e nella gerarchia, pur essendo state avviate le scuole cattedrali e collegiali, monastiche e parrocchiali. Dell'813 è la deliberazione che i genitori inviino i figli a scuola o in un monastero o presso sacerdoti per apprendere la religione cattolica (*conc. di Maganza*, c. 45). Quanto alle scuole nei monasteri esse sono propedeutiche alla vita monastica e sono riservate, di per sé, solo agli *oblato*, secondo Ludovico il Pio nell'817 (*conc. di Aquisgrana*, c. 5). J. Leclercq rileva: «Non ci sono scuole monastiche, a dir il vero, non ci sono nemmeno scuole nei monasteri, ma nel momento in cui i monaci lavorano o leggono, i futuri monaci imparano a leggere, niente più» (in *Pédagogie*, p. 268). Tuttavia fino al sec. XII sono mantenuti ed educati nel monastero i figli di benefattori. Alcuni pochi monasteri hanno la scuola esterna; in questo tempo parecchi monasteri anzi

si trasformano in chiese collegiate in mano a canonici regolari, che aprono scuola per *pueri e adulescentes* (conc. di Aquisgrana, c. 135). La struttura monastica non c'era però più.

«Dall'inizio del sec. XII si sviluppano altre scuole, in altri ambienti e il monachesimo non partecipa più, in prima persona, allo sviluppo e alla trasmissione della cultura. Il suo orizzonte scolastico si chiude sulle strette necessità della pedagogia claustrale e probabilmente in ordine alla liturgia,....: *lectio divina*, intelligenza della Bibbia, familiarità coi Padri» (R. Grégoire, *Scuola*, p. 35).

### 3.5. Nei secoli XI-XII

*Il rapporto educativo.* In ordine all'apprendimento caratteristici sono i cosiddetti *ioca monachorum*, giochi dei monaci consistenti in domande e risposte. A tali tecniche didattiche sono riconducibili sia le *Disputationes puerorum* (PL 101, 1099-1144) articolate pure in domande e risposte su tematiche varie (messa, fede, *Pater*), sia le *Propositiones ad acuendos juvenes* (PL 101, 1145-1160): nel giro di 53 domande a base di indovinelli si passa in rassegna il programma scolastico. In fatto inoltre di punizioni, l'informazione non manca: sappiamo, tra l'altro, di un ragazzo dell'abbazia di S. Gallo che, nel maggio 937, mandato in soffitta per riportarne dei rami secchi quali verghe per venire percosso lui e i compagni, appicca il fuoco con pericolo anche della biblioteca (Ekkhardus, *Casus S. Galli*, 6). Anselmo di Canterbury è costretto a tentare di persuadere un abate a mitigare i suoi castighi, poiché l'assenza di libertà è controproducente. Ciò egli riconosce: l'educazione è cosa del cuore (Eadmerus, *Vita S. Anselmi*, 30-31). Talora i castighi sono insostituibili come nel caso di un giovane dell'abbazia di Corbie, che infierisce talmente con la sua *tabula* su di un compagno da farlo morire. Significativa l'iscrizione, in età carolingia in due monasteri, invitante a scegliere tra taverna e scuola!

Ma i secc. XI-XII sono decisivi per la scuola monastica. Nella polemica infatti tra monaci e canonici si assiste ad un cambio di mentalità, che avverte l'incompatibilità tra il chiostro e la scuola. I monaci sono così ricondotti alle origini, quando lo studio era solo via alla ricerca di Dio. «Si accentua il distacco tra il monachesimo con la sua pedagogia caratteristica e una società che trova la sua iden-

tità in altre manifestazioni di cultura e d'impegno. Questa eredità sarà assunta dai canonici regolari e collegiali, ma ancor di più dagli Ordini nuovi: Francescani e Domenicani» (R. Grégoire, *Scuola*, p. 44).

Un giudizio storico sulla formazione pedagogico-spirituale dei giovani candidati alla vita monastica, a parte elementi negativi esposti, non può non tener conto di una profonda dimensione pedagogica presente nel monachesimo, così pure dell'influsso formativo del vivere comunitario quotidiano del monastero stesso.

## 4. FORMAZIONE DEI GIOVANI ALLA VITA CLERICALE

Un certo numero di fanciulli e di giovani si avviava alla vita clericale. È interessante seguirne le tappe formative. La formazione del prete e dell'ecclesiastico in genere è questione più di pedagogia che di istruzione, perciò «la storia della formazione sacerdotale non è che una parte della storia generale dell'insegnamento e dell'educazione; quella storia non può essere staccata da questa», anche se essa si deve occupare «di ciò che le è specifico da sapere: il proprio della formazione pastorale e del ministero delle anime, che ne sono la base» (J. van Laarhoven). Rispetto ai religiosi, i sacerdoti secolari sono stati insufficientemente studiati. I chierici frequentano per lo più le scuole presbiterali e episcopali.

### 4.1. Ruolo formativo delle scuole presbiterali e episcopali. Tra Chiesa e Stato (fino al secolo X)

Fino alle invasioni barbariche (sec. V) le uniche scuole ecclesiastiche in occidente sono le monastiche; chi aspira allo stato ecclesiastico viene formato dal vescovo, così a Vercelli con Eusebio, a Milano con Ambrogio, a Ippona con Agostino. Le scuole pagane antiche, sopravvissute alle invasioni, formano alla cultura classica in vista di una carriera e dove esse non sopravvivono, subentra il precettore.

«È per reagire contro questo insegnamento che i chierici, sotto l'influsso degli ambienti monastici organizzano scuole di un nuovo tipo. In sostanza denunciano la vanità degli studi preziosistici e artificiali» (P. Riché, *Les écoles*, p. 34). Le arti liberali non bastano più. «Non è la scomparsa della scuola anti-

ca che rende necessaria la creazione di una scuola religiosa. La scuola antica ha sempre successo» (P. Riché, *ivi*, p. 36). Le scuole presbiterali (rurali) e episcopali (cattedrali), sorte all'inizio del sec. VI, portano un'anima nuova, cristiana; in esse lo studio è orientato a conoscere e imparare a memoria la Bibbia: invece della poesia classica, i salmi; invece delle scienze, la Genesi; invece della storia, le Cronache dell'AT; invece della filosofia pagana, il Vangelo e le Lettere degli Apostoli.

Nel 529 i giovani candidati al sacerdozio sono affidati al prete della parrocchia (*sin. di Vaison*, c. 1): è la *scuola presbiterale* rurale, sorta per il moltiplicarsi delle parrocchie, annessa alla chiesa e dove il parroco deve essere un *bonus pastor spiritualis*. Il programma è quello monastico: conoscenza dei salmi e dei testi sacri (*divinae lectiones*); la scuola è a tipo di convivenza nella casa del parroco che, pare, goda di libertà nell'educazione; la formazione morale non manca. «Quando i giovani arriveranno alla maggiore età, se alcuni di loro, a causa della debolezza della carne, vorranno sposarsi, non si rifiuti loro il permesso» (*sin. di Vaison*, c. 1). Nel 666 i parroci sono esortati ad allevare presso di sé gli schiavi della Chiesa (*familia Ecclesiae*) e farne oltre che dei servi, dei chierici di grado infimo (*sin. di Mérida*, c. 18).

Un primo esempio, poi, di *scuola episcopale* è nel VI secolo, quella istituita da Cesario d'Arles per la formazione permanente di chierici della cattedrale. Egli esige dai chierici, prima del diaconato, che leggano la Bibbia almeno 4 volte, a lettura continua. Il conc. II di Toledo nel 531 precisa la fondazione della scuola episcopale, i cui alunni, giunti all'età di 15 anni, sono interrogati se preferiscono il sacerdozio o il matrimonio. Il vescovo, sotto cui è il maestro (*magister scholae*), è il superiore della scuola. Per Milano pare certo ci sia una scuola per il clero al tempo di Ambrogio (Agostino, *De mor. eccl.* 33) ed egli ne sia il maestro. Agostino istituisce a Ippona ciò che aveva visto a Milano, probabilmente. Alla fine del V sec. Lorenzo I (†511) restaura a Milano dopo le invasioni barbariche gli studi ecclesiastici e forse l'eloquenza viene insegnata nel suo palazzo vescovile. Anche il vescovo successore, Eustorgio II (†518), ama la scienza; dopo la sua morte tutto declina per rinascere col ritorno dei vescovi a Milano, specie dopo i decreti

sulla scuola di Carlo M. Col capitolare di Lotario, per Milano la scuola è fissata a Pavia, pur perdurando le scuole cattedrali. La riforma gregoriana pare averci segnato una ripresa degli studi; si perverrà così alla fioritura dei secc. XIII-XIV (cf A. Bernareggi, *Studi sacri e scuole ecclesiastiche a Milano. Prima dei seminari*, in *Humilitas* 1 [1928] 24-28; *ivi* 3 [1928] 87-90 e nn. segg.).

Sorgono pure le *scuole canonicali*, istituite dai canonici della chiesa locale, priva di cattedrale, affini alle episcopali. Tutte queste scuole accoglieranno più tardi anche laici. Nel sec. VIII esse aumenteranno e ne sorgeranno anche in Inghilterra con programma sacro e profano insieme. Vengono fondate anche scuole cristiane superiori ad opera di letterati cristiani: Cassiodoro fonda a *Vivarium* una scuola monastica di lettere classiche e cristiane. Coi Carolingi, a metà dell'VIII secolo, si effettuano tentativi di riforma scolastica; l'illustre restauratore delle scuole ecclesiastiche, decadute, è Carlo M. «Non si rileva alcun progresso della pastorale dell'infanzia prima del momento, in cui nell'ultimo terzo dell'VIII secolo essa tende a diventare una politica dell'infanzia con Carlo M.» (J. Leclercq, *Pédagogie*, p. 282). Egli ha ristabilito un'organizzazione ecclesiastica regolare sulla base essenziale di scuole ecclesiastiche e monastiche secondo il modello anglosassone. In una lettera circolare (*De litteris colendis*, *Capit.* 1,79) ordina che tutti gli *episcopia* e i *monasteria* procurino l'istruzione delle lettere a tutti quelli che ne sono in grado. «Queste scuole saranno aperte a tutti, ma poiché esse devono inculcare agli scolari l'ordine di una vita regolare e la *sanctae religionis conversatio*, al tempo stesso che l'istruzione, esse sono essenzialmente destinate all'educazione dei chierici e dei monaci» (E. Lesne, *Les écoles*, p. 15). Resta il fatto che la scuola di una chiesa deve formare anzitutto quelli di quella chiesa. La stessa vita dei sacerdoti deve attrarre molti fanciulli al servizio di Dio, sia tra gli schiavi come tra i liberi. I successori di Carlo continuano sulla sua scia: è la *seconda rinascita carolingia*: Ludovico il Pio rilancia l'insegnamento per i chierici e monaci (*sin. di Aix-le-Chapelle*, a. 816). Al clero delle chiese cattedrali viene imposto lo statuto canonico, i *pueri*, gli *adulescentes*, istituiti nella *congregatio canonica* vengono seguiti, affinché la loro età, incline al peccato, non ne trovi l'occasione. Un *frater*

li assisterà con rigida disciplina, per essere elevati, appena degni, ai gradi ecclesiastici. «Si affidi i fanciulli alla custodia di un anziano provato, anche se vengono istruiti da un altro» (*Instit. canonicorum*, c. 135); questo sarà ripreso dalla *Regula canonicorum* di Crodegango di Metz (c. 48): era l'intento della politica scolastica di Carlo M. risalente al monachesimo e a Gregorio M. In questa linea si pongono il capitulare dell'assemblea a Corte di Olona (Pavia), in cui sono scelte 10 città italiane come sedi di scuole (*Capit.* I, p. 327), il papa Eugenio II in un concilio romano, Leone IV (metà del sec. IX), il concilio di Savonnières nell'859, in cui viene formulato il voto di creare pubbliche scuole (*scholae publicae*) per la scienza divina e umana (*Mansi XV*, p. 539): tutti vi sono ammessi, però sono anche scuole ecclesiastiche e stabilite nei chiostrini dei capitoli cattedrali, qualora mancassero (E. Lesne, *Les écoles*, p. 31). Pare non siano mai venute meno scuole laiche; Raterio di Verona ritiene che gli allievi di privato maestro (*apud quemlibet sapientem*) possano venire ordinati sacerdoti (*Synod. Rateri*, c. 13). Anche altrove si creano scuole. Con la riforma gregoriana i vescovi ottengono la libertà dai principi anche per le scuole.

In rapporto alla formazione cristiana notiamo come il programma delle scuole di cui sopra, a livello di trivio, conglobano oltre la parte pagana delle grammatiche-epitomi di classici, anche opere di poeti cristiani. I maestri medievali, spesso monaci e chierici, non mettono in guardia gli allievi dai pericoli dei classici: è un rischio necessario. In queste scuole inoltre la storia umana è vista come storia sacra in sei età (dalla creazione alla fine del mondo), la retorica offre l'occasione di composizioni profane o religiose: monaci e chierici amano poetare, componendo anche, come Guiberto di Nogent, poemetti amorosi sulla scia di Virgilio e Ovidio (*De vita sua* I, 17). Tra le materie del quadrivio c'è la musica, indispensabile per l'ufficio ecclesiastico (Rabano Mauro, *De cler. instit.* III, 24). I cantori possono essere laici, ma non mancano chierici come quei diaconi romani del sec. VI che trascurano la predicazione e il servizio dei fedeli, attratti dal canto (*Conc. rom.*, a. 595, *Mansi X*, p. 434). I cantori devono edificare e non dilettare, la chiesa non è un teatro (Isidoro di S., *De eccl. off.* II, 12). Ci sono maestri che per conservare

inalterata la bella voce di fanciulli li fanno castrare.

Dentro e fuori le scuole la disciplina è feroce, meno però nelle scuole episcopali e collegiate che nelle monastiche. Alle parole può subentrare la *ferula* o frusta. Nel Colloquio di Aelfric Beta si legge: «Il maestro: — Accettate di essere picchiati per imparare —? I discepoli: — È meglio essere picchiati che restare ignoranti —»; ma un allievo di Hildesheim si lamenta col proprio vescovo: «(Il maestro) mi ha inflitto una grandinata di colpi, di pugni» (*Ep.* 18). Guiberto di Nogent ricorda come quasi ogni giorno viene «colpito da una grandinata di parole e di schiaffi, mentre è costretto a imparare ciò che il maestro non sa insegnare» (*De vita sua* I, 5). Ci sono però maestri che preferiscono farsi amare che temere, come Raterio (*Praeloquia* I, 16), anche se non manca chi rimprovera alle scuole di usare più le fruste che le parole, uscendone così il corpo indebolito e lo spirito non formato (Egberto di Liegi, *Fecunda ratis*, ed. Voigt, p. 178). Ciò infine che riguarda la sfera sessuale è ritenuto, da gran parte di chierici e monaci, male per principio.

#### 4.2. Ruolo formativo delle scuole presbiteriali, episcopali e delle università (secoli X-XVI)

Lo sfasciarsi dell'impero carolingio provoca la decadenza della scuola (metà sec. IX - fine sec. XI). Col rifiorire però del contesto socio-religioso anch'essa si rinnova specie per mezzo della Chiesa col concilio Lateranense III nel 1179, che assegna ad ogni scuola cattedrale un beneficiario ad un maestro per l'istruzione dei chierici e degli scolari poveri, mentre tutti possono essere autorizzati ad aprire scuole (*can.* 18, *Mansi XXII*, p. 999). Ricompaiono le scuole presbiteriali con Lucio III nel 1185. Il sec. XII conosce un moltiplicarsi di scuole e di maestri. Nel corso di quattro secoli dopo Carlo M. nessuna autorità secolare o ecclesiastica (eccetto il concilio Lateranense III) aveva ordinato di aprire scuole, né proibito di fondarne, né decretato che solo le chiese ne avrebbero avuto il diritto (E. Lesne, *Les écoles*, p. 421). Si matura intanto la sintesi tra istituzione (*schola*) e maestro (*scholasticus*) preparando così l'università medievale, cui le altre scuole sono propedeutica. Verso il 1200 sorge l'università di Parigi (teologia, arti, diritto, medicina), poi quella di Oxford, Cambridge, Napoli, Bologna e Pa-

dova. Nella facoltà di teologia si ha la *lectio* o lettura commentata di un testo biblico. Nel sec. XIII il testo comune di teologia è il *Libro sententiarum* di Pietro Lombardo. Le altre scuole permangono, estromettendo però poco a poco i laici, che confluiscono nelle pubbliche scuole.

Ma la nuova crisi della Chiesa (sec. XIV-XV) vedrà re e imperatori nel tentativo, anche riuscito, di mettere le scuole a servizio dello Stato. Sorgono intanto collegi ecclesiastici per la vita comune dei chierici in Europa a fine del sec. XIV e a Roma il Capranica nel 1457, cui seguiranno il Collegio Romano e quello Germanico da parte dei gesuiti. Il concilio di Trento stabilirà il seminario diocesano, in cui il vescovo potrà *alere et religiose educare et in sacris disciplinis instituere* i giovani candidati al sacerdozio (sess. XXIII, cap. 18, de *Reform.*, 15/VII/1563).

Circa la formazione dei giovani candidati al sacerdozio immediatamente prima del concilio di Trento la fonte più appropriata sono gli statuti sinodali, non i regolamenti universitari riguardanti anche gli studenti che vogliono diventare *clerici*, ma non preti. Ora, i sinodi prima del concilio di Trento ripetono i sinodi medioevali, convinti che basti l'antica precettistica, perché le cose vadano bene. Dal candidato al sacerdozio non si esige nulla di nuovo al di là della sola pratica sacramentale, così poco pastorale, in vigore nel M. E. Modello del candidato al sacerdozio è il ministro in grado di amministrare *rite et ordinate* i sacramenti, di leggere i testi e il calendario, di spiegare il Simbolo e il *Pater*. Poco slancio, poca creatività, poca originalità, assenza di una spiritualità della pastorale. È effetto in fondo dell'abuso primo indicato dalla commissione cardinalizia nel 1536, incaricata da Paolo III di redigere un rapporto sulla situazione della Chiesa: «Primo abuso... è l'ordinazione di chierici, e soprattutto di sacerdoti, dalla quale è assente ogni preoccupazione, ogni diligenza».

Non è difficile cogliere da quanto esposto la precarietà della formazione dei giovani alla vita ecclesiastica nel M.E., a motivo soprattutto, oltre che della situazione socio-religiosa contingente, della inadeguatezza dei formatori, preoccupati di assicurare dei funzionari più che degli autentici pastori.

## 5. FORMAZIONE CRISTIANA DEI GIOVANI ALLA VITA LAICALE

I fanciulli non destinati alla vita monastica, né clericale prolungano l'educazione cristiana oltre che in famiglia e nella comunità ecclesiale anche, in modo più o meno diretto, nella scuola. I nobili hanno il precettore.

### 5.1. Educazione cristiana nella scuola

I cristiani della tarda antichità accettano l'educazione classica come propedeutica alla comprensione della Bibbia. Giovani laici trovano in Agostino (*De doctrina christiana*, I.IV) un progetto illuminato proposto anche a loro. Del resto unica per tutti è la cultura nel V-VI secolo, ed è quella cristiana. C'è pericolo che essa cada nel formalismo e nella retorica. Gregorio M., che da giovane aveva frequentato come Benedetto da Norcia la scuola a Roma, scrive ad un laico: «Studia, ti prego, medita ogni giorno le parole del tuo Creatore. Impara a conoscere le parole di Dio nelle stesse parole di Dio» (*Ep.* V, 46).

#### 5.1.1. I giovani laici e le scuole

Essi possono man mano frequentare le scuole episcopali, dove sono formati allo studio della Bibbia, specie del salterio, come pure le scuole presbiterali, che istruiscono giovani lettori a conoscere e imparare a memoria il salterio, altri testi sacri e sono educati alla legge divina, con la libertà di scegliere poi anche il matrimonio (*conc. di Vaison*, can. 1). Anche in Inghilterra e nel continente vengono ammessi giovani laici a queste scuole. Nella crisi dell'VIII secolo la scuola monastica, la più resistente nella sopravvivenza, si vede costretta ad accogliere anche giovani laici. L'essere ammessi ad una scuola monastica è un favore; essa talora accoglie infatti anche fanciulli non *oblato*, ma a questi assimilati. «Gli *oblato* sono dei *nutriti* (educati), ma tutti i *nutriti* non diventeranno professi, anche se sono tutti *nutriti* e istruiti dalla comunità» (E. Lesne, *Les écoles*, p. 434). Teodolfo invita i genitori a mandare i figli alla scuola monastica di Fleury, della quale il biografo dell'abate Gozolino (1004-1030) scriverà: «Il sole di Fleury non era nient'altro che il torrente delle arti liberali e il gymnasium della scuola del Signore» (*Vita* I, 1).

Qualche raro testo (per es. la pianta di S. Gallo, dopo l'817) mostra una scuola esterna. Nei secc. IX-X i molti monasteri presi dai ca-

nonici, trasformati in collegiate con regola canonica, prevedono l'istruzione e l'educazione di *pueri* e di *adulescentes*, così a Tours, Poitiers, Liegi, Canterbury. La scuola presbiterale, restaurata da Carlo M., è anch'essa destinata all'istruzione anche dei giovani laici: «è lodevole che (i genitori) inviino i propri figli alla scuola sia monastica, sia presbiterale» (MGH, *Leges* I, p. 271). Ancora lo stesso Carlo M. stabilisce a riguardo delle scuole episcopali, oltre che monastiche, che debbano essere aperte a tutti. Principi e vescovi poi aprano pubbliche scuole ovunque c'è chi è in grado d'insegnare. All'inizio del sec. IX si pensa a scuole accessibili a tutti, dette *publicae*, secondo la richiesta di Ludovico il Pio nell'829. Sono pubbliche, perché tutti vi possono accedere, ma sono ecclesiastiche (E. Lesne, *Les écoles*, p. 31). All'inizio del sec. XI Bencardo di Worms ricorda che i preti devono aprire scuole e invitare i parrocchiani a mandarvi i figli (*Decret.* II, 56). Ci sono pure scuole private (*scholae triviales aut privatae*), individuabili nel caso in cui un giovane chierico, terminati gli studi e ritornato al paese, diviene maestro dei figli dei vicini o nel caso dell'eremita, che si auspica abbia solo due o tre discepoli (Grimlaico, *Regula*, 41). All'inizio del sec. XII Guiberto di Nogent vedrà *studii fervere grammaticae* negli oppida, urbes, villas (*Ep. ad Lysiardum*). «Il monopolio scolastico, di cui ciascuna chiesa gode nell'arco della sua giurisdizione, ha potuto così accordarsi con un regime liberale che permette di insegnare a chiunque è riconosciuto provvisto d'una scienza competente (*licentia docendi*) e a chi vuole industriarsi a cercare il proprio maestro» (E. Lesne, *Les écoles*, p. 429-430).

### 5.1.2. Scolari e maestri

Nel M.E. il rapporto tra loro è molto vivo e fecondo. Alcuino ha un vivido paragone: «Così la luce della scienza è nella natura dello spirito umano, ma se lo sforzo assiduo del maestro non la fa uscire, essa resta nascosta, come la scintilla nel ciottolo» (*De grammatica*; PL 101, 850). Gli scolari conservano un caro ricordo dei loro maestri, che, morti, rivivono nei lamenti (*planctus*), nei poemi degli allievi e nelle *Vitae* (*Vita Wolfangi*, 7). Il legame stretto tra maestro e scolaro si spiega anche per il fatto che «per il maestro dell'alto M.E. non ci sono frontiere tra formazione umana, religiosa e intellettuale dei fan-

ciulli; egli è nello stesso tempo educatore e professore» (P. Riché, *Le scuole*, p. 222). I giovani apprezzano la scienza del maestro se dotto, attinta dalla biblioteca, mai mancante: «Un chiostro senza biblioteca è una piazzaforte senz'armi», recita un proverbio medioevale. Il maestro poi è invitato a sapersi adattare all'indole dell'allievo: «Voi che siete maestri sappiate esercitare il vostro magistero in modo tale da formare e non soffocare lo spirito dei vostri discepoli. ...Gli uni comprendono facilmente, ma dimenticano ancor più facilmente. Gli altri capiscono con difficoltà, ma ricordano bene ciò che hanno capito» (Raterio, *Praeloquia*, I, 16). Essi mandano a memoria testi sacri, specie il salterio. Sapere a memoria equivale a sapere. Quando nella seconda metà del sec. XII aumentano le scuole, i maestri, i discepoli è significativo notare come «i laici pretendono, in ragione della loro istruzione, elevarsi al di sopra delle condizioni comuni dei laici e avvicinarsi a quella dei chierici» (E. Lesne, *Les écoles*, p. 517).

Nei monasteri infine femminili, dotati di scuole per l'istruzione delle *puellae* destinate al chiostro, ci sono talora fanciulle nobili che vengono istruite. Il conc. inglese di Cloveshoe del 747 prescrive che non solo gli abati e i vescovi, ma anche le abadesse procurino di far coltivare le lettere.

Nel sec. XII si opera una trasformazione: nelle città, luogo di afflusso dei chierici studenti, dove l'antica *schola* si avvia a trasformarsi in studio generale, la disciplina non può perdurare col rigore che conserva dove la scuola non cambia. I maestri per attirare discepoli cedono ai gusti di questi. Talora studenti maturi non sono più sottoposti alla verga (F. Harveng, *De scientia clericorum*, 28). Ma se la disciplina si attenua nelle scuole (superiori) di tipo nuovo, essa rimane invariata nelle altre, dove non sono istruiti che fanciulli e adolescenti.

### 5.2. Insegnamenti e educazione cristiana

La scuola nel M.E. partecipa in misura limitata, ma incisiva all'educazione religiosa. Non era incluso l'insegnamento della religione nelle discipline, ma queste specie fino al trivio compreso prendevano la religione come punto di riferimento.

Nell'insegnamento elementare il fanciullo, che apprende a scrivere e cantare, impara a leggere sul salterio, in cui egli rintraccia let-

tere, sillabe e parole. Impara a memoria i salmi e gli agiografi sogliono presentare il fanciullo sulle ginocchia di un adulto e mentre ripete i salmi s'addormenta, per risvegliarsi al mattino, conoscendo a perfezione i salmi studiati la sera precedente: fenomeno di ipnopedica, per i medioevali invece era miracolo (*Vita Rusticulae*, 6)! I fanciulli ricorderanno i salmi per sempre; la loro cultura religiosa sarà salmodica.

Essi imparano a scrivere ricopiando i salmi su tavolette (*tabulae dictales*) sotto la guida severa del maestro, pronto a picchiare la mano al primo fallo. Carlo M. introduce il canto nell'insegnamento elementare in vista della liturgia, così pure il calcolo (*calculatio*) ossia lo studio del calendario oltre che del calcolo, cui ci si prepara con indovinelli (Alcuino, *Ep.* IV, 285; *Propositiones ad erudiendos pueros*; PL 101, 1155). La tecnica più insegnata è quella digitale, *loquela digitorum* (A. Quaquarelli). Nel sec. X è introdotto l'abaco (tavola di calcolo).

L'uso del salterio in latino esige l'apprendimento del latino (o grammatica). Nella scuola romana, come in altre, s'imparano a memoria i *Distici* di Catone cristianizzati, i *Præcepta vivendi* di Alcuino con principi di morale, i *Proverbia* attribuiti a Seneca, pure cristianizzati e posti in ordine alfabetico. Ottono di S. Emerano destina ai giovani scolari un suo *Libro di Proverbi*, cui premette quanto segue: «Qualunque scolaro, se lo desidera, potrà essere istruito con i proverbi qui riuniti. Si presentano infatti sotto forma di sentenze molto più brevi e facili da capire delle favole di Aviano, e sono più utili di certi distici di Catone. Quasi tutti i maestri hanno l'abitudine di far leggere queste due opere ai fanciulli che iniziano lo studio, non tenendo conto di dover presentare, sia ai giovani fedeli di Cristo e sia ai più grandi, i primi elementi che sono religiosi e non pagani, affinché gli allievi così istruiti possano conseguentemente imparare in modo più sicuro le lettere profane e l'arte grammaticale. In effetti, sebbene i giovani non siano capaci di distinguere il bene dal male, essi conservano più facilmente in sé e più sicuramente, di solito, il male che il bene. Coloro che si preoccupano di procurare ai giovani, che istruiscono, una buona conclusione degli studi, devono fare qualcosa per i loro inizi, cioè sorvegliare il cominciare della loro istruzione» (*Prefazione*; PL 146, 299). L'intento di cri-

stianizzare la scuola non poteva essere presentato più lucidamente!

I programmi contemplano anche favole moraleggianti, racconti, enigmi in distici e tritici, da mandare a memoria, come la *Fecunda ratis* (*Il naviglio carico*), suddiviso in *Prua* (proverbi, favole di Orazio, Ovidio o di autori cristiani) e in *Poppa* (componenti religiosi e morali su Giacobbe e Sansone o sui 7 modi di cancellare i peccati...). Persistente è il dissidio tra latino di Donato imparato a scuola e quello della liturgia con barbarismi e solecismi. Molti non conoscono il latino, perciò in certo modo sono analfabeti, cui però si verrà incontro con traduzioni in lingua nazionale; così in Inghilterra, dove Alfredo il Grande traduce e fa tradurre per i laici, oltre che per i chierici, opere di Agostino, Orsio, Gregorio M.

Nell'insegnamento secondario del trivio, in cui si studia l'*Ars maior* di Donato, cui nel IX secolo fa concorrenza Prisciano, l'allievo ricopia dalle grammatiche i testi classici pagani e cristiani, che vi si vanno aggiungendo. I maestri poi rilevano i valori dei classici anche in chiave religioso-morale (Platone, Cicerone, Virgilio, ma pure Orazio, Ovidio...). Il quadrivio offre minori addentellati all'educazione cristiana che il trivio. Se in seno all'astronomia si sviluppa l'astrologia con i pericoli della superstizione, la musica però può presentare un contributo essenziale all'educazione religiosa e liturgica. La musica si distingue dal canto, il quale è musica pratica senza teoria (Guido d'Arezzo). La scuola carolingia riprende le teorie classiche (già riprese da Agostino, Capella, Boezio) secondo cui gli otto toni terrestri corrispondono agli 8 movimenti celesti prodotti dalla terra e dai 7 pianeti.

Il valore del trivio e del quadrivio medioevali è riposto nel fatto che introducono ad una disciplina non esteriore, alla *sacra disciplina*, alla *doctrina spiritalis*, alla *divina scientia* che partendo dalla Scrittura fa accedere ai misteri divini. «La preghiera ci purifica, la lettura ci istruisce. ...Quando preghiamo, siamo noi a parlare con Dio; ma quando leggiamo, è Lui che ci parla» (Isidoro, *Sentent.* I, 3,8). «La Scrittura cresce in qualche modo con coloro che la leggono: i lettori incolti credono di conoscerla, quelli invece che sono istruiti la trovano sempre nuova» (Smaragdo, *Diadema dei monaci*, 3; PL 102, 597). La Bibbia non viene però insegnata in modo

vero e proprio, se non alla fine del ciclo delle arti liberali. I maestri preparano allo studio della Scrittura piuttosto che applicarsi al suo insegnamento. Oltre la Bibbia c'è lo studio dei Padri, accostati anche attraverso *Florilegi* e serie di testi riferentisi ad un determinato tema.

Possiamo in sintesi individuare quattro fasi in rapporto all'insegnamento medioevale: fase creativa (sec. VIII) con riforma di Carlo M. di tipo ecclesiastico, in cui si coniugano arti liberali classiche con la cultura cristiana; fase di stabilizzazione (sec. IX); fase di declino (fine sec. IX - fine sec. X); fase di rinascenza (fine sec. X - sec. XII). Si produce in secondo luogo una trasformazione nella struttura, organizzazione, metodi nei sec. XI-XII in seguito ai vari rinnovamenti. In particolare si affermano la teologia e i maestri di teologia e delle università (*universitas magistrorum et scholarium*). Nell'umanesimo le scuole sono segnate dal ritorno ai classici (trivio). La riforma luterana (sec. XVI), dove si afferma, fa sparire le scuole ecclesiastiche e le scuole riformate divengono *mancipia* dell'autorità civile. La riforma tridentina (sec. XVI) ristabilisce le scuole cristiane, ciascuna delle quali deve avere un maestro per l'insegnamento gratuito della grammatica a poveri e ricchi, gli ordini religiosi insegnanti sono incoraggiati e le università cattoliche si moltiplicano. Queste scuole potevano influire positivamente sulla formazione cristiana dei giovani, in linea di principio, dati i contenuti dei testi scolastici in buona parte cristiani. Assai dipendeva, però, dai maestri e dall'ambiente che si creava, oltre che dalle finalità concrete che genitori e allievi si prefiggevano. C'era come nell'antichità cristiana, il pericolo di considerare la scuola solo in vista della professione di domani. Se, poi, il numero di chi la frequentava era limitato, non è da dimenticare che questi allievi avrebbero occupato posti importanti, perciò influenti, nella società.

## 6. FORMAZIONE CRISTIANA DEI GIOVANI ARISTOCRATICI

### 6.1. Presenza di elementi educativi cristiani

Se pochi sono i giovani che frequentano la scuola, molto meno sono quelli che ricevono un'accurata educazione in privato da un precettore, com'è il caso dei nobili e talora

anche di non nobili. I figli aristocratici ricevono la prima educazione dalla madre in famiglia, dove imparano a leggere su qualche libro di preghiera, specie il salterio (*discere psalterium*) come si legge in molte *Vitae*; il salterio è per tutto il M.E. il libro di lettura elementare, strumento di formazione cristiana, specie se recitato in seno alla comunità. Il conte di Nortampton in prigione «canta ogni giorno i 150 salmi imparati nella sua infanzia» (Oderico Vitale, *Hist. Eccl.* IV, 14). Appena cresciuti i figli sono affidati ad un chierico, per lo più il cappellano del castello, talvolta ad una donna. Il padre del giovane Odone, futuro abate di Cluny, lo affida «al suo prete» in un luogo remoto per la sua prima istruzione (*Vita Odonis* I, 7). Nessuna chiesa s'opponesse alla scelta, da parte dei genitori, di un pedagogo di un loro figlio. Numerosi testi del sec. XI-XII mostrano un fanciullo sotto la guida di un precettore. A Roma nel 972 Gerberto insegna le scienze anche al sedicenne Ottone II. Wipo, precettore del giovane Enrico III, scrive dei *Proverbia* per il suo allievo reale undicenne. Precettori di un giovane aristocratico possono essere anche monaci, dai quali egli dovrà essere educato *in saeculari habitu o in habitu laicali*, alla condizione laicale, e, una volta pubere, deve ritornare a casa (*Vita Carthagi*, 31). Nell'VIII secolo i monaci cominciano ad accettare i figli di aristocratici, infatti; meno facilmente questi vengono accettati nelle scuole episcopali. In Italia taluni giovani frequentano le scuole urbane. Anche la corte del re, che poi sceglierà i suoi fidi collaboratori tra quanti da giovani hanno condiviso la propria vita con la sua, partecipato ai suoi svaghi e studiato con lui, può essere, dopo la prima formazione, luogo di educazione. La scuola di corte mira a far acquisire modelli di comportamento (vestire, parlare, agire) con correttezza e moralità (P. Richè, *Le scuole*, pp. 307-309).

Le fanciulle aristocratiche ricevono in piena parità coi fratelli un'educazione accurata. Più tardi, collaboratrici e sostitutrici dei propri mariti in guerra tenderanno a superare la *imbecillitas sexus*. Così in Italia, Aquitania, Catalogna all'inizio del sec. XI.

Le biblioteche ci mostrano gli interessi culturali e religiosi degli aristocratici: oltre a libri di utilità pratica vi si trovano libri di diritto, di storia e libri religiosi per la loro formazione politica e morale. Re e principi si re-

cano alla chiesa più volte al giorno nell'alto M.E. I laici sono esortati a recitare le *Ore canoniche* e usano libretti di preghiere private. Il *De usu psalmodum (Dell'uso dei salmi)*, attribuito ad Alcuino, è noto ai laici e Dhuoda lo ricopia e raccomanda al figlio di recitare le *Sette ore*, di scegliere i salmi per la confessione delle proprie colpe ed essere forte nella prova (*Manuale*, X). Laici chiedono salteri a chierici e monaci, fanno commenti patristici alla Bibbia. Geraldo d'Aurillac, conte, legge ogni giorno la Bibbia (*Vita* II, 9), ne dà spiegazioni ai giovani del suo palazzo (*ivi* I, 14). Circolano poemi religiosi come quello di Otrfrido di Weissenburg in 5 libri sulla vita di Gesù in base all'*Armonia dei Vangeli* di Taziano. L'autore auspica che esso serva all'istruzione dei laici, specie giovani, che, conquistati dalla dolcezza del vangelo, dimentichino i lazzi e i canti osceni (*Ep.* VI, 167). Poemi per i giovani sono pubblicati in Germania: uno sulla Genesi, in dialetto bavarese, inoltre il *Muspilli* sul giudizio finale, l'*Heliand* su Cristo Salvatore dai tratti germanici. Tali opere impressionano i germani cristianizzati, che possono leggere in traduzione *Vite di santi*, i nuovi eroi cristiani.

## 6.2. In particolare: gli Specchi (*Specula*)

La crisi dell'VIII secolo crea un'involuzione culturale nei laici: «Un gran turbamento è sorto nel cuore dei laici. Essi dicono: — che m'importa sentir leggere le Scritture, frequentare i preti e andare in chiesa? Se fossi chierico, farei ciò che è dovere dei chierici» (Paolino d'Aquileia, *Liber exhortat.*; PL 99, 240). È crisi d'identità. I chierici però mostrano ai laici la loro dignità specifica e che sono inseriti, cioè, in un *ordo*, quello dei laici (*ordo laicorum*) con norme scritte: a metà dell'VIII e nel IX secolo si moltiplica il genere degli *Specchi* (P. Riché, *Le scuole*, p. 300 ss.). Sono trattati pedagogici, sorti già nel mondo antico e barbarico, ripresi dai carolingi, dedicati dal re o da un padre al figlio. Gli *Specchi* carolingi presentano ai giovani laici una morale, non più stoica, ma veterotestamentaria. Il primo a scriverne fu Alcuino. I figli di grandi, come il figlio di Carlo M., ricevano lettere dai padri. Carlo M. dedicherà al conte Guido di Bretagna il *Liber de virtutibus et vitiis*. Incmaro, arcivescovo di Reims, dedica ai figli orfani del re Ludovico, il Balbo, il *De ordine palatii*; Paolino d'Aquileia invia al duca Enrico del Friuli un *Liber ex-*

*hortationis* contenente il ritratto del *miles Christi*, dove professionalità e salvezza dell'anima s'accompagnano. Gli *Specchi* dei principi (*Specula principum*) uniscono insieme consigli dei chierici sull'esercizio del potere regale e quelli sull'umiltà, la preghiera, la castità, il disprezzo delle ricchezze; tali consigli sono frequenti anche negli *Specchi degli aristocratici*.

Come esempi citiamo le *Institutionum disciplinae*, contenenti anche il programma d'istruzione per un aristocratico visigoto: «Le nutrici e poi i maestri educino alla castità coloro che hanno da allevare». «Quando raggiunge la prima età della fanciullezza, conviene che egli prima conosca le lettere elementari, poi brilli nella conoscenza delle arti liberali». «Quando comincia a diventare adolescente... stia virilmente in piedi, il corpo robusto, i muscoli saldi. Poiché un cuore forte deve comandare un corpo anch'esso vigoroso, la pigrizia e il piacere dell'ozio e dell'opulenza... non lo infiacchiscano». «Uno dei principali scopi degli studi... è che il perfetto oratore reclami come suo bene tutta la dialettica, che trovi le sue armi non solo nelle fucine di declamazione dei retori, ma anche nel campo delle Sacre Scritture». *Consigli di un vescovo ad un giovane re merovingio*: «Conviene, piissimo re, che tu rilegga frequentemente le Sacre Scritture, affinché tu possa impararvi le ragioni dell'agire degli antichi re, risultati graditi a Dio». «... bisogna che voi ascoltiate anche i vescovi e amiate i vostri più anziani consiglieri. ...Esprimiti con saggezza, interroga con prudenza; non aver vergogna di chiedere ciò che non sai». A questo re ideale si rifaranno gli *Specchi* carolingi, come lo *Specchio di Giona di Orléans* in tre libri, di cui uno dedicato al matrimonio cristiano (PL 106, 121-278).

Il secondo *Specchio* carolingio fu composto da una religiosa, Dhuoda (*Manuale di Dhuoda*). Esso è dedicato al figlio sedicenne Guglielmo alla corte di Carlo il Calvo. Dal prologo: «... mi auguro che tu, oberato dalla follia delle occupazioni del mondo e del secolo, non trascuri di leggere spesso, per ricordarti di me, questo piccolo libro che ti dedico, come se si trattasse d'uno specchio». «Ci troverai tutto ciò che hai voglia di conoscere, per sommi capi; ci troverai anche uno specchio, in cui potrai contemplare senza esitazioni la salvezza della tua anima di modo che tu possa piacere del tutto non solo al mondo, ma an-

che a Colui che ti ha formato dal fango della terra». Essa vuole che nel piccolo libro il figlio ritrovi la madre, che gli trasmette, tra l'altro, il concentrato della sua cultura. I contenuti sono: Dio, Trinità, virtù teologali, vizi e virtù (castità), i sette doni dello Spirito S... Gli specchi quindi offrono il profilo del perfetto aristocratico, comprese le virtù guerriere; così alla fine del IX secolo si sostituisce allo schema chierici-laici lo schema tripartito, che resterà definitivo nel M.E.: coloro che pregano, coloro che combattono, coloro che lavorano (monaci e chierici, guerrieri, lavoratori).

## 7. PASTORALE D'INSIEME: ADULTI E GIOVANI NELLA COMUNITÀ CRISTIANA

Da linee pastorali in qualche modo differenziate, passiamo a considerare la pastorale nel suo insieme, i cui destinatari sono anche i giovani che vivono in mezzo agli adulti. È necessario esaminare la pastorale d'insieme per cercare di comprendere quale influsso può avere sui giovani; si tratta comunque di intuire, di interpretare con un largo margine di aleatorietà e di imprecisione.

### 7.1. Pastorale altomedioevale: tra paganesimo e cristianesimo, tra Stato e Chiesa

L'essenziale della formazione cristiana comunitaria nel M.E. si realizza nella chiesa parrocchiale e sempre nel concreto, dalla più tenera età alla morte, al ritmo della liturgia. Gioia natalizia, penitenza quaresimale, preghiere comunitarie, uffici dell'anno liturgico, recezione dei sacramenti, canti, vetrare delle cattedrali, rappresentazione sacra dei misteri sotto il portico delle chiese... tutto serve per far penetrare le realtà cristiane, cui la vita familiare e sociale sono orientate. La chiesa che prega e celebra costituisce per tutti, grandi e piccoli, un ambiente vitale, un clima spirituale. In simbiosi coll'ambiente il fanciullo e il giovane vivono la propria fede: crescono in seno ad una comunità. La maggioranza poi di coloro che formano la comunità sono lavoratori (*laboratores*), che seguono ai guerrieri (*bellatores*) e ai monaci e chierici che pregano (*oratores*). Ma c'è chi predica l'uguaglianza (Giona, *De instit. laic.* II, 3) in base ai sacramenti dell'iniziazione cri-

stiana, identici per tutti. D'altra parte in regime di cristianità l'autorità laica e religiosa impone obblighi religiosi e chi disobbedisce viene punito. Da una simile situazione si ricava anzitutto l'urgenza d'istruire e formare il popolo cristiano da parte dei chierici e dei laici stessi responsabili.

La caduta dell'Impero romano d'occidente, l'insediamento di popolazioni germaniche pagane o ariane avevano posto in crisi i metodi pastorali tradizionali. L'evangelizzazione urbana da parte dei vescovi (secc. IV-V) attraverso il catecumenato è, come visto, inattuabile. L'evangelizzazione inoltre è legata alla conquista militare coi re merovingi e poi carolingi, consacrati con unzione regale (P. Richè, *La pastorale popolare*, pp. 219-221).

Una peculiare difficoltà all'evangelizzazione deriva dalla vastità del territorio (1 milione di km<sup>2</sup> circa) ripartito in più di 20 province metropolitane, suddivise in diocesi, assai estese in Inghilterra, Germania e Francia del nord e suddivise nel IX sec. in arcidiaconati e questi in diaconati sotto la guida di un arciprete responsabile dei preti rurali. Il clero urbano si riunisce in capitoli collegiali. I sacerdoti di ogni decanato si riuniscono mensilmente e ascoltano una conferenza (*collatio*) sui doveri parrocchiali (A.J. Jungmann, *Storia IV*, pp. 398-399). I vescovi visitano annualmente le diocesi investigando anche sui costumi morali dei laici. Nell'800 l'esame del vescovo si trasforma in *synodus*, in cui la comunità può deporre anche contro il sacerdote. Per queste visite e processi Regineone di Prüm scrive verso il 900 il *Liber de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, in 2 volumi, di cui il secondo contiene norme giuridiche per i laici. Nelle domeniche e giorni festivi i fedeli devono intervenire al mattutino, alla messa e al vespro, osservando il riposo festivo. La cura d'anime, sostenuta dalla Chiesa e dallo Stato, si svolge in forme primitive, ma con contorni precisi, dove le forme tradizionali delle funzioni religiose e dei sacramenti costituiscono l'elemento portante di questa pastorale soprattutto liturgica. Tale serie di modalità ed altre ancora sortiscono anche all'effetto di ovviare agli inconvenienti derivanti dalla vastità del territorio da evangelizzare. Altra difficoltà è il persistere del paganesimo specie nelle campagne, dove le popolazioni si portano in luoghi reputati sacri come fonti, rocce, alberi, o celebrano feste per i solstizi di dicembre e giugno e al ritorno del-

la primavera. Fonti per conoscere tutto ciò sono i sermoni di Casario d'Arles in Provenza (sec. VI), le lettere di Gregorio M. (secc. VI-VII) sui costumi rurali in Italia, il manuale per i missionari rurali di Martino di Braga (sec. VI), il *De correctione rusticorum*, i libri penitenziali per le isole britanniche (sec. VII-VIII). Missionari e vescovi dell'età carolingia completeranno queste opere. Per la Germania (sec. VIII-XI) abbiamo *Scarpasus* di Pirmino di Reichenau, il *Liber*, già citato, di Reginone di Prüm, il *Corrector sive medicus* con misure contro le credenze popolari. Sulla linea pagana si pongono canti e danze popolari, di cui abbiamo conoscenza indiretta attraverso i canoni dei concili e gli statuti sinodali (canti di laici: Reginone, *Liber* II, 5, 44, ecc.; conc. di Magonza, a. 813 e romano, a. 826, canti turpi e lussuriosi, diabolici, stupidi e agricoli, *rusticae cantilena*). Danze spesso non castigate accompagnano i canti, con battiti di mani e di piedi, con frenetiche gesticolazioni, con campanelli e cembali; famosi i mimi cantatori e danzatori (Alcuino, *Ep.* 124, 244, 281). Date di esibizioni sono sparse lungo l'anno, iniziando con le calendè di gennaio. Gli interventi ecclesiastici sono sollecitati anche da danze e canti presso le chiese. Burcardo di Worms (inizio sec. XI) asserisce: «Hai cantato incantesimi diabolici e hai danzato le danze inventate dai pagani secondo le istruzioni di Satana? Hai bevuto e fatto scherzi e, in disprezzo della pietà e della carità hai agito come se ti rallegrassi della morte di tuo fratello? Se sì, trenta giorni di digiuno a pane e acqua» (*Decreto* XIX, 91). Vedremo più avanti i correttivi, cui i pastori sono ricorsi.

La riforma dei costumi del resto è continuamente ripresa; alla radice c'è il basso livello culturale dei fedeli e dei preti: la Chiesa è costretta a tenerne conto. Nel periodo carolingio vige un metodo autoritario: «Il rispetto delle prescrizioni esterne raggiunge il realismo veterotestamentario; si punisce l'inflazione di una legge, si antepone l'interesse del gruppo sociale al progresso spirituale individuale. Il prete o il vescovo passa più per un gendarme incaricato di far rispettare le leggi che per guida spirituale incaricata di sospingere ciascuno sul cammino della fede» (P. Riché, *Le scuole*, p. 335). Più tardi, all'inizio del secolo X, l'arcivescovo di Reims propone una collezione canonica in 24 capitoli ispirati ad una pastorale graduale in linea con Gregorio M.

che aveva scritto: «La santa Chiesa corregge alcune cose per fervore, alcune tollera per mitezza, altre ancora dissimula di proposito e sopporta» (*MGH, Ep.* I, p. 336). È un metodo pastorale tollerante in antitesi con quello del tempo carolingio, ammissibile finché non viene intaccata la sostanza della fede. Ma già nella prima metà del sec. XI la fede è messa a dura prova dai catari. Il popolo è attratto da predicatori erranti, che travisano la Bibbia, i vescovi allora riprendono coscienza del proprio ruolo di pastori e abbracciano la riforma gregoriana: s'apre per la storia della pastorale una nuova epoca, che vedrà anche l'inquisizione.

## 7.2. La pastorale medioevale: tra nuovi ordini religiosi e ascesa dei laici

Mutato il quadro socio-religioso, entro cui la pastorale altomedioevale si era svolta, si configura una nuova pastorale, i cui due poli sono i nuovi ordini religiosi e i laici. È anche il tempo in cui si stabiliscono parrocchie diocesane, conventuali o abazziali in continuo aumento (in Germania esse passano dalle 250 nel 1200 alle 3.000 verso la fine del M.E., con pochi abitanti e con alta percentuale di preti e religiosi, esenti da tasse: manomorta), ma parallelamente si viene affermando, specie in Germania, la facoltà di eleggere il parroco da parte dei laici, detentori spesso del diritto di patronato sulle chiese cittadine; scuole e ospedali passano in mano ai laici, nuove università sorgono. Assai meritevoli della cura pastorale sono gli ordini mendicanti, che finiscono in urto coi diocesani per i privilegi conferiti loro da Martino IV e ridimensionati da Bonifacio VIII (12/II/1300). Tra clero secolare e Mendicanti, questi ebbero il favore del popolo.

I laici, da parte loro, nei secc. XIII-XIV partecipano più attivamente alla vita della Chiesa, in forza forse della cura pastorale più responsabile seguita al successo dei Mendicanti. I laici ricevono una regolare istruzione religiosa, sono aiutati alla vita sacramentale, col culto dei santi e i pellegrinaggi comunicano con la devozione di tutta la Chiesa. Anche grandi teologi predicano loro in tono popolare. Ci sono predicazioni per ogni classe di persone (H. Wolter, *Storia* V/1, pp. 155-156).

I secc. XIV-XV sono profondamente attraversati da una corrente spirituale-pastorale che li caratterizza: la *Devotio moderna*. Ini-

ziata nei Paesi Bassi nel sec. XIV, diffusasi in Europa specie in Germania, nel sec. XV sottolinea l'esperienza, il sentimento e l'autocontrollo: «Essa preferisce sentire il pentimento piuttosto che conoscerne la definizione» (*Imit. di Cristo*, I, 1, 9), ponendosi così in giusta critica con la scolastica decadente e operando il divario tra teologia e devozione. Il padre della *Devotio moderna* Gerardo Groote (1340-84) ne stabilisce i principi: la via dell'unione con Dio deve includere una vita attiva nel mondo, la santificazione personale deve includere il servizio al prossimo, si accentua l'imitazione di Cristo. Egli dà una regola alle *Sorelle della vita comune* (1379) nel tempo in cui a Deventer si riunisce un'analoga comunità di *Fratelli* presso F. Radewijno (1350-1400). Egli dà come idea centrale la sequela di Cristo umile: «Perseverate nell'umile semplicità e Cristo sarà con voi»; vita di preghiera e di lavoro tra la borghesia cittadina come i Padri del deserto, con devozione sobria e autocontrollo. Si ricollega a Gersonne, che avrebbe sostenuto: «Se si vuole riformare la Chiesa, la via più facile passa attraverso gli uomini che sono diventati capaci di una tale impresa, praticando la virtù e i buoni costumi nel fiore della loro giovinezza» (*G. Dambor*). Il lavoro dei Fratelli della vita comune si concentra sui giovani studenti, nel tempo extrascolastico, per impegnarsi in alcune scuole solo nella seconda metà del sec. XV. La loro attenzione ai giovani trova espressione in 4 trattati pedagogici di Dirc van Herxen (1381-1457). Notiamo infine come con la critica da parte dell'Imitazione di Cristo alla devozione, incentrata sulle opere a danno della giustizia interiore, la *Devotio moderna* si pone in linea sia con la riforma protestante che con quella cattolica. In Ignazio di Loyola, che assimilò la spiritualità dell'Imitazione di Cristo, troviamo un rapporto diretto fra *Devotio moderna* e la riforma cattolica del sec. XVI (E. Iserloh, *Storia V/2*, p. 180). Ma la liturgia ha sempre il suo ruolo di rilievo lungo tutto il M.E.

### 7.3. Liturgia eucaristica

Il popolo, in particolare i fanciulli e i giovani, seguono la liturgia con disagio, distratti e insoddisfatti, separati da una cancellata dal clero, che volge loro le spalle e parla latino. La recita silenziosa del canone, introdotta verso l'800, indica che il sacerdote deve addestrarsi da solo nel santuario del canone.

Ma una serie di interventi del popolo lo aiuta a uscire un po' dalla inerte passività: è invitato infatti a rispondere ai saluti del celebrante con l'*Amen*, a piegarsi alla *Colletta*, a inginocchiarsi nei giorni feriali, e, recitato il *Credo*, a recarsi a portare doni davanti all'altare; anzi, al tempo dei Carolingi si ripristina la processione offertoriale. Dal sec. X si porta pane, vino, cera, olio e denaro. Si continua a scambiarsi il bacio di pace. Nella trasformazione della liturgia influisce il carattere popolare nordico e il linguaggio simbolico germanico. L'accentuazione di elementi sensibili dipende anche dal fatto che persino il popolo romano non capisce più il latino liturgico. Popolo e altare inoltre si vanno distanziando sempre più: l'altare viene portato vicino l'abside, mentre particole di pane azzimo e l'ostia posta non più in mano, ma in bocca, accentuano il distacco dalla vita quotidiana.

La riforma carolingia si preoccupa in verità a che il popolo comprenda la liturgia e, infatti, nel capitulare dell'802 Carlo M. afferma che uno dei compiti dell'ecclesiastico è spiegare ai fedeli *totius religionis studium et christianitatis cultum*. Purtroppo solo la spiegazione allegorica del *Liber officialis* di Amalrico di Metz attraverserà trionfante tutto il M.E. Viene anche insegnato, però, che la celebrazione eucaristica esige la purificazione corporale (abluzioni e astensione dai rapporti matrimoniali) e spirituale (la confessione) (*conc. di Châlon*, a. 813). Notiamo che Giovanni VIII aveva permesso a Cirillo e Metodio, nel IX secolo in Moravia, di usare la lingua nazionale (contro il trilinguismo del conc. di Francoforte del 794) con le parole: «Colui che creò tre lingue principali, ebraico, greco e latino, predispose tutte le lingue per sua lode e gloria» (*MGH, Ep. V*, p. 223). Unico tentativo, per di più fallito, e la lingua latina resterà in occidente l'unica lingua liturgica fino al Vaticano II.

Nei secc. XIV-XV si assiste ad un ulteriore processo di proliferazione di forme esteriori e periferiche. Dal sec. XIII il celebrante deve leggere tutto. La liturgia non è più considerata un servizio di tutta la comunità, ma diviene una liturgia del celebrante. La messa non è più l'annuncio della Parola, sempre meno comprensibile; viene conferita più importanza al rito, al cerimoniale, al sacramento. La celebrazione eucaristica vivifica quindi poco la pietà popolare.

Poiché pertanto non si può sentire nulla, si finisce per contemplare l'ostia all'elevazione. Guglielmo d'Auxerre (+ 1230) dice: «Durante la contemplazione del corpo del Signore, molte preghiere vengono esaudite e molte grazie concesse» (*Summa aurea*, Parigi 1500, p. 260). Nelle chiese si passa da un altare all'altro per captare il momento dell'elevazione sempre più prolungata. Nel sec. XIV processioni, esposizioni, benedizioni vengono incontro al bisogno di guardare l'ostia. Il carattere di sacrificio e di banchetto passa in secondo ordine. L'evento eucaristico si congela in una cosa ed è esposto al pericolo della magia. In base ad una teologia che dice essere la messa di valore limitato, si moltiplicano le messe (meno i partecipanti, più i benefici!); il duomo di Costanza e di Ulma vengono dotati il primo di 54 e il secondo di oltre 60 altari. Un solo rito sacrificale (offertorio-consacrazione-comunione) può servire per più celebrazioni solenni della Parola. Il celebrante di una *missa sicca* (senza canone e senza consacrazione) può ricevere l'offerta di una messa senza consacrazione e comunione. La tendenza al privato adegua il rito alle esigenze del singolo, facendo prevalere le messe private e votive. A ragione A.J. Jungmann afferma: «Il Santissimo che la chiesa possedeva non cessò di costituire il centro della vera devozione, ma le nubi e le ombre formatesi attorno ad esso, unite ad altre circostanze, fecero sì che l'istituzione fondata da Cristo,...., diventasse oggetto di derisione» (*Missarum Solemnia* I, Friburgo 1962, p. 174).

Una tal liturgia eucaristica era del tutto inadeguata a far crescere la fede nei fanciulli e nei giovani.

#### 7.4. Ruolo preminente della predicazione. Catechesi in ripresa.

##### 7.4.1. Predicazione.

La liturgia eucaristica come sopra descritta, va creando, nonostante tutto, un bisogno sempre più vivo della predicazione e della catechesi. In particolare ai fanciulli e ai giovani esse necessitano per prolungare la formazione ricevuta in famiglia. Fortunatamente nel M.E. si predica molto specie nelle città; in campagna meno assai e verso il 1500 Cornelio di Suckis lamenterà: «Il popolo delle campagne chiede pane, ma di rado ci sono parroci che glielo spezzano». Del resto il pre-

te manca di sufficiente istruzione per assolvere degnamente questo difficile compito. Gli Ordini mendicanti assumono l'incarico della predicazione per l'impreparazione dei preti diocesani, ma anche in risposta al crescente interesse religioso dei laici e per difendere la fede dei cristiani minacciata dalle insorgenti eresie.

Quanto poi alle modalità della predicazione, esse sono imposte già nell'alto M.E. dalla mutata situazione socio-religiosa. Se nella Chiesa tardoantica il vescovo poteva usare le regole della retorica, ora il vescovo o il sacerdote (dal sec. VI questo può predicare in città e campagna, con un uditorio più popolare devono usare un linguaggio semplice e chiaro: «... quel che viene predicato ai semplici possono capirlo anche i letterati, ma quel che si predica ai letterati, i semplici non arrivano del tutto a coglierlo» (Cesario d'A., *serm.* 86). Sull'importanza di una predicazione differenziata per età, sesso, condizione socio-culturale tratta Gregorio M. nella sua *Regola Pastorale* («i giovani diversamente dai vecchi»), anche Crodegango (sec. VIII) nei suoi consigli ai canonici di Metz (PL 89,1094).

Il ricorso inoltre alle lingue nazionali ormai s'impone, se il predicatore vuole essere capito, come lo comprova tutta una serie di testimonianze, da Beda ai vescovi riuniti a Cloveshoe (747) circa la spiegazione in lingua nazionale delle preghiere liturgiche, dai missionari insulari intenti all'evangelizzazione della Gallia settentrionale e della Germania aiutati da giovani pagani battezzati e formati nei monasteri, dalle disposizioni secondo cui un chierico non può divenire prete, se ignora la lingua del popolo (*Statuto di Vesoul*, 13) e dal concilio di Tour dell'813, che stabilisce per la prima volta «che tutti i vescovi nelle loro omelie daranno esortazioni necessarie all'edificazione del popolo e tutti tradurranno tali sermoni in lingua romana o germanica (*in rusticam romanam linguam aut theotiscam*), affinché tutti possano capire quel che essi diranno». Ruolo importante hanno gli esempi (*exempla*) della vita dei santi, anzi le *Vitae* di essi forniscono elementi, la cui presentazione supplisce la trattazione morale. Riservata piuttosto alla festa del santo e al pellegrinaggio, la letteratura agiografica è per i vescovi di natura sospetta. «In particolare: la classificazione cronologica si può configurare così (secondo J. Longère, *La*

*prédication médiévale*, pp. 35-138: cf. G. Groppo, *Appunti di storia della predicazione*, pp. 92-94): Dal VII al XII secolo: caratteristico è l'uso degli Omeliari patristici (per es. quello di S. Pietro a Roma, quello di Eginone di Verona), carolingi (per es. quelli di Rabano Mauro, di Smaragdo) nonché il tipo di predicazione missionaria ai barbari. I secc. XII-XIII: l'ambito è quello monastico da parte di predicatori benedettini e cistercensi (S. Bernardo) e canonici regolari, vittorini e premostratensi. I secc. XII-XIII: protagonisti sono i *magistri* (Abelardo, Pietro Lombardo...), specie universitari. Per il sec. XII il Longère nota la convinzione che l'impegno della predicazione sia sotto un certo aspetto il più importante dei tre, che ha il *magister in sacra pagina*; il sec. XIII costituisce lo splendore della predicazione universitaria (*lectio e disputatio*). I secc. XII-XIII: notevole è pure lo sviluppo della predicazione popolare da parte non solo di *magistri*, di religiosi, ma soprattutto da parte di poveri, penitenti (numerosi laici) itineranti imitatori della *vita apostolica*, tra cui ci sono eretici (per es. Pietro Valdo), ma pure Francesco d'Assisi e Domenico, fondatori dei grandi ordini mendicanti; vengono emanate norme dalle autorità ecclesiastiche. Vengono redatte le prime grandi raccolte di sermoni *de tempore e de sanctis* che hanno per autori in genere dei *magistri*. I secc. XIII-XV: la predicazione dei religiosi, specie domenicani e francescani, è abbondante e di rilievo; tra essi Antonio da Padova, Bonaventura, Bernardino da Siena (francescani), Alberto M., Tommaso d'Aquino, M. Eckart, E. Susone, Savonarola (domenicani). I secc. XIV-XV: di rilievo sono alcuni vescovi e preti secolari, in particolare G. Gerson, cancelliere all'università di Parigi. Ricordiamo poi i predicatori riformatori inglesi (Wiclif) e cechi (boemi) (Huss) e i concili dei secc. XV-XVI di Costanza, Basilea-Firenze e il Lateranense V nel loro impegno di rinnovamento della predicazione.

#### 7.4.2. Catechesi in ripresa. Prontuari catechistici

##### La catechesi

Già dalla fine del sec. V l'antica catechesi preparatoria al battesimo degli adulti deve lasciare il posto a quella postbattesimale per la diffusa usanza del pedobattesimo, anche se nei paesi pagani essa continua ad essere prebat-

tesimale, così Isidoro di S. e S. Ildefonso che distingue tra catecumeno e competente. Nel VI secolo Avito lascia un poemetto in 5 canti, che si rifanno a parte della *narratio* agostiniana; Cesario d'A., eco di Agostino, ricorda gli impegni dei genitori (*serm.* 6,6) e dei padri verso i bambini (*serm.* 265,5), enumera vizi e superstizioni da abbandonare col battesimo (*serm.* 265,5), spiega il Simbolo (*serm.* 237-243). Così Gregorio di Tours (*Hist. Francorum* III ss.). Il quadro del V-VI secolo è destinato a rimanere incompleto, poiché nessuna catechesi di S. Patrizio agli Irlandesi, di S. Colombano ai Pitti e Scotti, di S. Agostino di Canterbury agli Anglosassoni, di S. Gallo agli Alemanni è rimasta. Si tratta comunque di superare il paganesimo superstizioso e idolatrico: in tal modo ritornano elementi della catechesi patristica. L'Ep. 11 di Gregorio M. ad Agostino per la conversione di Etelberto re anglosassone, nel Natale 797 a Canterbury, lascia trasparire il metodo catechetico di Agostino. L'Ep. poi di Bonifacio V del 624 a Edwino, re sassone, è una catechesi della storia della salvezza, così S. Eligio, che si rifà alla catechesi di Cesario e di Agostino, così pure S. Gallo. Nel sec. VI perciò la catechesi al battesimo presenta il messaggio centrale del cristianesimo, anche se si passa dal catecumeno antico alla catechesi postbattesimale inadeguata del pedobattesimo.

La catechesi va man mano configurandosi tanto che nel sec. VIII con il conc. inglese di Cloveshoe (747) la catechesi parrocchiale è ben organizzata (*can.* 3 e 10), così nell'impero carolingio col sin. di Francoforte del 794 (*can.* 33), in Italia col conc. di Cividale del 736 (*can.* 12-15), mentre numerosi capitolari di Carlo M. legiferano in materia. Addentrando in pieno M.E., nei secc. XII-XIII, ricchi di predicazione, la catechesi vi si trova incorporata. Del resto il concetto di predicazione comprende anche il genere di catechesi (cf. G. Groppo, *Appunti di storia della predicazione*, pp. 106-112).

Allontanandoci dal sec. XIII verso il Rinascimento con il moltiplicarsi delle scuole in mano anche a maestri laici, la catechesi diminuisce tanto che il conc. Lateranense V (*Bulla de Reform. Curiae*, sess. IX del 5/VI/1514) prescrive che tutti i maestri devono istruire i propri alunni nelle discipline umane, ma anche negli argomenti religiosi: Chiesa e scuola pare vogliano procedere in-

sieme. L'editore A. Manuzio, a Venezia nel 1495 e nel 1508, fa precedere a due testi scolastici le formule delle preghiere per i fanciulli; nella dedica poi ai due volumi dei poeti cristiani, pubblicati nel 1501, spiega di averli pubblicati, perché i fanciulli li leggano al posto delle favole pagane (C. Testore, *Catechesi medioevale*, Enc. Catt. III, 1949, col. 1110). La catechesi è tenuta le domeniche e feste, nelle varie chiese secondo le prescrizioni sinodali. Sussidi catechistici sono tavole murali con le principali preghiere, quadri illustrativi appesi accanto alle tavole o portati in giro dai predicatori.

#### Prontuari catechistici

È possibile individuare omelie o trattazioni (talora a dialogo) configuranti come catechistiche con una istruzione più dettagliata. Per facilitare il dovere dell'istruzione religiosa tanto ribadito dai vescovi, dai sinodi e dai concili vengono composti dei prontuari per sacerdoti, talora pure per i fanciulli e il popolo, anche in forma dialogata. Ricordiamo la *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* (PL 101, 1097-1144) al tempo di Alcuino, che tratta in 10 capitoli della creazione, di Dio, degli angeli e dell'uomo, dell'A e NT, della Chiesa e sacramenti e in 2 capitoli, a dialogo tra alunno e maestro, del Simbolo, del *Pater*. J. C. Eckart nel 1713 pubblicherà un formulario catechistico, anonimo, medioevale, contenente in tedesco antico la spiegazione del *Pater* con un elenco di 20 peccati criminali contro la carità e il decalogo, insieme al Simbolo e il Gloria. Nel medesimo volume egli raccoglie tra gli altri, 2 formulari per la confessione (esame oltre che sui comandamenti di Dio anche sulla frequenza alla Messa, sul digiuno e opere di misericordia). Inoltre Brunone di Würzburg (+ 1045) e Abelardo hanno spiegazioni del *Pater* e del *Credo*. Nel sec. XIII notevoli sono i *Lucidari*, di cui primo e più importante, è quello di Onorio di Autun, *Elucidarium, sive Dialogus de summa totius christianae theologiae* (PL 172, 1109-76), che contribuisce al formarsi dei catechismi moderni. È redatto a domande e risposte, in tre parti (spiegazione del *Credo*, del male fisico e morale, novissimi). Tradotto (e più volte ristampato) in italiano con titolo: *Libro del maestro e del discepolo*, un anonimo milanese ne compone uno per fanciulli e popolo: *Qui comincia el Libro del maestro e del discepolo*. Oltre i *Lucidari* ci sono i Settenari, ricchi di succes-

so, che prendono particolare importanza con Ugo da S. Vittore con il *De quinque septenis seu de septenariis*: la dottrina dogmatica e morale è esposta in chiave settenaria (le 7 domande del *Pater*, le 7 beatitudini, i 7 peccati capitali, i 7 doni dello Spirito S., ecc.). Oltre che da S. Edmondo di Canterbury (+ 1242) con *Speculum Ecclesiae*, il genere viene ripreso da S. Tommaso nei suoi opuscoli, il cui inizio risale al 1256; per es. *Expositio Symboli apostolorum* (op. 16), *Expositio Orationis dominicae* (op. 7): chiarezza e concretezza li caratterizzano ed essi tanto contribuiranno al sorgere dei catechismi moderni, dopo di aver ispirato il manuale catechistico dovuto alle prescrizioni del sinodo di Lavaur presso Narbona del 1369. Il *Lay Folks Catechism* (1357), composto dal card. Thoresby, arcivescovo di York, ha il termine *catechismo* adoperato molto tempo prima di Lutero. Il sec. XV vede un progresso, in quanto si pensa ad un sussidio da mettere in mano al popolo stesso: Gerson lancia l'idea di trattatelli catechistici per le persone semplici «*aliquis tractatulus super punctis principalibus nostrae religionis et specialiter de praeceptis ad instructionem simplicium, quibus nullus sermo, aut raro fit*» (Opera 1, col. 124, ed. Anversa 1706). Anzi egli stesso pubblicò tre opere: *Compendium theologiae breve et utile; Opus tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi; l'ABC des simples gens*, oltre al già citato *De parvulis ad Christum trahendis*. Anteriore almeno di sessant'anni ai catechismi di Lutero è un vero e proprio catechismo attribuito a S. Antonino, *Libretto della dottrina cristiana* per i fanciulli (*puti pizoli*) e giovanetti (*zovenzelli*). Solo nel 1528 uscirà il piccolo catechismo (*Klein Katechismus*) di Lutero, per i fanciulli semplici (dapprima in tavolette, come al tempo di Carlo M., poi in un libretto, *Enchiridion* (cf C. Testore, *Catechismo*, in Enc. Catt. III, 1949, coll. 1185-1125). Rimane comunque vero che «una catechesi propria e regolare per i fanciulli non si trova nel M.E.». (L. Bopp, *Katechese, Lex. Theol. Kirche*, VI, 1961<sup>2</sup>, col. 28).

#### 7.5. Devozione

Dalla poca istruzione religiosa nei secc. VIII-XII, deriva nel popolo poca vita interiore. «La forza dell'educazione popolare risiedeva nell'elemento istituzionale. Era sufficiente osservare ciò che era prescritto dalla legge

e dalle norme vigenti» (J. A. Jungmann, *Storia*, IV, p. 404). Sebbene i laici non vengano debitamente formati vivono una certa spiritualità, che non essendo loro specifica per essere i tempi prematuri, è di tipo monastico; essi infatti per i gruppi di preghiera s'appoggiano ai monasteri. Il sinodo di Cloveshoe del 747 ordina per la prima volta a tutte le chiese la recita delle sette ore canoniche con salmi e cantici secondo l'uso romano (*can.* 15); dopo il sinodo di Aquisgrana dell'816 la norma invalse ovunque anche per le chiese parrocchiali. Anche tra il popolo si diffondono raccolte dei più bei versetti dei salmi, poi questi perdono della loro popolarità e la penitenza si esprime non più in salmi, ma solo col *Miserere* o il *Pater* (50 o 150 volte). Si forma il salterio di 150 *Padre nostro*, sostituito nel sec. XII dal salterio mariano (preludio del rosario). Si diffondono libri di preghiera, che attingono alla liturgia, ai Padri e ai salmi; maggiore importanza assumono gli esercizi esteriori (genufflessioni, pregare a braccia distese), la devozione converge verso il Crocifisso glorioso per arrivare alla Trinità. Cresce il culto alla Madonna e nel sec. XI il quotidiano *Officium parvum beatae Mariae Virginis* è assai diffuso. Col diminuire della luce pasquale di Cristo trasfigurato il cristiano si rivolge al Cristo terreno: il Natale, la Passione, la Risurrezione.

Alla fine del M.E., mentre si diffondono sintesi del cristianesimo in forma catechistica come il *Discipulus de eruditione Christifidelium* di Giovanni di Herolt (+ 1468) con 12 edizioni dal 1490 al 1521, vengono stampate opere quali testi scolastici per gli scolari, senza la forma tipica di catechismo, essendo libri di preghiera e di formazione religiosa come i titoli lasciano comprendere: *Conforto dell'anima*, *La strada del Cielo*, *Lo specchio dei laici*, *Lo specchio del cristiano* di Teodorico Kolde (+ 1515), il più noto dal 1470 (E. Iserloh, *Storia*, V/2, pp. 355-356). La stessa Bibbia ha vasta diffusione: sino al 1500 compaiono circa 100 edizioni della Vulgata e sino al 1522 (edizione del NT di Lutero) vengono stampate 14 bibbie complete in tedesco. In Francia, utili per i ragazzi e giovani, appaiono dopo il 1200 le *Bibbie istoriate*, che, dopo opportune integrazioni, vengono stampate nel 1477 (o nel 1487), mentre in Italia, a Venezia, erano già apparse due diverse traduzioni in lingua italiana.

## 7.6. Strategie pastorali.

### Forme d'inculturazione della fede

Si riscontrano interessanti tattiche d'evangelizzazione, espressioni di una pedagogia graduale innata nella Chiesa, perché proveniente da Cristo stesso. Sotto un altro profilo si tratta di prudente adattabilità in ciò che non intacca la sostanza della fede.

#### 7.6.1. Collaborazione tra potere politico e religioso

La fine del paganesimo è esigita energicamente dai re barbari, quali Childerico I, che dispone la distruzione di idoli consacrati ai demoni, comminando pene pecuniarie e comparizione davanti al tribunale regio (*MGH, Capit. Merov.* I, p.2.). Idolatri, maghi, stregoni sono puniti da re e vescovi visigoti, da leggi bavare e longobarde. Nell'*Admonitio generalis* c'è una sintesi di una tale legislazione: «Ordiniamo che non ci siano più coloro che praticano la divinazione, incantatori, osservatori del tempo, maghi; dove ce ne sono, facciano ammenda o siano condannati. A proposito di alberi, pietre e fonti dove qualche insensato accende lumi o anche pratica altri riti, sia soppressa, ovunque esiste, questa abitudine esecrabile a Dio e abolita» (c. 65). C'è però bisogno di un periodico ritorno alla proibizione, per es. con Ludovico il Pio e i vescovi franchi nell'829, con Carlo il Calvo nell'873.

#### 7.6.2. Evangelizzazione tra costrizione e convinzione

In regime di cristianità vige l'obbedienza alla legge da parte dei sudditi: i genitori sono tenuti a far battezzare i figli neonati pena un'ammenda, i fedeli, porcari e bovani compresi, devono intervenire alla liturgia la domenica e le feste stabilite, ottemperare alla legge del riposo festivo, devono confessarsi all'inizio della quaresima e comunicarsi almeno tre volte l'anno e digiunare in certe occasioni. Gli stessi rapporti sessuali cadono sotto precise prescrizioni, così pure l'uso dei cibi. Un tale metodo pastorale non può essere efficace; lo prova Carlo M. coi Sassoni e Alcuino conclude: «Se i Sassoni hanno rinnegato tante volte il battesimo è perché non si è mai preso cura di fissare nel loro cuore basi solide della fede... L'uomo che possiede un'intelligenza razionale deve essere istruito e conquistato da una predicazione diversi-

ficata, in modo che recepisca il carattere veridico della santa fede». «Chi desidera sinceramente convertire alla vera fede coloro che vivono fuori della religione cristiana deve usare non sistemi rudi, ma bontà. C'è infatti da temere che il nostro antagonismo rigetti coloro che una spiegazione completa potrebbe invece portare all'adesione. Chiunque agisce altrimenti e con questo pretesto vuol impedire il loro culto tradizionale mostra di essere più preoccupato di sé che degli interessi di Dio. Si deve agire in modo che essi vogliano seguirci piuttosto che evitarci, perciò si dovrà fare appello alla bontà e alla ragione» (Ep. XIII, 15). Siamo in linea con la pastorale missionaria in Germania, dove Bonifacio (+ 754) applica la metodologia anglosassone attraverso i consigli del vescovo Daniele di Winchester: far vedere ai pagani che si è al corrente delle loro dottrine, lasciar parlare i Germani dei loro dei e condurli per mano a riconoscere l'inverosomiglianza delle loro credenze; il missionario opporrà da parte sua la prosperità dei cristiani che costituiscono quasi tutta l'umanità alla povertà dei pagani relegati in lande deserte e gelate». Tutto ciò deve essere esposto con dolcezza e moderazione non con il tono di una controversia passionale e irritante» (Ep. 23). Così si dirà più tardi nel sec. IX nella *Ratio de catechizandis rudibus* per i missionari carolingi. Ma già per la prima missione benedettina con Agostino, Gregorio M. aveva impartito direttive d'evangelizzazione, con riflessi nella catechesi, ispirate, di fatto, a forme d'inculturazione della fede, quali non abbattere i templi di divinità, ma benedirli per il culto al vero Dio, sostituire le feste pagane con feste cristiane, i banchetti al diavolo con altri a Dio munifico. «Così mentre è riservata loro una qualche gioia esteriore, più facilmente possono godere di una gioia interiore. Non c'è dubbio infatti che è impossibile toglier via tutto, in un sol colpo, da menti indurite, poiché anche colui che si sforza di salire in alto sale gradatamente e a piccoli passi, non a salti» (Beda, *Hist. Eccl.* I,30). Così pure Bonifacio, pur conservando il latino nel rito battesimale, rivolge in tedesco le domande al battezzando, associa l'uso dei fuochi del solstizio d'estate alla festa della natività del Battista (24 giugno) e sostituisce infine il culto del Dio della guerra, Wotan, con quello del capo delle schiere celesti, S. Michele Arcangelo. Se poi nella liturgia e nelle formule dog-

matiche la lingua è quella latina, alla spiegazione catechistica è riservato il volgare.

### 7.6.3. *L'uso dell'immagine o 'predicazione muta' (scriptura silens)*

Come aiuto alla comprensione della Scrittura i pastori intensificano l'uso dell'immagine, che comincia ad assumere ruolo pedagogico-didattico con Gregorio M. Al vescovo di Marsiglia che aveva fatto scomparire le immagini dalla sua cattedrale, egli infatti scrive: «L'immagine nella chiesa è utile, affinché, guardando i muri, coloro che ignorano le lettere possano almeno imparare quello che non possono leggere nei libri. Si devono conservare le immagini, pur proibendo al popolo di adorarle... Per i popoli barbari l'immagine sostituisce la lettura» (Ep. I, p. 195,270). Nel sec. VIII le lotte iconoclaste fanno sì che la Chiesa ribadisca la sua posizione. Gregorio II ricorda «gli uomini e le donne che tengono in braccio i figliolletti e li istruiscono facendo loro vedere col dito le immagini» (Ep. all'imperatore Leone Isaurico; PL 89,521). Nel sec. IX Walofofo Strabone scrive: «Spesso vediamo gli spiriti semplici e senza intelligenza, i quali non possono essere condotti alla fede da parole, ma che sono toccati dalla raffigurazione della Passione di N.S., e di altri miracoli, al punto da testimoniare con le lacrime che quelle immagini sono impresse profondamente nel loro cuore» (MGH, Capit. II, p. 482). Ancor'oggi ammiriamo i dipinti di S. Giovanni di Müstair, rappresentanti in 20 tavv. l'AT e in 62 il Vangelo, così pure quelli di S. Giorgio di Oberzel nell'isola di Reichenau. Immagini dipinte e scolpite sarebbero state più tardi chiamate la *Bibbia dei poveri*. Le immagini sacre dipinte sulle pareti, sulle finestre e sugli altari sono la Bibbia e la catechesi di chi non è in grado di leggere e di scrivere. Perciò, a causa della mancanza di un insegnamento diretto e metodico, in questo «vuoto catechistico del M. E.» (R. Padberg), il popolo può giungere alla fede solo attraverso la vita e l'esperienza fatta in un ambiente impregnato di cristianesimo.

### 7.6.4. *Dalle feste pagane alle feste cristiane*

Per distogliere giovani e adulti dagli spettacoli e usanze pagane si riprendono forme sostitutive secondo la collaudata strategia dei Padri: trasporto di reliquie e processioni si moltiplicano nei secc. IX-X, assurgendo a fe-

ste popolari, con veglia di preghiera, agapi fraterne, canti e danze, in cui il popolo, specie i giovani, si ritrovano attori, dopo la passività nella liturgia della chiesa. I vescovi devono intervenire per impedire intemperanze e ricordare le finalità spirituali delle feste. La traslazione di reliquie diviene intanto una delle forme più spettacolari di pietà popolare, anche se Alcuino insiste che «è preferibile imitare gli esempi dei santi che portare le loro ossa» (*MGH, Ep. IV*, p. 299). Si pratica pure la *legge del contatto* con le ossa del santo come nelle pratiche magiche. All'inizio del sec. IX in territorio carolingio si stabilisce anzi il calendario con numerose feste. Nei secc. XII-XIV il culto dei santi, specie dei santi re, si sviluppa come quello di Carlo M. (1164) e di Tommaso Becket (1173). Mete salienti di pellegrinaggio sono Canterbury, Gerusalemme, Roma e Compostella. Di rilievo sono i pellegrinaggi a luoghi mariani, dietro la spinta della devozione mariana suscitata dagli ordini religiosi. Nascono inoltre in questo contesto le paraliturgie nelle feste di Natale e di Pasqua ad opera di monaci in Francia e in Inghilterra, preludi del teatro medievale (*K. Young*). Il *Quem quaeritis* del mattino pasquale diviene il punto di partenza della sacra rappresentazione pasquale (sec. XI, in tutto l'occidente); più recenti sono le rappresentazioni della Passione, del Natale e di altre scene, ma tutte esprimono un crescendo d'interiorità del popolo cristiano incidendo specie sull'animo dei fanciulli e dei giovani. Con lo sviluppo del culto del Bambino Gesù nel sec. XII i chierici sono spinti a dare ruolo particolare ai fanciulli in chiesa. C'è il presepe presso l'altare. Poco dopo il Natale è celebrata la festa degli Innocenti e Giovanni Belet ( + 1182) scrive: «Perché gli Innocenti sono stati uccisi per Cristo, i bambini in questo giorno riempiano tutti gli uffici in Chiesa» (*Rationale*; PL 202,77). Parallelamente sono organizzati giochi paraliturgici con disappunto dei vescovi.

Vengono composti anche canti cristiani fuori della liturgia finalizzati a sostituire i canti pagani lascivi. Cesario d'A. chiede che vengano rimpiazzate le canzoni d'amore, che correvano sulle bocche dei giovani e dei non più giovani, con i salmi; il pastore Caestmon di Whitby parafrasa in versi anglosassoni passi biblici (Beda, *Hist. Eccl. IV*, 24), Ademo cristianizza canti popolari (*Vita Aedhelmi*, ed. Hamilton, p. 336), il poeta cantore

(= *bardo*) cieco è invitato dal missionario Lindger, suo guaritore, a diventare poeta cantore cristiano, Ottfredo di Wissenburg traduce il Vangelo in tedesco in concorrenza ai *canti osceni dei laici* (*MGH, Scrip. XI*, p. 322-323). I canti popolari banditi dalla Chiesa sono spesso degli incantesimi, sortilegi per il successo nella professione o per scongiurare le forze maligne. È presente pure qui il tentativo di sostituire gli incantesimi pagani con gli *incantesimi cristiani*: preghiere, benedizioni e canti vengono composti per accompagnare gli atti principali della giornata, con connotazione veterotestamentaria: il prete benedice i campi, il letto nuziale, il taglio della prima barba d'un adolescente, recita preghiere per l'arrivo della pioggia, per il raccolto, per tener lontana la grandine, per guarire i malati... Le forme di inculturazione della fede si son venute moltiplicando. Ci troviamo di fronte ad una pastorale popolare variamente articolata, con aspetti positivi e negativi da noi delineati; non è facile valutare l'incidenza sui fanciulli e sui giovani delle singole componenti pastorali, così come non lo è a riguardo degli stessi adulti. Ci pare però poter affermare che, sugli uni come sugli altri, essa abbia avuto un limitato influsso soprattutto per l'incapacità dei pastori e l'inadeguatezza dei metodi, a prescindere dalla frequente e seria predicazione degli ordini mendicanti.

## 8. CONCLUSIONE

In modo sintetico osserviamo come il problema nodale del rapporto tra pastorale e giovani nel M.E. si configura come assenza di una vera e propria pastorale giovanile. Il fatto si colloca nel più ampio contesto dell'assenza di una pedagogia del fanciullo in quanto nel M.E. risulta non avvertita l'esigenza di considerare il fanciullo in sé, nel suo sviluppo graduale. Questa sarà conquista posteriore. Nel M.E. pertanto si privilegia l'attenzione alla persona dell'adulto, cui il fanciullo per tanti aspetti è assimilato. La formazione umano-cristiana del fanciullo dovrebbe avvenire per osmosi. E in realtà, anche se certe linee differenziate di formazione sono state da noi individuate, l'incidenza più rilevante sul fanciullo e sul giovane proviene però dalla comunità familiare ed ecclesiale, specie nella liturgia. È davvero un valore positivo l'attenzione nel M.E. alla comunità ecclesiale, considerata quale realtà unitaria in se-

no a cui la formazione cristiana reciproca tra giovani e adulti è avvertita come connaturale. Si tratta di un valore basilare, cui urge ritornare, ogni qualvolta esso viene sacrificato a un indebito prevalere di categorie o gruppi. Positivo è pure il ruolo di spicco che gode nel M.E. la famiglia, prolungamento della prassi romana e cristiano-antica.

Tuttavia se non è da sottovalutare, né la forza formativa delle consuetudini religiose, familiari e comunitarie, che accompagnano dalla nascita alla morte la vita quotidiana del singolo e della collettività, né l'influsso osmotico dell'atmosfera e ambiente cristiano, è altrettanto vero che un tale cristianesimo abitudinario e ambientale, destituito di sufficienti conoscenze dottrinali e di specifica formazione pastorale, non è in grado di sfuggire al pericolo della superficialità e della superstizione, della suggestione di massa e della eresia.

Umanesimo e rinascimento svilupperanno i valori e le scienze dell'uomo, in particolare la pedagogia quale scienza del fanciullo. Al tempo stesso la Chiesa, in parte dietro la spinta protestante e non senza rapporto con il crescente sviluppo delle scienze umane, dà vita alla catechesi e ai catechismi, all'educazione cristiana dei giovani col sorgere in particolare di nuovi ordini e congregazioni religiose dedite all'educazione cristiana della gioventù. I germi latenti nel M.E. cominciano a svilupparsi, nella misura in cui la Chiesa della riforma e della controriforma cattoliche s'impegna a stabilire, sia pure con fatica e precari risultati, il giusto equilibrio tra divino e umano, dopo che il prevalere di quest'ultimo aveva segnato la fine del M.E. e il rinnegamento da parte dell'Europa delle proprie radici cristiane.

#### Bibliografia

**FONTI:** sono indicate nel testo. **STUDI GENERALI:** JEDEN H. (dir.), *Storia della Chiesa*, voll. I-V/2 (Milano 1977-79); LE BRAS G., *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medioevale* (= Fliche-Martin, dir., *Storia della Chiesa*, XII/1) (Torino 1976) (fondam.); BORST A., *Forme di vita nel medioevo* (Napoli 1988); VISCARDI A., *Storia letteraria d'Italia. Le origini* (Milano 1966); **STUDI SPECIALI:** VOGEL C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au M.A.* (Spoleto 1975); LECLERCQ J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica nel M.E.* (Firenze 1983); RICHE' P., *VI-XI secolo. La pastorale popolare in occidente*, in J. Delumeau (dir.), *Storia vissuta del popolo cristiano* (Torino 1985) 219-47; LONGERE J., *La prédication*

*médiévale* (Paris 1983) (fondam.); GERMAIN E., *Langages de la foi à travers l'histoire. Mentalités et catéchèse* (Paris 1972); GY P.-M., *Evangelisation et sacrements au M.A.*, in Kannengiesser C.-Marchasson Y., *Humanisme et foi chrétienne* (Paris 1976) 565-72; AA.VV., *Faire croire. Techniques et modalités de la diffusion du message religieux du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup>* (Roma 1979); AA.VV., *La piété populaire au M.A.* (Paris 1977); **STUDI SULLA PASTORALE GIOVANILE (M.E.):** CHAVASSE A., *Histoire de l'initiation chrétienne des enfants de l'antiquité à nos jours*, in La Maison-Dieu 7(1951) 22-44; CRAIG B. Mc KEE, *Les enfants et la pénitence avant Latran IV (1215). De ludis puerilibus*, in La Maison-Dieu 172 (1987) 89-106; JENTSCH W., *Handbuch der Jugendseelsorge. ... Geschichte der Jugendseelsorge* (Güterloh 1965) 108-128 (M.E.); LECLERCQ J., *Pédagogie et formation spirituelle del VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, in AA.VV., *La scuola nell'occidente latino dell'alto M.E.* (Spoleto 1972) 255-290; LESNE E., *Les écoles de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle à la fin du XI<sup>e</sup> siècle* (Lille 1943); RICHE' P., *L'enfant dans la société monastique au XI<sup>e</sup>*, in AA.VV., *P. Abelard et P.le Vénéralable* (Paris 1975) 589-701; Id., *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo* (Roma 1984); Id., *Les écoles, l'Eglise et l'Etat en Occident, du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, in Préaux (ed.), *Eglise et enseignement* (Bruxelles 1977); Id., *L'enfant dans la société chrétienne aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, AA.VV., *La cristianità dei secoli XI e XII...* (Milano 1983) 281-302; GREGORRE R., *Scuola e educazione giovanile nei monasteri dal sec. IV al sec. XII*, in P. Braido (ed.), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia, I: sec. IV-XVII* (Roma 1981) 9-44.

## PASTORALE GIOVANILE (storia - 3)

AGOSTINO FAVALE

### 1. Una preoccupazione diffusa e documentata

#### 2. Gli interventi nell'ambito catechistico

##### 2.1. Il secolo XVI

2.1.1. Il «catechismo romano»

2.1.2. L'opera del P. Auger

2.1.3. Le «Dottrine» di S. Roberto Bellarmino

2.1.4. Nell'area di lingua spagnola

2.1.5. Le «confraternite»

##### 2.2. Nei secoli XVII e XVIII

2.2.1. In Italia

2.2.2. In Francia

2.2.3. La svolta «illuminista»

2.2.4. Negli stati cattolici di lingua tedesca

##### 2.3. La ricostruzione del secolo XIX

##### 2.4. In sintesi

### 3. Il ruolo dei religiosi nella pastorale

3.1. L'insegnamento scolastico

3.2. La predicazione

3.3. Le missioni popolari

3.4. Le Congregazioni laicali, maschili e femminili

### 4. Gli «oratori»

Gli studi sulla storia della pastorale nei secoli XVI-XIX sono tuttora frammentari. Finché non si moltiplicheranno le ricerche sulla vita della Chiesa nelle singole diocesi e parrocchie e sul contributo dato all'azione pastorale dai religiosi e dalle religiose, ogni tentativo di sintesi è prematuro. Ci si dovrà accontentare di notizie scarse, specie in una «voce» di dizionario, soggetta a spazi ridotti. Premesso un cenno ad alcuni documenti della Chiesa circa l'urgenza dell'istruzione religiosa, soprattutto dei fanciulli e dei giovani, presenterò soltanto *l'uno o l'altro aspetto* riguardante per lo più, anche se non esclusivamente, questo tema come risulta: dallo sviluppo della catechesi, che costituisce una componente preliminare e inderogabile della missione pastorale della comunità cristiana; dall'apporto dato dai Chierici regolari e dalle nuove Congregazioni religiose; e, infine, dal contributo offerto dagli Oratori, luoghi di incontro a scopo educativo e formativo-religioso.

## 1. UNA PREOCCUPAZIONE DIFFUSA E DOCUMENTATA

La preoccupazione della Chiesa per la cura della formazione cristiana o, come si dice oggi, per l'educazione alla fede dei fanciulli e dei giovani è sufficientemente documentata in ordine di importanza: dalla terza parte del decreto di riforma del Concilio Lateranense V (Sessione IX, 5 maggio 1514); dal canone VI di riforma del Concilio di Trento (Sessione XXIV, 11 novembre 1563); dallo schema di costituzione di un catechismo unico (= *De parvo catechismo*) del Concilio Vaticano I, approvato il 4 maggio 1870 con 491 sì, 56 no e 44 iuxta modum, ma non promulgato a causa dell'improvvisa sospensione dell'assise ecumenica; da numerosi documenti dei papi da Pio V († 1572) a Leone XIII († 1903); da vari decreti di concili provinciali (si vedano, ad esempio, gli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, diffusi in edizione completa a partire dal 1599) e di sinodi diocesani, moltiplicatisi sia pur lentamente dopo il Concilio di Trento; e, per ultimo, dalle direttive di assemblee di vescovi o di singoli presuli, principalmente in occasione delle visite pastorali. Questi interventi convergono nel ritenere che fin dalla « tenera età » l'istruzione nelle verità cristiane rappresenti un efficace antidoto contro l'ignoranza in materia di religione, e sia una si-

cura garanzia di genuina pratica religiosa e di vita onesta. Ordinano, perciò, ai vescovi, ai parroci e agli altri preti designati dall'Ordinario del luogo di istruire il popolo cristiano con la predicazione delle sacre scritture e della legge divina almeno tutte le domeniche e nelle feste solenni, durante l'avvento del Signore e la quaresima, ogni giorno o almeno tre volte la settimana, se lo credono opportuno, ed ogni altra volta che ciò possa essere considerato utile. In pari tempo sanciscono che i vescovi s'impegnino a provvedere che almeno ogni domenica e negli altri giorni festivi in ogni parrocchia i fanciulli e gli adolescenti siano diligentemente istruiti da chi ne ha il dovere nelle cose che riguardano la religione, come i comandamenti di Dio, gli articoli della fede, gli inni sacri, la vita dei santi e l'obbedienza ai genitori, e dov'è possibile lo si faccia anche nei giorni feriali in privato o pubblicamente. Infine, raccomandano che in questa attività catechistica prendano altresì parte i maestri, i precettori, i membri delle scuole della Dottrina Cristiana, gli stessi genitori e tutti gli altri che sono in grado di poterlo fare. Ad essi vengono elargite particolari indulgenze, allo scopo di animarli in questa preziosa attività pastorale. L'istituzione di Visitatori diocesani, incaricati di controllare e promuovere l'istruzione religiosa, testimonia la sollecitudine dei vescovi di evitare il pericolo che i fedeli, di qualunque età e condizione, accedano ai sacramenti senza la dovuta preparazione. Quanto ai giovani, che si orientano a ricevere gli Ordini sacri, non ci si deve accontentare che diventino dei « buoni latinisti », ma bisogna aiutarli ad acquisire la cultura teologica, esigita dal tipo di ministero pastorale che dovranno svolgere. A ciò provvederanno i seminari, che a poco a poco e non senza difficoltà verranno istituiti in diocesi sempre più numerose, in ottemperanza al decreto del Concilio di Trento sulla riforma, promulgato nella Sessione XXIII del 15 luglio 1563, e contribuiranno a preparare nuove generazioni di pastori, dediti alla formazione religiosa del popolo loro affidato.

## 2. GLI INTERVENTI NELL'AMBITO CATECHISTICO

Gli interventi del magistero ecclesiastico non rimangono lettera morta. Infatti, cresce l'interesse per la *composizione di nuovi catechi-*

smi e di nuove sintesi dottrinali anche sotto l'influsso della Riforma protestante. Basterà qualche esemplificazione.

## 2.1. Il secolo XVI

Nella pastorale catechistica va segnalato Castellino da Castello († 1566), un prete comasco residente a Milano, il quale fonda la Compagnia della Riformazione Cattolica, detta poi Compagnia de' servi de' puttini in Carità e più tardi Compagnia della Dottrina Cristiana (1539), i cui membri nei giorni festivi si dedicano all'insegnamento religioso dei fanciulli e delle fanciulle. Nel 1537 Castellino da Castello scrive un catechismo dal titolo *Interrogatorio del Maestro al discepolo per instruir i fanciulli*, di cui non si conosce la redazione originale ma soltanto le redazioni posteriori, edite dalla Compagnia della Dottrina Cristiana. Con stile semplice e pratico l'Interrogatorio spiega a domande e risposte chi è il cristiano, che cosa significhi credere, i comandamenti di Dio e le «opere di misericordia», il Padre nostro e l'Ave Maria, e gli elementi fondamentali della vita cristiana (i doni di natura e di grazia, le beatitudini, i digiuni e le feste, i precetti della Chiesa, il comportamento esterno, i sacramenti, i peccati, le virtù, i sensi del corpo e le potenze dell'anima, il rito del battesimo e il modo di santificare le feste). La Compagnia, divenuta poi Confraternita della Dottrina Cristiana, si diffonde in tutta Italia, dove dispone di una fitta schiera di «operai», tutti laici, e di alcune pubblicazioni, tra le quali il *Sommario della vita cristiana insegnata ai fanciulli*. In Germania hanno grande risonanza i tre catechismi del padre gesuita S. Pietro Canisio († 1597). Nel 1555 egli pubblica, a Vienna, la *Summa Doctrinae Christianae...*, destinata a studenti universitari e alle classi superiori dei collegi, dove con domande e risposte quasi sempre esaurienti compendia la dottrina della fede della Chiesa. Nel 1556 dà alle stampe, a Colonia, il *Catechismus Minimus* per la prima istruzione religiosa dei fanciulli e degli analfabeti. Al 1559 risale la pubblicazione del *Parvus Catechismus Catholicorum* per studenti del liceo classico. Esso comprende un calendario liturgico e 124 domande e risposte, illustrate con incisioni, ed è scritto con uno stile dall'accento controversistico. I temi sviluppati con ampiezza diversa nei tre catechismi riguardano: la fede e gli articoli del Credo apostolico; la

speranza, il Padre nostro (e l'Ave Maria); la carità e i dieci comandamenti; i sacramenti; la giustizia cristiana, ossia il peccato da evitare e le buone opere da compiere, tra cui la preghiera, il digiuno e l'elemosina; le confessioni di fede, cioè il Credo niceno e quello constantinopolitano per verificare e approfondire la propria vita cristiana. I catechismi del Canisio vengono tradotti subito in tedesco e poi in quasi tutte le lingue di allora, sicché fino al secolo XVIII conservano una specie di monopolio e trovano ancora ascolto nel secolo XIX inoltrato.

### 2.1.1. Il «Catechismo romano»

Un posto di rilievo occupa il *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos* (1566), o Catechismo Romano. Non è propriamente un catechismo per i giovani e per gli incolti, come invece era stato richiesto nelle Congregazioni generali del Concilio di Trento del 5 e 15 aprile del 1545 e nella Congregazione particolare del 13 aprile dello stesso anno, ma una buona sintesi teologica, con una marcata dimensione biblica e patristica, offerta ai parroci perché se ne facciano propagatori, tenendo conto dell'età, del livello morale e della condizione degli uditori. La struttura dell'opera è fondamentalmente cristologica, in quanto si impernia sulla salvezza che promana da Cristo. La materia è divisa in quattro parti: Credo, sacramenti, comandamenti, preghiera. In polemica con i protestanti vengono sottolineati gli aspetti visibili (gerarchici) e culturali (sacramenti) della Chiesa. Il Catechismo romano, tradotto ben presto in italiano, castigliano, portoghese, tedesco e francese, costituisce un sussidio di base per l'aggiornamento teologico-pastorale dei predicatori e del clero. Trattandosi però di una guida «dotta», non mancano quelli che cercano di riassumerlo, parafrasarlo e commentarlo per renderlo più accessibile agli uditori, come, ad esempio, Agostino Ferentillo (1570), S. Alessandro Sauli (Pavia 1581), Jean Chapeauville (Liège 1600), ecc. Altri invece, secondo l'ambiente in cui operano, cercano di redigere sintesi dottrinali, che presentino ai catechisti e catechizzandi le principali verità cristiane.

### 2.1.2. L'opera del P. Auger

Il padre gesuita francese Edmond Auger († 1591) elabora un catechismo anticavalinista dal titolo *Catéchisme et sommaire de la doc-*

*trine chrétienne* (1563), indirizzato alla gioventù. Nel corso delle sue numerose edizioni comprenderà un *Grand Catéchisme* sotto forma di domande e risposte per gli adolescenti e gli adulti con un formulario per la confessione secondo i diversi stati: clero, nobiltà, giuristi, letterati, commercianti, artigiani, coniugi, fanciulli e inservienti; un *Bref recueil* per i poco istruiti e gli analfabeti; e un *Petit catéchisme* per i fanciulli delle classi inferiori. Redige pure un catechismo in latino e in greco per le classi nobili e per il clero letterato. In risposta al catechismo di Calvino, Auger affronta i temi della fede, della legge, della preghiera e dei sacramenti. L'opera di Auger viene tradotta in spagnolo, italiano e olandese, raggiunge le 22 edizioni in Francia ed ha la sua maggior diffusione nei collegi della Compagnia di Gesù.

### 2.1.3. Le « Dottrine » di S. Roberto Bellarmino

Per l'Italia, fra le molte altre, va ricordata la sintesi dottrinale del gesuita S. Roberto Bellarmino († 1598), compendiata nei titoli: 1) *Dottrina cristiana breve da impararsi a mente* (1597), destinata ai fanciulli e alle persone semplici; 2) *Dichiarazione più copiosa* (1598), composta per i catechisti e il cui contenuto è così articolato: Credo-fede; preghiera-speranza; comandamenti-carità; sacramenti, con la novità che le domande sono fatte dall'allievo. Queste due opere del Bellarmino, approvate dal papa Clemente VIII (1598), esercitano un notevole influsso in Italia e fuori: 60 versioni circa in altre lingue e intorno a 500 edizioni.

### 2.1.4. Nell'area di lingua spagnola

Per i paesi di lingua spagnola, sia in Europa che in America e nelle Filippine, acquistano una grande importanza le « Dottrine » dei padri gesuiti Gaspar Astete († 1601) e Jerónimo Ripalda († 1618). Astete, dopo aver dato alle stampe l'opera *Institución y Guía de la Juventud Christiana* (1592) per la formazione religiosa dei giovani, ne pubblica un'altra intitolata *Doctrina Christiana y Documentos de crianza* (1593). Ripalda scrive la *Doctrina Christiana con una exposición breve*, già in circolazione prima della pubblicazione del 1591. Astete è più nozionistico ed elementare nella sua esposizione, mentre Ripalda è più teologico. Il contenuto segue lo schema tradizionale: Credo, preghiera, co-

mandamenti e sacramenti. Il loro influsso si prolunga per tre secoli e mezzo.

### 2.1.5. Le « confraternite »

Tra i movimenti ecclesiali di base che più concorrono allo sviluppo dell'istruzione religiosa, oltre la Compagnia e le Scuole della « Dottrina Cristiana », ristrutturate e regolate con una prassi uniforme da S. Carlo Borromeo († 1584), va annoverata la Confraternita o Congregazione della Dottrina Cristiana, inaugurata a Roma fin dal 1562 « da alcune pie persone, sacerdoti e laici », i quali si dedicano a insegnare, privatamente nei giorni feriali e pubblicamente in quelli festivi, le principali verità della fede. Arricchita del titolo di Arciconfraternita (1607) da Paolo V, il papa Benedetto XIV le elargisce aiuti economici e le affida la Congregazione o Compagnia degli adolescenti sotto il titolo e l'invocazione della Beata vergine Maria, formata da un numero limitato di ragazzi, i quali nelle domeniche e solennità della Madonna si riuniscono per approfondire la dottrina cristiana ed esercitarsi in opere di apostolato. In queste Compagnie, Scuole e Confraternite della Dottrina Cristiana, sparse in tutta Europa, l'istruzione religiosa viene organizzata a forma di scuola con maestri e maestre in una maniera abbastanza uniforme e con la netta separazione fra ragazzi e ragazze. I mezzi usati per promuovere la frequenza all'istruzione religiosa sono: la richiesta di interessamento da parte dei genitori, premi, processioni, rappresentazioni e dispute-gare a scopo dimostrativo. Il contributo delle Compagnie e delle Confraternite non esaurisce la pastorale catechistica.

## 2.2. Nei secoli XVII e XVIII

Tra il secolo XVII e lungo tutto il secolo XVIII, soprattutto in Italia e in Francia, vi sono quelli che non si accontentano di adottare i catechismi esistenti o di rielaborarli, ma preferiscono compilare o far compilare « dottrine » appropriate per la loro gente.

### 2.2.1. In Italia

In Italia si possono ricordare i testi di O. Imberti († 1731), autore di una *Dottrina cristiana per ragazzi e per « fanciulli più teneri »* (Viterbo 1710), e Giuseppe Domenico Borigliani († 1735), che elabora tre opere distinte: una *Dottrina cristiana per adulti e famiglie*, un

*Compendio*, e un *Compendio per li Figliuoli*. Per la sua importanza e gli sviluppi successivi, va citato il *Compendio della Dottrina Cristiana*, che il vescovo di Mondovì, Michele Casati, fa redigere e pubblicare nel 1765. Dopo alcuni brevi *Avvertimenti*, il Compendio si articola in quattro testi: il primo per i « teneri fanciulli » che non sono ancora tenuti a partecipare alle funzioni di chiesa; il secondo per i fanciulli che si preparano alla comunione; il terzo per i giovinetti che devono disporsi a ricevere la comunione o l'hanno già ricevuta; il quarto per gli adulti. Nel 1894 il Compendio viene adottato in Piemonte e Lombardia. Nel 1903 in Liguria ed Emilia. E, per ultimo, lo stesso Pio X lo raccomanda alle diocesi della provincia di Roma e al resto d'Italia e lo fa pubblicare, nella sostanza, nel 1905.

### 2.2.2. In Francia

In Francia un apporto originale alla causa dell'insegnamento religioso è recato da César de Bus († 1607). Egli inizia la sua attività pastorale in Provenza, lavorando per il recupero cristiano del popolo a cominciare dai fanciulli e dalle fanciulle. Compila una serie di lezioni catechistiche, riunite più tardi sotto il titolo di *Instructions familières*, e le consegna ai preti affinché se ne servano nella evangelizzazione del popolo. Raccoglie, inoltre, un gruppo di giovani; li fa imparare a memoria le sue composizioni catechistiche, strutturate intorno al Credo, ai comandamenti, al Padre nostro, ai vizi capitali e ai sacramenti; li istruisce sul modo di presentare in pubblico quanto hanno imparato; e li manda nelle borgate e nei cascinali a portare alla gente il messaggio di Cristo. Di ritorno, i catechisti itineranti rendono conto del loro operato e prendono accordi per ulteriori iniziative. Nel 1592 César de Bus fonda la Congregazione della Dottrina Cristiana, formata da preti e laici di vita comune e legati con voti, i quali si dedicano all'insegnamento della « Dottrina piccola, media e grande » secondo un metodo prestabilito e appropriato alle diverse categorie di persone. I fermenti religiosi, che pervadono la Francia nell'età della Controriforma, suscitano centri e gruppi, che tramite le « piccole scuole », si propongono di rinnovare la pratica religiosa nelle parrocchie e di potenziare la preparazione spirituale e pastorale dei futuri preti. Si muovono in questa direzione gli Oratoriani di

Pierre de Bérulle († 1629); il centro Saint-Nicolas-du Chardonnet a Parigi con Adrien Bourdoise († 1665); i Sulpiziani con Jean-Jacques Olier († 1657); i Preti della Missione o Lazzaristi con S. Vincent de Paul († 1660); e gli Eudisti con S. Jean Eudes († 1680). I vescovi francesci, aperti al rinnovamento, esprimono anch'essi il loro zelo pastorale offrendo ai fedeli sintesi dottrinali, alcune elementari e altre più elaborate, anche attraverso fogli volanti, che vengono poi raccolti in volume come, ad esempio, la *Déclaration de la doctrine chrétienne* per la scuola domenicale, adottata nella diocesi di Mons. Jacques-Bénigne Bossuet († 1704) scrive il *Catechisme du diocèse de Meaux* (1687), il cui influsso va oltre i confini della sua diocesi. Il manuale di Bossuet comprende praticamente tre catechismi. Premesse le preghiere che i genitori devono insegnare ai loro bambini, il primo catechismo sviluppa i quattro temi tradizionali: Credo, Padre nostro, comandamenti e sacramenti. Il secondo più sistematico comincia con otto lezioni sulla storia sacra seguite da altre cinque sulla caduta dell'uomo e la redenzione in Cristo, per poi terminare con la presentazione delle virtù della fede, speranza e carità e dei sacramenti. Il terzo catechismo propone riflessioni sulla domenica e sulle feste del Signore, della Vergine e dei santi. Il vescovo di Meaux è interessato ad esporre in modo graduale ai fanciulli, agli adolescenti e ai giovani i misteri di Cristo come sono descritti nella sacra Scrittura e vengono attualizzati nella liturgia e nei sacramenti della Chiesa. Claude Fleury († 1723) nel suo *Catéchisme historique* (1683), la cui prima parte presenta la storia biblica in 52 lezioni, dalla creazione alla libertà della Chiesa e alla vita monastica, e la seconda descrive le principali verità della fede, assegna un largo spazio al racconto sacro nell'insegnamento della dottrina cristiana.

Il diffuso impegno pastorale nell'istruzione religiosa, intensificatosi nel periodo posttridentino, dà una buona spinta al rinnovamento spirituale della comunità cristiana, ma non riesce ad eliminare abusi ed esagerazioni nella pietà popolare, nei pellegrinaggi e nel culto dei santi. L'azione pastorale si fonda ancora largamente sulla costrizione verso i renitenti nella pratica religiosa. Non stupisce che un erudito come Ludovico Antonio Muratori († 1750) auspichi nuovi metodi e criteri nel-

l'azione pastorale per condurre il popolo ad una più «regolata devozione».

### 2.2.3. La svolta «illuminista»

Sotto l'influsso del pensiero illuminista, che determina il rango delle verità in base alla loro comprensibilità e al valore educativo riscontrabile in esse, si fa strada l'idea che a fondamento di ogni istruzione cristiana si debba mettere la religione naturale e la dottrina morale razionale (= Sittenlehre), per poi addentrarsi a parlare della vita e dell'insegnamento di Cristo in modo sobrio. Al metodo deduttivo, che parte dalle definizioni ed espressioni teologiche apprese a memoria, si preferisce il metodo induttivo ricorrendo alla storia sacra ed ecclesiastica, e si cerca di introdurre nell'insegnamento della religione taluni accorgimenti di pedagogia didattica, che si vanno affermando. Il fatto che l'istruzione religiosa cominci ad essere considerata materia obbligatoria per la scuola d'obbligo estesa a tutti i fanciulli, viene accolto con favore dalle varie chiese. Si profila, però, il pericolo di un certo intellettualismo nell'apprendimento della religione connesso con l'analisi minuta dei testi, apprezzata nel secolo dei lumi come «socratica»; della perdita del contenuto misterico e teologico; e di una caduta della catechesi familiare ed ecclesiastica, in quanto si pensa alla sufficienza dell'insegnamento religioso scolastico per le giovani generazioni.

### 2.2.4. Negli stati cattolici di lingua tedesca

Una novità nell'insegnamento della dottrina cristiana nel secolo XVIII è rappresentata dal «metodo Sagan» del canonico agostiniano Johannes Ignaz von Felbiger († 1788), elaborato per le scuole cattoliche della Slesia e poi adottato anche in Austria. Felbiger, uomo aperto alla cultura biblica e patristica, pubblica due catechismi, cui il confratello Benedikt Strauch († 1803) aggiunge un terzo più sviluppato. Nel 1766 i tre catechismi escono in unico volume dal titolo *Römisch-Katholischer Katechismus zum Gebrauche der Schlesischen Schulen* con una lunga *Vorrede* (= premessa) di Felbiger. Ricorrendo alle Tabelle, al metodo delle lettere iniziali e alla tecnica della domanda-risposta, il primo catechismo mira ad aiutare i bimbi fino ai 7 anni a memorizzare le fondamentali verità cristiane; il secondo, destinato ai fanciulli fino ai 10 anni, ne accentua la comprensione at-

traverso lo stimolo dell'intelligenza; il terzo insegna ai ragazzi dagli 11 anni in avanti a trovare le motivazioni del loro agire in rapporto alle verità cristiane apprese con la sollecitazione della volontà. Per gli alunni più grandi Felbiger dà alle stampe nel 1774 il *Lesebuch für die Schülern der deutschen Schulen in den K.K. Staaten*. Esso si articola in due parti. La prima parte comprende tre sessioni; contiene anzitutto una esposizione sistematica della dottrina cristiana, seguita da un compendio di storia sacra e di dottrina morale intorno: 1) al bene e al male in generale; 2) ai doveri; a) doveri in genere, b) doveri generali del cristiano, c) doveri verso Dio, d) doveri verso se stessi, e) doveri verso il prossimo, f) doveri in speciali circostanze. Nella seconda parte del *Lesebuch* vengono proposte norme e raccomandazioni sulle buone maniere. Un altro convinto promotore dell'integrazione della storia sacra nella catechesi dei fanciulli e dei giovani è anche il già citato collaboratore di Felbiger, Benedikt Strauch, autore della prima storia sacra ad uso scolastico nella Germania cattolica. In Italia la storia sacra nella scuola infantile viene introdotta da Ferrante Aporti († 1858). La storia ecclesiastica comincia a trovare riscontri in manuali destinati all'istruzione religiosa scolastica ed extrascolastica della gioventù, principalmente con la riforma degli studi ecclesiastici, patrocinata dall'imperatrice Maria Teresa d'Austria († 1780) e dal figlio Giuseppe II († 1790) con l'apporto determinante dell'abate benedettino Franz Stephan Rautenstrauch († 1785). Intanto, nel suo *Tabelarischer Grundriss der Pastoraltheologie* Rautenstrauch erige la teologia pastorale a scienza autonoma e vi incorpora la catechistica in base ai tre fondamentali compiti assegnati al pastore: insegnare, dispensare la grazia mediante i sacramenti, edificare la comunità, creando così le prime cattedre di teologia pastorale, inclini ad avvantaggiare la dottrina morale in vista dell'agire cristiano a scapito del dogma.

## 2.3. La ricostruzione del secolo XIX

Dopo la crisi rivoluzionaria e l'avventura napoleonica, la Chiesa si lancia in una vasta attività di ricostruzione pastorale. Sarà sufficiente ricordare, tra molti altri, il contributo di riflessione che a questa ricostruzione danno gli scritti — dove elementi di pastorale, di catechesi e di pedagogia si intrecciano — di

Bernhard Heinrich Overberg († 1826), di Johann Michael Sailer († 1832), di Bernard Galera († 1856), di Johann Baptist Hirscher († 1865) e di John Henry Newman († 1890). Essi insistono in modo particolare sull'aspetto biblico-storico-salvifico della fede cristiana e cercano di liberarla dalle strettoie del concettualismo sistematico, per darle la possibilità di alimentarsi e di crescere a contatto con la parola di Dio rivelata. Per Newman, nell'esposizione della dottrina cristiana occorre distinguere tre momenti: la presentazione del testo biblico, la comunicazione sintetica del suo contenuto religioso, e l'applicazione alle mutate condizioni di vita dei destinatari. Tuttavia, di fronte alle crescenti controversie politiche, sociali e culturali del secolo XIX e all'avanzare dell'indifferentismo religioso e del laicismo liberal-borghese, avverso all'insegnamento religioso nelle scuole d'obbligo, si accentua nella Chiesa l'indirizzo unitario sul piano giuridico, su quello pratico-organizzativo e su quello teologico. Con l'affermazione della neoscolastica e del neotomismo l'istruzione religiosa assume un carattere marcatamente dottrinale.

#### 2.4. In sintesi

In breve, si può dire che nell'insegnamento della dottrina cristiana ai fanciulli e ai giovani dal Concilio di Trento alla fine del secolo XIX vi è la preoccupazione di diffondere, con i dovuti accorgimenti richiesti dal mutare dei tempi, una conoscenza delle verità religiose graduale, generalizzata e sistematica, allo scopo di aiutare le giovani generazioni a vivere in conformità con le esigenze del Vangelo attraverso l'osservanza dei comandamenti di Dio, i precetti della Chiesa, la partecipazione al culto e ai sacramenti e la valorizzazione della preghiera.

### 3. IL RUOLO DEI RELIGIOSI NELLA PASTORALE

In merito al ruolo pastorale dei religiosi sottolineo soltanto tre aspetti: il contributo da loro dato alla formazione umana e cristiana dei fanciulli e dei giovani nei loro collegi, e la cura dei fedeli in generale con l'assistenza spirituale esercitata nelle loro chiese e fuori con la predicazione e le missioni popolari.

#### 3.1. L'insegnamento scolastico

Ciò che si dirà, potrà anche essere riferito, fatte le debite distinzioni, agli Ordini mona-

stici e mendicanti, ma vale soprattutto per i Chierici regolari e le Congregazioni clericali, sorte tra il secolo XVI e il secolo XIX. È noto che le Regole e le Costituzioni dei Chierici regolari e delle Congregazioni clericali, nella stragrande maggioranza, contengono tra le loro finalità primarie anche l'educazione della gioventù. È innegabile che questi religiosi offrono un contributo pastorale rilevante alla maturazione umana e cristiana dei fanciulli e dei giovani con l'insegnamento scolastico, la ricerca dell'integrazione tra cultura e fede, l'assistenza e la direzione spirituale, l'istituzione di Pie Unioni o di Compagnie (si pensi, ad esempio, alle Congregazioni mariane dei Gesuiti, sorte nel 1563 per aiutare i soci «a fare profitto sì nelle lettere come nello spirito»), e la preparazione dei candidati al sacerdozio; alla formazione cristiana di tutti i fedeli nelle loro chiese ed anche in altre, specie in occasione delle grandi solennità e durante l'avvento e la quaresima, con il ministero sacramentale, la predicazione diretta ad avvicinare i credenti ai misteri centrali della fede e all'incontro personale con Cristo, la diffusione delle devozioni alla Vergine e ai santi, i pellegrinaggi, le processioni, la creazione di nuovi sodalizi e confraternite, gli esercizi spirituali dati ad ogni categoria di persone secondo il metodo ignaziano o con altri metodi; e, infine, all'evangelizzazione dei popoli pagani con una ricca varietà di iniziative religiose, assistenziali, caritative, sociali e culturali, che riguardano non soltanto l'annuncio del messaggio cristiano, ma anche la difesa dei neoevangelizzati dallo sfruttamento dei colonizzatori e la promozione della giustizia.

#### 3.2 La predicazione

Non va poi dimenticato il fatto che buona parte dei sussidi ad uso dei predicatori, dei proutuari per i confessori e della letteratura edificante per il popolo sono opera di religiosi. Alla materia predicabile di natura scritturistica, patristica, teologica ed esortativa dei secoli precedenti, non priva di toni antiretici e polemici, essi aggiungono nell'Evo Moderno una predicazione, molto varia per stile e valore contenutistico, sia di natura dottrinale, diretta a presentare le verità della fede e il loro influsso sul vivere cristiano; sia di natura controversistica, nata dall'esigenza di opporsi alla propagazione degli errori protestanti; sia di natura moralistico-casisti-

ca, esigita dall'urgenza di contrastare correnti di pensiero rigoriste, lassiste, quietiste ed altre, non facilmente riconducibili nell'alveo dell'ortodossia; sia di *natura parentetica*, interessata ad animare i credenti nel loro impegno cristiano; sia di natura *etico-umanistica*, attenta a cogliere istanze scaturite dal pensiero illuminista; e, per ultimo, sia di *natura apologetico-erudita* per aiutare gli uomini colti a confrontarsi criticamente con le correnti di pensiero acristiane o anticristiane.

Di fronte ad una vita cristiana tiepida e legata a forme di pietà troppo esteriori, soprattutto i Gesuiti si fanno promotori della frequente recezione dei sacramenti della penitenza e dell'Eucaristia, trovando una certa resistenza da parte di coloro che sono propensi a considerare l'Eucaristia più un premio per i buoni che un aiuto per diventare tali.

### 3.3. Le missioni popolari

Una menzione particolare va fatta per le *missioni popolari*, realizzate in prevalenza dai religiosi secondo propri metodi pastorali in rapporto alle varie situazioni locali. Sotto forme nuove iniziano intorno alla metà del secolo XVI. Ne sono pionieri i Gesuiti e i Cappuccini, che fin dai primissimi anni della loro esistenza si dedicano all'istruzione religiosa dei fanciulli, dei giovani e del popolo. Hanno lo scopo di risvegliare e rinvigorire la fede tra la popolazione di un luogo determinato o di un'intera zona di città o di campagna, per infervorarla nella vita cristiana e nella riforma dei costumi con esercizi spirituali, catechesi dottrinali e morali riguardanti la vita, passione e morte di Gesù, i comandamenti di Dio, i novissimi, i sacramenti della confessione e della comunione, le pratiche di orazione e di penitenza. Dal punto di vista del metodo e della presentazione del contenuto si possono distinguere almeno due forme principali di missioni popolari con una molteplicità di varianti secondo i luoghi e i predicatori: la prima, diffusa in Italia e in Spagna, è più emotiva, drammatica e impressionistica; la seconda, che predomina in Francia e in Germania, è più organica, profonda e persuasiva. Le missioni popolari, che nei secoli XVII-XVIII, acquistano una loro più concreta sistemazione e sviluppo, vengono predicate in tutte le nazioni d'Europa. Qui basteranno l'una o l'altra esemplificazione, concernente l'Italia e la Francia. In Italia, le

missioni popolari dei Gesuiti, che durano da pochi giorni ad una settimana o anche più secondo i casi, si svolgono nel regno di Napoli, in Sicilia, a Modena e a Faenza, in Piemonte, a Roma. Esse comprendono, al mattino, la celebrazione della messa, una iniziazione alla meditazione e un'istruzione catechistica, e, al pomeriggio, il «catechismo grande» e la predica di «massima». Non mancano le processioni penitenziali degli uomini da una chiesa all'altra con travi, corde e corone di spine, le scenografie con il rogo di libri o di cose che possono indurre al peccato, la presentazione di teschi o l'evocazione di figure di defunti. Un risalto particolare viene dato alla preparazione dei fanciulli alla prima comunione o anche alla recezione di altri sacramenti. Il tutto si conclude con la confessione e la comunione generale, le promesse di perseveranza nel bene, la creazione di confraternite, la fondazione di scuole e di opere pie, l'introduzione della vita devota. Il ritorno periodico di missionari serve a mantenere vivo il frutto della «missione». Tra i predicatori gesuiti si possono segnalare: Paolo Segneri senior († 1694), Paolo Segneri junior († 1713), il beato Antonio Balducci († 1717). Va pure ricordato il gesuita Pietro Gravina († 1658), che inaugura a Roma la «missione urbana», tenuta ogni domenica durante un mese in una chiesa per poi spostarsi successivamente in altre chiese fino a concluderla con la confessione e la comunione generale nell'ultima domenica dell'anno liturgico. I cappuccini S. Giuseppe da Leonessa († 1612), il ven. Antonio da Olivardi († 1720) e il beato Angelo da Aciri († 1739) si distinguono per la loro predicazione semplice e «con infuocata parola» per indurre gli uditori alla conversione.

Le missioni popolari in Francia rappresentano il perno della ripresa religiosa e del rinnovamento del clero nel secolo XVII e si caratterizzano per una chiara impostazione catechistica più sistematica e costruttiva. Significativa è l'esperienza del missionario Michel Le Nobletz († 1652) presso i Bretoni. Egli si serve di tavole dipinte, centrate sulle principali verità della fede, sui sacramenti e sulle virtù, e compone canti popolari per indurre gli ascoltatori a memorizzare ciò che serve per la loro vita cristiana. Coinvolge pure ausiliarie laiche nella spiegazione della dottrina cristiana e nella predica dialogata. Il suo successore, il beato Giulien Maunoir († 1683),

gesuita, richiede la collaborazione dei preti diocesani, valorizza i corsi di esercizi spirituali ignaziani e introduce la rinnovazione delle promesse battesimali come atto conclusivo della «missione». Convinti patrocinatori delle missioni popolari sono anche gli Oratoriani di Pierre de Bérulle, i Sulpiziani, gli Eudisti, ma in particolare i Preti della Missione o Lazzaristi di S. Vincent de Paul. Nelle loro missioni i Lazzaristi si rivolgono ai poveri delle campagne per un periodo di non meno di 15 giorni con un linguaggio accessibile, evitano la spettacolarità delle processioni penitenziali e del canto popolare preferendo il canto gregoriano, si preoccupano della formazione dei maestri e del clero con conferenze di contenuto spirituale, liturgico e morale, e concludono la missione con la fondazione della «Confraternita della carità» per l'assistenza ai bisognosi della parrocchia.

Nel secolo XVIII le missioni popolari si arricchiscono di alcune nuove esperienze. S. Leonardo da Porto Maurizio († 1751) segue una via di mezzo tra il metodo dei Gesuiti e quello dei Lazzaristi. La sua missione dura da 15 a 18 giorni, ed è accompagnata, secondo i casi, da prediche per tutti o per categorie di persone, da esercizi spirituali, da visite agli ammalati e ai carcerati, da processioni penitenziali e dalla diffusione del pio esercizio della *Via crucis*. I Passionisti di S. Paolo della Croce († 1775), sull'esempio del loro fondatore, impongono la predicazione sulla gravità del peccato e sulla fiducia nel perdono con frequenti richiami alla Passione di Gesù. Tra gli esercizi caratteristici della missione passionista vi sono gli «Oratori di penitenza» e il suono lugubre delle campane per invitare alla recita di cinque Pater e Ave in onore delle cinque piaghe di Cristo. Per S. Alfonso M. de' Liguori († 1787) e i Redentoristi le missioni popolari (10-12 giorni per i luoghi più piccoli, 3 settimane almeno per i luoghi più grandi) devono portare i partecipanti alla conversione e al consolidamento della vita cristiana tramite un'organica istruzione sui misteri principali della fede, sui sacramenti e sui comandamenti di Dio. Per stimolare i fedeli a perseverare nel bene, S. Alfonso suggerisce questi mezzi pratici: la fuga del peccato, l'amore a Gesù crocifisso, la devozione alla Vergine, la preghiera, l'esercizio della carità verso il prossimo. In Francia qualche novità nelle missioni popolari viene introdotta da S. Louis M. Grignon de

Montfort († 1716), fondatore della Compagnia di Maria (= Monfortani). Intuendo il bisogno di incontro e di festa, presente nelle popolazioni, i Monfortani introducono anche 7 processioni per «missione» e richiedono l'aiuto della gente per il loro mantenimento. Essi svolgono le missioni in piccoli centri, tengono conto della pietà popolare, sollecitano all'impegno cristiano e le concludono con la rinnovazione delle promesse battesimali e la consacrazione alla Madonna. Nella prima metà del secolo XIX le missioni popolari riprendono vigore, ma si attenuano nei predicatori le gesticolazioni e le rappresentazioni di stile «barocco». Le tematiche sul decalogo, i novissimi e la passione di Gesù vengono integrate da altre su Dio rivelatore, su Gesù Cristo redentore, sulla Chiesa, sul significato e il valore dei sacramenti, sul rapporto fede e scienza, ecc... Nelle questioni morali i missionari si attengono in genere al pensiero del Liguori. Maggior spazio viene dato alle conferenze per categoria: uomini, donne, persone colte, fanciulli, adolescenti e giovani. Vengono anche promosse le associazioni giovanili come le Congregazioni mariane, l'Associazione delle Figlie di Maria, la Compagnia degli amici di Gesù, la Congregazione del sacro Cuore di Gesù, la Confraternita del SS.mo Sacramento, ecc... In Italia, accanto alle forze precedenti ne sorgono di nuove: i Sacerdoti del Preziosissimo Sangue di S. Gaspare del Bufalo († 1837), dediti alla predicazione degli esercizi spirituali e delle missioni popolari, alla creazione di una fitta rete di associazioni estese a tutte le categorie di fedeli con lo scopo di immergerli nel movimento dell'apostolato alle dipendenze della gerarchia; la Società dell'Apostolato Cattolico di S. Vincenzo Pallotti († 1850), i cui membri si impegnano nella formazione di apostoli laici con la diffusione della buona stampa e la predicazione missionaria; gli Oblati di Maria Vergine di Pio Brunone Lanteri († 1830), che esercitano un apostolato pastorale e missionario nelle zone rurali più abbandonate e nei sobborghi operai delle grandi città. In Francia le missioni popolari dopo la rivoluzione si ispirano a propositi di pacificazione e riconciliazione, al recupero degli adulti allontanatisi dalla pratica cristiana, all'approfondimento delle verità della fede e al miglioramento della vita morale. Si nota ancora, talvolta, una certa indulgenza allo spettacolare nella predicazione e nelle manifesta-

zioni religiose: cose che suscitano la critica e l'irrisione da parte di coloro che professano idee razionalistiche e volterriane. Nella predicazione missionaria affiora pure qua e là una certa nostalgia per la restaurazione di una monarchia sul tipo di quella dell'ancien Régime, sorretta dalla convinzione che in questo modo la religione cattolica possa riacquistare prestigio e costituire il fondamento dell'ordine sociale. Tra le nuove istituzioni, che si interessano anche delle missioni popolari, vanno ricordate: la Società del Cuore di Gesù di Pierre Joseph de Clorivière († 1820); la Congregazione dei Sacri Cuori (= Picpus) di Pierre Coudrin († 1837); gli Oblati di Maria Immacolata di J. Eugène de Mazenod († 1861), ecc. Nella seconda metà del secolo XIX il potenziale qualitativo delle missioni popolari si richiama sostanzialmente al precedente, nonostante l'ulteriore incremento geografico delle medesime. Tuttavia la predicazione missionaria, più che rivolta alla conquista personale e collettiva degli increduli e degli agnostici, anche se non la esclude, è orientata a salvaguardare e a rinvigorire le convinzioni di fede dei credenti, che specie nelle città vivono a contatto con un crescente numero di persone indifferenti od ostili al cristianesimo.

### 3.4. Le Congregazioni laicali, maschili e femminili

Non va dimenticato che a partire dalla seconda metà del secolo XVII e lungo tutto il secolo XIX si moltiplicano le *Congregazioni laicali, maschili e femminili*. La loro principale caratteristica consiste nell'aver concepito la vita consacrata in funzione di *una più diretta finalità apostolica e di formazione umana e cristiana*, che si specifica in opere di insegnamento e di educazione dei fanciulli e dei giovani, di assistenza ai poveri, agli sfruttati e agli emarginati, di servizio caritativo e sociale agli orfani, agli invalidi, ai vecchi e ai malati, di attività missionaria e promozionale tra i popoli pagani. Le loro costituzioni presentano alcune novità rispetto a quelle precedenti, perché sono redatte in vista della prosecuzione di un fine apostolico. I fondatori e le fondatrici, spinti da istanze pressanti della società in cui sono inseriti e illuminati dallo Spirito Santo, danno vita, sia pur tra difficoltà e incomprensioni, a istituzioni che testimoniano come l'amore di Dio sia inseparabile da una doverosa attenzione ai bisogni

materiali del prossimo. Ma nei religiosi e nelle religiose quest'attenzione è mai disgiunta, anzi trova la sua vera giustificazione in un impegno pastorale, che, nella fedeltà dinamica al carisma dei propri Istituti, con la pluralità della loro presenza, della loro testimonianza e delle loro opere, lavora per la formazione umana e cristiana della gioventù e di coloro che si trovano in necessità, per fare di tutti un «popolo consacrato al Signore suo Dio» (Dt 7,6).

### 4. GLI «ORATORI»

Il denominatore comune degli *Oratori*, che rappresentano una varietà di concretizzazioni storiche differenziate, è quello dell'istruzione e della formazione religiosa dei fanciulli, degli adolescenti e dei giovani. Ad essi risale la progressiva delineazione di una pastorale giovanile in gran parte da esplorare. Le loro lontane origini si riallacciano alle esperienze delle Congregazioni mariane e all'attività pastorale di S. Filippo Neri († 1595), ma è nel contesto delle Scuole della Dottrina Cristiana di Castellino da Castello († 1566), rese obbligatorie da S. Carlo Borromeo († 1584), che gli Oratori pongono le loro solide radici. Il card. Federico Borromeo († 1631) con l'istituzione delle «Scuole dei Giovani della Madonna» o del «Bellarmino», dal testo del catechismo adottato, inaugura una proficua innovazione pastorale. Tra il 1606 e il 1610 egli fonda nove Oratori (ridotti poi a sei), dislocati nelle varie zone della città, dove i giovani licenziati dalla scuola elementare hanno la possibilità di frequentare un nuovo corso di istruzione religiosa, che concerne non soltanto l'approfondimento delle verità della fede, ma anche il potenziamento della formazione spirituale con richiami alla pietà mariana e all'assunzione di impegni di vita cristiana e di apostolato. Federico Borromeo raccomanda l'Istituzione della Dottrina Cristiana per i Giovani a tutto il clero, redige un manuale catechistico di facile lettura da consegnare o far pervenire ai giovani in servizio militare, crea un «oratorio» riservato ai giovani delle famiglie mercantili più facoltose, e provvede perché vengano pubblicati sussidi per la formazione dei giovani. Al 1608 risale la pubblicazione di Giambattista Faggi, di Desio, dal titolo: *Ghirlanda, albero di ammaestramento per i giovani*; di autore ignoto è l'*Esortazione del giovane cristiano per*

*fuggire la strada del mondo e convertirsi a Dio*; di Federico Borromeo è invece il famoso *Philargios, sive de amore virtutis libri duodecim* del 1623. Sebbene scritto in latino, esso servirà come punto di riferimento per varie divulgazioni. Federico Borromeo, conoscendo la sensibilità dei giovani, non si stanca di presentare loro dei modelli di vita e di promuovere il teatro popolare con la produzione di testi di argomento biblico, apologetico ed esortativo, atti a far presa sull'animo degli spettatori. L'iniziativa oratoriana del Borromeo, a contatto con altre esperienze destinate sia al servizio della dottrina cristiana sia all'attività culturale e ricreativa dei ragazzi e dei giovani (= Oratori di massa), si evolve e si estende con gli adattamenti richiesti dalle circostanze in numerose parrocchie e Istituti religiosi dell'arcidiocesi di Milano ed anche altrove. Nel secolo XIX si moltiplicano le opere parrocchiali o anche ad esse sussidiarie in favore dell'istruzione religiosa e della formazione umana e cristiana dei ragazzi e dei giovani, come *Les Oeuvres de Jeunesse* e gli Oratori festivi e quotidiani. Nelle *Oeuvres de Jeunesse*, ad esempio, di J. Timon-David († 1891) l'attenzione è rivolta verso l'attività più specificamente religiosa (catechesi, vita sacramentale, direzione spirituale), mentre negli Oratori quotidiani l'istruzione e la formazione cristiana va di pari passo con la promozione umana, culturale e professionale. Con le sue varie espressioni di vita giovanile (religiose, educative, ricreative e sociali), l'opera degli Oratori trova un instancabile animatore in S. Giovanni Bosco († 1888), il quale con la fondazione della Società di S. Francesco di Sales e l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, unitamente ai Cooperatori salesiani, imprime a quest'istituzione una dimensione mondiale, e con il suo stile educativo e la sua prassi pastorale, ispirati alla socialità e al dialogo, porta gli adolescenti e i giovani alla riflessione, all'incontro con Cristo e con i fratelli, all'educazione alla fede e alla sua celebrazione nei sacramenti, all'impegno apostolico e professionale.

#### Bibliografia

Sulla storia della catechesi e su alcuni aspetti della sua interazione con la storia della pastorale si vedano: ARNOLD F. X., *Storia della teologia pastorale*, trad. dal tedesco, Città Nuova, Roma 1970; BRAIDO P., *Momenti di storia della catechesi e del catechismo dal Concilio di Trento al Concilio Vaticano II*, LAS, Roma 1982; ETCHEGARAY CRUZ A., *Storia della*

*catechesi*, trad. dallo spagnolo, Ed. Paoline, Roma 1983; LÄPPEL A., *Breve storia della catechesi*, trad. dal tedesco, Queriniana, Brescia 1985; Sul ruolo dei religiosi e delle religiose nella pastorale vanno consultate le rispettive monografie dei singoli Istituti. Si possono leggere: AUGÈ M. - SASTRE SANTOS E. - BORIOLLO L., *Storia della vita religiosa*, Claretianum (ed.), Queriniana, Brescia 1988; BRAIDO P. (a cura), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, 2 voll., LAS, Roma 1981. Sulla predicazione e le missioni popolari si consultino: GIORGINI F., *La predicazione e le missioni popolari tra il 1815 e il 1870*, in *Problemi di storia della Chiesa. Dalla restaurazione all'unità d'Italia*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1985, pp. 79-106; CHAPPEN M., *Pastorale. VI. Dal Concilio di Trento a oggi*, in «Ibid.», Ed. Paoline, Roma 1980, vol. VI, coll. 1261-1264; GUIDETTI A., *Le missioni popolari. I grandi Gesuiti italiani*, Rusconi, Milano 1988; ORLANDI G., *La missione popolare redentorista in Italia. Dal Settecento ai giorni nostri*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris» 33 (1985) 51-141; nello stesso volume si trovano anche studi su altre nazioni europee; pp. 143-514; *Predicazione*, in «Dizionario degli Istituti di Perfezione», diretto da PELLICCIA G. (1962-1968) e da ROCCA G. (1969), Ed. Paoline, Roma 1983, vol. VII, coll. 513-572, in particolare la sintesi di MEZZADRI L., *Missione e predicazione popolare*, in «Ibid.» coll. 563-571 e la bibliografia coll. 571-572. Sugli Oratori: BARZACCHI G., *Tre secoli di storia e pastorale degli oratori milanesi*, LDC, Leumann 1985.

## PASTORALE IN ITALIA

ENZO FRANCHINI

### 1. Quale modello nei rapporti chiesa-mondo?

- 1.1. *Il modello della riconquista*
- 1.2. *Il modello della testimonianza*
- 1.3. *Il modello della riconciliazione*

### 2. Quale modello nei rapporti intra-ecclesiali?

- 2.1. *Il modello «comunità di comunità»*
- 2.2. *Il modello «comunione di comunità» o della «casa comune»*

### 3. Quale laico per quale chiesa?

- 3.1. *La prima tappa: declericalizzazione del laicato*
- 3.2. *La seconda tappa: una ministerializzazione a oltranza?*
- 3.3. *La terza tappa: laicalità come autonomia*

L'attività pastorale è motivata e guidata dai modelli di chiesa che ogni operatore ecclesiale si prefigge.

È un pregiudizio pensare che sulle finalità pastorali si sia tutti concordi, divergendo se mai nella scelta dei mezzi pratici per giungere al-

la meta supposta unitaria. In realtà, le nostre divisioni dipendono proprio dai diversi modelli che ognuno sottintende come trama dei propri interventi.

È ancora più pericoloso muoversi senza aver consapevolizzato quel progetto che si suppone noto, e che invece è la vera causa dei contrasti ecclesiali.

La prima fatica del pastoralista sarà allora quella di mettere a confronto critico i modelli — espliciti o sottintesi — che determinano le (parziali) rotture di comunione nella nostra chiesa.

Fino a tutto il primo postconcilio i modelli di chiesa erano disegnati all'interno dell'ecclesiologia, erano dunque un fatto più che altro teologico. Se, allora, c'erano molte scuole pastorali, era perché esistevano teologie diverse sulla chiesa. Oggi è impossibile non accorgersi che la teologia (soprattutto qui) è solo un «atto secondo», una specie di sistemazione-giustificazione di opzioni che sono pronunciate in «atto primo» sulla base di attenzioni non più teoriche, ma induttive.

È l'esperienza sul campo — è il concreto rapporto con il mondo — che porta gli operatori pastorali a decidere le loro opzioni. Una volta la pastorale poteva dunque essere dedotta dalla dottrina. Oggi deve essere *narrata*: deve cioè mettere a confronto comportamenti e situazioni rilevabili anzitutto dall'osservazione sociologica; solo in un secondo momento potrà intervenire la riflessione dottrinale.

Sulla base di queste premesse, occorre domandarci anzitutto: come si rileva — narrativamente — il comportamento dei cattolici rispetto al mondo? Qual è il modello di chiesa nella sua attività *ad extra*?

La seconda domanda è complementare e funzionale a questo primo interrogativo. Può essere formulata così: come organizzare la chiesa *ad intra*, in modo da renderla capace della sua azione sul mondo?

Una terza domanda è particolarmente interessante in questa sede, visto quanta parte della pastorale giovanile dipenda dalla sua soluzione: qual è il compito del laico in questa chiesa, per questo mondo?

Risponderemo partitamente a queste domande, indicando le varie opzioni che contrappongono i diversi schieramenti del mondo cattolico italiano e mostrando — su questo sfondo — il significato quanto mai esplicito della scelta dei vescovi italiani.

Ormai la pastorale italiana ha al suo attivo un corpus ufficiale di documenti di grande tempestività e di una fermezza precisa e serena. Sarà per noi facile attingervi sulla scorta dell'ufficioso Enchiridion della Conferenza Episcopale italiana (EDB, Bologna). Nelle citazioni faremo riferimento a questa fonte con la sigla ECEI, citando i vari documenti con le iniziali del titolo e rispettando la sua numerazione progressiva marginale.

## 1. QUALE MODELLO NEI RAPPORTI CHIESA-MONDO?

Dalla pastorale di cristianità occorre passare alla pastorale di evangelizzazione, mettendo al centro i non credenti dove, una volta, era la *cura animarum* il compito dominante: così sintetizzano, nel 1974, i vescovi italiani nel loro contributo al sinodo sull'evangelizzazione (EMC in ECEI, vol. 2, 1124, 1127). «Non c'è più prospettiva per una cristianità fatta di pura tradizione sociale» (CiPP in ECEI, vol. 3, 768).

Su questa asserzione concordano praticamente tutte le correnti moderne, anche quelle che poi divaricano tra loro nel decidere quale tipo di ri-evangelizzazione; salve le resistenze di chi inutilmente «pensa con rimpianto ad altri tempi, quando la vita delle singole chiese era caratterizzata da maggiore stabilità» (EvS in ECEI, vol. 2, 404).

È da qui in avanti che divergono tre grandi correnti, che potremmo definire 1) evangelizzazione come riconquista; 2) evangelizzazione come testimonianza; 3) evangelizzazione come riconciliazione.

### 1.1. Il modello della riconquista

Con più precisione — usando la terminologia adoperata consapevolmente da CL — il modello potrebbe essere definito del «confronto» col mondo; dove però il termine significa una franca concorrenzialità, quasi un misurarsi e probabilmente uno scontrarsi con la mondanità secolarizzata e le sue realizzazioni anti-cristiane. In maniera visiva, si è parlato di «ripartire dal 32%» dopo la sconfitta del referendum sull'aborto. Il 70% degli italiani erano là fuori, in attesa di essere recuperati alla chiesa, in forza di una sana, vivace e leale aggressività di credenti capaci di reggere la battaglia.

Naturalmente questo comporta la riafferma-

zione di una forte identità del credente, come singolo e come associato in quella chiesa che va pensata come l'istituzione sovrana del creato.

In negativo, il modello comporta il rifiuto di ogni cedimento «disfattista» quali quello spiritualista (vedi movimenti di spiritualità, come neo-catecumenali, carismatici, ecc.) e in particolare quello della «mediazione» (esemplato nell'Azione Cattolica e accusato di cripto-protestantesimo).

La problematicità di questa posizione deriva anche dai suoi dubbi presupposti teorici e pratici (non siamo riusciti a conquistare il mondo esterno nei «giorni dell'onnipotenza», quando avevamo una maggioranza politica insuperabile, una serie di istituzioni cattoliche penetrate fin nei meandri sociali, i seminari pieni, soprattutto una saldezza interna non scalfita...); ma è in particolare la netta contrapposizione alla linea ufficiale dell'episcopato italiano che diventa ardua.

In occasione dell'XI assemblea CEI (subito dopo il referendum sul divorzio) solo sei vescovi si dichiarano delusi dall'unanimità del resto dell'episcopato, che rifiutava lo scontro diretto con il mondo secolarizzato. Sono probabilmente gli stessi sei vescovi che hanno negato la loro firma al documento-base per il *Rinnovamento della catechesi*, perché troppo antropologico.

L'episcopato italiano era esso stesso angosciato per la progressiva secolarizzazione dell'Italia (cf ECEI, 299-302); eppure, dirà mons. Del Monte alla X assemblea CEI, nel presentare il piano «evangelizzazione e sacramenti», «la missione della chiesa non è quella di ostacolare il processo di secolarizzazione in corso», ma quella di un annuncio che suoni significativa anche in cultura secolarizzata, accettando di incarnarsi dentro la nuova situazione culturale. E nella presentazione del secondo piano pastorale per gli anni '80 si riconferma: «Da una situazione di cristianità... occorre passare, senza complessi ma anche senza illusioni, a una pastorale rinnovata nella prospettiva della comunione» (CeC in ECEI, vol. 3, 644).

Le reazioni di CL ai convegni ecclesiali di Roma e di Loreto hanno dimostrato come la divergenza con questa pastorale ufficiale non sia marginale, ma frontale.

La profonda discrepanza apparirà anche meglio dopo la descrizione del terzo modello, appunto della mediazione o riconciliazione con il mondo.

## 1.2. Il modello della testimonianza

Anche questo modello presuppone la riscoperta e la valorizzazione di una forte identità cristiana, con la differenza però di non porla più direttamente a confronto (o per meglio dire: scontro) con il mondo contemporaneo. Il radicalismo cristiano — contrapposto alla mondanità nella sua inerme evidenza alternativa — diventerà esso stesso, per sua forza naturale, lo stimolo dirimente delle concezioni secolariste. Purché il vangelo presentato sia semplice, immediato, centrato su proposte brevissime e immediatamente ripetibili, tali da dare significato orientativo alla vita.

Sono soprattutto i movimenti cosiddetti spiritualisti (focolarini, cursillos, neocatecumenali, carismatici, ecc.) a praticare questo modello, ovviamente non soltanto dottrinale. Se l'essenzializzazione e la semplificazione del messaggio verbale resta l'elemento chiave, non meno vitale è dimostrarne la carica innovativa come motivo di coesione in comunità piccole e vivaci, credibili per la loro autenticità.

Gli spiritualisti non rifiutano l'attività missionaria (senza essere proselitisti, sono però tra le forze più capaci nei tentativi di convertire i lontani). Solo che non pretendono di misurarsi sui risultati. Soprattutto, non accettano di contaminare la purezza del messaggio con mediazioni e acculturazioni che non farebbero che mondanizzare il messaggio. La forza della fede è tanto più penetrante, quanto più è assoluta, folgorante, anche emotivamente apprezzabile.

Occorrerebbe fare una lunga storia per ritrovare le origini di questa opzione, sicuramente attiva già prima del Concilio (si pensi alla famosa *présence* teorizzata con tanta vivacità prima dal laicato francese, poi penetrata così arditamente nella nostra ACI, quasi prodromo della famosa scelta religiosa dell'associazione). I «militanti», disamorati dalla fatica di Sisifo di conquistare cristianamente la società attraverso le strutture e dunque il condizionamento sociologico, hanno teorizzato la testimonianza per «mostrare», invece che «dimostrare»; per offrire invece che condizionare. La spiritualità foucauldiana e quella del Prado — con influenze così attive all'interno del movimento dei preti operai — dava una base non soltanto teorica a questa svolta per tanti aspetti irrinunciabile.

Ma poi è esploso il movimento biblico e quel-

lo liturgico, fino alle esasperazioni biblicistiche e liturgiste.

Lo stesso episcopato italiano, dopo la presidenza Siri, così caratterizzata nella lotta esplicita alla secolarizzazione, ha avuto, sugli inizi del suo rinnovamento, colorazioni senza dubbio spiritualiste.

Tuttavia il movimentismo spiritualista sorge con caratteristiche sue proprie, autogene, sicuramente carismatiche. Non è solo per logico sviluppo di presupposti teologici o pastorali che nascono i focolarini, i carismatici, i neocatecumenali.

Diremo più avanti le perplessità che simile sviluppo provoca nell'intra ecclesiale. Qui non si può non prendere atto delle difficoltà che, quasi subito, l'episcopato ha sollevato rispetto a un modo di rapportarsi con il mondo alla fin fine evasivo, se non alienato addirittura.

Già nel varare il piano su evangelizzazione e sacramenti i vescovi vogliono garantirsi da uno spirito dimissionario rispetto ai compiti mondani, indicando il primo convegno ecclesiale sulla promozione umana: vero correttivo della tendenza spiritualista, implicita anche nel piano stesso di evangelizzazione. In pieno convegno, mons. Franceschi, come diffida dalla tendenza a un ritorno di cristianità, pure mette in guardia contro lo spiritualismo.

Ne va del concetto stesso di evangelizzazione, definito così in EdM: «È l'atto col quale la chiesa, sotto l'impulso dello Spirito Santo, annuncia e *attua* la salvezza» (ECEI, vol. 2, 1012); dove l'attuazione è intesa come incarnazione operosa: «La chiesa deve mostrare in se stessa che il Vangelo è veramente capace di creare un mondo nuovo» (ivi, 1009); fino a interpretare la storia — con tutte le cautele del caso — come stimolo teologico che permette agli stessi cristiani di comprendere meglio il messaggio (ivi, 1102-1104). Evidentemente, passi come questi hanno potuto ormai acquisire l'*Octogesima adveniens* di Paolo VI, e il Sinodo sulla giustizia nel mondo ha già affermato che la Chiesa non riesce a capire e adempiere la parola di Dio se non dentro il mondo (1971).

Delle tante cose che si potrebbero osservare in proposito, è sintomatico che nei *Criteri di ecclesialità dei gruppi* i vescovi debbano chiedere con tanta insistenza alle nuove aggregazioni la «valorizzazione della vocazione specifica dei laici», il loro «impegno nel mon-

do», fino a considerare primario «l'impegno di tendere a realizzare una intima unità tra la fede e la vita vissuta» (ECEI, vol. 3, 595,597).

Del resto, un documento quale *La chiesa italiana e le prospettive del paese* — che diverrà la piattaforma del convegno di Loreto — è un testo esplicitamente voluto, e annosamente preparato, appunto per reagire alla tendenza spiritualista.

Le stesse allarmate attenzioni perché la «scelta religiosa» dell'ACI (fatta propria dall'episcopato) non fosse fraintesa, e fin la preferenza per l'altra espressione correttiva di «scelta pastorale», la dicono lunga in proposito. Scelta pastorale che diverrà scelta etica dopo il convegno di Loreto, sempre per indicare più esplicitamente la volontà di coinvolgimento dentro il vivere quotidiano degli uomini.

### 1.3. Il modello della riconciliazione

Sarebbe penoso se la pastorale ufficiale italiana fosse solo un tentativo di barcamenarsi tra le due opposte tendenze dei neo-integrati e degli spiritualisti. Essa è invece una sintesi creativa, che non soltanto accosta, ma reinventa le esigenze in tensione, facendole integrare nell'idea più evangelica e più pastorale che possa darsi, quella del servizio al mondo. Il mondo, infatti (e prendiamo l'osservazione dal COP), non è soltanto oggetto, ma anche soggetto della missione. L'evangelizzazione va definita sempre in rapporto con «questo» mondo in cui viviamo, così come ogni parola sensata non può che tener conto del dialogo reattivo di chi ascolta. In concreto, si evangelizza facendo «mediazione» tra vangelo e vita. Una teoria potrebbe certo essere appresa indipendentemente dalle condizioni di vita di chi la studia. Ma una conversione abbisogna dell'apporto di chi si converte, se vuol diventare esperienza vivibile. È quanto ebbe a dire Giovanni Paolo II al presidente italiano, in un testo citato anche dai nostri vescovi in *La chiesa italiana dopo Loreto*: «La comunità cristiana è ben conscia di non poter essere la sola promotrice di valori nella società civile. Essa dà, ma al tempo stesso riceve, in una sorta di dialogo esistenziale» (ECEI, vol. 3, 2683).

Nel loro contributo al sinodo del 1985 così i vescovi italiani sintetizzano l'esperienza pastorale della nostra chiesa: «Riconoscersi, stare a testimoniare *dentro* la storia: questa

la prima scelta fatta dalla chiesa in Italia in questi venti anni dopo il Concilio Vaticano II... Riconoscersi, stare e permanere sotto la Parola: questa la scelta che qualifica ogni documento, ogni proposta e ogni azione dell'episcopato italiano» (ECEI, vol. 3, 2897-2898). O, ancora più semplicemente, in EvS: «Dalla Parola alla vita, dalla vita alla Parola» (ECEI, vol. 2, 438).

In tutti i lavori preparatori del convegno di Loreto non si è avuto paura di parlare di «carattere dialettico dei due termini» (cf FdR in ECEI, vol. 3, 2015). Mondo e chiesa si condizionano a vicenda, si pretendono e contendono per sorpassarsi entrambi in quella sintesi che è il Regno.

C'è voluto un lungo tragitto per giungere a un'affermazione come questa, tanto audace da essere scomoda.

Era partito il documento-base per *Il Rinascimento della catechesi* con l'insistere sul dovere cogente di antropologizzare il messaggio (su duecento paragrafi di testo, quel documento ne dedica una sessantina per affermare l'obbligo di partire dall'uomo).

Sul dovere di quella che ormai possiamo chiamare l'acculturazione del messaggio, è fortissimo il contributo italiano preparatorio al sinodo sulla giustizia (ECEI, vol. 2, 1033, certo il paragrafo più espressivo; e 1041-1043). Il tema della promozione umana come intrinsecamente connessa con l'evangelizzazione è motivo del primo convegno ecclesiale: e «occorre una mediazione storica» — dichiara mons. Franceschi nella sua relazione — per far sì che il Vangelo diventi promozionale (gli fanno seguito le relazioni di mons. Maverna e di p. Sorge, a conclusione dell'assemblea). L'espressione stessa «mediazione culturale» viene adoperata con grande consapevolezza da molti testi, anche se proprio questa espressione veniva contestata, per la sua inequivocabile valenza di dialogo e non di scontro, di recettività e non solo di offerta (cf ECEI, vol. 2, 2383, 2399, 2497). La mediazione, come vero compito di evangelizzazione, risulta addirittura come titolo della parte programmatica del documento finale dei vescovi a conclusione del convegno sulla promozione umana (cf ECEI, vol. 2, 2677-2682).

Dopo il convegno del 1976 si teorizza — nell'esperienza cattolica — l'ambito del prepolitico (e cioè quell'insieme di ispirazioni e di valori che, pur non essendo ancora politica militante, pure danno alla politica un con-

tenuto «spirituale») come luogo di una «riagggregazione cattolica» in vista di un'azione efficace anche nel campo mondano. CiPP specifica meglio l'antropologia del «partire dall'uomo», decidendo che questo significa soprattutto «partire dagli ultimi» (ECEI, vol. 3, 756).

Tutto il convegno di Loreto viene preparato, nei testi della vigilia, come un momento di coscientizzazione missionaria, per stabilire quale sia il retto rapporto della chiesa con il mondo, inteso come soggetto della missione. Ma qui, ormai, non è più il termine (molto strumentale, molto pragmatico) di «mediazione culturale» a far da dominante. Il linguaggio è ormai cresciuto, assieme alla consapevolezza teologica; si parla ormai di «riconciliazione». La missionarietà della chiesa, infatti, è descritta come un dare e ricevere, un «interrogarsi sulla storia e rispondere ai bisogni dell'umanità» (così ECEI, vol. 3, 1674; vedi anche 2172-2174; 2194; 2672: un paragrafo, quest'ultimo, particolarmente importante, perché è nel testo episcopale conclusivo di Loreto, e perché mette le sue considerazioni sotto il titolo esplicito di «riconciliazione e missionarietà»).

Ma nel lungo cammino da CiPP alla *Nota dopo Loreto*, un arricchimento decisivo è venuto concretandosi nella convinzione che la vera mediazione si attua nel campo etico, là dove chiesa e mondo si incontrano. «Nella centralità dell'uomo la chiesa individua il principio di convergenza tra credenti e non credenti nell'epoca presente», ha detto Giovanni Paolo II al presidente italiano nel discorso dopo l'approvazione del nuovo concordato. Centralità dell'uomo significa centralità della sua esperienza, dei suoi problemi, dei suoi ideali, dei suoi valori: in una parola, centralità dell'etica. Ecco perché, continua il papa, «il contributo proprio e originale della chiesa al bene della società civile... è di ordine propriamente morale».

Parole incisive, che dicono il tema dominante di Loreto e insieme la linea pastorale che ha portato la «scelta religiosa» a divenire «scelta etica». È quanto emerge in quelle che *La forza della riconciliazione* chiama espressamente «alcune linee di fondo», nelle «tesi descrittive sul senso della riconciliazione»: «La storia e l'uomo si trovano in una misteriosa compresenza di peccato e di grazia. Il discernimento è necessario per cogliere l'invisibile nei segni visibili dell'esistenza umana»

(ECEI, vol. 3, 2015). Il documento prosegue descrivendo le dimensioni antropologiche, ecclesiali, ecumeniche, interpersonali, sociali e cosmiche di una riconciliazione che non può e non deve essere ridotta a un fatto spiritualista. Fino all'indicazione programmatica più espressiva di una riconciliazione che segni la fine dello scontro antagonista con il mondo e porti la chiesa a un rapporto non più aggressivo: «Missione è avere il coraggio di amare senza riserve» questo nostro mondo (CdL in ECEI, vol. 3, 2695. Questo imperativo verrà ripreso anche in *Chiesa e comunità missionaria*).

Rispetto a questa via dialogico-riconciliatrice, le scelte del neo-integrismo e del radicalismo spiritualista sono molto più nitide, apparentemente più praticabili per la loro semplicità: distinguere con nettezza i campi, aborre dalle contaminazioni e dalle compromissioni, mostrare con lineare lealtà il *proprium* cristiano, cioè la nostra identità. Si capisce che un'opzione così netta abbia il fascino del coraggio. Ma la linea episcopale — più complessa, meno definibile, continuamente alla ricerca di quella mediazione che non è mai data in anticipo — è però l'unica rispettosa del reale.

Se si dovesse fare una proiezione congetturale sui prossimi vent'anni, apparirebbe ancor più chiaro il discrimine tra le diverse opzioni. Prevalesse il radicalismo, fra vent'anni si avrebbe una chiesa sempre più carica di peso specifico, ma sempre più chiusa su se stessa, in mezzo a un mondo man mano progredito ulteriormente nella secolarizzazione. Una linea in mezzo, da una parte la chiesa dei puri, dall'altra il mondo dei perversi.

Se, invece, fra vent'anni, continuerà la paziente azione missionaria della riconciliazione, il mondo non si convertirà, ma sarà più facilmente permeato dal sentire cristiano, magari implicitamente, ma non inutilmente.

## 2. QUALE MODELLO NEI RAPPORTI INTRA-ECCLESIALI?

Anche nell'intra-ecclesiale i modelli in contrapposizione sono tre: ma il primo è talmente superato dalla storia, da doverlo considerare poco più che un residuo, destinato a scomparire con il semplice evolversi del processo di ammodernamento. Si tratta del modello verticistico, per cui la chiesa sarebbe soltanto una società gerarchica, quasi a im-

agine della struttura imperiale, compattata dalla rigidità delle istituzioni. Dal punto di vista pratico, è il clericalismo a definire questo assemblaggio che di comunitario non ha che il nome. Ma questa, dicevamo, è la storia di ieri. La chiesa è piuttosto provata oggi dalla distanza tra altre due opzioni: quella, grosso modo, rivendicata dai gruppi spontanei; e quella delineata nei grandi testi pastorali che vanno sotto il nome di *Comunione e comunità*. Tutto il secondo decennio pastorale della chiesa italiana è dominato da questa discrepanza.

### 2.1. Il modello «comunità di comunità»

La riscoperta dei rapporti primari — tipica di una stagione non solo ecclesiale, ma anche culturale, caratterizzata tra l'altro dal frammentarismo e dall'individualismo — è sicuramente uno dei grandi segni contemporanei. Il clericalismo viene superato non tanto dalle riforme di struttura che diano più importanza al contributo laicale. Viene superato dal primato della persona battezzata rispetto a qualsiasi ruolo funzionale essa venga ad assumere nella chiesa. Nelle piccole comunità movimentiste i credenti si uniscono per condividere valori, prima che compiti. Le funzioni esecutive e organizzative sono accettate solo nel momento operativo, a patto che non intacchino il primato della persona e del suo battesimo, dei suoi doni di grazia, della sua esperienza cristiana. La comunità, infatti, è vissuta come un incontro tra persone uguali. C'è un ampliamento necessario di questa opzione: perché non solo il parroco non ha diritto di prevalere sul singolo fedele, ma neanche la parrocchia ha motivo di mortificare le comunità di ambiente o di servizio o di spiritualità. Ognuna di esse è sentita uguale, ognuna si accosta all'altra senza fondersi. Così si affiancano — ma non si integrano — gruppi distinti per il carisma spirituale (movimenti), oppure per le attenzioni ai bisogni del territorio (volontariato) e non meno spesso per la volontà di creare ambienti aperti ai valori della socializzazione primaria (come la famosa «associazione invisibile» dei tantissimi nuclei anonimi che si isolano nel contesto parrocchiale).

Il modello di chiesa che ne deriva è quello di «comunità di comunità»: quasi una sorta di federazione, in cui le molte svariatissime autonomie locali si coagulano solo nell'universale cattolicità, attorno al papa più che at-

torno alla parrocchia o alla diocesi. Ci si sente davvero cristiani — e dunque membri della grande chiesa — ma non per questo si apprezza abbastanza il dovere di relazionarsi positivamente con gli altri gruppi vicini e con le strutture ecclesiastiche per «l'ordinaria amministrazione» pastorale.

Si sa come i vescovi italiani, grati allo Spirito per l'abbondanza imprevista dei tanti carismi, abbiano però espresso gravi difficoltà rispetto ai gruppi, proprio per la loro carenza di coesione ecclesiale. È l'ecclesiologia che viene minacciata da questo accostamento non integrato e non subordinato all'effettiva unitarietà eucaristica.

*Comunione e comunità* (ECEI, vol. 3, 676) non esclude che la parrocchia possa essere concepita come un tessuto di piccole comunità e di piccoli gruppi, ma mostra comunque grave perplessità se l'appartenenza alle unità di base affievolisce a tal punto la comunione da renderla praticamente inefficace. «Non esitiamo a ricordare a tutti la casa comune: la chiesa locale». «A tutti ancora sentiamo il dovere di ricordare che l'ampiezza e la profondità della comunione non possono esaurirsi nella realizzazione delle nostre comunità... Né possiamo tacere il fatto che spesso, all'origine delle tensioni e contraddizioni, sta l'inesatta comprensione del concetto di comunione che a volte si identifica col concetto di comunità, mentre a volte tende ad affermare la reciproca estraneità dei due termini» (CeC in ECEI, vol. 3, 641).

C'è un numero, ne *La forza della riconciliazione*, che situa questo problema nel suo contesto sociologico e teologico, in tutta l'ampiezza che esso merita.

La presenza di movimenti e gruppi vi è letta in questi termini: «La radice di tali tensioni (con la parrocchia) può essere nella tendenza, anche inconscia, delle aggregazioni di rendersi autosufficienti» (ECEI, vol. 3, 2016). Parole che ritornano pressoché identiche al 2076, con la specificazione esemplificativa di come si prospetti tale autosufficienza: «con celebrazione separata dell'eucaristia, con propri sacerdoti, con propria catechesi, con proprie iniziative educative e assistenziali, in genere con la realizzazione di un vincolo associativo esaustivo, e quindi necessariamente alternativo rispetto all'appartenenza a una parrocchia o addirittura a una diocesi».

È il quadro di quelle «eucaristie parallele» (e dunque di chiese parallele) di cui parlava

il card. Martini nella sua relazione alla XX assemblea generale della CEI, alla vigilia del XX congresso eucaristico nazionale a Milano.

## 2.2. Il modello «comunione di comunità» o della «casa comune»

Proprio la comunione eucaristica — questo celebrare unitario mediante distinte funzioni, però coordinate e subordinate nell'unicità del sacrificio — è il modello ispiratore della pastorale dei vescovi. Secondo questo progetto, la chiesa locale non va intesa anch'essa come un'altra grossa comunità, identica nelle ambizioni alle aggregazioni primarie, eccetto per la sua grandezza. È pericoloso pensare la comunità parrocchiale come un centro di incontro e di messa in comune delle esperienze individuali, collocate tutte sullo stesso piano. La chiesa locale è invece una interazione di persone e di comunità ognuna diverse, dunque disuguali nel rispettivo carisma e nel servizio, anche se uguali in dignità. È rispettando e condizionando reciprocamente le caratteristiche vocazionali di ognuno che si crea comunione: proprio perché le diverse vocazioni sono fatte per integrarsi e completarsi. I carismi non sono beni per un privato usufrutto, se essi, al contrario, vanno spesi proprio dentro la comunità, cui sono destinati...: «non solo quando si tratta di persone, ma anche quando si tratta di gruppi, movimenti, associazioni. Ciascuno deve riconoscersi debitore all'altro...» (CeC in ECEI, vol. 3, 696). Chiesa casa di tutti, si afferma (ECEI, vol. 3, 767) in CiPP, in un paragrafo esemplare per chiarezza. «Una chiesa condivisa» aveva già detto *Evangelizzazione e ministeri*, parlando della necessità di fondere le responsabilità attraverso la partecipazione (ECEI, vol. 3, 2860).

È in quest'ottica che si parla della chiesa locale — e particolarmente della parrocchia — non più soltanto come del luogo di provvidenze amministrative, ma come del luogo ordinario dell'eucaristia (FdR in ECEI, vol. 3, 2075) e dunque della comunione ecclesiale, frutto e insieme fine dell'eucaristia.

Della rilevanza della parrocchia così intesa sono pieni i nostri documenti. Già la riaffermava EvS (ECEI, vol. 2, 485); ma è CeC che fa del tema uno dei suoi nodi più stretti (ECEI, vol. 3, 641; 673-676). Anche se la parrocchia, così com'è, va ripensata e probabilmente rifiuta (EdM in ECEI, vol. 2, 1108;

FdR in vol. 3, 2076), pure non si smette mai di riportare ogni cosa al fatto eucaristico, che ha luogo ordinario nella parrocchia e che è integrato e partecipante, e mai solo federativo. Insieme —gruppi e parrocchie— dovranno trovarsi in itinerari di conversione reciproca (CdL in ECEI, vol. 3, 2665), non trascurando «momenti di dialogo e di incontro» centrati sulla verifica della rispettiva concezione di chiesa. Infatti «sembra urgente verificare ... le scelte operative delle singole associazioni e movimenti per saggiare l'ecclesiologia soggiacente: è qui infatti che si può fare un confronto doveroso e critico» (contributo al sinodo 1985, in ECEI, vol. 3, 2886).

A Loreto — più che il tentativo di trovare il coordinamento nella linea della struttura interna ecclesiale — si è preferita un'altra sortita: gruppi e movimenti hanno diritto di essere se stessi, purché si subordinino all'unità della missione. Dunque l'idea missionaria — con la rispettiva responsabilità pastorale — è il momento di verifica e di fattiva riunificazione. È un'idea tutt'altro che insolita (ECEI, vol. 2, 1020, 2745).

Ma a Loreto è l'insieme dell'ispirazione che proietta la chiesa verso il mondo, implica la necessità del discernimento, e chiede ai credenti di sottomettersi a una partecipazione nella chiesa tale da permettere poi un'azione più compatta verso l'esterno. Soprattutto Loreto si caratterizza per quello «stile del convivere» (ECEI, vol. 3, 2692) che sta finalmente caratterizzando il nostro modo di fare chiesa: convegni, congressi, sinodi (almeno una quarantina di diocesi si sono messe in stato di sinodo in questi ultimi anni e altre quaranta lo stanno preparando), purtroppo molto meno consigli pastorali, che stentano a trovare una loro efficacia, malgrado l'ormai lunga sperimentazione.

Anche in ambito politico e sociale la stagione dei «nuovi soggetti» associativi — per tanto tempo distinti e quasi antagonisti dello stato — ora tende a far maturare una compresenza di quelle associazioni dentro lo stato e per una nuova politica di solidarietà. I partiti e le strutture classiche della democrazia non vengono in tal modo superate o esautorate, ma stimolate dall'azione di queste nuove lobbies o gruppi di pressione.

È preventivabile che — insistendo sul piano episcopale — si arrivi presto anche nella chiesa (e probabilmente ancor prima e ancora meglio che nello stato) a un'analogia forma di

compresenza, che non annulli le varie sigle partecipative, ma le coordini nella responsabilità comune.

### 3. QUALE LAICO PER QUALE CHIESA?

Quella di laico non è una nozione tra le tante, quasi in aggiunta alle altre idee ecclesio-logiche forti di chiesa. Ogni definizione di chiesa, infatti, comporta una sua concezione del laico; e ogni nuova concezione del laico porta a una ridefinizione della chiesa.

A proposito del laicato, tuttavia, non si può parlare (come nei titoli precedenti) di modelli scientemente contrapposti. Siamo in piena evoluzione teologica, al punto che solo il recente sinodo sul laicato (con le sue discussioni pre e post sinodali) ha cominciato a puntualizzare seriamente alcune acquisizioni di principio, da cui prevedere lo sviluppo di una migliore dottrina e di nuovi modelli.

Più che di modelli, qui si deve parlare di tappe di crescita, su un tracciato spesso confuso e non privo di ritorni e perfino di involuzioni. Cominciamo almeno per ritenere superato quel concetto di «apostolato dei laici» che vedeva il laicato solo come ausiliare del clero in una missione che tuttavia restava clericale di diritto. Ancora al primo congresso dell'apostolato dei laici (1951) la grande rivendicazione era quella di vedere alcuni esponenti meritevoli della base cristiana (in pratica i militanti di AC) assurgere al rango di sotto-clero. Ormai di questo «apostolato» laicale non si parla nemmeno più, istintivamente censurato per gli equivoci allora ingenerati.

#### 3.1. La prima tappa: declericalizzazione del laicato

Già il secondo congresso internazionale dei laici (1957) ha cominciato a promuovere quella che oggi chiameremmo «ecclesiologia totale», secondo cui l'intero popolo di Dio, prima ancora della sua suddivisione nei vari ministeri, è globalmente responsabile della missione ecclesiale. In quanto ai ministeri laicali stessi, questi non sono derivazioni (e quasi partizioni) della potestà ecclesiastica: sono attuazioni del potere nativo battesimale, sono estrinsecazioni del triplice munus profetico-sacerdotale-regale che inerisce a tutta la chiesa nei suoi singoli membri. «Tutti i battezzati partecipano, a titolo diverso, a tale mi-

nisterialità prima e fondamentale della chiesa» (dice EvM in ECEI, vol. 2, 2838). Quel documento suggerisce di leggere la necessità di promuovere maggior responsabilizzazione del laicato in analogia con il fenomeno civile della partecipazione, cioè della non delega ai politici e agli amministratori statuali del potere che risiede nativamente nel popolo. Testualmente: «L'esigenza vivissima, sentita in maniera differente e convergente nel campo sociale e nel campo ecclesiale, è quella di una chiesa tutta ministeriale, tutta dotata e preparata, tutta compaginata e mobilitata con la molteplicità delle sue membra al servizio della missione nel mondo» (ivi, 2764). Questa visione centrata non sul presbiterato, ma sulla battesimalità, è evidentemente un passo decisivo dell'ecclesiologia post-conciliare. In forza di esso si procede decisamente al riconoscimento della «pari dignità» del laico rispetto al prete (FdR in ECEI, vol. 3, 2068), anche se si ammette che questa convinzione «non è ancora sufficientemente valutata» (ivi). Non si nega la «distinzione e correlazione dei compiti» (EPU in ECEI, vol. 2, 2050), che anzi viene presupposta nell'ecclesiologia totale. Solo si mettono queste diversificazioni dopo aver affermato il primato della battesimalità e come attuazioni storiche della battesimalità.

### 3.2. La seconda tappa: una ministerializzazione a oltranza?

Naturalmente, «il fondamentale statuto ecclesiale che è comune a tutti i membri del popolo di Dio» (FdR in ECEI, vol. 3, 2068) impone al laico una sua autonomia. Ma allora, perché tanto insistere sulla ministerialità? Il ministero — sia ordinato che istituito — si qualifica come una deputazione in forza della quale il ministro è come un pubblico ufficiale nella chiesa. Strano che proprio quelli che reagiscono spesso contro la concezione del «mandato», cioè del titolo con cui la gerarchia autorizza un laico (o un'associazione intera) a rappresentarla, non sempre si accorgano che il ministero è molto più costrittivo di un mandato; esso si configura non più soltanto come una delega a operare in nome di qualcun altro, ma piuttosto come una investitura vera e propria, che dona a chi la riceve una sua collocazione ecclesiastica ben precisa.

L'impressione è che effettivamente si abusi troppo del concetto stesso di ministerialità. Se è vero che la chiesa è «tutta ministeria-

le», in quanto popolo collegiale, non può più esser vero che al suo interno ogni singolo battezzato è anche ministro. Ne andrebbe della stessa autonomia della laicalità. Il sinodo sui laici dovrà reagire con determinazione a questo estendersi eccessivo della terminologia ministeriale che, a parer nostro, ha tracce pericolose proprio in *Evangelizzazione e ministeri*. Ad esempio, questo documento giunge a parlare di «ministeri dell'animazione cristiana dell'ordine temporale» (ECEI, vol. 2, 2839). Ora — almeno dal punto di vista storico — non si sa che qualcuno abbia avuto l'incarico di entrare in politica a nome della chiesa, in qualità di ministro deputato. E perché, allora, non parlare in tal caso semplicemente di «servizio» nel temporale? Forse per il timore che il battesimo non sia base sufficiente per dare diritto d'intervento cristiano nella cosa pubblica?

Il contributo dei vescovi italiani al sinodo sull'evangelizzazione parla ancora di «collaborazione» dei laici con la gerarchia nell'applicare il messaggio evangelico ai problemi del proprio tempo. Che cosa si vuol dire: che i laici in politica sono mandatari della gerarchia?

Movimenti e gruppi spontanei — di fatto — non gradiscono molto il tema della ministerialità. Basterebbe vedere come si siano opposti a quei famosi «criteri di riconoscimento ecclesiale» che (secondo loro) sembravano valutare l'appartenenza di un gruppo alla chiesa sulla scala della sua maggiore o minore adesione alla pastoralità ecclesiastica. Si sarebbero dovuti sentire ancor più a disagio quando *Evangelizzazione e ministeri* poneva come modello di ogni presenza apostolica quella «singolare forma di ministerialità laicale» che caratterizza l'AC: «La prospettiva ministeriale può e deve egualmente valere anche per altre associazioni e movimenti» (ECEI, vol. 2, 2851-2852).

### 3.3. La terza tappa: laicalità come autonomia

Bisognerà aspettare il contributo dell'episcopato italiano al sinodo sui laici per leggere finalmente ammissioni nitide come queste: «L'assunzione della ministerialità non esaurisce l'ecclesialità e postula nuovo spazio e nuovo vigore per la secolarità...

Nella pratica è avvenuto che come ministeri si siano intesi alcuni compiti prevalentemente intra-ecclesiali... Sembra mancare ancora

un chiaro progetto formativo della dimensione secolare che, dall'interno di alcune esperienze, esca nello spazio comune di tutti i laici...» (cf *Regno-doc.* 19, 1987, p. 591).

Ma è già notevole quanto scritto in CiPP: «Il loro (dei laici) compito primario e immediato non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale — specifico dei pastori — ma la messa in atto di tutte le possibilità evangeliche nascoste, ma già presenti ed operanti nella realtà del mondo» (ECEI, vol. 3, 2839). Se si volesse ripercorrere l'accrescersi del concetto di laicità attraverso tutto il recente magistero episcopale italiano bisognerebbe probabilmente riprendere in mano quanto i vescovi hanno scritto sulla famiglia: un corpo molto vasto di insegnamenti e di indicazioni, probabilmente l'argomento più trattato, dopo quello dell'evangelizzazione. Si può dire che non sia uscito alcun documento che non abbia almeno un passo sulla dimensione familiare dell'ecclesialità. Ed è qui dentro che traluce effettivamente il rispetto per l'autonomia laicale della famiglia, malgrado non manchi — un'altra volta — la tendenza a parrocchializzare e clericalizzare anche la famiglia stessa. Ma questo, della famiglia, è tema che va trattato a parte.

Preferiamo indicare — per le sue virtualità teologiche — un altro filone, appena abbozzato dalla CEI: quel partire dagli ultimi — sicuramente i senza-grado, i non addetti, gli «esterni» e magari i mal credenti, i fanciulli incompetenti — che è la questione seria, qualora si voglia valorizzare davvero la laicità. È importante abolire quel classismo dentro la chiesa che non passa più tanto tra chierici e laici, quanto tra addetti (siano chierici, siano laici) e gente comune del popolo di Dio: questo segno di salvezza in mezzo al mondo, ancora in attesa di ritrovare dignità e voce propria.

#### Bibliografia

ACERBI A., *La chiesa nel tempo*, in *Vita e Pensiero*, Milano 1979; CAPPELLARO J. - E. FRANCHINI, *Le due anime della pastorale italiana*, EDB, Bologna 1988; *Chiesa italiana e Concilio: esperienze pastorali nella Chiesa italiana fra Pio XII e Paolo VI*, a cura dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, Marietti, Genova 1988; ID., *Il rinnovamento della pastorale*, EDB, Bologna 1985; RACCARDI A. (a cura), *Le chiese di Pio XII*, Laterza, Bari 1986; SCOPPOLA P., *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma 1985; SORGE B. (a cura), *Il dibattito sulla ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1981; To-

SINI G., *La mediazione culturale*, AVE, Roma 1985; *Un vescovo italiano del Concilio*, Enrico Bartoletti 1916-1976, Marietti, Genova 1988.

**PASTORALE liturgica** → anno liturgico - celebrazione 3. - eucaristia - liturgia - liturgia e tempo - riconciliazione 1.2. - sacramenti 2.

**PASTORI** → chiesa 1.-2. - fede (sguardo di) - laicità - operatori pastorali - parrocchia 1.4.; 3.4. - politica 2.2. - segni dei tempi 4.1. - teologia pastorale 1.; 4.2. - teologia past. (correnti) 6. - teologia past. (storia) 1.; 3.; 4.; 5.1.; 6.; 7.; 8.3. - Origene 3. - s. Alfonso M. de' Liguori - s. Antonio M. Claret 4.2. - s. Carlo Borromeo 3.2. - s. Filippo Neri - s. Giovanni Crisostomo 3. - s. Gregorio Magno - s. Vincenzo de' Paoli.

**PAZIENZA** → sofferenza 3.2.

## PECCATO

DALMAZIO MONGILLO

### 1. La rivelazione cristiana sul peccato e il contesto culturale e religioso contemporaneo. Un dialogo complesso e imprescindibile

1.1. *Situazioni conflittuali e atteggiamenti di peccato*

1.2. *L'interpretazione del vissuto*

1.3. *Il risveglio della coscienza di peccato*

### 2. Peccatori e peccati

2.1. *I referenti degli atteggiamenti di peccato*

2.2. *Natura e gravità dei peccati*

2.2.1. Il criterio

2.2.2. Strutture di peccato

2.2.3. Il peccato contro lo Spirito

2.2.4. Gravità dei peccati

2.3. *Gli effetti del peccato*

### 3. Aspetti teologici della rivelazione sul peccato come mistero

## 1. LA RIVELAZIONE CRISTIANA SUL PECCATO E IL CONTESTO CULTURALE E RELIGIOSO CONTEMPORANEO. UN DIALOGO COMPLESSO E IMPRESCINDIBILE

### 1.1. Situazioni conflittuali e atteggiamenti di peccato

Il peccato, nei suoi contenuti oggettivi, è un fatto universale; appesantisce il cammino storico dell'umanità, in tutti i tempi e luoghi. Non c'è popolo o persona che non abbia una qualche idea di sé e della propria missione e

che non valuti, alla luce di essa, i comportamenti che fanno soffrire, che ledono i rapporti e inquinano l'ambiente. Nonostante la grande varietà di modi di vedere e di agire, ci sono alcune aspirazioni comuni. Esse non cessano di essere tali anche se varia il modo di interpretarle e soddisfarle. Ad esse contrasta e si oppone chi opera male. Sulla base di esse è possibile trovare elementi su cui far leva nel far maturare una presa di coscienza delle responsabilità umane che diventi contesto di liberazione. Evidentemente il cristiano amplia, e di molto, la portata e le valenze di questo fondamento comune: si tratta, però, di un ampliamento perfetto non distruttivo; fondato, non arbitrario o velleitario.

Si tratta di atteggiamenti comuni, si pensi, per es. a tutte le situazioni oppressive, egoiste, vessatorie, manipolatorie, ingiuste che falsano i rapporti e compromettono la pace personale e sociale. Quando si analizza la valenza specifica di questa complessa realtà, si nota che la valutazione di essa implica una connotazione di carattere etico-morale che porta a disapprovarla perché nuoce alle persone che ne vivono e al contesto, umano e ambientale, in cui sono inserite.

«La condizione umana è tale da rendere difficile una analisi più profonda delle azioni o delle omissioni delle persone, senza implicare, in una maniera o nell'altra, giudizi o riferimenti di ordine etico» (SRS 36). I cristiani qualificano queste situazioni, non sono gli unici a farle sussistere, indicano la radice che le alimenta, mettono in rilievo i profondi effetti negativi a cui danno vita e si riconoscono solidali con tutti nel contrastarle.

Il passaggio in forza del quale la rivelazione attribuisce la qualifica etico-teologica di «peccato» ai comportamenti che altri, sulla base di valutazioni antropologiche, sociopolitiche, economiche, culturali, giudicano errate, disumane, scorrette, vergognose, asociali, è legittimato dal fatto che l'essere umano incarna nella sua stessa esistenza il progetto di Dio, il creatore da cui tutti sono fondati nella loro identità radicale. Disattendere e falsarlo è contrastarlo, implicitamente ma inesorabilmente, e allargare il divario tra grandezza e miseria della condizione umana. Nell'attuale congiuntura socio-culturale tutta questa tematica va ripensata e riproposta nel contesto della luce che proietta su di essa la più profonda conoscenza dell'esperienza umana e dell'annuncio evangelico (GS 46).

L'atteggiamento che si assume nei confronti di essa è vario e complesso. Alcune persone, ignare e indifferenti, non ne valutano la portata. Altre, tormentate dai simboli e dalle rappresentazioni che hanno interiorizzato e alla cui morsa non riescono a sottrarsi, la vivono con terrore, con diffidenza che, volta per volta, si manifesta come sfida irosa e come ripiegamento disperato. Queste ultime, in genere, sono persone che si rappresentano Dio come giudice e giustiziere che fissa norme rigorose che limitano e contrastano le attese e le aspirazioni e che esige severa riparazione, anche delle più piccole infrazioni.

Coloro che si accolgono e si pensano nella luce della rivelazione del mistero di Dio che riconcilia il mondo a sé in Gesù Cristo (2 Cor 5,16ss), considerano questa realtà in atteggiamento di docilità e umiltà. Una diversità analoga discrimina la presa di coscienza della propria posizione nella storia. Chi si pensa autonomo e isolato, ritiene di non essere responsabile nei confronti di nessuno, di non dover rendere conto di sé e del proprio operato e, in base a questa falsa concezione, mette in discussione l'autorità, ne contesta gli ordini, si sottrae alle attese comunitarie e facilmente si autoproclama giusto, senza peccati. Chi si accoglie chiamato a diventare se stesso, nella reciprocità dei rapporti e dei legami di comunione, e nel potenziamento della solidarietà del vivere, soffre della incapacità di adeguarsi alle proprie responsabilità, accoglie come dono gli stimoli che facilitano l'avanzare nella via del bene e vive la consapevolezza della propria miseria come contesto di pentimento, di implorazione di perdono, di orientamento a vita nuova.

Un ulteriore settore in cui si coglie il divario nel modo di rappresentarsi ciò che si riferisce al peccato, è costituito dall'atteggiamento verso la pena. Chi la considera solo come punizione inflitta dall'esterno, vive nel terrore di essere scoperto e punito e tende a legittimare e giustificare, con sofismi sottili, le proprie deficienze; chi la valuta come conseguenza del non essere stati fedeli alla propria vocazione e missione, del non essersi realizzati nella verità e nel bene, si impegna nel ravvedersi e asseconda la chiamata alla conversione nella comunità dei credenti e nella famiglia umana. Si potrebbe continuare a evidenziare i tratti di questa diversità di atteggiamenti nei confronti del «male antico»,

sorgente ed effetto di conflitti e lacerazioni che incidono nel più profondo delle persone.

### 1.2. L'interpretazione del vissuto

Per chiarire questi dinamismi diffusi e poco considerati, e per orientare positivamente la sofferenza di chi ne vive, è necessario prendere coscienza dell'estrema complessità del problema che è strettamente collegato con quello del male, la *crux* di coloro che affrontano seriamente il dramma della realtà e della condizione umana.

La situazione culturale contemporanea, da un lato, sembra meno attenta e recettiva nei confronti di tutta questa tematica, dall'altro la scandaglia e ne evidenzia aspetti, spesso disattesi soprattutto da coloro che considerano il peccato solo in vista dell'accusa nella riconciliazione sacramentale, e negligono l'incidenza che ha nella storia delle persone e dei popoli e nella struttura dei dinamismi socio-culturali.

Nell'esaminare questa realtà non basta avere come punto di riferimento i parametri in base ai quali popoli e persone comprendono e valutano la propria posizione nella storia, occorre tener conto del mistero di Dio e della relazione che egli ha con l'essere umano. Il peccato è vissuto da persone concrete, inserite in contesti culturali complessi, eredi di tradizioni e mentalità che portano a valutare in modo diverso le loro reali potenzialità e la loro relazione con Dio. Tutto ciò oggi si coglie con prospettive inedite, le quali inducono a rivedere classificazioni e schemi e a ripensarli, non con atteggiamento iconoclasta e demitizzante, ma in fedeltà alle esigenze della realtà e alle potenzialità di futuro evidenziate dalla rivelazione e dalle religioni e confermate dalle scienze antropologiche e dalla cultura dei popoli.

L'effettiva libertà e responsabilità umana si iscrive nel contesto della consapevolezza che le persone ne hanno, ma non è limitata da essa e va vista nel contesto della solidarietà interumana e cosmica.

I riflessi soggettivi dell'agire umano corrispondono all'idea che le persone si fanno di sé e di Dio, ma gli effetti globali di esso vanno pensati in base a ciò che Dio rivela di sé e della relazione che instaura con l'umanità. L'essere umano non è la misura della realtà; è questa il fondamento e il contesto del pensare umano.

L'annuncio cristiano e tutta questa complessa

realtà si sfidano reciprocamente. Quando questo confronto viene perseguito con coraggio, lealtà e sincerità, la verità si chiarisce, le persone sono portate a rivedere le proprie posizioni e matura una più viva coscienza della propria condizione, della miseria che la falsa e delle vie della liberazione. Assecondare questo processo è responsabilità comune diretta a far sì che le persone riconoscano se stesse in verità; si attribuiscano il negativo che le falsa e consentano a venirci fuori.

### 1.3. Il risveglio della coscienza di peccato

Molti oggi, anche nell'ambito della comunità credente, parlano di crisi della coscienza del peccato. La coscienza è il dominio dell'inverificabile e, perciò, è arbitrario decidere ciò che passa in essa. La storia religiosa stessa attesta che in tutte le ere nelle quali si sono verificati grandi cambiamenti sono state avanzate osservazioni del tipo di quelle che si fanno oggi. Coloro che sono convinti dell'importanza del risveglio alla coscienza della propria verità, debbono illustrare con serietà la condizione umana; assecondare il processo della trasformazione del vissuto in coscienza; cooperare al formarsi di mentalità e strutture che potenzino le opere di pace e il dialogo.

Se in questo campo è difficile intendersi, ciò spesso deriva dal fatto che non sempre si riesce a qualificare comportamenti e atteggiamenti con il nome con cui li denomina chi li vive, a descriverli con i sintomi nei quali sono sofferti da coloro che ne sono vittime. Nominare con esattezza i fenomeni di distruttività umana è molto importante ma richiede intelligenza, acutezza di analisi e familiarità con la condizione umana. Un malato si convince della verità di una diagnosi se riconosce che i sintomi del male che gli viene attribuito corrispondono effettivamente a quelli che egli soffre. Talvolta, quando sentiamo parlare di noi, si ha la sensazione che si sia incorsi in un errore di persona; ci si sente attribuire sintomi del tutto diversi da quelli che rendono inquieto e faticoso il vivere. Per correggersi, la persona deve convincersi di sbagliare e comprendere in che cosa viene meno alle proprie responsabilità.

Molti mali dello spirito sono disattesi perché ignorati nella loro valenza più profonda. Nominarli in verità è aiutare sé e gli altri a non trincerarsi dietro alibi e a vincere l'impressione in base a cui l'enfasi che si pone su al-

cuni atteggiamenti qualificati nocivi non deriva dal fatto che li si demonizza ma dall'incidenza negativa che hanno su chi li commette e sul modo in cui egli si situa. Per evidenziare la valenza antropologica e liberatrice della proposta sul peccato, occorre mettere in evidenza l'offesa che esso reca alla persona per il fatto che la rende indisponibile alle attese dell'umanità e ai propri compiti umani. L'esperienza della violazione dei diritti delle persone e dei popoli si presta bene a questo fine. Gran parte degli atteggiamenti umani cattivi frustrano, o in se stessi o nei loro effetti, le attese a cui, in genere, popoli e persone sono attenti e sensibili, specie quando ne sono parte lesa. Soprattutto in quest'ultimo contesto, tranne i casi di inequivoca e palese incapacità di intendere e volere, generalmente si è portati a presumere in tutti una responsabilità oggettiva. L'omissione e carenza di essa sono ritenute imputabili come quelle di coloro che si sottraggono positivamente alle proprie responsabilità. Per cooperare alla liberazione umana occorre partire dai dati universali comuni e, alla luce di essi, ripercorrere il cammino verso le mete meno evidenti. Esse, nella visione cristiana della vita, sono collegate come causa o come effetto ai comportamenti qualificati come peccato. L'urgenza di rifondare il senso del peccato si abbina a quello di illustrare il contesto nel quale ha senso e il senso che ha nel disegno di Dio, per impedire che rinasca con fisionomia falsata e distorta. Essere peccatori, peccare, sono qualificativi di persone create e amate da Dio e guidate e chiamate a convertirsi a se stesse in e con Lui. Non si può essere in Dio, accoglierlo e lasciarsi accogliere se non si è persone di accoglienza che vincono in se stesse la resistenza ad essere e operare insieme.

La conversione non è un'uscita da sé, è invero del proprio essere in e con gli altri; è rifiuto di ciò che rovina chi lo compie, falsa la reale e giusta relazione con Dio. Connotare il peccato è parlare di Dio e del piano di Provvidenza con cui Egli regge e governa le creature. Peccare è disattendere e falsare questo disegno che è penetrato nella sua realtà più profonda, quando la mente e il cuore si convertono al mistero. Il male umano, anche se in modo paradossale, induce a «purificare» le rappresentazioni su Dio, per correggerle su ciò che egli dice di sé e non su ciò che noi saremmo portati a pensare di lui;

ci fa «pensare» Dio a modo suo e non a modo nostro. È proprio il peccato che lo rivela «divo in misericordia» (cf Enciclica di Giovanni Paolo II) e mostra fino a qual punto egli, nella sua provvidenza, rispetta le persone e ne vuole la salvezza. L'unione che egli fonda in Gesù Cristo con l'essere umano diventa piena quando questi si attua in pienezza, nella sua umanità. Dio è il pedagogo della creatura e questa solo se cresce retta e diventa se stessa è lode di gloria del Signore. Il dilemma è, ancora e sempre, uno solo: essere o non essere se stessi nella verità della propria condizione, o fallire la meta. Optare per una situazione o per l'altra è problema serio, non lo si può banalizzare con affermazioni o negazioni superficiali. La diversità tra le persone che affrontano seriamente il vivere e quelle che crescono nella alienazione; tra coloro che hanno sete di giustizia e lavorano per la pace e coloro che disattendono la verità, la si descriva e analizzi come si vuole, si impone con immediatezza.

La psicologia del profondo fornisce elementi importanti per chiarire la struttura della consapevolezza umana e il carattere autentico delle motivazioni che contestualizzano l'agire e la libertà personale. Le persone spesso sono sottoposte a pressioni radicali e devono essere sostenute nel dilatare gli orizzonti della conoscenza e dell'amore, nel potenziare la comunicazione interumana e nel qualificare i rapporti.

Alcune ideologie tendono a svuotare di senso la libertà e la distinzione tra atti positivi e negativi; spesso esse ispirano i sistemi e le macrostrutture che tendono a proporsi come unici soggetti della storia fomentando i sensi di impotenza in coloro che non sanno contrastarne gli orientamenti. Tutto ciò è messo in discussione dal rigoroso e inappellabile giudizio sulle responsabilità personali e collettive; dalla lotta per la difesa della dignità e dei diritti umani e dalle diagnosi, esatte e profonde, che fondano, a medio e lungo termine, i progetti di educazione dei popoli.

Anche se alcuni scienziati presumono di ridurre il mondo umano a realtà fisica e biologica, dominata dalla necessità, e controllabile con verifiche empiriche, la realtà, letta senza pregiudizi, chiede di porre e mantenere le condizioni per un'esistenza umana sana e vera e di valorizzare le conquiste umane per neutralizzare le forze del male.

Questa condizione conflittuale che sembra

impedire di parlare di peccato e di peccati come di atti coscienti, responsabili, liberi, è il contesto nel quale diventa inequivoco e imperioso il dovere di discernere e denominare con chiarezza le tendenze alienanti che compromettono il bene umano, la pace tra i popoli, la fruizione serena e universale della creazione, per educare persone e comunità nella responsabilità di sottrarsi al loro potere dissolvitore e per discernere le vie e le condizioni per tendere, insieme, verso un'umanità più giusta, solidale e fedele, unita a Dio. La libertà è possibilità complessa, varia, in crescita; è conquista faticosa e minacciata; è meta, non risultato acquisito; vive nella storia, nel contatto con la realtà, non si attua in astratto. I fenomeni che la evidenziano e i conflitti che la lacerano impongono di parlarne con verità, di leggerne le esigenze e di discernerne le espressioni con analisi differenziate. Ciò richiede un'abilitazione alla quale non si perviene da soli e che nessuno può donarci senza la nostra cooperazione. Queste luci e ombre che le scienze umane proiettano sulla responsabilità personale e sulla vita collettiva, sul patrimonio religioso e culturale dei popoli, sollecitano un ampliamento di orizzonte e impongono di considerare la realtà del peccato nella luce della totalità della storia che non è chiusa in se stessa ma è aperta al Regno di Dio (SRS 47).

## 2. PECCATORI E PECCATI

### 2.1. I referenti degli atteggiamenti di peccato

La teologia situa la dottrina sul peccato in base a tre punti fondamentali. Essa, infatti, qualifica peccati i comportamenti o le omissioni delle persone (peccatori) che, orientandosi in modo contrario alla verità, omettono di coltivare i rapporti che le vincolano con gli altri esseri umani nella creazione e che, per questo stesso fatto, contraddicono il disegno di Dio manifestato nella struttura profonda di ciascuna persona e nella rivelazione di Gesù Cristo. Comportamenti negativi, falsificazione di sé e della realtà, rifiuto di Dio nel suo disegno sulla storia, sono le coordinate che situano e qualificano la negatività di questo atteggiamento misterioso che si riflette sulle dimensioni del reale in tutti i tempi della storia. La persona va contro Dio quando e perché va contro il bene umano, non si at-

tua nella linea della sua verità; fa male a sé e al prossimo, introduce e accresce i condizionamenti e gli ostacoli che rendono disumano il vivere.

Il peccato, nel senso più formale del termine, è atto della persona, e questa pecca quando si fa cattiva, ladra, omicida, ingiusta e cioè quando contrasta e omette di essere e diventare chi è strutturata e chiamata ad essere. Poiché la comunione con Dio nell'attuale fase della storia della salvezza è possibilità concreta per tutti, nei confronti di essa si attua la più nociva e radicale espressione del peccato.

L'essere umano è persona originata da Dio; è membro di comunità: la familiare, la politica, la religiosa, è parte dell'universo, è chiamata alla filiazione adottiva. Queste diverse gravitazioni sussistono sempre, insieme; sono strutturate in modo da qualificare il pensare e l'atteggiarsi delle persone che sono chiamate a liberarsi nella capacità di amarsi e di amare, di accogliere e di accogliere, nella rete di relazioni che fanno l'umanità e che ciascuno dovrebbe accrescere col proprio contributo. La persona diventa peccatrice quando non attua queste sue prerogative e, con il suo modo di pensare, parlare e agire, non si realizza pienamente, diventa «cattiva», alienata nei rapporti che vive, e ciò in modo più o meno acuto secondo il grado, la qualità e l'intensità della disattesa dei vincoli di appartenenza. Poiché l'essere umano è da Dio e vive in lui, gli atteggiamenti carenti, anomali e difettosi che tradiscono e negano la propria identità, per questo stesso fatto, falsano la creatura che Dio crea e che chiama e ammette alla relazione con sé.

Questa condizione è stata descritta nei modi più diversi e di essa sono state proposte parecchie definizioni. Le più notevoli sembrano le seguenti.

1. Il peccato: violazione della legge di Dio. È la celebre formula di sant'Agostino: «Peccatum est dictum vel factum vel concupitum aliquid contra aeternam legem» (*Contra Faustum Manichaeum*, 1, 22, c. 27; PL 42, 418). Ogni legge veramente tale è partecipazione di quella eterna di Dio che, nella creazione e in Cristo, fonda in se stesse la realtà e l'umanità e ne orienta e stimola lo sviluppo (cf san Tommaso, S. Th., 1-2, q. 106, a. 1). Violare questa legge è opporsi all'orientamento al bene, al compimento della missione implicita nella chiamata alla vita e chiarita attraverso

l'insieme degli eventi nei quali essa si esplicita.

2. Il peccato: offesa a Dio. È un tema di origine biblica. Recentemente lo si trova espressamente riaffermato da Pio XII nell'*Humani generis* (12.8.1950; DS 3891) e nella GS 13. Anche san Tommaso lo propone in diversi contesti, per es. *De Veritate*, q. 28, a. 2. Diventa intelligibile nella luce dell'opposizione tra vocazione all'amore e incapacità di amare e del rapporto tra bene umano e gloria di Dio. Pur non escludendo la triste possibilità di comportamenti che implicano esplicitamente un rifiuto di Dio, molto più spesso essa si concretizza nei comportamenti che nuociono al prossimo e sono contrari al bene che l'essere umano deve volere a se stesso (san Tommaso, *Contra Gentes*, 3, c. 122).

3. Il peccato: allontanamento (*aversio*) da Dio e conversione (*conversio*) alle creature. È una formula che ritorna, con molta frequenza e varietà, nelle opere di sant'Agostino e nella tradizione cristiana. Essa sintetizza la realtà del peccato nel duplice movimento in cui si concretizza. Si presta a conciliare la prospettiva teocentrica, secondo cui il peccato è opposizione a Dio e deformazione della sua opera, e quella antropologica, che lo considera come male nella realtà personale, sociale e cosmica, come diminuzione che impedisce la pienezza umana (GS 13).

Tutte queste definizioni mettono in rilievo il rapporto strettissimo tra peccato e decisione umana. Esso è rifiuto di ciò che è voluto da Dio e perciò nella sua origine è un movimento involutivo. È una decisione che tocca la persona nella radice della sua esistenza e che si manifesta nei molteplici atti con cui essa abusa di sé, degli altri, delle cose; sconvolge e turba tutti gli aspetti della vita personale e comunitaria. Fondamentalmente, si tratta di atti o di atteggiamenti mancanti, incompleti, difettosi, insufficienti, menomati.

La persona pecca quando non si adegua pienamente al bene a cui è ordinata, lo realizza in modo monco, incompiuto o omette di volerlo in pienezza. Le situazioni in cui si esprime questa condizione variano quanto le persone che le vivono e diventano contesto ed espressione di esistenze smembrate che, in qualche modo, abdicano alla propria dignità e responsabilità, e si sottomettono indebitamente a false signorie e dominazioni (Ef 1,21 e par.), che determinano sudditanze delle quali si diventa solidali e sottraggono all'a-

more nel quale la persona è amata e dovrebbe accogliersi e accogliere.

Questo modo di essere e di situarsi non è astratto o formale; è causa, contesto, effetto di atteggiamenti concreti, ed essi, quale che sia la configurazione specifica che assumono, consistono tutti nell'orientamento che porta a valorizzare in modo indebito tendenze e inclinazioni, a viverle come isolate, autonome, indipendenti, anziché farle convergere nella relazionalità giusta e amica. Il peccatore è qualcuno che, attratto dalla realtà che lo circonda, omette di chiedersi se seguirlo è coerente con la propria condizione o, pur sapendo che non lo è, non la disattende, la persegue e in questo modo si sottrae alla responsabilità di realizzarsi nella verità, nel bene, si aliena da sé, fa male a se stesso, si costruisce «cattivo», prigioniero dei propri istinti, si fa ingiusto, avido, intemperante, egoista, ecc.

La negatività di questi atteggiamenti emerge nel confronto con il tipo di umanità che la comunità cristiana riconosce autentico e di cui coglie le esigenze (cf GS 13). Peccare è resistere a ispirarsi e conformarsi coscientemente e saggiamente ad esso e perciò paralizzare la vitalità dell'influsso di Cristo; non condividere il suo rapporto con il Padre e con i fratelli; gravitare nell'orbita del potere contro cui egli ha lottato e che ha vinto.

Vivere in questa situazione è essere solidali con il potere del male, omettere di volersi in relazione con gli altri; di riconoscersi da Dio che riconcilia con sé il popolo e lo rende operatore di giustizia e pace, responsabile nella creazione.

La teologia ha cercato di fissare le tipologie fondamentali di questi atteggiamenti e le ha classificate o in ordine al soggetto leso: se stesso, il prossimo, Dio; o in ordine agli atti in cui si concretizzano: pensieri, parole, opere, omissioni; o in base alle virtù a cui si oppongono: intemperanza, ingiustizia, imprudenze, infedeltà, ecc. In ciascuno di questi atteggiamenti, la persona si realizza male e fa male; nuoce a sé e agli altri, in una complicità di effetti in cui sé, gli altri, la realtà si trovano strettamente implicati.

È molto difficile fissare il legame tra la persona che pecca e i peccati che compie. Alcuni ne accentuano lo stacco e giungono quasi a negare la connessione tra i peccati e la loro imputabilità soggettiva; altri lo fissano in modo tanto rigoroso da far apparire peccati e

peccatori una sola e medesima realtà. La verità è più differenziata. Si tratta di un rapporto che non va rilevato per legittimare il rifiuto del peccatore a causa del peccato. Non giudicare, rispettare l'intimità, la dignità originaria e indelebile della persona (GS 16) è essenziale nel rispetto per l'altro e nella carità. Il peccato offusca, non distrugge l'immagine di Dio. La constatazione dei fatti negativi non è destinata a far scattare processi di emarginazione ma ad alimentare l'attenzione per coloro che si fanno male e per la trasformazione del vissuto e delle strutture di ingiustizia e di oppressione.

La rivelazione non disattende questo aspetto della realtà (si pensi alla tematica del libro di Giobbe e all'insegnamento di Gesù); lo affronta in contesti che rinviano all'adorazione del mistero (cf Gv 9,2) e al non giudizio (Mt 7,1 e passim).

La condizione di peccato accompagna l'umanità fin dall'origine, ma non è originaria, è indotta; non è irreversibile, può e deve essere superata; dipende dalla persona che, quando si sottrae alla sua verità, si fa male, diventa cattiva (= prigioniera, schiava); falsa la propria capacità di amare, però non è fatalisticamente legata a questa sua condizione, può venirne fuori, e perciò deve aiutarsi ed essere aiutata nel volersi innestata nell'orbita vivificante di Colui che fonda nella tendenza alla verità e al bene.

È importante riconoscere la paternità dei propri atti negativi, non per diventarne vittima ma per camminare nella via alla vera vita (cf Gv 14,6). La volontarietà degli atteggiamenti peccaminosi spesso è indotta più che esplicita e cosciente. Si coglie nella condizione anomala e falsata in cui vivono le persone che operano male e omettono di reagire alle tendenze e agli influssi negativi, si sottraggono alle proprie responsabilità o se le rappresentano in modo falsato. In genere, le persone tendono a negare questa paternità; però la paralisi della loro condizione di soggetti liberi l'afferma in modo eloquente. In questo caso, il processo che dagli affetti risale alla causa non è illegittimo.

## 2.2. Natura e gravità dei peccati

### 2.2.1. Il criterio

Il principale criterio per discernere l'orientamento delle persone sono i frutti che portano (cf Mt 3,8; 7,15ss; 12,33; Lc 7,43; Gv 15,2-16), è lo stile di vita che conducono.

Gal 5,18-22 oppone i frutti dello Spirito alle opere della carne. È la persona che realizza gli uni e le altre, ma essa non sempre sa discernerele e riconoscerle. Spesso coloro che agiscono male cominciano a valutare la negatività della loro situazione solo quando ne escono fuori e sperimentano concretamente altre possibilità di esistenza. È riduttivo l'atteggiamento di coloro che lasciano alla sola coscienza della persona la responsabilità di valutare la propria situazione, quasi che essa sia una monade solitaria. Costoro disattendono la dimensione essenzialmente relazionale della realtà morale e privano la persona di aiuti importanti nel cammino verso la luce.

È per questo che i responsabili della comunità cristiana, fin dalle origini, hanno assolto alla missione di indicare i comportamenti che fanno male a coloro che li attuano e inquinano il contesto in cui vivono, e, perciò stesso, ledono la relazione con Dio (cf per es. gli elenchi dei vizi che si trovano nel NT: Mt 15,19; 1 Pt 2,1; 4,4,14; Gal 5,19-21; 1 Cor 5,10s; 6,9s; 2 Cor 12,20; Rm 1,29-31; 13,13). Alcuni di questi elenchi hanno una struttura specifica e gli studiosi che l'hanno messa in rilievo li hanno denominati esortazioni domestiche o familiari (Haustafeln); cf per es. Col 3,18-41; Ef 5,21-6,9; 1 Pt 2,13-3,9; 5,5; 1 Tm 2,1-3,13; 6,1-2; Tt 1,7-9; 2,1-10; 3,1-10 (cf Bosetti E., *Quale Etica nei codici domestici* [Haustafeln] del NT?, in *Riv. Teol. Morale* 18 [1986] 72,9-31). Anche i Padri greci e latini registrano e spiegano minuziose liste di vizi. Un'eco di questa tradizione è la seconda parte della *Summa Theologiae* di san Tommaso. In essa ogni virtù è seguita dalla profonda analisi dei vizi che la contrastano. Questo servizio di discernimento è molto importante ai fini dell'educazione personale e comunitaria. Orientare la coscienza è aprirla verso prospettive di vita nuova. Anche se questa luce diventa contesto di sofferenza, se la si valorizza positivamente, è energia che costruisce. Una vita ordinata, dal di fuori può sembrare non spontanea, in realtà è convergente, non dispersiva e alienante. Finché si è immersi nel disordine e nell'ignoranza si resta chiusi a prospettive che cominciano a emergere quando la persona si apre all'amore e discerne il divario tra vita nella libertà e nell'alienazione. Questa consapevolezza è dono per chi aspira alla luce e alla pace, è tristezza per chi fugge se stesso, cerca alibi alla

propria ostinazione, si rifiuta al proprio bene. Questa missione di tutta la Chiesa è attuata con specifico apporto soprattutto dai vescovi uniti col papa, in continuità con l'attività degli «apostoli e degli anziani» della Chiesa di Gerusalemme (At 15,1-35). San Tommaso, riferendo un pensiero di sant'Agostino a questo riguardo, fa un'osservazione importante in ordine alla formazione alla responsabilità: «La legge nuova, nell'insegnamento di Cristo e degli Apostoli, aggiunge ben poche cose ai precetti della legge naturale; sebbene in seguito siano state aggiunte alcune prescrizioni per iniziativa dei Santi Padri. Ma in queste ultime norme, sant'Agostino stesso dice che si deve usare moderazione, affinché la vita dei fedeli non risulti gravosa. Infatti, egli critica certuni i quali «aggravano di pesi servili anche la nostra religione, che la misericordia di Dio ha voluto rendere libera nella pratica di pochi ed evidentissimi sacramenti, così da rendere più tollerabile la condizione dei Giudei, i quali nell'osservanza dei sacramenti legali non sono soggetti a presuntuose invenzioni umane» (*Ad Inquisitiones Januarii*, ep. 551.119 c. 19; PL 32,221) (San Tommaso, *Summa Theologiae* I-II, 107, 4c).

### 2.2.2. Strutture di peccato

Nelle diverse fasi della storia si è verificato spesso uno spostamento di enfasi da alcuni comportamenti ad altri. Questi mutamenti, anche se in un primo momento determinano disorientamento, sono espressione di un'attenzione ai segni dei tempi e finiscono coll'influire positivamente sulla fisionomia dei popoli. Il Concilio Vaticano II anche in questo campo è «una fonte offerta dallo Spirito Santo alla Chiesa per oggi e per domani» (Sinodo dei Vescovi, Messaggio conclusivo, 7.12.85). Con le sue decisioni e prospettive ha aperto una nuova era nel servizio della Chiesa alle nuove mete della fedeltà e, perciò stesso, alla coscienza del peccato.

I chiarimenti relativi alla identità e missione del popolo di Dio, alla vocazione universale alla santità, come ha mostrato il Codice di Diritto Canonico, promulgato nel 1983, concretizzano gli atteggiamenti e le strutture che qualificano le varie espressioni dell'esistenza cristiana sia nella sua dimensione liturgica e sacramentale, sia nella sua orientazione alla liberazione dei popoli (cf SRS). Per i vincoli di solidarietà planetaria che li uniscono

a tutti, i credenti non possono omettere di trasformare la realtà in cui vivono, e perciò di conoscerla, di analizzarla, potenziarne lo sviluppo, con decisioni intelligenti, tempestive, solidali, per far sì che l'ampliamento del potere sulla realtà concorra a qualificare le responsabilità e non ad accrescere gli abusi. In questa prospettiva molti aspetti della responsabilità personale e familiare diventano oggetto di puntuali e acute chiarificazioni. Si pensi per es. a quelli relativi alla bioetica, alla pace, all'ecologia, alla tutela della salute, alla sessualità, ecc.

Questa luce proiettata sulla condizione umana fa risaltare le resistenze che trattengono dal conformarsi alle esigenze che ne derivano, e fa emergere il negativo delle fughe intimiste, spiritualiste, individualiste, settarie, delle tendenze idolatriche che favoriscono le manie di possesso, di oppressione, le quali si esprimono e si traducono in strutture alienanti che finiscono con il dominare e condizionare persone e popoli, soprattutto i più deboli, gli ultimi.

In questi ultimi anni la teologia della liberazione prima e poi anche molti documenti magisteriali, hanno parlato sempre più spesso di peccato sociale, strutturale (U. Mauro, *Peccato sociale*, Roma, Pust 1986).

La terminologia è stata precisata nel Sinodo su Riconciliazione e Penitenza (1984) nell'esortazione sull'argomento, n. 16. Il testo principale è stato riproposto da Giovanni Paolo II nella SRS n. 35ss, ove egli parla piuttosto delle «strutture di peccato» (n. 36). Con esse intende i «meccanismi perversi» (n. 35) «che si radicano nel peccato personale e sono collegati ad atti concreti delle persone che li introducono, li consolidano, in modo che si rafforzano, si diffondono, diventano sorgente di altri peccati, condizionano la condotta umana, (...) influiscono sulle persone e le comunità, introducendo nel mondo condizionamenti e ostacoli che vanno molto più in là delle azioni e del breve arco della vita di un individuo e interferiscono anche nel processo dello sviluppo dei popoli, il cui ritardo e la cui lentezza devono essere giudicati sotto tale luce» (n. 37).

Si tratta di tendenze, fortunatamente non a senso unico, che incidono sulla storia delle persone, delle comunità, dei gruppi e delle istituzioni. Partono dal cuore ma poi toccano le situazioni, le società e portano al loro declino che diventa endemico; rendono la

gente svogliata, neghittosa, ignava, coinvolta in meccanismi in cui è più facile ripiegarsi su di sé che aprirsi al bene. Si determina una specie di contagio universale che fa indulgere alle forme, spesso istituzionalizzate, di egoismo e di sopraffazione e che si esprimono negli atteggiamenti verso se stessi, gli altri, il modo di gestire la realtà, ecc. Tutto ciò, anche se non sempre, paralizza in modo rilevante la libertà, dissocia le persone, alimenta condizionamenti di mentalità, di cultura, di moda che potenziano le forme oppressive del vivere. Il primo vero, grande effetto di tutto ciò è la narcosi della presa di coscienza e la stasi del processo di autodonzione (DeV 59).

### 2.2.3. Il peccato contro lo Spirito

Il peccato contro lo Spirito costituisce in questo contesto un caso a sé. È l'unico che non è perdonato (Mt 12,31; Mc 3,28; Lc 12,10) ed è probabilmente lo stesso a cui si riferisce Giovanni quando parla del peccato che conduce alla morte e per il quale dice di non pregare (I Gv 5,16).

Giovanni Paolo II lo descrive come « il rifiuto di accettare la salvezza che Dio offre all'essere umano mediante lo Spirito, operante in virtù del sacrificio della Croce (...), il radicale rifiuto di convertirsi (...), di raggiungere le fonti della redenzione (...), il peccato commesso da chi rivendica un suo presunto "diritto di perseverare nel male" (...). Questo stato determina quasi una impermeabilità della coscienza, una "durezza di cuore" (cf Sal 81,13; Ger 7,24; Mc 3,5) (...)» (DV 46-47) che talvolta si esprime come odio e rifiuto per l'umanità.

### 2.2.4. Gravità dei peccati

Questa gamma differenziata di situazioni legittima l'attenzione che la comunità cristiana dà alla dottrina sulla gravità dei peccati. La si determina in base al bene che l'azione lede e all'incidenza che questa opposizione ha sulla perfezione personale e comunitaria. Quando si disattende questa valutazione, non si coglie più la fisionomia profonda degli orientamenti che falsano il presente e il futuro della condizione umana.

Lungo il corso della sua storia, la Chiesa ha indicato in modo inequivoco le espressioni in cui si è configurata questa abdicazione. Anche oggi essa non viene meno a questa sua missione che, per essere attuata con fedeltà, impone di discernere, a livello planetario, la

configurazione che tende ad assumere il male e chiede di individuare le situazioni che tradiscono il bene umano e la comunione con Dio. È via obbligata se si vuol chiarire il vissuto comune; permettere ai singoli e alle comunità di non trincerarsi dietro agli alibi e fornire punti di riferimento in base ai quali orientare il cammino. Le situazioni negative sono distinte in mortali o gravi e veniali o quotidiane. Le prime connotano le cattiverie che mettono in crisi la vita associata e falsano la rettitudine personale. Le seconde si riferiscono alle infedeltà che occorrerà superare, quotidianamente, perché con cuore appesantito non si cresce nel nuovo ordine di rapporti nel quale vivono gli eredi del Regno. Nonostante le impressioni forse avallate da sottili discussioni di moralisti e la difficoltà non solo pratica di segnare la linea di demarcazione tra i due atteggiamenti, il problema connotato da questa terminologia è reale, non verbale. Si tratta di discernere e qualificare situazioni e orientamenti di vita, e questi sono molto diversi nei due casi. La valutazione della gravità o meno degli atti va fatta non solo in base ai riflessi che essi hanno nella psiche ma anche degli atti in sé, dall'orientazione effettiva della persona e del suo modo di situarsi nella realtà nei diversi contesti in cui essa si trova. Quando un comportamento è qualificato grave dalla prassi della comunità, anche se non è percepito come tale dalla persona, questa non può non lasciarsi mettere in discussione per riflettere sulla qualità del proprio discernimento.

Queste situazioni tendono a nascondere il loro vero volto, e occorre vigilanza e discernimento per smascherarle e per evidenziare l'incidenza negativa che hanno sul vissuto.

Vive in stato di *colpa grave* chi omette, consapevolmente, di liberarsi nella sollecitudine, nell'inventiva per la solidarietà dei popoli e per la fedeltà a Dio; chi vive con attenzione « curva », centrata su di sé, orientata dalla indisponibilità effettiva alla comunicazione, al rapporto. Questa situazione non è monolitica; si concretizza in molte manifestazioni autolesive le quali, per questo stesso fatto, privano gli altri dell'apporto della propria creatività. Un ostacolo a cogliere questa realtà del peccato è costituito dalla separazione troppo netta che si opera tra il mondo umano e quello divino e religioso. Finché lo scarto non sarà superato, non in prospettiva fusionale ma di comunione, non si vedrà con chiarezza co-

me diventare umani e crescere nel piano di Dio; contrastare il bene è sottrarsi alla propria umanità. Se si separa la storia di Dio da quella umana, si nuoce all'una e all'altra, si impedisce ad entrambe di apparire nella verità che le rende armoniche e continue. In Cristo l'umano e il divino comunicano; il peccato tende a separarli e ad opporli: « Chi non separa Gesù Cristo questi è figlio di Dio » (cf Gv 4,2).

Le persone prive di amore crescono dissociate, alienate; diventano idolatre, e tutte le espressioni di questa malattia mortale sfociano nella paralisi della solitudine di solidarizzare. Nonostante ciò che la persona si illude di ritenere e di pensare di sé e dei propri atteggiamenti, non può diventare se stessa in verità quando serve due padroni (Mt 6,24).

### 2.3. Gli effetti del peccato

Il peccato non è un atto isolato e non accade inavvertitamente. Emerge in un contesto di resistenze, incoerenze, incertezze; si esprime in comportamenti che incidono negativamente sulla persona che li attua, sull'ambiente in cui essa vive. Esso sfocia in una condizione di impotenza che attutisce l'inventiva per il bene e impedisce di conseguire la pienezza umana; determina un insieme di condizionamenti, di circoli viziosi, di situazioni che interagiscono e si potenziano reciprocamente. La *Gaudium et spes*, illustrando la vocazione umana, ha sintetizzato i dati di rivelazione e di esperienza relativi al disordine che quest'abuso di libertà opera nella realtà umana: « Costituito da Dio in uno stato di santità, l'uomo, tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà sua, erigendosi contro Dio. Pur avendo conosciuto Dio, gli uomini non lo hanno onorato come Dio... ma si è ottenebrato il loro pazzo cuore e preferirono servire la creatura piuttosto che il Creatore. Quel che ci viene manifestato dalla rivelazione divina, concorda con la stessa esperienza » (GS 13).

Questo sviamento deriva dal fatto che l'essere umano si stacca dalla sorgente della sua luce e verità. I frutti in cui si esprime convergono nell'indebolimento dell'inclinazione al bene e nel potenziamento di quella al male. La persona si trova divisa con se stessa; in conflitto nei confronti del bene; sempre più incapace di seguirne gli indicativi e sempre più sensibile alle seduzioni del male che of-

fuscano l'intelligenza nella capacità di cogliere e valutare il bene umano.

Questo stato si manifesta nella mancanza di perspicacia, nell'incapacità di autocritica e di porsi in discussione, nelle esitazioni del discernimento. Ne deriva una situazione di intossicazione e di torpimento nella quale prosperano orgoglio, insensibilità, cupidigia e cioè le situazioni che trattengono dal venir fuori dalle condizioni che rendono divergenti e conflittuali i rapporti e che rendono acuto il disagio che le persone sperimentano quando devono comportarsi onestamente e affrontare le difficoltà del vivere. La *Gaudium et spes* ha accennato anche ad altri effetti connessi a questa situazione che, quando diviene abituale, acceca la coscienza (16), ferisce la libertà (17), sfigura la fisionomia del mondo (39), deteriora l'attività umana (37), è fonte di errori e di mali (58), rende difficile l'avvento della pace (78), turba la storia umana (40), sfocia in situazioni di disordine che costituiscono stimolo e incitamento ad ulteriori peccati (cf 23.25.13) che rendono sempre più grave lo stato del peccatore e più nociva la presenza umana nel mondo. In una visione del mondo nella quale l'autodonazione di Dio armonizza con la perfezione umana, l'emancipazione da Dio lede e sconvolge profondamente tutta la condizione umana. Nell'aspirazione di chi lo compie, il peccato dovrebbe costituire appagamento di desiderio, in realtà è espressione di fallimento nel progetto umano. « Rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine al suo ultimo fine e al tempo stesso il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri e verso tutte le cose create » (GS 13). Il peccato ha anche riflessi sociali, soprattutto per effetto della solidarietà che unisce tutta la famiglia umana. Più si disgrega la comunione interumana, più cresce la solidarietà nel male. La socializzazione evidenzia la portata degli squilibri che minacciano la convivenza, e l'ecologia dimostra le conseguenze dell'irresponsabilità nei confronti della creazione.

Non sempre e non tutti percepiscono la verità di queste analisi. Il risveglio alla verità su di sé e sulla realtà non si attua in modo spontaneo né in una volta. È frutto di processi complessi; passa per fasi talvolta conflittuali; si chiarisce nell'interazione con la realtà in cui si è immersi e con la disponibilità vigile alla verità.

Meno si asseconda il bene, più si oscura e si sclerotizza la possibilità di conoscerlo e realizzarlo. Altrettanto avviene sul piano comunitario. In ogni caso, il vero risveglio è legato alla conversione, ne segue le fasi, è connesso alla diaconia della riconciliazione svelata e inculcata nel Nuovo Testamento (cf per es. 2 Cor 5,16-6,1).

Lo Spirito che Gesù promette e invia, «convince il mondo quanto al peccato» (Gv 16,8); la testimonianza che egli rende e che i fedeli rendono in e con lui (Gv 15,27) è intimamente collegata alla fede nella salvezza, alla libertà di camminare nella via buona, all'implorazione del perdono, alla disponibilità ad accoglierlo.

La persona si conosce nella Parola che le viene rivolta, alla quale consente e che essa dice. Parola è quella proclamata nell'annuncio della comunità cristiana, ma essa è intelligibile e si carica di significato quando la si vive negli eventi quotidiani (cf 1 Pt 2,11-4,11), quando diventa evento, condotta bella, eloquente (1 Pt 3,2). Parole inequivocate sono le situazioni negative alle quali le persone non si rassegnano. Essa veicola quella forza vitale che si moltiplica quando si incontra con l'iniziativa di coloro che contrastano il male e impediscono che nuoccia, soprattutto ai membri più deboli dell'umanità. Chi si taglia fuori da questo contesto nel quale la vita avanza e si qualifica, nuoce a se stesso e a tutti. Si diventa liberi condividendo i processi di liberazione in solidarietà con coloro che hanno fame e sete di giustizia e che affrettano il Regno. La consapevolezza del male che le persone fanno a se stesse e a tutti quando agiscono male è vivificante quando si abbina all'inventiva operosa e quando sfocia nelle iniziative di giustizia, pace, unione con Dio. La sollecitudine per la disintossicazione e la purificazione dei rapporti è una componente fondamentale della rettitudine personale e comunitaria. Crescita personale, diaconia nella creazione e nell'umanità, comunione con Dio, anche se si attuano seguendo logiche distinte, scaturiscono dalla medesima sorgente e percorrendo lo stesso cammino, tendono alla medesima meta.

### 3. ASPETTI TEOLOGICI DELLA RIVELAZIONE SUL PECCATO COME MISTERO

Accostarsi in verità alla realtà che la rivelazione denomina peccato è penetrare il centro stesso della fede cristiana.

Il mistero di Dio e del peccato sono talmente collegati che ogni variazione significativa nei riguardi dell'uno si riflette sull'altro. La situazione varia profondamente nel contesto di una mentalità in cui Dio è visto sovrano a cui la creatura deve sottostare incondizionatamente e che, quando è offeso, entra in collera e può essere calmato solo con la morte del reo; in quella in cui è considerato come indifferente nei confronti di ciò che accade nella storia; o in quella in cui lo si considera nel contesto della relazione con Colui che, fedele a se stesso (2 Tm 2,13), non abbandona la creatura che lo abbandona; vuole che essa cooperi al proprio bene e sia solidale con quello di tutti nel portare avanti il disegno di salvezza nella storia e nell'attuarlo per la via che egli ha svelato in Gesù Cristo.

Nella rivelazione cristiana il peccato è in stretta relazione con il mistero trinitario, cristologico e antropologico. Il Nuovo Testamento evidenzia in modo inequivoco il legame strettissimo tra il piano di salvezza, il peccato del mondo (1 Gv 2,2) e la missione di Gesù Cristo: l'incarnazione, la passione, la morte, la risurrezione (cf Rm tutto il cap. 5, in particolare i vv. 6-8,10; 6,2-23; 7,10,24; 8,2,13,34; 14,7-15; 1 Cor 4,9-15; 15,21-26; 32-36; 53-56; 2 Cor 5,4-15; Gal 2,19-21; Fil 1,20s; 3,10; Col 2,20; 1 Ts 4,14; 5,20; Eb 2,9-15; 1 Pt 3,20; 1 Gv 3,14; 5,16s).

Per non considerare in modo riduttivo gli aspetti etici e antropologici del peccato, occorre leggerlo e interpretarlo nella luce che riflette su di esso la rivelazione nella sua globalità. Essa lo sottrae alle prospettive limitate e grette che assume quando lo si vede nella sola fenomenicità delle sue espressioni. Essere nel peccato e venirne fuori, in contesto salvifico, sono situazioni che non possono essere pensate in astratto né con riferimento a generici contesti religiosi. Il peccato si radica nelle persone, ma la sua valenza più profonda emerge nella prospettiva del mistero di Dio (cf per es. la liturgia battesimale) e questo riceve intelligenza e senso in Gesù Cristo, il nuovo Adamo, «Colui che rivela il mistero del Padre e del suo amore e svela pienamente l'essere umano a se stesso e gli ridà la sua altissima vocazione» (GS 22; RH 7-12).

Gesù Cristo è norma per tutti i tempi e per ogni essere umano e, nello Spirito, orienta l'umanità e la creazione alla libertà della gloria dei «figli di Dio» (Rm 8,21). Annunzia-

to come colui che «salverà il suo popolo dai peccati» (Mt 1,21; Lc 14,16ss), egli ha aperto la via della vita nella verità e nell'amore. In lui il Padre riconcilia il mondo con sé (2 Cor 5,16), stabilisce l'alleanza nuova che compie quella del Sinai (Es 19,3-8). L'era nuova instaurata in Gesù è tutta protesa alla Parusia, all'avvento del Regno, è qualificata con l'espressione «remissione dei peccati». La si legge molte volte nei Sinottici e negli Atti: Mt 26,28; Lc 1,77; 3,3; cf anche 5,20ss; 7,4ss; 24,47; At 2,37-38; 10,42-43; 12,38ss; 26; 17-18; altre espressioni simili in 2 Cor 5,17ss; 1 Gv 4,4; 2,1-2; 5-6; 3,8-9; 5,19; 11-13.

Anche la liturgia nei simboli che proclamano la fede (cf DS 11-23; 26-30; 36; 50ss; 72) e nelle celebrazioni, attua e annunzia codesta nuova condizione per la quale l'umanità è ammessa alla partecipazione della comunione con le Persone Trinitarie e diventa non solo beneficiaria della liberazione dal peccato, ma colei che interviene in modo determinante nel realizzarla. Gesù è la via della pace; la percorrono coloro che perseverano nei comportamenti che egli ha svelato durante la sua presenza nella storia. È dono e iniziativa salvifica essere ammessi in questa comunione; è frutto di autodonazione perseverare in essa. Chi presumesse di accogliere il dono e non si donasse in comunione, rinnegherebbe con i fatti ciò che proclama a parole.

Gesù Cristo non agisce in modo magico o miracolista. Egli, mediante lo Spirito promesso e donato (Gv 14,13,16s; 15,26; 16,12s; 20,22s), fonda e alimenta il misterioso processo di vittoria sul dissidio interno che frantumava (Gal 5,16-26; Rm 7,14-25) le persone e impedisce di superare le resistenze ad amare, a fare della propria vita un dono in modo che l'unione personale o interpersonale diventi contesto ed espressione di quella che vincola le Persone divine e ne rivela l'armonia (cf GS 24; DeV 55-60).

I riflessi più profondi di queste verità sfuggono quando si pensa l'attività umana esclusivamente in linea transitiva, e si valuta la persona in relazione a ciò che realizza o ai rapporti che instaura. In realtà, l'effetto primario della redenzione va visto nella linea dell'affidamento a Dio-Trinità; del coinvolgimento della persona nella comunità credente e della condivisione del disegno di salvezza. Il consenso a Gesù Cristo è astratto e formale se non incide sull'orientamento della vita; se

non sostiene nel rendere conto della speranza nella quale si è rigenerati (cf 1 Pt 3,15), se non porta ad «affrettare» (*praestolare*) il ritorno del Signore e a contrastare la tendenza a restare tranquilli nelle situazioni acquisite. Accogliersi in Gesù Cristo è volersi viventi nell'atteggiamento che è il suo; cooperare alla riconciliazione che in lui è operante (2 Cor 6,1ss); vivere il mistero della sua «Croce» (cf Col 2,18) di cui Giovanni Paolo II nella trilogia *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et Vivificantem* e nella *Redemptoris Mater* ha illustrato la valenza mistagogica.

La liturgia personifica nello Spirito la remissione dei peccati: «quia ipse est remissio peccatorum» (*Oratio super oblata* del sabato dopo la domenica VII di Pasqua). Egli opera nella storia perché diventi concreta, credibile questa vittoria, e uomini e donne si abilitino alle esigenze della loro nuova condizione (Fil 2,8).

Il consenso all'azione dello Spirito opera per via di mediazione creaturale, umana, sacramentale; abilita le persone a interessare legami con tutta la realtà in cui sono inserite e attraverso le quali si avvicina a noi e noi ci avviciniamo a lui; ispira il crescere solidali nell'umanità; il vivere in stato di offerta e accoglienza, e il superare, in sé e ovunque, le situazioni che impediscono di essere umani. In Gesù Cristo il senso del peccato diventa «passione» per l'umanità; amore che la vuole nella vita Trinitaria. Egli, il Santo di Dio (Lc 4,34) ha preso sopra di sé il peccato, «lahvè ha fatto ricadere su di lui i delitti di noi tutti» (Is 53,6) e, Agnello di Dio, ha tolto via il peccato del mondo (Gv 1,29), lo ha vinto nel suo corpo, sul legno della croce (1 Pt 2,24). La croce è un termine che va spiegato. Esso connota situazioni molto diverse. È croce quella che i crocifissori infliggono e quella che i condannati subiscono (cf Lc 23,35-43). Quella di Cristo è quella del giusto morto per ricondurre gli ingiusti a Dio (cf 1 Pt 4,18); non va equivocata con nessun'altra situazione e va chiarita nel suo dinamismo specifico per non incorrere in quella intricata selva di teorie relative al castigo, all'espiazione, alla retribuzione, le quali non facilitano l'accesso al mistero della vocazione in Cristo e spesso alimentano i sensi di colpa che sono il contesto della resistenza alle responsabilità del vivere. La croce-passione di Gesù contrasta e vince il mistero di iniquità attuato da coloro

che rifiutano Dio; è la rivelazione suprema della carità del Padre (Gv 4,8,18) che non vuole la morte dei peccatori (1 Tm 1,15) ma che si convertano e vivano (Ef 1,4; 2 Tm 2,10; 2 Pt 3,15).

L'atteggiamento di Gesù nella passione e nella morte è la via maestra attraverso la quale l'amore si apre un varco nella coscienza del peccatore, immette in essa quella forza vitale che alimenta il processo di conversione (1 Pt 2,21), attraverso il quale i figli di Dio si liberano dalla miseria e cooperano alla liberazione propria e degli altri. La perseveranza alimentata dall'amore, soprattutto quando è contrastata dalle contrarietà che scatenano contro di essa le forze del male, rafforza i fedeli nella fedeltà e li sostiene nel lasciarsi vulnerare dal male che le persone fanno a se stesse quando operano male. Da questa ferita sgorgano le iniziative di perdono, il contesto nel quale i cuori induriti si aprono alla misericordia. Nell'intimo del mistero di Dio si coglie il processo attraverso il quale la sofferenza del tradimento del peccato genera la mirabile economia in forza della quale per mezzo del mistero della pietà, l'amore si rivela più forte del peccato. Lo Spirito opera questa trasformazione e Cristo in lui offre se stesso senza macchia a Dio e così si purifica « la nostra coscienza dalle opere di morte, per servire il Dio vivente » (Eb 9,13s) (cf DeV 39s).

La riflessione cristiana da queste « profondità » trae la luce che illumina l'intelligenza fedele e impedisce che si banalizzi il contrasto tra pietà e iniquità che orienta e situa l'atteggiamento della Chiesa peregrinante.

La remissione dei peccati è condizione di conversione permanente, non di impeccabilità. I santi sono tali non perché senza difetti o debolezze ma perché non si lasciano bloccare da essi nell'abbandono alla misericordia che salva. Essi non compiono il « peccato a morte » (1 Gv 5,17), quello contro lo Spirito (cf 2.2.3), restano però sottoposti alle conseguenze del peccato, alla « concupiscenza », alle insidie spesso latenti dell'idolatria, e debbono costantemente implorare e donare perdono, in comunità implicate in situazioni meschine che ne paralizzano il dinamismo. Essi, però, non subiscono e non minimizzano il negativo che è in loro e attorno a loro, lo contrastano e, nella lotta che ingaggiano per venirne fuori, qualificano la fedeltà della loro conversione.

Nulla e nessuno può sottrarre i fedeli a Dio

che li riconcilia con sé (cf Rm 8,31ss); essi, però, possono sottrarsi a lui e lasciare che si spenga il fuoco che è stato portato perché bruci (cf Lc 12,49). È su queste realtà che va verificata la gravità e l'incidenza della condizione di peccato in ciò che essa ha di più negativo e distruggente.

La vita giusta è segno e sacramento di esistenza abitata dal mistero. Le opere rette sono rivelative dell'orientamento della persona che le compie e qualificano il rapporto con le Persone che la abitano.

Venir fuori dal peccato non è condono, « doratura » di colpa, liberazione da imputazione o da pena, funzionali alla sola coscienza psicologica; è « dimorare in Cristo e comportarsi come lui si è comportato » (1 Gv 2,6), è essere rigenerati (1 Pt 1,3) come « nuova creazione » (2 Cor 5,17).

Spesso le persone sono protese alla ricerca del proprio equilibrio, alla liberazione dalle situazioni di disagio che fanno soffrire e ritardano la realizzazione dei propri progetti, non aspirano ad attuare se stesse nella loro verità solidale e filiale.

La conversione è l'inizio di un nuovo modo di esistere e di amare. Il distacco dagli atteggiamenti negativi è frutto e conseguenza del diventare se stessi in Cristo, nello Spirito, nel Padre; del cadere della resistenza a darsi un'umanità liberata e liberante, solidale con la famiglia umana, chiamata a diventare popolo di Dio che nel mondo testimonia la risurrezione (At 4,33) e coltiva la sete della giustizia che porta ad attuare le opere di pace (Mt 5,9) e ad assecondare l'aspirazione della creazione alla libertà della gloria dei figli di Dio (cf Rm 8,20) per affrettare la venuta del Regno in cui Dio sarà tutto in tutti (1 Cor 15,28).

→ chiesa 2. - escatologia 10.4. - evangelizzazione 3.7.2. - famiglia 2.2. - male 1.3. - mondo 2. - salvezza 2.3. - sofferenza 2.3. - Ruperto di Deutz 4.1.; 4.2. - s. Girolamo 3.5.

#### Bibliografia

1. *Le antropologie contemporanee e la concezione cristiana del peccato*

BEERNAERT L., *La teoria psicoanalitica e il male morale*, in *Conc.* (1970), 6, 60-72; KORFF W., *Aporie di una « morale senza colpa »*, in *Conc.* (1970), 6, 90-113; MARSCH W. D., *La coscienza del peccato è coscienza falsa?* in *Conc.* (1970), 6, 42-59; POST M., *Teorie filosofiche del male*, in *Conc.* (1970), 6, 131-142; RAIENER K., *La colpa e la sua remissione al confine tra la teologia e la psicoterapia*, in *La penitenza della*

Chiesa, Ed. Paoline, Roma 1964, 129-155; Remy J., *Il peccato e il senso di colpa nella prospettiva dell'analisi sociologica*, in *Conc.* (1971), 1, 23-42; RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1960; ID., *Colpevolezza, etica e religione*, in *Conc.* (1970), 6, 21-40; ROSSI G., *La riduzione del senso di peccato in Morale sans pèché*, in *Riv. Teol. Moral.* 17 (1973), 9-51; SCHIFFERS N., *Il concetto di colpa e l'interpretazione del male morale alla luce della scienza del comportamento*, in *Conc.* (1970), 6, 73-89.

### 2. Aspetti biblico-teologici

GIAVINI G., *Vita, peccati e speranze di una Chiesa. Introduzione e note alla 1ª Lettera di S. Paolo alla Chiesa di Corinto*, Ancora, Milano 1978 (cf. 139-173); KOCH R., *Il peccato nel VT*, Edizione Paoline, Roma 1974; MONDEN L., *La coscienza del peccato*, Bolla, Torino 1968; *Peccato e peccati alla luce del NT*, in *La Scuola Cattolica* 106 (1978) nn. 3-4; DE LA POTTERIE L. - LYONNET S., *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, A.V.E., Roma 1971; VORGRIMMER G., *La lotta del cristiano col peccato*, vol. 10, pp. 415-458. *Quali sono i peccati oggi*, *Riv. Teol. Morale* 15 (1983), pp. 295-310, 451-471; RAHNER K., *Colpa-responsabilità-punizione nel pensiero della teologia cattolica*, in *Nuovi Saggi*, vol. 1, Roma 1968, 329-361; ID., *Giusti e al contempo peccatori*, *ivi*, 363-384; SCHOENBERG P., *Dal peccato alla redenzione*, Queriniiana, Brescia 1970; ID., *La potenza del peccato*, Queriniiana, Brescia 1970; ID., *L'uomo nel peccato*, in *Mysterium salutis*, vol. IV, Brescia 1970, 589-719.

### 3. Peccato del mondo-peccato comunitario

BLOMME R., *L'uomo peccatore*, Dehoniane, Bologna 1971; BÖCKLE E., *Il problema del peccato*, in *Aa.Vv.*, *Matrimonio, penitenza, unzione*, Moecelliana, Brescia 1971, 155-194; BRAUN F. M., *Le pèché du monde selon S. Jean*, in *Rev. theol.* 65 (1965) 181-201; CARRIER H., *La nozione del peccato collettivo: significato sociologico*, in CARRIER H. - PIN E., *Saggi di sociologia religiosa*, A.V.E., Roma 1967, 121-137; HÄRING, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Edizione Paoline, Bari 1973; MAURO V., *Peccato sociale*, Univ. San Tommaso, Roma 1986; ROSANNA E., *Secolarizzazione e colpa*, in *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, PAS-Verlag, Zürich 1974, 343-364; SCHOENBERG P., *La potenza del peccato*, Queriniiana, Brescia 1971, 165-189; SÖLLE D., *Il peccato interpretato politicamente*, in *Teologia politica*, Brescia 1973, 101-109.

### 4. Peccato mortale - peccato veniale

BOROS L., *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione finale*, Queriniiana, Brescia 1970; DANICH S., *L'opzione fondamentale del pensiero di S. Tommaso*, Moecelliana, Brescia 1968; FUCIUS J., *Libertà fondamentale e morale*, in *Libertà-liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, 43-63; LIBAÑO J. B., *Peccato e opzione fondamentale*, Cittadella, Assisi 1977; TETTMANZI D., *Peccato mortale e peccato veniale*, in *Temi di morale fondamentale*, OR, Milano 1975, 208-239; VOGEL C., *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, LDC, Torino 1967.

**PENITENZA (sacramento)** → pastorale giovanile (storia 2) 1.4. - riconciliazione.

**PENTECOSTE** → anno liturgico 2. - Spirito Santo.

**PERCETTIVITÀ** → dialogo 4.1.

**PERDIZIONE** → salvezza.

**PERSONA** → amore 3.1. - associazionismo 5.1. - coeducazione 2.3. - dialogo 2.1.; 2.3; 4.1. - Dio 6.1. - direzione spirituale 2.1.1. - diritti umani 3. - donna-uomo (chiesa) - donna-uomo (società) 1.3. - educazione 2; 3.1.; 4.; 6.3. - educazione morale 2.2. - fede 2.2. - grazia 1.2. - identità 2.2. - ideologia 2.2.; 3.1. - ministeri 1.1. - peccato 1-3. - relazione educativa 3. - sacramenti 1.4.; 3.1. - salvezza 1.1.2.; 2.3.; 3. - sessualità 1.1.; 2.1. - società 3. - territorio 1. - uomo.

**PERSONALIZZAZIONE** → giovani 6.3.2. - teologia pastorale 3.4.3.

**PESSIMISMO** → male 2.3.

**PIACERE** → corporeità 1.3.; 3.3. - evangelizzazione 3.3.

**PLURALISMO** → chiesa - cultura - educazione - giovani - incarnazione 1. - istituzioni 3.1. - modelli antropologici - modelli ecclesologici - modelli educativi - modelli pastorali - parrocchia 1.3. - politica 2.3. - progetto educativo - progetto pastorale - società.

## POLITICA

BARTOLOMEO SORGE

### 1. La politica

- 1.1. *Importanza della politica*
- 1.2. *Fede, cultura, politica*
- 1.3. *Laicità della politica*
- 1.4. *Una duplice accezione di «politica».*

### 2. L'impegno politico del cristiano

- 2.1. *Ispirazione cristiana della politica*
- 2.2. *Responsabilità e autonomia politica dei laici*
- 2.3. *Pluralismo delle opzioni politiche*
- 2.4. *I partiti di ispirazione cristiana*

### 3. L'impegno politico della comunità cristiana

- 3.1. *«Scelta religiosa» e politica*
- 3.2. *Chiesa, Stato e società*
- 3.3. *La formazione dei laici alla politica*
- 3.4. *Per una spiritualità della politica*

Nel dibattito postconciliare il rapporto tra fede e politica è divenuto centrale, non solo a livello di concrete implicazioni pastorali, ma anche a livello di analisi teorica e dottrinale. Cosicché non ci sembra esagerato affermare che come nella coscienza dei nostri giorni, di fronte alla grave crisi della politica, è maturata la convinzione che le conquiste della moderna democrazia potranno essere consolidate soltanto grazie alla sua «risurrezione», nel-

lo stesso modo nella coscienza ecclesiale di oggi è maturata ormai la persuasione del rapporto inscindibile che lega tra loro evangelizzazione e promozione umana, fede e politica.

Questa consapevolezza nuova porta con sé tutta una serie di gravi interrogativi e di questioni da chiarire, intorno ai quali non c'è ancora unanimità. Tuttavia, si deve riconoscere che il Concilio e l'ulteriore approfondimento post-conciliare hanno acquisito ormai alcuni punti fondamentali di dottrina e di prassi pastorale, che consentono di indicare, almeno nelle grandi linee, l'*identikit* di una nuova presenza dei cristiani e della comunità cristiana nel contesto di una società pluralistica e secolarizzata.

Perciò, dopo aver chiarito il concetto e la natura della politica e la sua importanza centrale nella vita sociale e personale di tutti, cercheremo di fare il punto sui più discussi problemi dell'impegno politico del cristiano nel nostro tempo e sulla natura e le prospettive di un rinnovato impegno politico della comunità cristiana.

## 1. LA POLITICA

### 1.1. Importanza della politica

Uno dei segni del nostro tempo è certamente la riscoperta della politica e della sua centralità nella vita di ciascuno e della società. Dopo lunghi anni di crisi di una politica senz'anima, ridotta a mera ricerca del potere, e di fronte alle funeste conseguenze che una tale crisi ha portato con sé, stiamo assistendo a una vigorosa ripresa di rinnovamento e di impegno. Questa ripresa è particolarmente vivace nel mondo cattolico.

Infatti, ormai è largamente diffusa la consapevolezza che la politica è da considerare come una dimensione intrinseca della stessa esistenza umana, della vita d'ogni giorno. Tutti facciamo quotidianamente l'esperienza che le decisioni politiche, a qualsiasi livello intervengano e da qualsiasi parte siano prese, investono in ogni caso la nostra esistenza personale e comunitaria.

Dunque, l'importanza della politica nasce dalla natura stessa dell'uomo e della società, secondo il volere di Dio creatore: «È evidente — sottolinea il Concilio — che la comunità politica e l'autorità pubblica hanno il fo-

ro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine prestabilito da Dio» (GS 74).

Lungo questa direzione si muove il costante insegnamento della Chiesa. Già Pio XI, in un discorso alla FUCI rimasto famoso, definì la politica come «il campo della più vasta carità, della carità politica, a cui si potrebbe dire null'altro, all'infuori della religione, essere superiore» (*Osservatore Romano*, 23 dicembre 1927, p. 3). E, ai nostri giorni, il Concilio ha ribadito in forma solenne la stima della Chiesa per la politica: «La Chiesa stima degna di lode e di considerazione l'opera di coloro che per servire gli uomini si dedicano al bene della cosa pubblica e assumono il peso delle relative responsabilità»; ed esorta che «coloro i quali sono o possono diventare idonei per l'esercizio dell'arte politica, difficile insieme e nobilissima, si preparino e si preoccupino di esercitarla senza badare al proprio interesse e al proprio vantaggio [...], si prodighino [...] al servizio di tutti, anzi, con l'amore e la fermezza richiesti dalla vita politica (GS 75). A sua volta, Paolo VI invita a «prendere sul serio la politica [che] è una maniera esigente — ma non è la sola — di vivere l'impegno cristiano al servizio degli altri» (OA 46). E, ancora più vicino a noi, il Sinodo sui laici del 1987 ritorna esplicitamente sul tema, aggiungendo che «l'impegno dell'azione sociopolitica dei fedeli si radica nella fede poiché questa illumina la totalità della persona e della sua vita» (*Messaggio al Popolo di Dio*, n. 11).

In altre parole, il servizio politico, se vissuto con disinteresse e carità, è l'arte più grande, perché attraverso una politica efficace, retamente impostata, si influisce in modo determinante sulla esistenza umana; e non solo sui problemi che maggiormente affliggono la generazione presente (il lavoro, l'abitazione, la scuola, la salute, il tempo libero...), ma anche sul futuro del Paese e dell'umanità, data l'interdipendenza che ormai ci lega tutti in un unico destino. Le scelte politiche, infatti, non hanno soltanto una portata immediata sui problemi che sorgono giorno per giorno, ma producono effetti a lungo termine, coinvolgendo inesorabilmente le generazioni future.

Tuttavia, l'importanza della politica, pur essendo centrale e determinante, non va assolutizzata. Se «tutto è politica», nel senso che l'esistenza umana non può prescindere, la

politica però « non è tutto » per l'uomo. Certo, la politica assolve il compito di « coagulante sociale » (per dirla con una felice espressione dell'episcopato francese), in quanto serve a far coincidere le diverse attività umane e i diversi soggetti sociali in un progetto comune per la realizzazione del bene di tutti; ma la politica non può assorbire tutte le attività e le esigenze dell'uomo: si esplica, di natura sua, nel relativo (è « l'arte del possibile »!) e non sarà mai in grado di realizzare pienamente le aspirazioni trascendenti dell'uomo, il suo bisogno di Dio, che è quanto di più essenziale la persona umana avverte in sé.

## 1.2. Fede, cultura, politica

A questo punto, per avere una nozione chiara della natura della politica e delle sue implicazioni pastorali, giova approfondire il tipo di rapporto che intercorre tra fede, cultura e politica. Infatti, pur appartenendo a piani distinti, esse sono strettamente collegate tra loro.

La fede — spiega il Concilio — è l'adesione libera, con la quale l'uomo tutt'intero si abbandona a Dio, prestandogli il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà e acconsentendo alla di lui rivelazione (cf DV 5). Quindi, la fede è un dono soprannaturale di Dio, di origine trascendente.

La cultura invece — spiega ancora il Concilio — è una realtà profondamente diversa: è di origine umana e immanente, appartiene all'ordine naturale (cf GS 53ss). A differenza della fede, che poggia sulla Parola stessa di Dio immutabile ed eterna, la cultura deriva dall'uomo e poggia sugli eventi mutevoli della storia, varia col mutare degli uomini, del tempo e dello spazio.

La fede, dunque, non è una cultura, né può essere « ridotta » a cultura. Eppure la fede non può fare a meno della cultura; e la cultura non ha nulla da perdere, ma tutto da guadagnare, dall'incontro con la fede.

Infatti, la rivelazione, alla quale aderiamo con la fede, contiene un messaggio di Dio all'uomo e sull'uomo, che riguarda indiscriminatamente tutti, credenti e non credenti a qualsiasi luogo e tempo appartengano. Perciò, la Parola di Dio, per essere da tutti compresa e liberamente accolta (con l'aiuto della grazia che non manca mai), deve farsi a tutti intelligibile mediante un processo di incarnazione, di traduzione del messaggio rivelato nelle diverse culture. È quel processo

di « inculturazione » di cui parla Giovanni Paolo II nella *Catechesi tradendae* (n. 53), e di cui avevano già parlato (senza però usarne il termine) sia il Concilio (LG 13; AG 22; GS 44), sia Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* (n. 20). Ultimamente è ritornata ampiamente sul tema anche la Commissione Teologica Internazionale, nel suo documento: *Temî scelti d'ecclesologia in occasione del XX anniversario del Concilio Vaticano II (La Civiltà Cattolica 1985 IV 458-462)*.

Insomma, l'evangelizzazione e il Vangelo non s'identificano con nessuna cultura e sono indipendenti rispetto a tutte le culture; però devono ispirarle tutte, affinché il messaggio di Dio, contenente la risposta agli interrogativi ultimi ed essenziali di ogni intelligenza e di ogni coscienza umana (quindi, di ogni cultura), non rimanga muto o incomprensibile. Quest'opera necessaria di inculturazione — spiega ai gesuiti il padre Pedro Arrupe nel *Documento sulla inculturazione* (14 maggio 1978) — consiste nella « incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza [cristiana] non solo riesca a esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe un adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativo e unificante, che trasforma e ricrea questa cultura » (*Acta Romana Societatis Jesu XVII [1977- 1979] 229-255*).

Ma la cultura — che è l'insieme di valori e di comportamenti di un popolo o di un gruppo — non rimane mai un discorso astratto; si traduce inevitabilmente nelle istituzioni della convivenza civile, nelle strutture della città e dello Stato. Ora, il passaggio dalla cultura alle istituzioni e alle strutture pubbliche avviene attraverso la mediazione politica, la quale viene così ad assumere quella importanza centrale che dicevamo, fungendo da anello di congiunzione tra Paese reale e Paese legale, tra progetto e sua realizzazione, tra valori e ideali della gente e programmi dei partiti. Se la politica si corrompe, se l'anello si spezza, allora gli ideali e i valori restano utopia e la prassi politica diviene ricerca del potere, clientelismo, guerra tra correnti, fonte di scandali.

Perciò, se è necessario tenere ben distinti tra loro i piani della fede, della cultura e della politica, tuttavia non è possibile separare l'uno dall'altro. Un nesso inscindibile li tiene legati vicendevolmente: la « coerenza ». La fe-

de illumina la cultura, il discorso sull'uomo e sulla storia; a sua volta, l'antropologia ispirata cristianamente diventa l'anima di una prassi politica coerente con i valori della fede. Di conseguenza, come una medesima fede può ispirare culture diverse, senza identificarsi con alcuna, così la medesima fede può ispirare opzioni politiche diverse, senza che alcuna possa rivendicare l'esclusiva di rifarsi pubblicamente ai valori cristiani. L'unica condizione, necessaria e sufficiente che si richiede all'impegno politico del cristiano, è la «coerenza» delle sue scelte con i valori fondamentali della fede e di un'antropologia illuminata da quegli stessi valori.

### 1.3. Laicità della politica

La diversità del piano della fede da quello della politica e la necessità del piano intermedio delle mediazioni culturali che devono animare la prassi e l'impegno temporale del cristiano, nello stesso tempo, fondano e suppongono la «laicità» della politica.

Il Concilio ha chiarito definitivamente che le realtà temporali (e, tra queste, la politica), per volontà del Creatore, hanno una loro consistenza ontologica, una propria verità e bontà, un ordine proprio, leggi proprie e strumenti specifici, che sono autonomi, non mutati dall'ordine e dal fine soprannaturale, al quale tuttavia sia l'uomo, sia ogni realtà temporale rimangono sempre orientati come al loro ultimo fine: «È in virtù della creazione stessa che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine. L'uomo è tenuto a rispettare tutto ciò, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola arte o scienza» (GS 36; cf pure AA 31b).

Ciò significa che dalla fede non si può dedurre direttamente un modello politico di società, di governo o di partito. La fede non offre ricette di organizzazione sociale, politica ed economica. Il Vangelo indica i valori da rispettare e da promuovere, come una bussola indica il Nord, affinché la politica serva veramente all'uomo; impegna i cristiani a incarnare nella storia concreta d'ogni giorno quei valori, a lottare per affermarli e difenderli; non dice, però, attraverso quali vie, con quali programmi, grazie a quali scelte pratiche ciò debba avvenire. La fede, insomma, mentre da un lato spinge i cristiani a non re-

stare passivi o assenti ma a entrare attivamente nella vita sociale e politica, dall'altro lascia intatta tutta la fatica e responsabilità della ricerca, il rischio delle scelte; non si sostituisce alla competenza professionale, che ciascuno invece dovrà procurarsi studiando e operando come tutti gli altri, per poter compiere con cognizione di causa le necessarie mediazioni richieste dalla prassi politica. Queste, dunque, saranno sempre il frutto combinato di una duplice fedeltà: della fedeltà ai valori cristiani ispiratori, e della fedeltà alle regole proprie dell'arte politica, che appartengono all'ordine della ragione e della natura, non derivano direttamente dalla rivelazione soprannaturale.

Questo sano concetto di «laicità» vieta che la «coerenza» con la fede, richiesta ai cristiani operanti in politica, degeneri in confessionarismo o in clericalismo; esclude, cioè, che la politica venga fatta servire a fini diversi da quello che le è proprio: il bene temporale della comunità civile. Non è lecito mettere la politica al servizio degli interessi della Chiesa o considerarla uno strumento finalizzato all'evangelizzazione e alla salvezza delle anime! Il cristiano darà gloria a Dio, contribuirà alla credibilità del vangelo e aiuterà il prossimo a salvarsi, proprio nella misura in cui rispetterà la laicità dei processi politici, mirando a realizzare quel bene comune politico, il quale — come scrive Giovanni XXIII nella *Mater et magistra* — è «l'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona» (n. 65).

Perciò non basta essere buoni cristiani per essere bravi politici. Per essere insieme e buoni cristiani e bravi politici, occorre essere uomini di sintesi vitale, capace di tradurre la «coerenza» con la fede nella «laicità» e nella professionalità della politica.

### 1.4. Una duplice accezione di «politica»

Sulla base dei chiarimenti che precedono, è possibile comprendere meglio la duplice accezione in cui il termine e il concetto di politica oggi sono comunemente usati.

In un primo senso, «politica» è intesa nella sua accezione più ampia, culturale, in quanto essa dice una data visione del mondo, dell'uomo e della storia. È la politica che potremmo definire «con la P maiuscola», perché viene prima, sta alla base della prassi po-

litica, cioè dei programmi, dei modelli di governo, dei partiti. Dunque, in senso lato, sono «politica» pure le attività sociali, assistenziali, di volontariato, di iniziativa culturale e religiosa, che non fanno capo direttamente ai partiti o a enti dello Stato, ma emergono spontaneamente dall'impegno dei «mondi vitali», dalla base sociale.

La seconda accezione, quella più comune, in cui viene usato il termine «politica» è nel senso della «prassi politica», propria dei partiti, dei sindacati, del governo, della pubblica amministrazione...

Ci si riferisce, cioè, a un preciso programma di cose da fare, alla traduzione tecnica delle istanze della base sociale, da coordinare in vista del bene comune.

È la politica che potremmo definire «con la p minuscola», perché viene dopo, concretizza attraverso le necessarie opzioni pratiche quel discorso sull'uomo, quella scala di valori che costituiscono la «cultura» politica, ispiratrice della «prassi».

Dunque, Politica (con la P maiuscola) e politica (con la p minuscola) sono due aspetti o momenti distinti ma inseparabili dell'unica realtà «politica».

La causa principale della crisi della «politica» nel nostro tempo, che ha portato alla degenerazione della partitocrazia, è nata proprio dalla innaturale frattura tra prassi e cultura politica.

Un partito, un sindacato, un ente pubblico che rompe il suo collegamento con il retroterra sociale e culturale è destinato a degenerare, a «bloccarsi» e, alla lunga, a perire. Una prassi politica non più ispirata e vivificata dai valori della gente, dalla cultura della base sociale, non è più nemmeno politica!

Di qui l'urgenza del discorso che oggi andiamo facendo sulla necessità di restituire un'anima alla politica. Solo con una «risurrezione» della politica, che rimetta il cittadino (e non i partiti, i sindacati o gli enti pubblici) con i suoi veri problemi e con i suoi valori al centro del sistema, sarà possibile il rinnovamento dei corpi intermedi, che nonostante tutto restano insostituibili nella nostra democrazia rappresentativa, e soprattutto sarà possibile passare dalla «democrazia bloccata» a una «democrazia matura», come tutti giustamente auspichiamo.

## 2. L'IMPEGNO POLITICO DEL CRISTIANO

### 2.1. Ispirazione cristiana della politica

In che cosa consiste allora l'ispirazione cristiana della politica? La fede esercita una duplice funzione verso la politica, presa nel suo aspetto e di cultura politica e di prassi.

La prima funzione è quella di coscienza critica della politica. Grazie alla luce che la rivelazione cristiana getta sull'uomo e sulla storia, la fede diventa come uno specchio nei confronti del servizio politico. Non che in essa si trovi l'indicazione concreta del cammino da fare; ma nel senso che la coerenza con i valori evangelici diviene elemento essenziale di verifica della bontà del cammino, del programma, delle scelte che i politici autonomamente e responsabilmente compiono. Così, la fede da un lato induce a condannare e a rifiutare con forza tutto ciò che è contro il bene dell'uomo, smascherando le deviazioni anche quando talvolta sono presentate come una crescita o una «conquista di civiltà»; d'altro lato, la fede, essendo trascendente e non identificandosi con nessuna ideologia, apre gli occhi a cogliere tutto ciò che va nel senso vero dell'uomo, induce a favorire quanto di buono c'è in ogni elaborazione culturale e politica, mette in luce quanto nella società pluralistica unisce e serve a costruire una città a misura d'uomo, aperta alle istanze trascendenti.

Accanto a questa funzione critica e di discernimento, la fede esercita verso la politica una seconda funzione: profetica e creativa; cioè, nel pieno rispetto della laicità delle necessarie mediazioni, suggerisce positivamente scelte coraggiose e aperte. La «coerenza» con i valori cristiani non consiste soltanto nel fatto di garantirsi che in un programma o in una data scelta non vi sia nulla che contraddica i valori della fede o dell'etica; sta soprattutto nello stimolo a trovare risposte nuove ai problemi nuovi e ad elaborare programmi costruttivi ed efficaci per venire incontro alle sfide del cambiamento, inventando e creando soluzioni positive adeguate.

Tutto ciò, nel pieno rispetto della laicità della politica. La luce e le forze che vengono dalla fede vanno mediate attraverso scelte tecnicamente e professionalmente valide, tali cioè che possano essere condivise e attuate sul

piano razionale e della efficienza politica, da parte anche di chi non crede.

## 2.2. Responsabilità e autonomia politica dei laici

Il Concilio ha rivalutato pienamente questo ruolo «laico» della mediazione politica dei cristiani. A lungo i fedeli laici sono stati considerati meri esecutori passivi, in campo temporale, delle direttive elaborate dalla Gerarchia ecclesiastica. Per due ragioni. La prima era che i problemi sociali erano ritenuti una questione essenzialmente etica e quindi di esclusiva competenza della Gerarchia; la seconda era che i fedeli laici, fino al Concilio, venivano considerati «ausiliari della Chiesa» (come li definisce Pio XI nella *Quadragesimo anno*, 152).

Il Concilio, da un lato, ha riconosciuto che i problemi sociali, accanto alla dimensione etica, ne hanno altre di natura economica, politica e culturale, per le quali la Gerarchia non ha una particolare competenza; d'altro lato, ha rivalutato la responsabilità e l'autonomia del fedele laico, il quale riceve direttamente da Cristo (nel battesimo e nella confermazione) la missione di animare tutta la realtà temporale con i valori evangelici, attraverso le sue specifiche competenze: non più quindi mero esecutore passivo delle disposizioni della Gerarchia in campo sociale, ma collaboratore attivo dei Pastori nel momento stesso della elaborazione della «dottrina sociale», con l'apporto della propria esperienza e competenza professionale e scientifica (cf AA 31b).

«Passare all'azione — scrive Giovanni XXIII nella *Mater et magistra* — è un compito che spetta soprattutto ai Nostri figli del laicato [...], in virtù del loro stato»; seguano sempre la loro coscienza rettammente formata secondo l'insegnamento sociale del Magistero, ma rispettino l'autonomia e la legittima laicità della politica: «Svolgano le attività temporali secondo le leggi a esse immanenti per il raggiungimento efficace dei rispettivi fini» (n. 241). A questo insegnamento avrebbe fatto eco il Concilio: i fedeli laici «non pensino che i loro pastori [...] a ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, possano avere pronta una soluzione concreta o che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità» (GS 43).

È perciò una falsa concezione di obbedienza

alla Chiesa quella di coloro che non danno un passo se il vescovo non parla o se il parroco non appoggia! Questa mentalità clericale ha fatto ormai il suo tempo. I fedeli laici sono responsabili e autonomi nelle scelte politiche che devono compiere. Certo, agiranno sempre guidati da una coscienza rettammente formata, cioè illuminata dal vangelo e dal magistero sociale della Chiesa, ma la fatica e il rischio delle mediazioni da compiere rientra nella loro specifica vocazione battesimale. Ciò non toglie che spetta poi ai Pastori il grave dovere di valutare e di verificare la coerenza o meno con il vangelo delle scelte e dei comportamenti che i fedeli laici autonomamente e responsabilmente assumono.

## 2.3. Pluralismo delle opzioni politiche

La laicità della politica e l'autonomia delle scelte politiche che i fedeli laici legittimamente compiono fondano, già di per sé, la legittimità del pluralismo in politica. Tuttavia, a queste considerazioni occorre aggiungerne un'altra: è la natura stessa della politica a postulare il pluralismo delle opzioni.

La politica, infatti, è una realtà complessa, sempre condizionata concretamente da situazioni sociali, culturali, economiche e di altra natura. Cosicché, se i cristiani hanno il dovere di agire politicamente in coerenza con il vangelo e con l'insegnamento della chiesa, tuttavia è normale che legittimamente differiscano sul giudizio da dare circa l'opportunità, l'apprezzamento prudenziale, le priorità e l'efficacia di un programma di partito o di governo. In questo senso, Paolo VI giustamente conclude: «Nelle situazioni concrete e tenendo conto delle solidarietà vissute da ciascuno, bisogna riconoscere una legittima varietà di opzioni possibili. Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi» (OA 50).

Quindi, per il cristiano, il pluralismo delle opzioni politiche è espressione normale di libertà, e si spiega con l'esistenza di limiti obiettivi in ogni processo conoscitivo, con i diversi condizionamenti che influiscono su ogni decisione opinabile. Chi potrebbe mai pretendere di possedere una conoscenza perfetta delle situazioni entro cui opera o delle possibilità che si offrono per risolvere un problema complesso, delle priorità da fissare? Perciò è legittimo che vi siano pareri differenti, che si propongano soluzioni diverse o addirittura in contrasto tra loro, nonostante ci

si rifaccia tutti ai medesimi valori cristiani. Pretendere di possedere l'analisi politica perfetta e volerne derivare l'obbligo per tutti di scegliere un determinato programma politico significa dimenticare o disattendere la natura stessa dell'arte politica, che è di natura sua mutevole e contingente; significa dare valore assoluto a scelte o a programmi che di natura loro non possono essere che relativi. Il pluralismo, dunque, non solo è legittimo, ma utile e necessario ai fini della stessa attività politica, perché attraverso il confronto e il dialogo si giunge meglio a comprendere ciò che veramente serve al bene comune. Ovviamente il pluralismo ha i suoi limiti. Vi è anzitutto il limite rappresentato dai valori fondamentali della fede e dell'uomo, i quali non possono essere compromessi da chi in politica vuole ispirarsi all'ideale cristiano. È la questione della «coerenza», di cui abbiamo detto. Perciò, ogni programma, partito o sistema che rispetti e promuova tutti i diritti fondamentali della persona e della società può essere condiviso dai cristiani. Ma sarebbe sbagliato ridurre il discorso sul pluralismo al solo fatto che in una determinata scelta politica non vi sia nulla che contrasti con la fede e la morale. Pluralismo non è sinonimo di indifferentismo, non è un atteggiamento qualunquistico, per cui un programma vale l'altro, purché non contenga nulla di male. L'ideale evangelico è molto esigente, è qualcosa di più di un mero atteggiamento difensivo; è soprattutto proposta, è creatività. Pertanto chi vuole impegnarsi in politica, ispirandosi ai valori cristiani, deve valutare bene se un dato programma consenta in positivo la piena incisività, la ricca fecondità del fermento evangelico.

#### 2.4. I partiti di ispirazione cristiana

Col discorso del pluralismo è strettamente legato quello della militanza dei cattolici in un partito di ispirazione cristiana. Convien, anzitutto, rivendicare la legittimità della esistenza di un tale partito. Essa riposa su due ragioni fondamentali: sul fatto che il messaggio cristiano, pur essendo essenzialmente religioso, può contribuire moltissimo a trovare la risposta ai gravi problemi della promozione umana sul piano laico della politica; e sul fatto che in regime democratico l'associazione è necessaria affinché i valori in cui si crede possano efficacemente affer-

marsi e servire alla costruzione della società pluralistica.

Ora, lo strumento attraverso cui i cittadini possono partecipare responsabilmente alla elaborazione della politica nazionale è soprattutto l'associazione in partito, oltre le mille forme di aggregazione nel sociale e nei settori preparativi, di natura prevalentemente volontaristica, assistenziale, culturale e formativa.

Quindi, è del tutto normale che cittadini, desiderosi d'ispirare il loro servizio politico agli ideali cristiani, si uniscano in partito. E la storia ha dimostrato largamente l'utilità dei partiti d'ispirazione cristiana ai fini di una democrazia da costruire e da difendere.

Ma una cosa è dire che è legittima l'esistenza di uno o più partiti d'ispirazione cristiana, un'altra cosa è pretendere di dedurre dalla fede la necessità dell'esistenza di un «partito cattolico», al quale soltanto potrebbero aderire i fedeli laici. È questa una vecchia tentazione, caratteristica della mentalità integrista, che non muore mai. «I due termini ["partito" e "cattolico"] — scriveva già don Luigi Sturzo settant'anni fa — sono antitetici; il cattolicesimo è religione, è universalità; il partito è politica, è divisione» (*Il partito popolare*, vol. I: 1919-1922, Zanichelli, Bologna 1956, p. 76). La fede non ha partiti, non può né deve averne! E se è vero che in situazione di emergenza, qualora fossero in pericolo fondamentali valori dell'uomo, potrebbe rendersi necessaria e obbligatoria l'unità politica dei credenti, ciò avverrebbe solo per ragioni contingenti e straordinarie. Ecco perché non è lecito ad alcuno appropriarsi del nome cristiano o arrogarsi la rappresentanza della Chiesa in politica, chiedendo il consenso sul programma per motivi religiosi e confessionali. Sarebbe questa una indebita strumentalizzazione della fede, facendone un uso ideologico. Il consenso intorno a un eventuale partito d'ispirazione cristiana va chiesto e meritato non in nome della comune appartenenza a una fede o a una chiesa, ma in virtù dell'efficacia politica del programma proposto e della coerenza, onestà e competenza politica degli uomini che pubblicamente ispirano il loro servizio agli ideali evangelici.

Queste acquisizioni della coscienza cristiana dopo il Concilio pongono perciò il problema del rinnovamento dei partiti d'ispirazione cristiana, che dovrà avvenire attraverso un mo-

do maturo di vivere l'ispirazione evangelica, senza cedere a forme di neointegralismo, ma rivendicando la laicità e la aconfessionalità del partito, la responsabilità e l'autonomia delle sue scelte, nella coerenza sempre con il proprio patrimonio ideale: si tratta, così, di aprire il partito a tutte le forze vive del Paese, superando la tentazione di farne il partito degli «interessi cattolici». Un partito d'ispirazione cristiana nasce per servire al bene comune di tutti indistintamente i cittadini, con un programma che sia valido in sé e accettabile da ogni uomo di buona volontà.

### 3. L'IMPEGNO POLITICO DELLA COMUNITÀ CRISTIANA

#### 3.1. «Scelta religiosa» e politica

Il rapporto fede-politica non interpella soltanto i singoli credenti; il suo approfondimento pone interrogativi nuovi pure alle comunità cristiane e alla chiesa in quanto tale. Una delle acquisizioni più importanti del Concilio in tema di rapporti chiesa-mondo e fede-politica è stata certamente «riscoperta» (per dire così) della natura essenzialmente religiosa della chiesa e della sua missione: «La missione propria, che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, non è di ordine politico, economico e sociale: il fine infatti che le ha prefisso è di ordine religioso» (GS 42). Di conseguenza, la responsabilità specifica della chiesa in quanto tale in campo politico non può essere che di natura pastorale. Non, quindi, un atteggiamento di neutralità di fronte ai problemi, né tanto meno assenza o fuga; ma chiara presa di posizione ogni qual volta lo esigano giustizia e carità, per indicare in Cristo il senso ultimo e completo delle vicende umane, per condannare senza mezzi termini violenze e soprusi, specialmente quelli contro i più poveri ed emarginati, per incoraggiare e appoggiare sul piano etico e religioso le scelte politiche a favore dell'uomo, della sua dignità e libertà.

Questa nuova consapevolezza del modo suo specifico di rendersi «presente» alla politica ha fatto sì che la Chiesa superasse definitivamente la vecchia concezione del «collateralismo» partitico, per aprirsi alla cosiddetta «scelta religiosa». Questa non consiste affatto nel disinteresse per la politica, per andarsi a rinchiudere nelle sagrestie o nel tem-

pio; induce anzi a una rinnovata e coraggiosa presenza nel mondo, libera da ogni connivenza col potere, forte della parola di Dio e della povertà evangelica. In virtù della natura essenzialmente religiosa della sua missione, la comunità cristiana si autoesclude dall'intervenire direttamente nella prassi politica partitica (la politica con la «p» minuscola!); non perché sia una cosa «sporca» o immeritevole di attenzione, ma perché non potrebbero divenire «di parte» quanti, in virtù di una particolare vocazione, sono chiamati a «testimoniare l'Assoluto» indistintamente a tutti. Ciò non impedisce affatto alla Chiesa di seguire e di giudicare sul piano etico-religioso programmi, scelte, carenze e realizzazioni di governi e di partiti: è anzi suo preciso dovere alzare la voce; e ciò più di una volta, le susciterà contro difficoltà e incomprensioni. Nulla poi impedisce che vescovi sacerdoti, religiosi, operatori pastorali e quanti si consacrano direttamente al servizio ecclesiale in modo speciale (come nel caso dei membri dell'Azione Cattolica), in quanto cittadini e a titolo personale, abbiano la propria opinione politica ed esercitino i propri diritti-doveri come tutti gli altri.

La «scelta religiosa» bene intesa, dunque, è condizione essenziale per poter svolgere più liberamente ed efficacemente la missione propria della chiesa. Essa fa della comunità cristiana il luogo privilegiato d'incontro, di unità e di comunione tra fratelli in Cristo, intorno alla parola di Dio, all'eucaristia e al vescovo, al di là delle legittime differenze di sensibilità culturale e di opzioni politiche diverse.

#### 3.2. Chiesa, Stato e società

Movendo dalla «scelta religiosa» della comunità cristiana, il Concilio ha aperto un discorso nuovo sui rapporti tra chiesa e stato, tra chiesa e società.

Per quanto riguarda il rapporto tra chiesa e stato, il Concilio non si è limitato a ribadire la necessaria piena autonomia di ciascuno nel proprio ordine, ma ha chiesto alla comunità cristiana di rinunciare a essere, o anche solo ad apparire, un interlocutore privilegiato dello stato: la chiesa — leggiamo nella GS 76 — «non pone la sua speranza nei privilegi offerti dall'autorità civile. Anzi essa rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testi-

monianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni».

Le ragioni pastorali (oltre quelle dottrinali teoriche) di questo «distacco» sono essenzialmente due. La prima è che la chiesa vuole riprendersi tutta la sua libertà, per poter meglio intervenire, senza legame alcuno e restando sul piano etico-religioso che le è proprio, ogni qual volta lo richiedano la sua missione evangelizzatrice e le diverse situazioni storiche. In secondo luogo, la libertà piena nei confronti dello stato è premessa necessaria affinché la chiesa sia in condizione di accogliere con credibilità e disinteresse tutti coloro che a essa si rivolgono come a madre e maestra, senza secondi fini e senza esclusione alcuna. Tuttavia, «autonomia» non significa rottura; libertà dai privilegi non significa estraneità. Infatti la chiesa, avendo la rilevanza sociale e istituzionale, non può rinunciare a uno specifico statuto — di diritto e di fatto — di fronte allo stato. Ma si tratta di instaurare un rapporto diverso, tutto esclusivamente teso a collaborare insieme per la promozione dell'uomo e per il bene comune. Così, paradossalmente, la rinuncia al trattamento di favore, quale esisteva ai giorni dello stato confessionale, anziché nuocere, rende la chiesa non più lontana o estranea allo stato, bensì più interna di prima alla vita del Paese.

Infatti, grazie alla «scelta religiosa», si aprono alla comunità cristiana nuovi orizzonti di servizio alla società, dove potrà, con maggiore credibilità e libertà, animare i settori prepolitici, esercitando soprattutto quella pedagogia della fede e quell'opera di formazione delle coscienze e delle intelligenze che sono proprie della sua missione religiosa. Così, in virtù della sua «scelta religiosa», la chiesa può rivolgersi liberamente a tutti: stato e società, partiti e sindacati, autorità e cittadini semplici; in particolare può impegnarsi al servizio del bene comune, incoraggiando i fedeli laici a prepararsi e a rendersi presenti in politica, sostenendo con la sua forza morale le battaglie fondamentali in favore della dignità dell'uomo, della vita e della famiglia, e per vincere le nuove povertà.

Ecco, dunque, come la chiesa fa politica! Non scendendo sul campo della lotta per il potere tra i partiti, ma annunciando la salvezza di Cristo, illuminando i problemi dell'uomo con la luce della parola di Dio, formando uomini nuovi, capaci di orientare poi le scelte di prassi politica secondo i valori fon-

damentali di un umanesimo integrale, aperto a Dio. Questo significa fare politica «con la P maiuscola», contribuendo così a «dare un'anima» alla politica in crisi, nel pieno rispetto della laicità e del legittimo pluralismo delle opzioni possibili.

Ciò non esclude che in casi di emergenza, qualora fosse l'unica voce in grado di intervenire a difesa dei diritti e della dignità della persona umana, di fronte all'assenza o all'impossibilità per altre forze d'intervenire, la comunità cristiana possa essere chiamata, in funzione di «supplenza», a svolgere un ruolo «politico» che non le è proprio, dopo un serio discernimento (cf Sinodo dei Vescovi 1971, *Il sacerdozio ministeriale e la giustizia nel mondo*, p. II, c. 1).

### 3.3. La formazione dei laici alla politica

Dopo tutte le riflessioni fatte, si può veramente concludere che il maggior contributo della chiesa al superamento della crisi della politica, alla sua «risurrezione» con lo sguardo al domani, è quello di un impegno nuovo per preparare i laici a una rinnovata presenza nella società e in politica.

Da questo punto di vista, acquista valore di un «segno dei tempi» lo sforzo formativo espresso recentemente dalle comunità cristiane mediante le scuole di formazione all'impegno socio-politico. E non è un caso che l'esempio sia venuto da Palermo, cioè da una frontiera dove la fede si confronta con la vita in modo drammatico, dove il futuro germoglia vigoroso da un passato pieno di contraddizioni e di contrasti violenti.

Ma, dinanzi alle acquisizioni del Concilio e dinanzi alle sfide delle profonde trasformazioni sociali di oggi, occorre avere il coraggio di inventare risposte nuove, che prefigurino quel modo nuovo con cui la chiesa è chiamata a farsi presente nella realtà pluralistica e secolarizzata dei nostri giorni. Così, per esempio, non avrebbe senso dare vita a «scuole di dottrina sociale» riservate solo ai credenti o a «scuole di partito» che diverrebbero una forma rinnovata dell'antico «colateralismo». Questo è un momento in cui la chiesa deve pensare in grande, preoccupandosi più del mondo da salvare che del tempio da costruire. Le comunità cristiane dovranno sempre più aprirsi a essere luogo di crescita e di formazione, offrendo non solo ai battezzati, ma a tutti gli uomini di buona volontà, la possibilità di confrontarsi concre-

tamente con il messaggio cristiano. L'impegno di formare coscienze e intelligenze al servizio politico non può conoscere altre frontiere che quelle del bene comune del Paese. Si tratta, cioè, di aiutare i nuovi quadri politici e amministrativi di domani a realizzare nella propria vita, grazie al tirocinio di una preparazione seria, la sintesi necessaria tra carica ideale ed etica e professionalità.

### 3.4. Per una spiritualità della politica

Infine, non si può omettere il fatto che, nel cristiano impegnato in politica, l'ispirazione ideale ed etica (la quale — come abbiamo detto — è l'anima di ogni servizio politico) diviene vera e propria spiritualità. Ciò significa che la testimonianza cristiana in politica non passa soltanto attraverso la competenza professionale; così come non basterebbe — da sola — la sincerità e l'autenticità dell'esperienza di fede. In politica vale in modo ancor più esigente quanto si richiede dal cristiano in ogni sua attività: la « sintesi vitale » tra coscienza religiosa e professionalità. Anzi, quanto più il politico oggi è chiamato al confronto e alla collaborazione con appartenenti a ideologie diverse, tanto maggiori dovranno essere sia la « coerenza » del cristiano, sia la sua capacità di mediazione e di dialogo. Ora, solo una matura spiritualità della politica consentirà di raggiungere questa necessaria « sintesi vitale » tra fede e storia.

Pertanto, gli orientamenti fondamentali di una spiritualità della politica si possono ricondurre a tre principali.

Il primo è vivere la politica come una vera e propria « vocazione », cioè come parte integrante della stessa vocazione battesimale: « Tutti i cristiani — insiste il Concilio — devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella stessa comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune » (GS 75). Il fine ultimo della vocazione cristiana, come quello di ogni uomo, è l'Assoluto, è Dio. La politica, dunque, nonostante la sua importanza, non costituirà mai per il cristiano un assoluto a cui sia lecito sacrificare tutto; sarà invece il campo ideale per testimoniare che difficoltà e tentazioni di un cammino tra i più impervi non possono impedire il raggiungimento della perfezione e della santità. Infatti, vale anche per il cristiano in politica il comando

del Signore: « Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste » (Mt 5,48), riecheggiato ai nostri giorni dal Concilio: « Tutti i fedeli, di qualsiasi stato o grado, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità: da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano » (LG 40). Vale, dunque, anche per i cristiani impegnati in politica la possibilità di raggiungere la perfezione non « nonostante la loro attività temporale », ma anzi proprio « grazie » ad essa (cf LG 41). Il secondo orientamento di fondo per una spiritualità della politica si traduce nello « stile » evangelico di vivere l'esercizio del potere come servizio. Certo, il potere è una componente essenziale della politica, e sarebbe puerile disconoscerlo. Tuttavia, per il cristiano fanno legge l'esempio e l'insegnamento esplicito del Signore: « I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma [...] chi governa [sia] come colui che serve; [...] Io sto in mezzo a voi come colui che serve » (Lc 22,25ss). In concreto, vivere la politica come servizio significa avere forte il « senso dello stato », dare la precedenza sempre al bene comune e agli interessi più generali, senza indulgere a interessi personali o corporativi, senza guardare a sacrifici. Perciò, esercitare il potere in spirito di servizio significa immettere nella costruzione della città dell'uomo il cemento della solidarietà e dell'amore, che porta a privilegiare le classi meno abbienti e più emarginate, i poveri d'ogni condizione, condividendone sinceramente i problemi, le lotte e le speranze.

Infine, una matura spiritualità della politica si esprime nello spirito di discernimento, necessario per non scendere in un piatto pragmatismo e in una detiore « ragion di stato », che non esita a posporre valori e comportamenti etici fondamentali al raggiungimento di fini immediati e utilitari. Si suppone perciò, nel cristiano che fa politica una mentalità nuova: « Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto » (Rm 12,2). Il cristiano politico dovrà escludere dalla propria vita il ricorso a metodi meschini e immorali di comportamento, di amministrazione, di lotta po-

litica; nello stesso tempo, dovrà ispirare il proprio servizio a quei valori fondamentali dell'uomo e della convivenza civile che sono patrimonio non solo della fede, ma della coscienza di ogni persona retta. Una spiritualità della politica è, insomma, essenzialmente una spiritualità di condivisione e di incarnazione, è una spiritualità che trasforma e rinnova, è una spiritualità del dialogo, che — come ripete il Concilio — impegna «i cattolici a cooperare con tutti gli uomini di buona volontà nel promuovere tutto ciò che è vero, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è santo, tutto ciò che è amabile» (AA 14).

Così, la spiritualità della politica non rinchioda nel ghetto, non usa della ispirazione cristiana come di un muro divisorio, né vi scorge un elemento di contrapposizione ideologica; conduce invece al superamento della logica di potere, apre a orizzonti di collaborazione programmatica in favore dei bisogni reali della gente, soprattutto dei più poveri ed emarginati, si traduce in logica di servizio. In una parola, solo un'autentica spiritualità può rendere il cristiano «sale della terra» e «luce del mondo» in uno dei campi più ardui ma più fecondi della testimonianza evangelica, qual è la politica.

→ diritti umani 3-6. - disoccupazione 3.3. - esperienza 2.2.3. - famiglia 1.3. - giovani 5.3. - identificazione 3.2. - laicità 2.3.3. - lavoro 1.2.; 1.6. - mondo 4.3. - storia 2.2.; 3.2. - teoria/prassi 3.2. - volontariato 1.1.; 2.

#### Bibliografia

*I cattolici e la politica*, AVE, Roma 1976; *I cristiani nel mondo postmoderno: presenza, assenza, mediazione?*, La Civiltà Cattolica, Roma 1983; *Cristiano e società*, Piemme, Casale Monferrato 1988; *Il discorso sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Queriniana, Brescia 1988; *Evangelizzazione e culture oggi in Italia*, Cappelli, Bologna 1980; *Fede e politica*, CE.DOC, Brescia 1976; LAZZATI G., *La città dell'uomo*, AVE, Roma 1984; ID., *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, AVE, Roma 1985; ID., *Per una nuova maturità del laicato*, AVE, Roma 1986; PINTACUDA E., *Breve corso di politica*, Rizzoli, Milano 1988; *Quale impegno politico?*, FISC, Roma 1974; SORGI B., *La ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1979; ID., *Il dibattito sulla ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1981; TONINI G., *La mediazione culturale: l'idea, le fonti, il dibattito*, AVE, Roma 1985.

**POPOLI** → diritti umani 3-6. - pace 3.2. - peccato 2.2.2.

**POST-MODERNO** → modelli antropologici 3.4.

**POTERE** → donna-uomo (chiesa) 2.2.; 3.4.; 4.3.; 4.4. - donna-uomo (società) 1. - esperienza 2.1.2. - evangelizzazione 3.4. - ideologia 1.2. 1.; 1.3. - mondo 4.3. - pastorale giovanile (storia 2) 7.1.; 7.6.1. - politica 1.4.

**POVERI** → volontariato 1.1. - s. Bartolomeo Capitanio 2. - s. Carlo Borromeo 3.8. - s. Giovanni Battista de La Salle 2-3. - s. Giovanni Bosco 2. - s. M. Domenica Mazzarello 2. - s. Vincenzo de' Paoli 3-4.

**POVERTÀ** → poveri - religiosi/e - società - stato del benessere - virtù.

**PRASSI** → incarnazione 3.2.; 4. - lavoro 1.2. - modelli antropologici 6.2. - pastorale - pastorale giovanile - teologia pastorale 1; 2; 3.4.; 4; 5.3. - teologia pastorale (correnti) 7; 8; 9. - teoria/prassi.

**PRASSI comunicativa** → comunicazione 1-2.

**PREADOLESCENTI** → identificazione 3.1. - identità 3.1.

**PREDICAZIONE** → catechesi - evangelizzazione - lezionario - liturgia - parola di Dio - pastorale giovanile (storia 2) 7.4.; 7.8.3. - pastorale giovanile (storia 3) 3.2. - storia della teologia pastorale 5.2.; 6. - Origene 3. - s. Alfonso M. de Liguori 2; 3. - Gregorio Magno 4.

## PREGHIERA

ENZO BIANCHI

### 1. La problematica odierna attorno alla preghiera cristiana

- 1.1. *La secolarizzazione e il primato dell'azione*
- 1.2. *Il risveglio religioso degli anni '70*
- 1.3. *E oggi?*

### 2. L'attuale situazione giovanile e la preghiera cristiana

#### 3. La preghiera cristiana

- 3.1. *L'ascolto*
- 3.2. *La contemplazione della presenza di Dio*
- 3.3. *Il dialogo e la comunicazione con Dio*

#### 4. Come pregare: indicazioni pastorali

- 4.1. *Prima di pregare riconciliati con tuo fratello*
- 4.2. *Quando preghi, ritirati nella tua camera*
- 4.3. *Tutto ciò che chiederete nel mio Nome lo farò*
- 4.4. *Pregate con umiltà come il pubblicano*
- 4.5. *Pregate insieme, accordandosi con i fratelli*
- 4.6. *Pregate con fiducia*
- 4.7. *Pregate sempre senza stancarsi*

#### 5. Le difficoltà e gli ostacoli alla preghiera

- 5.1. *Non ho tempo*
- 5.2. *Ho delle distrazioni*
- 5.3. *Sono incostante*
- 5.4. *Lavorare, impegnarsi è pregare*

## 6. Conclusione

- 6.1. *L'eucaristia, culmine della preghiera*
- 6.2. *Le Scritture, nutrimento della preghiera*
- 6.3. *Preghiera e silenzio*
- 6.4. *Aiutarsi a pregare*

La vicenda della preghiera è intrinsecamente legata alla vicenda della fede e di conseguenza alla dinamica del fenomeno religioso nella storia e nella cultura. L'*homo religiosus* è universale e la preghiera appare come un'esperienza religiosa fondamentale nel cristianesimo e fuori di esso. Non è possibile quindi prendere in considerazione l'esperienza della fede senza giungere a considerare la preghiera che della fede è la *capacità eloquente, la modalità parlante*. Vivere da cristiano significa innanzitutto vivere nella preghiera cioè credere, aderire al Signore Dio stabilendo con lui un rapporto, una relazione dialogica, parlante, conoscitiva, penetrante, espressa dalla categoria biblica dell'Alleanza. Fede, speranza e carità, le tre virtù teologiche, vengono proprio unite e vissute attraverso la preghiera nella quale il credente si rivolge a un *tu* personale, vivente, presente e operante che è il Signore, manifestando l'adesione a lui, l'attesa da lui di ogni bene, l'amore per lui: solo così si accede a una comunione (*koinonia*) che ha la sua fonte e la sua destinazione nella Trinità di Dio Padre, Figlio e Spirito santo.

## 1. LA PROBLEMATICAZIONE ODIERNA ATTORNO ALLA PREGHIERA CRISTIANA

La realtà della preghiera quale si presenta nel mondo cristiano attuale e in special modo nel mondo giovanile non è di facile discernimento e di chiara lettura. Chi può dire con certezza se la preghiera va inesorabilmente scomparendo o se sta irresistibilmente riaffermandosi?

È sufficiente tentare una lettura della vicenda della preghiera negli ultimi decenni per rendersi conto, con un sentimento di sorpresa, dei cambiamenti e delle mutazioni imprevedibili nell'evoluzione avvenuta.

### 1.1. La secolarizzazione e il primato dell'azione

Il processo di secolarizzazione e l'assunzione di problematiche rivoluzionarie negli anni '60 avevano messo fortemente in crisi la

preghiera. Col movimento del '68 molti giovani rifiutavano la preghiera come un dato del passato, un incentivo all'evasione dalla prassi, un alibi rispetto alle responsabilità e ai compiti urgenti dell'uomo nella storia. Si affermava con risolutezza il primato della prassi, dell'azione politica rispetto a ogni forma di contemplazione e tutta l'attenzione era rivolta all'incarnazione delle istanze evangeliche nel sociale e nel mondano. Il primato dell'azione portava a una stima quasi totalitaria del lavoro in questo mondo, del servizio tra gli uomini, della carità infraumana e l'affermazione del primato politico sociale collettivo prevaleva sulla solitudine, sul silenzio, sul deserto, che apparivano momenti di ripiegamento egoistico su se stessi. Così culturalmente la preghiera diventava un elemento del passato e spiritualmente appariva come un ghetto stretto da cui uscire per essere cristiani efficaci nel mondo.

### 1.2. Il risveglio religioso degli anni '70

Poi negli anni '70 si assiste a un ritorno della preghiera e in generale a una riscoperta della spiritualità. È stato questo solo un ritorno al fenomeno religioso? Difficile discernerlo! La fatica dell'azione, l'impossibilità della rivoluzione permanente, della lotta continua, la mancanza di un risultato nella prassi di tanti cristiani militanti aprirono di fatto e abbastanza rapidamente a una nuova situazione, con esigenze nuove. La cosiddetta *svolta a Oriente* con i viaggi-pellegrinaggi in India, la scoperta di tecniche di preghiera e di meditazione orientale, il ritorno a un vivere il cristianesimo in senso movimentistico accompagnati in quegli anni dall'attuazione della riforma liturgica nella chiesa, parevano indicare un risveglio, un vero e proprio ritorno alla preghiera, testimoniato e reso visibile anche con il crescere di gruppi spontanei incentrati sulla preghiera, sulla lettura della Bibbia, e con un ricorso a differenti centri di spiritualità (comunità, monasteri) aperti all'ospitalità. Si assiste alla creazione di nuovi testi liturgici soprattutto nelle comunità monastiche e nelle comunità di base, il Salterio viene riscoperto, emerge un'attenzione alle espressioni corporali fino ad allora sconosciute, si dà spazio alla parola condivisa o, negli ambienti carismatici, a espressioni libere e inattese, qua e là appaiono icone e ceri. La preghiera assume cioè dei connotati più esteriori, più comunitari e più sentimentali.

### 1.3. E oggi?

Ma già all'inizio degli anni '80 (si consideri questa periodizzazione di fenomeni complessi soltanto indicativa e inevitabilmente approssimativa) l'evoluzione appare nuovamente mutata. L'interesse per l'Oriente, le tecniche di meditazione, lo yoga cristiano, lo zen appare di molto affievolito; nei movimenti carismatici l'attenzione è rivolta maggiormente allo straordinario di possibili guarigioni, appaiono nuovi luoghi di preghiera legati ad apparizioni e presso le comunità monastiche e i centri di spiritualità la preghiera è sempre più quella liturgica o quella legata alla « lectio divina » cioè alla preghiera fatta attraverso la lettura e la meditazione della Bibbia. Spostaneamente i giovani non ricercano più innanzitutto la preghiera, ma il dialogo sui temi drammatici che attraversano la coscienza giovanile, potremmo dire che ricercano forme diverse di accompagnamento spirituale, di direzione spirituale, di *staretz* e trovano la preghiera come un mezzo insostituibile e necessario per la loro vita. Parallelamente nascono *scuole di preghiera* organizzate dalle diocesi e sovente volute e guidate dai vescovi stessi in prima persona, mentre nei movimenti l'attenzione maggiore torna al tema della collocazione efficace del cristiano nel mondo e nella storia. Attualmente si registra dunque da un lato una crescente offerta da parte degli organismi istituzionali ecclesiali di scuole, corsi, occasioni di preghiera, ma dall'altro lato si ha l'impressione che la preghiera sia collocata all'interno delle domande riguardanti la vita spirituale. Nella chiesa la preghiera dominante e partecipata è sempre più quella liturgica o quella collettiva in assemblee e gruppi radunati con una finalità precisa: scoperta della vocazione, discernimento degli impegni da assumere, organizzazione della carità, proclamazione dei diritti dell'uomo, preghiera per la pace: dunque emergenza della preghiera collettiva fatta con finalità ecclesiali o sociali precise. Così, a noi pare che la preghiera personale sia sempre meno richiesta, insegnata e di conseguenza praticata.

Certamente questa evoluzione descritta richiederebbe tempi e spazi più lunghi per una valutazione più certa e precisa: non resta altro che cogliere le linee di tendenza soprattutto nella situazione specifica della chiesa italiana. Non si può comunque non rilevare come la chiesa italiana in questi ultimi anni

si sia impegnata soprattutto nell'organizzazione della carità, nell'assunzione di compiti di pace, di giustizia, di difesa dei diritti dell'uomo, insomma nel *fare il bene* secondo le esigenze odierne. Ma qui si corre un grande rischio: l'edificazione di una chiesa attiva, efficace, presente nelle diverse situazioni di bisogno, ma una costruzione in cui di fatto si antepone l'impegno prefissato e la propria osservanza dei comandamenti alla risposta obbediente, alla chiamata assoluta e libera del Signore. Anche questa tendenza pastorale ecclesiale può incidere fortemente sulla preghiera che deve restare luogo di incontro gratuito con il Signore, celebrazione dell'Alleanza, e che quindi deve sempre essere anche preghiera personale, quotidiana, perseverante di chi si appresta ad accogliere la chiamata del Signore senza predeterminare in precedenza le prestazioni, l'obbedienza. Infine, non va dimenticato che la prassi della preghiera muta molto a secondo delle fasce sociali di credenti perché queste presentano indici di cristianizzazione molto diversi. Una tale analisi non rientra nei nostri compiti, ma non si dimentichi che i giovani delle grandi periferie e della campagna, non legati a movimenti e senza una vita parrocchiale, non sanno neppure più cosa sia la preghiera e quindi sono incapaci di mettersi in qualsiasi atteggiamento di preghiera, pur dicendosi a volte cattolici e credenti in Gesù Cristo. Ma anche qui appare come fede vissuta e preghiera siano intrinsecamente legati.

## 2. L'ATTUALE SITUAZIONE GIOVANILE E LA PREGHIERA CRISTIANA

Le nuove generazioni giovanili mostrano i segni di essere informate da un nuovo clima ideologico il cui orizzonte non è più la secolarizzazione, né l'ideologia rivoluzionaria né la morte di Dio né la svolta a Oriente.

Il clima culturale in cui crescono i giovani oggi è contrassegnato da una sempre maggiore lontananza da Dio e quindi dal problema della fede, un clima in cui — si potrebbe dire — rinascono gli *dèi* molteplici e diversi, un nuovo politeismo. Il giovane di oggi appare come un individuo che sperimenta in se stesso *molti sé*, ognuno dei quali è percepito come dotato di vita propria che si esprime e vive senza alcun riguardo alla volontà centrale dell'*io personale*. La cultura dominante è sem-

pre più politeistica, non conosce più il rigoroso e decisivo *aut-aut*, ma si rivolge sempre di più all'*entrambi*, all'*et-et*, all'*e-e*: questo e quello. Cielo e terra si popolano di dèi, di miti, di modelli che quando si manifestano nel vissuto sono sentiti come potenze che guidano e danno forma ai comportamenti sociali, intellettuali, personali: gli dèi come modelli di esistenza, simboli che permettono di spiegare, esprimere e anche celebrare i molteplici aspetti della realtà che apparirebbero altrimenti anarchici e sconnessi. In tale situazione non c'è posto per un Dio come riferimento unico che dà unità al vivere quotidiano e che esprime delle esigenze di *ethos* da vivere quotidianamente, e si rischia di andare incontro a una schizofrenia umana e spirituale, a una dissoluzione della persona perché gli stessi, sensi obbedienti allo stimolo di modelli contraddittori, finiscono per essere ammalati di senescenza e di impotenza precoci. Non a caso appare dunque tra i giovani, anche se non con piena consapevolezza, la domanda di senso e quindi l'attesa di una risposta al problema del significato.

Significato della vita, del quotidiano, dell'impegno, dello studio, del lavoro, delle relazioni di tutto ciò che fa la vita di un giovane. Se in questa ricerca di senso c'è il riferimento religioso questo avviene sempre di più a scapito della fede e appare come un ricorso a una dimensione culturale possibile e a volte ritenuta necessaria quale portatrice di valori umani.

La stessa domanda di una nuova qualità di vita, di un innegabile bisogno di senso che permane anche al di là della soddisfazione delle esigenze materiali della vita, non giunge a essere espressa in modo lucido e personale: molti giovani non sanno esprimere ciò che si portano dentro e spesso formulano desideri e progetti secondo le parole alla moda, accogliendo in modo passivo dalle espressioni socio-ambientali i modelli di auto-realizzazione.

Lo stesso recupero del personale come cerniera tra il collettivo e il privato appare sconnesso, ma questo è dovuto a un «io» sfilacciato, impedito nella sua emergenza di io unificato, capace di essere soggetto autentico nel quotidiano rapporto con gli altri e con la società. Il meccanismo del consumismo, il mito della spontaneità e il primato dell'immagine (*look*) sociale si intrecciano a volte in modo così afono ma prepotente da impedire

una ricerca personale di senso e quindi di salvezza. Tra i valori delle nuove generazioni vanno però visti la forte capacità oblativa, una forte tensione al dono che si esprimono sovente attraverso l'associazionismo e il volontariato: si dedicano facilmente energie per impegni di rinnovamento della vita collettiva, si impegnano grandi spazi di tempo per affermazioni di alcuni valori quali la pace e l'ecologia, si vivono in modo profondo i problemi dell'emarginazione e della carità ai più bisognosi. Ma ci si può domandare se di fronte a tale situazione ci siano proposte convincenti e adeguate e se la chiesa sia in grado di fornire proposte educative umane e spirituali, sia cioè capace di trasmettere la fede di generazione in generazione.

La mancanza di maestri e di conseguenza di una *cultura della presenza* minaccia sempre di più la trasmissione della fede e non permette che si creino spazi non occasionali di apertura alla vita spirituale e di ricognizione del fatto cristiano.

### 3. LA PREGHIERA CRISTIANA

«Tu ci hai fatti per te, Signore, e il nostro cuore non ha pace finché non riposa in te». Questa espressione di Agostino così celebre e tanto ripetuta di generazione in generazione indica bene quello che si è voluto come fondamento della preghiera cristiana dall'epoca dei grandi Padri fino ad oggi. Il desiderio che l'uomo ha in sé, desiderio del *bonum* supremo si esprime innanzitutto attraverso la preghiera quale movimento del cuore umano verso l'infinito, l'eterno, l'assoluto. La preghiera ha trovato così una definizione accolta sostanzialmente seppur con sfumature diverse, da tutti gli autori spirituali di Oriente e di Occidente. Così il Damasceno, che raccoglie e fissa la tradizione orientale, definisce la preghiera «una elevazione dell'anima a Dio»; così Tommaso d'Aquino, sintetizzando la tradizione occidentale, la interpreta come «un domandare a Dio accompagnato naturalmente dall'elevazione dell'anima a lui». Questa definizione della preghiera nello spazio della ricerca di Dio da parte dell'uomo oggi appare se non smentita almeno insufficiente anche perché le nuove generazioni sono allergiche alle concezioni ascendenti e verticali presenti in tutta la spiritualità cristiana.

La presenza del Dio vivente è data, non pla-

smata o raggiunta dall'uomo e all'uomo spetta l'accoglienza della sua venuta epifanica come del suo ritirarsi nel silenzio o nel nascondimento. Il Dio della rivelazione biblica è il soggetto, è il Dio vivente che non sta al termine di un nostro ragionamento, non si trova nella logica dei nostri concetti ma nei suoi atti, nei suoi interventi che lo mostrano un Dio alla ricerca dell'uomo. È Dio che vuole e stabilisce un dialogo con noi, è Dio che dalla Genesi fino all'Apocalisse viene, cerca, chiama, interroga l'uomo. Il Dio che ci ha amato per primo (1 Gv 4,19), parla, inizia il dialogo nella storia e l'uomo di fronte a questa autorivelazione di Dio reagisce nella fede attraverso la benedizione, la lode, l'azione di grazie, l'adorazione, la domanda, la confessione del proprio passato, cioè attraverso la preghiera che vuole sempre essere obbedienza a chi ha parlato ed esprimersi quale adesione, speranza, carità.

È tenendo conto di questa prospettiva biblica che vorremmo qui delineare la preghiera cristiana, specificatamente cristiana: è una prospettiva che fa emergere sempre e chiaramente come, se anche la preghiera si manifestasse come ricerca di Dio, in profondità essa rimarrebbe sempre una risposta mossa dall'impulso della grazia, rimarrebbe sempre e essenzialmente dono di Dio. Così l'«io» che si eleva a Dio è definitivamente decentrato nella preghiera e il protagonista, il soggetto resta il Dio che ci ha cercato per primo, il Dio che si è rivolto a noi mentre noi eravamo nemici, ribelli nei suoi confronti (cf Rm 5,6-10).

### 3.1. L'ascolto

In quest'ottica la preghiera cristiana è innanzitutto *ascolto*: operazione semplice ma non per questo facile, anzi faticosa, che richiede capacità di silenzio, lotta contro gli idoli molteplici che ci abitano. Se la preghiera non è solo espressione dell'umano desiderio, se essa è accoglienza di una presenza come nella rivelazione biblica, allora è innanzitutto ascolto. Dio parla: questa è l'affermazione fondamentale che attraversa tutte le Scritture, è la «cosa grande», fondamentale senza la quale noi non potremmo avere nessuna relazione personale con Dio (cf Dt 4,32 ss). Con assoluta decisione, con libera iniziativa, gratuitamente Dio si rivolge a noi per farci entrare in relazione con lui, per instaurare un dialogo che abbia come termine la comunione.

La cosa grande che è come un sigillo per il popolo dei chiamati da Dio è che Dio parla, chiama: questo fa dei credenti il popolo dell'ascolto e svela la vocazione permanente: chiamati ad ascoltare. Non a caso la preghiera ebraica è ritmata dallo «*Shemà Israel*» dall'«Ascolta, Israele», comando ripetuto più volte nella legge la quale invece raramente chiede di parlare a Dio. Se la preghiera come desiderio di Dio, elevazione dell'anima a Dio presenta un moto ascendente di parole verso il cielo, l'ascolto è finalizzato a una discesa della parola di Dio, a una conoscenza della sua volontà in cielo come in terra. L'orante cristiano è innanzitutto un ascoltatore, colui che presta l'orecchio a Dio. Per questo «ascoltare è meglio del sacrificio» (1 Sam 15,22), meglio cioè di ogni altro rapporto Dio-Uomo che poggia sul fragile fondamento dell'iniziativa umana. La preghiera cristiana autentica germoglia dove c'è l'ascolto, quando noi siamo ricondotti a riconoscere una presenza: «Parla, Signore, che il tuo servo ascolta!» (1 Sam 3,10), atteggiamento questo che noi siamo purtroppo tentati di capovolgere sempre in «Ascolta, Signore, che il tuo servo parla!».

L'ascolto è preghiera e ha il primato assoluto, è momento ontologico della vita cristiana perché riconosce l'iniziativa di Dio, l'essere Dio il soggetto del nostro incontro con lui: non è passività ma attiva risposta, è l'azione per eccellenza della creatura nei confronti del suo Creatore e Signore. Avere un *cuore ascoltante* (*leb shomea*, cf 1 Re 3,9) è la situazione necessaria per la preghiera, la condizione per essere capaci di dialogare e vivere la comunione con Dio. Allora anche la nostra preghiera di domanda è generata dalla volontà di Dio manifestata nella sua Parola e il dialogo con Dio si fa autentico ed efficace.

### 3.2. La contemplazione della presenza di Dio

L'ascolto di Dio attraverso la sua Parola accolta, conservata e meditata nel cuore del credente non può far altro che indicare in noi una presenza, la presenza del Dio vivente, più intima di quanto noi possiamo esserlo a noi stessi. La preghiera diventa allora scoprire la nostra intima verità, cioè che Dio è presente in noi, non come frutto della nostra ricerca, ma come sorgente della nostra vita perché la

sua presenza è anteriore al nostro sforzo di essergli attenti, la sua presenza ci precede sempre; non come risultato del nostro desiderio, ma come dono e consegna di Dio stesso attraverso la sua Parola. Tutte le Scritture testimoniano un'iniziazione all'accoglienza della presenza di Dio, all'ospitalità dell'Emmanuele, il dono di Dio con noi, fino all'incarnazione quando la Parola, il Figlio ha posto la sua dimora in mezzo a noi e in noi. Ascoltare diventa così accogliere il Signore e accettare che lui venga con il Padre mediante lo Spirito Santo a porre la sua dimora in noi (cf Gv 14,23).

Ascoltare il Figlio non significa solo entrare nell'*en Christo*, dimorare in lui, ma diventare sua dimora, cioè avere Cristo in noi fino a esclamare: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (cf Gal 2,20). Solo allora si può discernere la qualità della nostra fede cristiana come ammoniva Paolo invitando i cristiani a mettersi alla prova: «Non riconoscete che Gesù Cristo è in voi?» (cf 2 Cor 13,5). Siamo qui al cuore del processo della preghiera cristiana, mistero della nostra relazione filiale con Dio, mistero della nostra comunione personale con il Figlio Gesù Cristo, mistero del nostro assenso allo Spirito Santo che dà voce ai nostri gemiti (cf Rm 8,26). Ecco la presa di coscienza, la vera *gnosis*, conoscenza di una relazione profonda con il Dio che ci attende, ci attira e quindi ci abita: una relazione personale che tende all'Alleanza e quindi alla comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Solo così Dio non è lasciato fuori dalla nostra vita e dalla nostra esistenza, solo così si vive l'amore che viene da Dio e a Dio ritorna, solo così non si separa la preghiera dalla fede e non la si isola dal sentire, dal volere, dall'agire: la preghiera non è uno spazio a parte, non è un'isola, ma una dimensione di ogni atteggiamento umano, un modo di vivere. Altrimenti permane la contraddizione strana per cui molti cristiani dicono di credere in Dio e poi lo pregano così in pochi, così poco e così male. La preghiera cristiana consiste dunque nel vivere una relazione con Dio Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo e acquista una dimensione divina, teandrica: lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza (cf Rm 8,26) e quale Spirito di Cristo ci pone in lui, il Figlio, ci fa pregare nel suo Nome quali figli e ci fa rivolgere a Dio chiamandolo «Abbà!». Al Padre, per Cristo, nello Spirito San-

to! Senza questa qualità divina e trinitaria non c'è vera preghiera cristiana. Noi non preghiamo la Trinità ma piuttosto preghiamo in essa, coinvolti nella comunione di vita e di amore che è la stessa relazione trinitaria. Inabitanti da Dio siamo attirati all'identificazione con il Figlio perché Cristo è l'io del mio io, l'io autentico che vive in me, al posto del mio io. E perché questo avvenga c'è l'intercessione eterna di Gesù glorificato: «Padre, siano una cosa sola: come tu Padre sei in me ed io in te, siano una cosa sola in noi» (Gv 17,21).

### 3.3. Il dialogo e la comunione con Dio

Dall'ascolto, attraverso la scoperta di una Presenza, noi passiamo nella preghiera al dialogo, alla comunione con il Signore.

Ma proprio in questo processo la preghiera appare un'attività delicata che, radicandosi nel nucleo più profondo del nostro essere, può essere manipolata. Attraverso l'ascolto prendiamo atto della presenza di Dio in noi, ma questo itinerario deve portarci a farci passare al Padre. Se la vita è adattamento all'ambiente, la preghiera che è vita spirituale in atto, è adattamento al nostro ambiente ultimo che è la realtà del Dio vivente in cui tutto e tutti sono contenuti, realtà di Dio che non è separata da questa creazione, da questo nostro mondo, da questa nostra vita. Lo Spirito opera sempre, così come operano sempre il Padre e il Figlio (cf Gv 5,17), e viene in aiuto alla nostra debolezza versando nei nostri cuori la capacità di riconoscerci figli, di riconoscere tutti e tutto come voluti, creati e amati da Dio. Questo significa riconoscere l'agape di Dio che diventa in noi amore per gli uomini tutti, compassione con tutte le creature fino all'amore dei nemici. Comunione con Dio quale partecipazione all'agape di Dio che ama tutti noi che siamo peccatori e nemici suoi per natura (cf Rm 5,6).

*Telos*, fine della preghiera è l'agape e tutti i modi di pregare, tutte le nostre preghiere, così necessarie ed essenziali, appaiono solo degli accidenti. La preghiera sboccia così nella contemplazione che non è visione di Dio, perché Dio nessuno l'ha mai visto (cf Gv 1,18), perché noi camminiamo alla luce della fede e non della visione (cf 2 Cor 5,7), ma che è visione, per grazia, del suo amore su ogni creatura. Dio brilla allora nei nostri cuori per fare risplendere la conoscenza della sua gloria che

è sul volto di Cristo (cf 2 Cor 4,6) e noi partecipiamo del suo sguardo su tutta la storia e su tutte le creature. Il nostro occhio diventa contemplativo, cioè partecipa all'occhio di Dio, ricco di amore e di misericordia. L'autentico orante è condotto a partecipare alla *macrothymia* di Dio, alla rivelazione, all'apocalisse di tutte le cose. L'orante diventa dioratico, vede che tutto è grazia, tutto è dono di Dio e si fa viscere di misericordia nelle viscere di misericordia di Dio di fronte al male e al peccato che contraddicono l'agape. Se la preghiera è autenticamente cristiana, se sgorga dall'ascolto di Dio, se si apre alla sua presenza e se diventa comunione con lui fino a vivere il rapporto di Alleanza, allora il suo frutto è la carità, l'agape, l'amore per Dio, per gli uomini e per questa creazione. Dio è vivente e presente oggi nella vita del credente come lo è stato nel passato e come — ci testimonia la speranza — sarà presente nel futuro dell'uomo e del mondo al di là della morte. La preghiera tende a farsi vita, permea tutta l'esistenza del credente, e il credente non fa più preghiere ma diventa preghiera, senza più patire una schizofrenia tra il pregare e l'operare, tra il quotidiano e l'oltre la morte, tra la sua vita nel mondo e la sua appartenenza battesimale alla chiesa dei santi chiamati alla Gerusalemme celeste.

#### 4. COME PREGARE: INDICAZIONI PASTORALI

Le difficoltà e i malesseri che i cristiani provano oggi nel pregare non sono nuovi nella vicenda dei credenti. La preghiera ha sempre fatto problema, e già i discepoli sentirono il bisogno di essere istruiti su di essa, al punto di chiedere a Gesù: « Signore, insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli » (Lc 11,1). Tutta la spiritualità cristiana testimonia dunque questa difficoltà di fronte alla quale i maestri, i padri hanno consegnato insegnamenti e indicazioni rinnovando spesso i modi e le forme della preghiera. Oggi forse il male è più acuto perché la difficoltà non verte tanto sul *come* pregare ma sul *perché* pregare. È il frutto questo di una scristianizzazione profonda e di una forte lontananza di Dio dalla vita quotidiana. Tuttavia per riscoprire la preghiera cristiana autentica occorre, oltre a una nuova evangelizzazione, restare obbedienti ad alcu-

ne costanti assolute che ci vengono dalle Scritture e dalla grande Tradizione cattolica. Per essere autentica la preghiera cristiana abbisogna innanzitutto dello Spirito Santo che la susciti, la guidi, la accompagni, la faccia diventare preghiera di Cristo al Padre. Non è operazione facile in realtà dire Padre a Dio e invocarlo dandogli del tu: è necessario lo Spirito santo, il vero protagonista dell'incontro dialogico io-tu, colui che permette di dire: « O Dio, tu sei il mio Dio... di te ha sete l'anima mia » (Sal 63,2). Anche Paolo testimonia che nell'operazione della preghiera occorre lo Spirito Santo perché noi non sappiamo come pregare, né cosa domandare ed è solo lo Spirito che, versato nei nostri cuori, intercede e prega con insistenza per noi (cf Rm 8,14-16 e 26). Senza epiclesi, senza invocazione dello Spirito non c'è preghiera autentica perché nessuno può dire a Dio « Abbà-papà » (cf Rm 8,15) e nessuno può confessare che Gesù è Signore (cf 1 Cor 12,3). Ogni preghiera è implicitamente un'epiclesi: il maestro resta lo Spirito, sia per entrare nella comunione divina, sia per avere accesso insieme ai fratelli gli uni e gli altri presso il Padre (cf Ef 2,18), là dove c'è la fonte della vita (cf Sal 36,10). Nell'unico Spirito, cioè non fuori di lui, la nostra preghiera non è più pio esercizio artificiale, un duetto irreali, un rivolgersi a una nostra proiezione.

Solo con l'epiclesi la nostra preghiera diventa un profondo riorientamento di tutta la nostra esistenza secondo la coordinata trinitaria: *ad Patrem, per Christum, in Spiritu Sancto*. Lo Spirito ci rende sempre più conformi al Figlio nel suo essere rivolto verso il Padre e la preghiera diventa semplicemente la dimensione profonda della nostra vita cristiana, né più né meno: specchio e riflesso della nostra vita secondo lo Spirito Santo. Per questo la vera preghiera è tanto filiale con Dio, quanto fraterna con Gesù Cristo e gli uomini, e possiede un'oggettività che le impedisce di obbedire a impulsi psichici, allo spontaneismo, all'essere trascinata e sbalottata da idoli muti sotto l'impulso del momento (cf 1 Cor 12,27).

Evidentemente la preghiera appare dunque difficile, faticosa, semplice ma non facile, un'operazione ecclesiale, un'attività che soltanto Dio conosce pienamente nella sua verità.

Pregare animati dallo Spirito Santo e in obbedienza a lui è un dato ineliminabile della

preghiera cristiana e per restare fedeli a questo occorre però anche pregare secondo l'insegnamento di tutte le Scritture la cui voce è risuonata pienamente nell'insegnamento di Gesù. Alla domanda dei discepoli « insegnaci a pregare » (cf Lc 11,1) Gesù non ha risposto con una formula ma con un insieme di indicazioni sparse come semi nei quattro evangelii e poi raccolte nella orazione del Padre nostro: in verità il Pater è una preghiera consegnataci da Matteo e da Luca quale sintesi di parole del Signore presenti in tutto il suo insegnamento. Più che una formula o un modello il Pater è una traccia, una matrice, un'iniziazione alla preghiera del discepolo, un canone e non una formula: chiamare Dio Abbà-papà, la richiesta del compimento della sua volontà e della venuta del Regno, il riconoscimento del pane che viene oggi da Dio, la domanda del perdono e della liberazione dal Maligno sono temi presenti in tutta la paraclesi gesuana.

È essenziale quindi alla preghiera autentica accogliere le indicazioni, i consigli per pregare dati da Gesù ai discepoli e da questi ascoltati, conservati, consegnati alle comunità cristiane e quindi tramandati, vissuti dai credenti fino a essere editi come Scrittura negli evangelii. Noi crediamo che queste indicazioni di Gesù siano anche oggi le linee spirituali e pastorali essenziali per la preghiera cristiana.

#### 4.1. Prima di pregare riconciliati con il tuo fratello (Mt 5,23-24)

Nel momento stesso in cui il cristiano si rivolge a Dio chiamandolo Padre deve ricordarsi che questa invocazione non la può dire da solo ma la esprime con dei fratelli. Dice « Padre » ma aggiunge subito « nostro ». Essere solidali con i fratelli nella fede e con gli uomini tutti è condizione essenziale per accedere alla comunione trinitaria. La riconciliazione con il fratello, con il vicino, il prossimo e la solidarietà con loro fino all'amore del nemico, alla volontà di fare il bene a chi fa il male o contraddice (cf Mc 11,25) è l'atteggiamento che accompagna ogni inizio di dialogo con il Signore: se si dimentica questo preliminare si depaupera la preghiera di energie spirituali. Il *telos*, lo scopo della preghiera che è la comunione non deve essere contraddetto da una situazione di divisione, di odio, di tensione nell'orante. Come si può

pretendere di dialogare con Dio che ci ha amati mentre eravamo nemici (Rm 5,9-10), di parlare con lui che non si vede, se non si sa perdonare e non si vuole comunicare con il fratello che si vede (cf 1 Gv 4,20)?

#### 4.2. Quando preghi ritirati nella tua camera (Mt 6,6)

Il credente vive la sua fede nella comunità, esprime la sua fede nella liturgia, preghiera di tutta la chiesa e deve pregare insieme agli altri fratelli e sorelle vivendo la preghiera comune come la migliore scuola di preghiera personale. Egli non deve intraprendere un cammino nuovo e mai percorso, ma riceve dalla chiesa il canone della preghiera: i Salmi, la lettura delle Scritture, l'intercessione, il Padre nostro e il culmine della preghiera stessa: l'Eucaristia. La liturgia soprattutto è l'ambiente vitale in cui crescere nella fede e nella comunione con il Signore. Tuttavia la preghiera comune non è sufficiente: abbisogna di interiorizzazione, della gratuità di chi dà del tu a Dio personalmente, anche se gli altri non sono fisicamente accanto a lui. Pregare nella solitudine, in disparte non è un invito all'individualismo ma è un incontrare Dio personalmente, facendosi figli nel segreto del cuore, nella vita interiore, accettando su di sé quello sguardo penetrante del Dio che conosce, guarda, parla a ciascuno in modo irripetibile e specifico. La preghiera personale è allora l'occasione di rivolgersi a Dio con libertà, di accogliere nello svolgersi del tempo la sua presenza, di percepire il suo approssimarsi, il suo stare alla porta e bussare (cf Ap 3,20), il suo visitarci. Un orante che si nutre solo di preghiera comune rischia di fare di questa soltanto un'esperienza di appartenenza al gruppo, una dichiarazione di se stesso di fronte agli altri.

Oggi è proprio la preghiera personale che è tralasciata e che pare soffrire dell'incapacità di articolarsi in dialogo con Dio, ma questa situazione a lungo termine svuota e finisce per rendere impossibile la stessa preghiera comune liturgica. L'invito di Gesù non è solo un antidoto all'ipocrisia di chi prega per farsi vedere ma indica un modo di dialogo amoroso, conoscitivo, penetrante e personalissimo con Dio. Nella pastorale molti sforzi sono dedicati all'iniziazione liturgica, ma purtroppo non sono accompagnati oggi da un'adeguata trasmissione e insegnamento della preghie-

ra personale, che dev'essere inculcata fin dall'infanzia. Chi non riceve un'iniziazione alla preghiera personale dai genitori o dagli educatori fin da piccolo difficilmente potrà nutrirsi nell'età matura e potrà far crescere la sua fede in un Dio vivente, presente nell'esistenza quotidiana. Oggi più che mai i cristiani sanno parlare di Dio, ma sanno anche, come nelle generazioni cristiane passate, parlare a Dio?

#### **4.3. Tutto ciò che chiederete nel mio Nome lo farò (Gv 14,13)**

Pregare è anche chiedere a Dio ciò di cui abbiamo bisogno, ma chiederlo nel Nome di Gesù. Questo significa da un lato unire la nostra preghiera a quella di Gesù, ma soprattutto accordare la nostra alla sua preghiera, avere gli stessi sentimenti e gli stessi pensieri che furono in lui (cf Fil 2,5).

Fine della preghiera è ottenere che noi facciamo la volontà di Dio e non che Dio faccia la nostra volontà e realizzi i nostri desideri. Non le nostre preghiere trasformano il disegno di amore di Dio su di noi, ma sono i doni che Dio concede nella preghiera a trasformare noi. Ecco perché se si prega nel Nome di Gesù, siamo sicuri di essere esauditi, avendo posto come primato su tutto la volontà di Dio che si compie in noi e in tutte le creature del cielo o della terra (cf Mc 11,24; Gv 16,21-24 e 15,16). Se si prega nel Nome di Gesù, sconcertante ma vero, si è già esauditi e a questo esaudimento occorre credere perché tutto diventa possibile a colui che crede (cf Mc 9,23; 1 Gv 5,14). Chi nel pregare si mostra sbalottato tra fiducia e scetticismo non riconosce di fatto che Dio possiede la potenza di compiere infinitamente di più di ciò che noi domandiamo o pensiamo (cf Ef 3,20-21).

#### **4.4. Pregare con umiltà come il pubblicano (cf Lc 18,9-13)**

L'orgoglio, il disprezzo degli altri, la sopravvalutazione di se stessi sono tutti impedimenti alla preghiera. «Abbi pietà di me peccatore» è la verità, la prima parola per rivolgersi a Dio. Nessuna esaltazione di se stessi di fronte al Dio tre volte santo, bensì la conoscenza e il discernimento del proprio peccato. Quando avviene questo riconoscimento del peccato allora si compie il grande miracolo come insegnano i padri del deserto: «Chi riconosce i propri peccati è più grande di chi risuscita

un morto» (Isacco il Siro). Nell'evangelo di Luca, discepolo attento alla preghiera, il modello è proprio il pubblicano, il peccatore giustificato nel suo presentarsi a Dio nell'umiltà, e Pietro appare il primo discepolo perdonato già fin dalla sua vocazione quando discernendo Gesù come Signore gli grida: «Allontanati da me che sono un peccatore» (Lc 5,8).

La relazione tra Dio e l'uomo nella preghiera va posta nella verità: il Creatore e la creatura, il Padre e il figlio prodigo, il Medico e il malato, il santo e il peccatore.

#### **4.5. Pregare insieme, accordandosi con i fratelli (Mt 18,19-20)**

Anche quando è solitaria la preghiera deve giungere alla solidarietà e quando è possibile dev'essere preghiera fatta insieme, perché Cristo Signore ha assicurato la sua presenza in tale situazione.

L'accento dell'esortazione di Gesù cade sull'accordarsi, sul fare un cammino verso una profonda comunione di sentimenti per presentarsi insieme davanti a Dio. Così la prima comunità cristiana nata dalla Pentecoste vive dell'unione fraterna, del praticare insieme la preghiera (cf At 2,42-48) tendendo a un solo cuore, a una sola anima. Nella preghiera non si tratta solo di unire le voci in differenti domande, lodi, ringraziamenti, ma di unire il cuore di tutti.

Arte difficile quella dell'accordarsi, ma non si può pregare insieme senza questo faticoso cammino di riconoscimento dell'altro, della sua alterità, della sua differenza, dei suoi doni e del suo servizio nella chiesa. Senza cancellare le differenze e senza inglobare con voracità la preghiera dell'altro, si tratta di accogliere la richiesta dell'altro nell'unica ricerca del Regno che viene, dando unanimità alla preghiera non attraverso il consenso, ma attraverso la conversione dei pensieri propri in quelli che furono in Cristo Gesù. Purtroppo non si tiene abbastanza conto di questo accordarsi pregando che è la prima ed elementare istanza per vivere la comunione nella comunità e nella chiesa.

#### **4.6. Pregare con fiducia (Mt 6,7-9)**

È un consiglio importante che precede l'insegnamento del Padre nostro. La preghiera cristiana non è come quella dei pagani che affaticano gli dèi moltiplicando le parole e fi-

dandosi di esse. La fiducia va posta in chi ci chiama alla preghiera e ci parla: Dio, il Padre. La preghiera filiale non si misura dunque sulle ripetizioni e sulla lunghezza (cf Lc 12,40), ma sulla fede, sulla confidenza che la anima. Dio sa e conosce ciò di cui abbiamo bisogno e nessun orante può pensare che Egli dia pietre al posto del pane. Noi, noi si siamo cattivi, ma Dio è buono (cf Lc 11,9-13 e 18,19).

Nessuna paura per chi è realmente figlio di Dio, per chi sa di mettere la sua preghiera nelle mani di chi è avvocato nostro presso il Padre, per chi ha ricevuto l'unzione dello Spirito. Se anche la sua coscienza lo rimproverasse, Dio è più grande del cuore e ci permette di stare davanti a lui con *parresia*. Senza *parresia* non c'è vera preghiera cristiana (cf 1 Gv 3,18-22 e 5,14-15) perché essa sta alla base della fiducia che anima la comunità cristiana.

#### 4.7. Pregare sempre senza stancarsi (cf Lc 18,1 e 21,34-36)

La preghiera richiede perseveranza, continuità. Più volte Gesù e poi gli apostoli hanno chiesto la preghiera senza interruzione, ciò non significa impegnarsi nel ripetere continuamente formule o invocazioni, ma un'esistenza sempre aperta alla comunione con Dio. Per non entrare in tentazione, per non essere sorpresi dalla venuta del Signore, occorre vivere nella vigilanza, nell'attesa, nel ricordo di Dio in modo da diventare preghiera: dalle preghiere alla preghiera.

Pregare sempre è un'impossibilità, ma bisogna tendere a questo senza stancarsi non perché Dio vuole che noi lo importuniamo, ma perché la nostra insistenza è segno della nostra fede.

Pregare sempre nel domandare ma anche nel ringraziare (cf Col 4,2) e quindi nell'adorare, nel lodare, nel riconoscere il Dio vivente presente nell'esistenza umana. La preghiera è una lotta per essere sempre consapevoli della presenza di Dio in noi, della comunione di vita con il Signore vivente, della carità come spazio dell'incontro autentico con gli uomini. Pregare sempre per dar voce a ogni cosa, perché l'universo è un oceano di preghiere che sale a Dio, preghiere inarticolate, gemiti di ogni creatura al suo Creatore in attesa della manifestazione dei figli di Dio (cf Rm 8,19).

## 5. LE DIFFICOLTÀ E GLI OSTACOLI ALLA PREGHIERA

Molti sono le difficoltà denunciate di fronte alla preghiera e variano in relazione alla situazione sociale, alla maturità spirituale, all'impegno e al lavoro svolti, all'età. Con particolare riferimento ai giovani le difficoltà più attestate sembrano essere quelle della mancanza di tempo, del sorgere di molte distrazioni durante la preghiera, del non essere capaci di sostenere a lungo il ritmo della preghiera, dell'autogiustificazione che fa di ogni lavoro o impegno un equivalente della preghiera.

### 5.1. Non ho tempo

La difficoltà più frequente in cui ci si imbatte a proposito della preghiera è quella del tempo. Non c'è tempo, non ho tempo. In parte questo è vero: la vita odierna, soprattutto urbana, è segnata dalla velocità, dalla molteplicità, da ritmi lavorativi e di impegni che non sono più quelli dell'antico tempo biblico. E tuttavia denunciare la mancanza di tempo è quasi sempre un alibi, una cattiva scusa: infatti è risaputo, ad esempio, che sono molte le ore passate dai credenti davanti alla televisione.

È urgente denunciare a questo proposito che colui che afferma di non aver tempo per pregare confessa in realtà di essere un idolatra: non lui è il padrone che determina il suo tempo e lo ordina, ma al tempo è alienato. Il cristiano deve resistere, deve opporsi all'ideologia del lavoro e della produttività alienante e deve trovare il tempo per ascoltare Dio e dialogare con lui.

Ordinare il tempo è il comando primario nella fede ebraico-cristiana. Riservare del tempo per Dio, distinguere dei tempi tra gli altri destinati al lavoro o allo svago è il significato del ritmo sabbatico, delle feste, dei ritmi della preghiera.

L'ascolto di Dio è cosa seria quanto il lavoro sulla terra e quindi non si possono impegnare per la preghiera soltanto ritagli di tempo: essa necessita di tempi forti, tempi che devono avere la precedenza sul resto. Sacrificio interamente consumato per Dio, possibile a tutti è proprio l'offerta a Dio del tempo, quel tempo che è il bene più prezioso posseduto dall'uomo sulla terra. D'altronde chi dice di credere alla vita eterna, alla vita al di

là della morte, come fa a sperimentare questa sua fede nell'esistenza se non consacra del tempo per entrare in comunione con Dio qui e ora? L'aspetto della disciplina del tempo non è marginale, non è un aspetto pratico secondario, ma è centrale per la preghiera. Senza la scelta di un ritmo e di tempi adatti non è possibile pregare: questo significa darsi dei tempi prefissati e restarvi fedeli, significa anche pregare non solo quando se ne ha voglia, quando ci si sente emozionalmente di farlo, ma fare della preghiera la fatica di ogni giorno, il cibo per la vita nello Spirito.

## 5.2. Ho delle distrazioni

Avere distrazioni fa parte della psiche e ci vuole molto esercizio per sapersi concentrare unificando i pensieri, la mente, il cuore e il corpo: operazione di crescita, di maturità umana, di igiene mentale prima di essere operazione spirituale.

Pregando si incontrano sempre distrazioni, in misura maggiore o minore, ma neanche queste possono essere una scusa per non pregare. Già Agostino ammoniva: «Se occorresse pregare senza distrazioni quale speranza resterebbe?» Le distrazioni non tolgono efficacia alla preghiera perché essa resta un atto di amore. Certamente occorre lottare contro di esse, ma senza farne un'ossessione: sovente occorre saperle integrare nella preghiera, trasformarle in occasioni di preghiera tendendo così a un'unificazione sempre più profonda della nostra mente. Capovolgendo le distrazioni in occasioni di preghiera questa ci perderà in unità ma potrà guadagnarci in ricchezza.

Un errore è quello di cercare di svuotarsi, di creare in sé il nulla quando si tratta invece di riempirlo della presenza di Dio. È la presenza di Dio che libera dalle distrazioni, è la contemplazione della sua immagine gloriosa e potente che è sul volto di Cristo che libera dagli sguardi su se stesso, non la volontà o lo sforzo di chi prega: strategia della Presenza contro le presenze che ci abitano e che dominano in noi fino a diventare mostruose. Comunque per pregare senza essere troppo tentati dalle distrazioni occorre operare una rottura con quel che si faceva o che assorbiva la mente, occorre sorvegliare l'attitudine corporea, cercare di prendere consapevolezza della presenza di Dio e soprattutto non tralasciare di pregare.

## 5.3. Sono incostante

Anche questa obiezione non deve stupire: tutti conoscono periodi di aridità in cui non si riesce più a pregare e ci si scoraggia fino a pensare impossibile la preghiera. La preghiera non è isolata dalla vita, dalle vicende, dai fatti e resta sempre l'eloquenza di una relazione tra due esseri viventi: l'orante e Dio. Conosce dunque brezze, calme, tempeste e bonacce: nulla è guadagnato definitivamente nella vita di preghiera e nulla è perso per sempre. Occorre perseveranza, molta pazienza con se stessi e molta disciplina o asceti per non darsi strutture patologiche nel rapporto con il Signore: ricorrere a Dio solo nel bisogno, tentare il dialogo solo quando si soffre di solitudine o di angoscia, tener presente Dio solo quando si vive una situazione poetica o estetica è impedire alla preghiera di diventare matura, robusta, autentica. Pregare è costoso, è faticoso non solo perché richiede impegno e perseveranza ma ancor più perché suppone un passo di conversione dei desideri e delle volontà umane al disegno di Dio che a volte ci contraddice dolorosamente. Prima o poi capita a ogni orante di avvertire nella preghiera una contraddizione profonda tra la propria volontà e quella di Dio: sono i tempi in cui Dio sembra lontano e non si vede più con chiarezza il suo volto amoroso e paterno. La preghiera diventa una prova e tanto più uno prega tanto più si scatenano i «nemici», quelle forze irrazionali e ostili a Dio che abitano le profondità del cuore non ancora evangelizzate. Occorre allora la perseveranza, il pregare senza stancarsi, l'attesa dei tempi di Dio e offrire comunque il tempo della preghiera anche se non si riesce più a pregare, offrire comunque la presenza del corpo atono, offrire l'aridità del cuore. Vicinanza, lontananza, presenza, assenza sono momenti che si richiamano: senza un'esperienza non sarebbe possibile gustare neppure l'altra.

## 5.4. Lavorare, impegnarsi è pregare

Unito alla contestazione della preghiera come evasione dalla prassi e momento di disimpegno troviamo l'alibi di chi afferma che lavorare è pregare. In realtà questo slogan molto diffuso è falso perché l'uomo non può compiere insieme operazioni diverse; e poi basterebbe l'osservazione: perché quasi tutti sono disposti a lavorare e così pochi sono di-

sposti a pregare? Per il cristiano lavorare senza che il lavoro, l'impegno sia avvolto dalla preghiera è compiere un'attività neutra, senza peso spirituale, un'attività pronta a degenerare in attivismo sterile e a volte addirittura in azione folle, non generata dalla pace, non radicata nel profondo del cuore. È la preghiera invece che diventa azione quando essa è il luogo del riconoscimento di Dio e dei fratelli, quando chi prega ha il cuore in Dio. Chi non conosce il volto di Dio nella preghiera non lo riconoscerà neanche quando nell'azione — magari la più costosa e generosa — questo volto gli apparirà attraverso il volto delle vittime e degli umiliati. Anche Paolo ammonisce che senza l'agape perfino il distribuire beni ai poveri o dare il corpo al martirio è nulla, non giova (cf 1 Cor 13,3); e l'agape non si consegna senza la preghiera. Non si faccia dunque automaticamente dell'azione una preghiera e soprattutto non si separi preghiera e azione, vita di fede e prassi nel mondo, delegando la preghiera ai monaci e ai solitari contemplativi. È vero che molti cercano Dio nella preghiera per sfuggire più o meno coscientemente alla durezza della vita fraterna, alle responsabilità comuni, e di essa fanno un alibi per sfuggire alla prassi evangelica, ma non per questo si deve tralasciare la preghiera, vera iniziazione all'azione nel mondo secondo la volontà del Signore. Senza situarsi nel disegno di Dio non è possibile realizzarlo operando e lavorando nel mondo.

## 6. CONCLUSIONE

Le difficoltà e gli ostacoli alla preghiera che abbiamo denunciato e i suggerimenti che abbiamo fornito richiederebbero di essere accompagnati anche da indicazioni che facciano crescere, irrobustire, rendere piena la preghiera cristiana; ma in questo tentativo non si giungerebbe mai a essere esaustivi. Sembra comunque utile ricordare, anche se in modo succinto, alcune necessità.

### 6.1. L'eucaristia, culmine della preghiera

Innanzitutto non si deve dimenticare mai che il culmine della preghiera resta l'eucaristia che invece è sovente troppo separata dalla preghiera ordinaria e personale. La preghiera deve tendere alla celebrazione eucaristica che ci associa intimamente al ringraziamen-

to che Cristo fa al Padre nello Spirito Santo e che abbisogna della quotidiana preghiera in ogni momento. È nell'eucaristia che si trovano tutti gli elementi della preghiera: la richiesta del perdono, l'ascolto della Parola, la confessione della fede, il rendimento di grazie e la lode, l'adorazione e la memoria dell'azione di Dio Creatore e Redentore, l'adorazione del Padre nostro, la celebrazione dell'Alleanza. L'eucaristia resta fonte comune di ogni preghiera: la vita infatti deve accordarsi con l'eucaristia e l'eucaristia plasmarla vita e la preghiera cristiana.

### 6.2. Le Scritture, nutrimento della preghiera

Le Scritture sono il nutrimento essenziale di ogni preghiera. «L'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca del Signore» (Dt 8,3; cf Pr 9,5). Attraverso la Parola, scelta da Dio come strumento decisivo della sua comunicazione al suo popolo e della sua stessa comunicazione con esso, passa la conoscenza autentica del Signore e la salvezza da lui donata. Pregare la parola è dunque il mezzo essenziale per conoscere il Signore e poter in questa conoscenza-amore celebrare l'Alleanza. Ogni Scrittura infatti ci parla di Cristo, lo rende presente nel popolo e nel credente che la legge, la ascolta, la prega e la contempla. Basterebbe che ogni giorno il giovane cristiano leggesse, ascoltasse, meditasse e pregasse un brano della Scrittura per avere una vita di fede robusta e crescere accompagnato da benedizioni ed energie spirituali. Leggere le Scritture quotidianamente significa iniziarsi alla conoscenza del Signore e crescere nel suo amore conoscendo la sua volontà. Le Scritture sono libri per la lettura del popolo di Dio, ma devono essere pregate perché tra la loro lettura e i tentativi di obbedienza alla volontà di Dio da esse espressa c'è la preghiera. Senza di essa la Parola di Dio non fa incontrare colui che è il Vivente che parla personalmente e richiede di essere seguito.

### 6.3. Preghiera e silenzio

La preghiera si nutre anche di silenzio: silenzio come assenza di parole e di rumori per discernere e ascoltare la Parola, ma anche silenzio che accoglie la presenza di Dio. Il silenzio è un'esigenza umana ben prima che spirituale, un'esigenza che oggi potremmo de-

finire addirittura ecologica perché necessaria a un'igiene interiore, per ridare unità al proprio essere che rischia la dissipazione nell'eccesso di parole, nell'eccesso di suoni disarmonici ripetuti in modo ossessivo e insistente nella nostra esistenza odierna. L'ascolto della Parola deve avvenire nel silenzio perché Dio è Parola e Silenzio e la preghiera senza silenzio manca di discrezione, di sobrietà, diventa pettegolezzo spirituale. Ma chi oggi richiama a questo grande valore della tradizione spirituale cristiana?

#### 6.4. Aiutarsi a pregare

Infine occorre aiutare e sostenere la preghiera con tutto ciò che può essere utile: pregare con il corpo, con gesti, restando in piedi, in ginocchio, prostrati, con le mani alzate. Il corpo va integrato nella preghiera affinché essa sia opera della mente, del cuore, della carne dell'orante in un'unità sempre maggiore. Quanto allo spazio esterno, possono accompagnare la preghiera le invocazioni del Signore e dei santi capaci di provocare contemplazione: le icone soprattutto, pitture per pregare, ma anche opere moderne, statue... E — perché no? — pregare con i fiori, con qualche cero le cui fiammelle creano un'atmosfera di attenzione e di raccoglimento: questi sono accidenti, mezzi, ma non andrebbero tralasciati se sono di aiuto né andrebbero sopravvalutati generando un estetismo molto esteriore, un vero impedimento all'essenziale che è l'incontro con il Signore. Ma pregare con tutte le creature che ci circondano, le creature del cielo e della terra, è immergersi nell'oceano di lode e preghiera che attraversa l'universo. Ogni cosa può entrare nella preghiera se diventa per noi motivo di lode e di eucaristia.

La preghiera resterà sempre una lotta, sarà sempre molto mancante, ma questo è dovuto al fatto che nella preghiera l'uomo incontra Dio, l'oscurità incontra la luce, il peccato incontra la santità.

Il credente deve sempre ridere al Signore: «Insegnami a pregare», fino al giorno in cui vedrà faccia a faccia il suo Signore, sarà il Figlio davanti al Padre, in piena partecipazione alla vita divina tramite lo Spirito Santo.

→ bibbia 5. - Dio 5.7. - direzione spirituale 3.5.1. - esperienza 2.2.2. - famiglia 4.1. - liturgia.

#### Bibliografia

BERNARD CH., *La preghiera cristiana*, LAS, Roma 1976; BIANCHI E., *Il corvo di Elia, una introduzione alla preghiera*, Gribaudo, Torino 1973; Id., *Pregare la Parola, una introduzione alla Lectio divina*, Gribaudo, Torino 1974<sup>9</sup>; BIANCHI E. - BAROFFIO B., *La preghiera fatica di ogni giorno*, Piemme, Casale Monferrato 1983; BRO B., *Apprendre à prier*, Equipes enseign., Paris 1976; LOUF A., *Signore, insegnaci a pregare*, Marietti, Casale Monferrato 1976; JACQUEMONT P., *Oser prier*, Paris 1978; PESCH O.H., *La preghiera*, Queriniana, Brescia 1982; MATTA EL MESKIN, *Consigli per la preghiera*, Ed. Qiqajon, Bose 1988.

**PRINCIPI unificatori della pastorale** → teologia pastorale 2.2. - teologia pastorale (correnti) 1.3.; 2.; 3.1.; 4.2.; 5.; 6.; 7.; 9.

**PRIVATO** → lavoro 1.6. - volontariato 2.2.

**PRIVATIZZAZIONE** → giovani 2.-5.

**PROFANO** → incarnazione 4.1. - mondo 4. - peccato - parrocchia 1.1. - salvezza 1.1.4. - secolarizzazione 2.; 6. - spiritualità giovanile 1.2.

**PROFESSIONALITÀ/PROFESSIONE** → disoccupazione 1.5. - lavoro - ministeri 1.1.

**PROFEZIA** → chiesa - laicità - parola di Dio 6. - politica 2.1. - speranza - storicità - teologia pastorale 4.1. - teologia pastorale e altre scienze 1.3. - testimonianza.

## PROGETTAZIONE PASTORALE

MARIO MIDALI

### 1. Come si è giunti alla progettazione pastorale

- 1.1. *Il progetto pastorale in una società preindustriale*
- 1.2. *Emergere del progettare in società industrializzate e tecnologiche*

### 2. Possibilità e limiti di una progettazione pastorale

- 2.1. *Un'obiezione radicale*
- 2.2. *Una risposta globale*
- 2.3. *Visioni distorte*
- 2.4. *La prospettiva teologica in cui progettare*

### 3. Chi progetta e come progettare

- 3.1. *Il modo di progettare condiziona il progetto*
- 3.2. *Modelli utilizzati nel preparare il progetto*
  - 3.2.1. Modelli di tipo elitario, burocratico e centralizzato
  - 3.2.2. Modelli di tipo democratico, assembleare e dalla base
  - 3.2.3. Modelli di tipo comunione e di partecipazione differenziata

3.3. *Livelli di progettazione*

3.3.1. Livello centrale, continentale, regionale e nazionale

3.3.2. Livello diocesano, parrocchiale e infraparrocchiale

3.4. *Tipi di interazione*

3.5. *La gradualità nella progettazione*

**4. Elementi del progetto pastorale**

Varie istanze ecclesiali a distinti livelli (gruppi e comunità ecclesiali, movimenti, diocesi e provincie religiose, conferenze episcopali, congregazioni religiose...) sono oggi sollecitate, quali più quali meno, a progettare, cioè a elaborare progetti di azione pastorale sia globali che settoriali. Nell'ultimo ventennio, soprattutto in vista dell'attuazione del rinnovamento promosso dal Vaticano II, si sono fatti vari tentativi in merito, che hanno sortito esiti assai differenti. Anche se tuttora si è in piena fase creativa e sperimentale, è tuttavia possibile individuare alcune linee orientative che possono favorire una progettazione pastorale che tenga conto delle esperienze, positive e meno, finora fatte in più luoghi e a vari livelli.

Va precisato subito che la progettazione va distinta dall'«ideario», dalla programmazione, dall'itinerario, dallo scadenziario, dall'organigramma, elementi tutti che rientrano piuttosto nell'aspetto strategico di una ben intesa progettazione o pianificazione pastorale.

**1. COME SI È GIUNTI ALLA PROGETTAZIONE PASTORALE**

Fino a poche generazioni fa, il problema della progettazione non è emerso con la gravità e l'urgenza con cui si è posto da alcuni anni a questa parte, almeno in certi settori del mondo cattolico. È questo uno degli aspetti più evidenti dell'attuale trapasso socio-culturale e religioso-ecclesiale.

**1.1. Il progetto pastorale in una società preindustriale**

Nell'epoca preindustriale la società, globalmente presa, e le sue strutture erano configurate in forma stabile e destinate a durare non solo per decenni, ma per secoli. Norme

stabili e comportamenti condivisi abbisognavano di un lungo periodo di tempo per subire modifiche di rilievo: la vita si svolgeva quasi esclusivamente in spazi piccoli, facilmente controllabili non solo nelle zone rurali, ma negli stessi centri urbani.

In tale contesto socio-culturale, una pianificazione non era pressoché necessaria tanto nella società e ancor più nella Chiesa. In questa, tutto era sostanzialmente fissato da norme, usi, costumi, tradizioni, ecc. Ciascuno, almeno in linea di principio, sapeva quale era il posto che gli spettava, il ruolo che doveva svolgere e, in breve, cosa poteva e doveva fare o evitare. In pratica vi era un progetto ecclesiale fisso, convalidato dal tempo, consolidato dalla tradizione, che veniva gestito in forma statica, ripetitiva e non esigeva cambiamenti radicali, ma tutt'al più dei ritocchi o dei semplici adattamenti.

**1.2. Emergere del progettare in società industrializzate e tecnologiche**

Con il processo di industrializzazione e tecnologizzazione impostosi nel recente passato, la precedente situazione socio-culturale è cambiata radicalmente in un duplice senso: 1) perché, sotto la spinta dell'accelerazione della storia, si è rotto il precedente quadro sociale e culturale statico; 2) perché le nuove istituzioni sociali e culturali sono state sottoposte, a loro volta, a una forte dinamica che le rende instabili e mutevoli o, per lo meno, caratterizzate da un limitato arco di stabilità temporale.

In effetti, l'attuale società è caratterizzata da una duplice mobilità che tocca sia le zone rurali che quelle urbane e dell'entroterra cittadino: 1) una mobilità sociale orizzontale riconducibile al fenomeno della migrazione di grandi masse per motivi di lavoro, di turismo...; 2) una mobilità sociale verticale riconducibile al frequente passaggio da una categoria sociale a un'altra, sia nel mondo del lavoro come in quello della cultura, per il più facile e generale accesso alle agenzie culturali delle attuali società complesse e pluraliste. La vita sociale si svolge in spazi assai più ampi che in passato; i rapporti sociali sono divenuti più complessi e multiformi. La società si è articolata in differenti segmenti: famiglia, lavoro, educazione, tempo libero, Chiesa..., e i rapporti tra i singoli settori so-

no divenuti molto più difficilmente controllabili che in un recente passato.

Grazie alla scienza e alla tecnica, l'uomo d'oggi è capace di progettare, di pianificare, di manipolare l'ambiente e la società. In tale situazione, la progettazione si è imposta (con le note vicende alterne) in tutti i settori della vita e perfino nell'area dell'intimità familiare si parla ormai correntemente di «pianificare» le nascite (cf *MeM* 195).

Attesa l'insopprimibile interazione tra Chiesa e mondo, l'attuale contesto socio-culturale, contrassegnato dalla progettualità, ha suscitato pure un'esigenza simile nell'ambito ecclesiale. Per far fronte a questa nuova situazione della società, la comunità cristiana non può sottrarsi al grave e impellente compito di progettare. Per realizzare la sua missione verso il mondo deve rapportarsi con la realtà storica concreta di esso: quella di una società che tende sempre più a darsi nuove immagini di sé, frutto di un ampio (ancorché per molti aspetti criticabile e non accettabile) processo di progettazione.

Nella società preindustriale i metodi pastorali erano validi per un lungo periodo ed era possibile prendere varie iniziative anche prescindendo da una visione di fondo. Nell'attuale società dominata dalla razionalità tecnologica, l'azione pastorale non può restare priva di una seria progettazione, se non vuole lasciare al caso «l'edificazione del corpo di Cristo» (*Ef* 4,12).

Vi è di più: fa parte della realtà profonda della Chiesa il fatto di essere una comunità sempre in «costruzione», di doversi edificare in ogni generazione. Il Vaticano II ha costituito uno sforzo notevole di progettare una Chiesa rinnovata in modo da essere in grado di fronteggiare le sfide del terzo millennio. In breve, si impone oggi alla comunità cristiana l'esigenza di progettare. Qualche pastoralista (Greinacher) parla, a ragione, di «primato del pensare e del progettare». Questo imperativo però suscita interrogativi anche radicali.

## 2. POSSIBILITÀ E LIMITI DI UNA PROGETTAZIONE PASTORALE

### 2.1. Un'obiezione radicale

Fin dal primo apparire della tematica della progettazione pastorale si sono avanzate, da

più parti, obiezioni tutt'altro che marginali. Si è ricordato che la Chiesa è una grandezza differente da qualsiasi altra istituzione umana, culturale, sociale, politica, economica... Se la pianificazione presenta noti aspetti problematici in tali settori della vita umana, ciò vale a maggior ragione nella Chiesa.

Questa infatti è una comunità creata continuamente dallo Spirito e fondata sulla fede nella sua azione libera e imprevedibile, per cui programmare il futuro esporrebbe al rischio o di misconoscere tale libero intervento dello Spirito o per lo meno di ostacolarlo. Ne è una riprova la storia recente della Chiesa: nel periodo del postconcilio sono emersi fenomeni, si sono affermati movimenti, sono apparse figure carismatiche che non rientrano nei progetti pastorali, tradizionali ed anche nuovi: essi in qualche modo hanno messo a nudo i limiti di una progettazione pastorale e messo in forse la sua utilità.

### 2.2. Una risposta globale

Si deve riconoscere onestamente che non si può parlare di progettazione «pastorale» muovendosi nella prospettiva propria della pianificazione di tipo economico, culturale, sociale e politico: settori tutti in cui giocano evidentemente le libere scelte umane (sempre condizionate), ma con esse molti altri elementi programmabili in maniera più o meno definita. L'azione dello Spirito che soffia dove e come vuole, che distribuisce i suoi doni secondo la munificenza e imprevedibilità divina, non è programmabile nel senso indicato. Anche il «processo di salvezza» individuale e comunitario (per riprendere una formula conosciuta dell'Arnold) non è programmabile, perché frutto del libero intervento divino nel segreto della coscienza di ogni persona. Resta il dominio dell'assoluta libertà graziosa e liberante di Dio.

Ciò premesso, occorre però tener conto di due realtà evangeliche fondamentali:

- 1) la promessa divina della continua presenza, sicura ancorché imprevedibile, dello Spirito di Cristo e della forza vittoriosa del suo intervento in ogni persona nel corso della sua storia individuale e comunitaria;
- 2) l'azione dello Spirito nella Chiesa (e nella storia umana) passa attraverso «mediazioni» umane (il principio dell'incarnazione): la Chiesa è sacramento dello Spirito (cf *GS* 8a), è «sacramento universale di salvezza» (*LG*

1 9c 48b) e la storia umana è il luogo della trasparenza dell'azione dello Spirito (segni dei tempi ed altri segni dell'agire divino in ogni persona di buona volontà). È in questa prospettiva che si può prospettare una progettazione «pastorale» e solo in tale prospettiva se ne può parlare correttamente da un punto di vista teologico-pastorale.

### 2.3. Visioni distorte

Sono allora palesi visioni pastorali distorte da evitare:

1) la «superstizione» di poter afferrare, possedere e manipolare in progetti pastorali, sia tramandati dal passato sia di recente creazione, ciò che non è programmabile o prevedibile: Dio resta l'Assoluto, Colui che viene incontro dal futuro in maniera sempre nuova anche se fedele alla sua promessa e alla sua manifestazione e comunicazione in Cristo e nel suo Spirito;

2) un falso culto dell'«interiorità», secondo cui la fede deve essere priva di ogni mediazione umana, per cui ogni tentativo di progettazione è destinato in partenza all'insuccesso.

Sono criticabili quindi tanto una progettazione fissista e rigida che pretenda incapsulare la libera iniziativa dello Spirito (atteggiamento purtroppo frequente in prassi ecclesiali tradizionali), quanto la negazione di ogni progettazione pastorale.

### 2.4. La prospettiva teologica in cui progettare

L'unica progettazione pastorale corretta è quella che colloca l'intervento e l'azione dello Spirito nelle persone, non solo tra le variabili del progetto, ma al punto centrale del progetto stesso. In altre parole, è indispensabile che ogni progetto pastorale preveda tale azione dello Spirito: il fatto che distribuisce doni specifici (vocazioni in vista di ministeri e di forme di vita) a ciascuno, commisurati alle esigenze della comunità ecclesiale e della sua missione verso l'umanità, in ogni epoca e nel fluire storico di ogni comunità. Ciò esige di evitare una progettazione di tipo rigido, dirigista, totalitario. Si impone invece una progettazione centrata sul discernimento e la docilità allo Spirito e alla sua azione sia già canalizzata in mediazioni volute da Cristo (annuncio, catechesi, liturgia, comu-

nione, servizio) peraltro da rinnovare sempre perché inculturate, sia libera e imprevedibile. In ciò, a mio avviso, va vista la novità evangelica della progettazione «pastorale», le sue possibilità e la sua vulnerabilità, la sua efficacia e la sua apertura alla continua novità. Tutto questo però senza disattendere le mediazioni umane, volute da Cristo, e intrinseche all'agire «incarnato» di Dio nella storia umana.

## 3. CHI PROGETTA E COME PROGETTARE

### 3.1. Il modo di progettare condiziona il progetto

Il modo con cui si prepara ed elabora un progetto implica già un modo di concepire l'azione pastorale e la sua pratica attuazione. L'esserne consapevoli può aiutare a evitare atteggiamenti e comportamenti ritenuti validi solo per il fatto di essere tradizionali. Ad es., un progetto elaborato da una sola persona o da un'équipe per essere poi fatto eseguire dalla comunità implica una visione limitata della partecipazione ecclesiale (= pastorale di tipo dirigista). Un progetto invece preparato con la partecipazione di un ampio numero di collaboratori nel rispetto delle loro competenze sottende già e mette in moto una pastorale di tipo dinamico e partecipativo. In breve, si potrebbe dire: dimmi con chi e come progetti e ti dirò quale progetto e quale modello di azione pastorale proietti.

In particolare occorre prestare particolare attenzione alle precomprensioni pastorali implicite nell'azione di progettare. Si tratta di precomprensioni attinenti:

1) le motivazioni, gli atteggiamenti, la problematica degli agenti: ad es. la ricerca di prestigio e di potere personale e collettivo oppure la volontà di prestare attenzione ai bisogni degli altri e di essere a loro servizio; atteggiamenti di soddisfazione dello status quo e di conservazione, oppure di disagio di fronte alla situazione e di ricerca di cambio; attese di ordine oppure di rinnovamento...;

2) la visione spontanea o riflessa della situazione della comunità a cui è indirizzata la progettazione (ad es., di accettazione, di critica, di restaurazione) e di ciò che secondo i progettisti dovrebbe essere la Chiesa o una

determinata comunità (ad es. quella preconciliare, quella conciliare, quella post-conciliare...).

### 3.2. Modelli utilizzati nel preparare il progetto

L'analisi delle attuali esperienze in fatto di progettazione pastorale, ai vari livelli, rivela l'uso di differenti modelli nel preparare progetti pastorali. Ne rilevo tre che mi paiono più frequentemente utilizzati ben sapendo che nella pratica presentano modulazioni e composizioni diverse. Si tratta di modelli impiegati a diversi livelli, da quello locale parrocchiale e infraparrocchiale, a quello diocesano, fino a quello nazionale continentale e centrale.

#### 3.2.1. Modelli di tipo elitario, burocratico e centralizzato

Secondo questo modello, il progetto viene preparato ed elaborato da una sola persona (un pastore, un pastoralista, un burocrate...) o da un'équipe di esperti siano essi operatori pastorali o pastoralisti, nella linea di una pastorale programmata dal centro o dai vertici e caratterizzata da una prevalente visuale «dirigista», quindi senza l'intervento, in questa fase preparatoria, di coloro che dovranno poi attuare il progetto. Questo modo di progettare è stato largamente praticato in un passato anche recente; essendo consona con il proprio contesto sociale ed ecclesiale si è dimostrato efficace e produttivo. L'attuale contesto della società e della Chiesa sensibile alla partecipazione lo ha messo variamente in crisi.

Come valutarlo? Alcuni rilievi critici si impongono. Anche se i progettatori sono persone altamente qualificate, ad es. pastori dalla lunga esperienza, ben informati e lungimiranti, non è difficile scorgere che questi modelli di progettazione lasciano un ristretto margine alla partecipazione. In non pochi casi, all'atto di realizzarli hanno rivelato un carente coinvolgimento degli operatori e scarsa presa sulla gente. Quando si è in presenza di un leader riconosciuto (un vescovo, un parroco, un animatore pastorale, un esperto...) si potrebbe contare su un consenso previo al suo progetto. Ma anche in tale caso difficilmente si potranno eliminare frange più o meno consistenti di dissenso e di conflittualità dovute a persone che non vi si ritrovano. Ad

ogni modo, progetti preparati con tale modello esigono uno sforzo del tutto particolare di mentalizzazione per farli recepire in maniera ampia e approfondita. In effetti occorre supplire a un lavoro di sensibilizzazione e di partecipazione mancato nella fase di preparazione del progetto.

Un secondo rilievo critico. In generale la progettazione pastorale comporta il concorso di più competenze, per cui non può essere lasciata al solo sapere teologico-pastorale (senz'altro apprezzabile) di singoli o di équipes; tanto meno all'esperienza (peraltro da valorizzare) individuale o collettiva di operatori; meno ancora al «buon senso» (che è sicuramente un valore) di pochi burocrati, che generalmente rappresentano mentalità ed esperienze di un determinato ambiente e rischiano di valutare e progettare in base ad analisi limitate e di parte.

Un terzo rilievo critico. All'interno di una società democratica e pluralistica come l'attuale, una progettazione ecclesiale centralizzata e decretata dall'alto da uno o da pochi urta contro un ethos sempre più ampio e condiviso: quello di un cristianesimo adulto caratterizzato dall'esigenza di partecipazione. Tale progettazione elitaria e centralizzata porta inevitabilmente alla disgregazione, alla rassegnazione, alla secessione e a molte connesse forme di frustrazione: l'esperienza post-conciliare ha offerto, purtroppo, un campionario assai variegato di questi fenomeni.

La progettazione pastorale non può essere «dirigismo totalitario» o «perfezionismo centralistico» (è la critica di fondo mossa a tali modelli), ma «strategia consapevole del fine», che sa cogliere le istanze della base, le sa vagliare pastoralmente e sa dare ad esse risposte adeguate (Greinacher).

#### 3.2.2. Modelli di tipo democratico, assembleare, dalla base

Su un versante in certo senso opposto a quello appena indicato si muovono altri modelli di progettazione. Questa è fatta «dalla base» cioè da gruppi ecclesiali sia tradizionali che di nuova creazione. Viene discussa e definita globalmente in assemblee plenarie dei gruppi o di loro rappresentanti ai vari livelli, ed attuata e verificata in maniera democratica con la partecipazione, in linea di principio, di tutti.

Anche qui, come valutare questo modo di

progettare pastorale? Evidentemente esso chiama in giuoco il valore ecclesiale della partecipazione di tutti: si tratta di un aspetto irrinunciabile nella vita ecclesiale, purché tale partecipazione sia ben intesa, come tosto si dirà.

Di fatto però, le esperienze ispirate da questo modello e fatte all'insegna della partecipazione totale, ma con la stragrande maggioranza di fedeli fino a ieri non preparati alla partecipazione, hanno fatto emergere élites e leaders spontanei o facilmente riconosciuti, che concretamente hanno manipolato la progettazione e strumentalizzato la partecipazione assembleare.

Si è di fronte a modelli per lo più mutuati da prassi dell'attuale contesto socio-culturale e sindacale, di tipo conflittuale, che sovente disattende la professionalità. Molto enfatizzati in momenti critici del postconcilio, sembra che questi modi di progettare si muovano ora verso altri modelli più rispettosi delle differenti qualifiche delle persone.

### 3.2.3. *Modelli di tipo comunione e di partecipazione differenziata*

Sono modelli che, a mio parere, rispecchiano e rispettano meglio dei precedenti la realtà propria della comunità cristiana. La progettazione viene fatta con la partecipazione più larga possibile e tenuto conto delle differenti qualifiche ecclesiali, in linea con due principi che vanno assunti insieme.

1. La comunità ecclesiale intesa come «comunione» implica la partecipazione, la collaborazione, la corresponsabilità e la solidarietà; quindi tutti i suoi membri, ai vari livelli, sono potenzialmente competenti nel preparare *le scelte più rilevanti* del progetto pastorale; ciò che riguarda tutti, ai vari rami, va deciso con la partecipazione di tutti, ma nei debiti modi. Si tratta di un'indicazione operativa proclamata ripetutamente nella storia della Chiesa, ad es., in tema di «electio canonica» dei pastori della Chiesa locale da parte di tutti i suoi membri.

2. La comunità ecclesiale è una comunione di persone le quali hanno carismi, ministeri e competenze *differenti*, in forza di vocazioni specifiche differenti. Ciò esige che la partecipazione, la collaborazione, la corresponsabilità e la solidarietà siano *differenziate*. Di conseguenza, assieme alla più larga partecipazione di tutti, vanno non solo garantiti e

tutelati, ma debitamente valorizzati i distinti ruoli dei pastori ai vari livelli, dei portatori di carismi particolari (gruppi ecclesiali, laici, religiosi/e...), degli esperti, per la competenza tecnica che possono garantire, dei leaders sia riconosciuti che spontanei, purché questi ultimi si collochino nella linea di un'azione pastorale ispirata concretamente dal vangelo e non si configurino come gruppo di pressione, anche se una certa conflittualità è legata all'esperienza umana ed ecclesiale, e ogni carisma e ministero deve essere «provato» cioè riconosciuto attraverso un apposito tirocinio o periodo di prova.

Vanno inoltre debitamente valorizzate le comunità, i gruppi, le istituzioni e i movimenti e non semplicemente singole persone appartenenti a tali forme di associazionismo ecclesiale. Queste sono direttamente coinvolte nell'attuare un progetto pastorale, per cui non possono mancare nella sua preparazione. Quindi accanto a persone singole incaricate della progettazione per la loro competenza, vi devono essere i responsabili e/o i rappresentanti delle predette istituzioni, e ciò non a puro titolo personale, ma in ragione della loro qualifica di rappresentanti delle rispettive comunità, gruppi, movimenti...

I modi concreti di attuare questa progettazione partecipata e differenziata possono essere molteplici e, in linea di massima, dovranno corrispondere alle possibilità effettive e alle esigenze locali. In ogni caso, quanti svolgono il ruolo di animatori (pastori e leaders) o di competenti (esperti, carismatici) hanno il compito di rendere gli altri capaci di assumersi (rispettando il principio della gradualità e della differenziazione) le proprie responsabilità nella progettazione (terapia sociale: lavoro di comunità).

Ciò può avvenire e generalmente avviene attraverso ampie informazioni, consultazioni, incontri, convegni..., che consentano a un numero crescente di fedeli di divenire agenti responsabili dell'azione della propria comunità.

Valorizzata la partecipazione più ampia possibile e — lo ribadisco — specialmente nelle *scelte importanti*, occorre però lasciare ai responsabili, agli esperti e ai leaders l'elaborazione concreta del progetto pastorale. In altre parole, non si devono affidare ad assemblee e a masse di fedeli compiti di elaborazione concreta di progetti, perché tali compiti esigono competenze e responsabilità spe-

cifiche. Né si deve livellare l'apporto dei responsabili e degli esperti chiedendo loro solo quanto si richiede alla grande massa.

L'esperienza recente ha dimostrato all'evidenza che il richiedere ad assemblee e a comunità compiti che non sono in grado di affrontare debitamente crea attese destinate a essere disattese e quindi dannose frustrazioni. Così pure il non coinvolgere nei debiti modi gli esperti e i leaders, con le loro specifiche competenze, espone la progettazione al rischio di essere da questi criticata e quindi ostacolata nella sua fase di attuazione.

### 3.3. Livelli di progettazione pastorale

Che la progettazione pastorale presenti esigenze e prospettive differenti secondo i livelli in cui ci si colloca pare pacifico. In termini molto generali si possono fare le seguenti osservazioni di massima.

#### 3.3.1. Livello centrale, continentale, regionale e nazionale

Se ci si muove nella prospettiva della Chiesa universale o continentale o regionale o nazionale concepita come «comunità di Chiese particolari» e se si esclude la prospettiva di una progettazione di tipo elitario, burocratico e centralizzato, allora i compiti e il servizio che i responsabili ai livelli indicati possono offrire in questo settore sono sostanzialmente i seguenti:

- proporre i grandi orientamenti dottrinali e operativi che le Chiese particolari devono tener presenti nella loro progettazione in loco;
- coordinare le iniziative, ai vari livelli, richieste dalla comunione delle Chiese particolari (ad es. la qualifica e l'interscambio degli esperti, degli operatori, aiuti culturali e finanziari, altre forme di solidarietà...);
- offrire gli strumenti tecnici, di indole generale e adeguati alle varie situazioni, che possono favorire il non facile compito di progettare da parte di istanze inferiori (ad es. mettendo a disposizione sussidi utili per la progettazione, indicando convegni o assemblee ai livelli indicati, fornendo in formazioni su esperienze in atto...);
- svolgere opera di animazione, di sostegno ed eventualmente di supplenza specialmente quando situazioni locali, per una serie molto varia di ragioni (carenze di personale, di organizzazione, di mezzi, di sensibilità...) non sono in grado di progettare correttamente an-

che se limitatamente. Ciò per ovviare a situazioni particolarmente gravi in cui è in gioco la sussistenza della comunità locale o della Chiesa particolare...

Non pochi documenti del papa, dei sinodi dei vescovi, delle congregazioni romane, delle conferenze episcopali, della CEI in particolare, emanati in attuazione degli orientamenti del Vaticano II, si muovono prevalentemente in questa prospettiva. E non potrebbe essere diversamente, dato che l'azione pastorale si svolge a livelli più bassi.

#### 3.3.2. Livello diocesano, parrocchiale e infraparrocchiale

È appunto a raggio diocesano e parrocchiale, di provincia religiosa e di comunità locale, di gruppo o di movimento più o meno ristretto, che di fatto si può elaborare un progetto operativo, globale e settoriale, con obiettivi particolari e concreti, con modalità precise di attuazione..., che coinvolge direttamente l'intera vita e azione della comunità locale. I tentativi di progettazione pastorale compiuti di recente e tuttora in atto si collocano quasi esclusivamente a tale livello, che è quello in cui si sente maggiormente l'esigenza e l'urgenza di poter disporre di un progetto pastorale ed educativo praticabile.

### 3.4. Tipi di interazione tra i progettatori

Si è accennato (n. 3.1) che nel progettare è già implicata una determinata concezione dell'azione pastorale. In sintonia con tale indicazione, occorre ricordare che la progettazione deve favorire al massimo, tra i progettatori, quei tipi di interazione che devono informare ogni azione che vuole essere autenticamente ecclesiale cioè evangelica. Quindi la partecipazione effettiva (non solo apparente), la responsabilità concreta e diretta (non troppo facilmente delegata), la divisione del lavoro e la collaborazione efficace. Inoltre le relazioni di tipo *personale* dovranno prevalere su quelle di tipo *funzionale*, perché sono in gioco i grandi valori evangelici della fraternità, della libertà e della sostanziale uguaglianza. In altre parole, questi valori evangelici che rientrano negli obiettivi generali di ogni progetto pastorale vanno vissuti già nella fase preparatoria del progetto. Sarebbe abnorme che la pratica preparazione di un progetto avvenisse con tipi di rap-

porti tra i progettatori difforni dalle mete al cui raggiungimento è diretto il progetto stesso.

E dato che non poche attuali situazioni ecclesiali sono segnate da tensioni e conflittualità più o meno palesi, occorrerà promuovere forme di interazione che puntino a creare consenso e recezione, evitando, nei limiti del possibile, il ricorso a interventi di tipo amministrativo o di istanze superiori.

### 3.5. La gradualità della progettazione

Per garantire un cammino sicuro e un esito positivo, anche se limitato, alla progettazione, già nella fase di elaborazione del progetto occorrerà procedere con gradualità, avendo presente la situazione locale e le sue possibilità reali. A titolo esemplificativo si possono ipotizzare alcuni tipi di intervento graduale, commisurato a differenti situazioni pastorali riscontrabili oggi nel vissuto ecclesiale.

*Là dove non c'è mai stato una progettazione e vi sono ostacoli seri* nei suoi confronti, occorrerà innanzitutto svolgere opera di sensibilizzazione all'esigenza di progettare, ad es. informando su iniziative riuscite di altre comunità che si trovano in situazioni simili a quella della comunità locale o della diocesi, ecc. *Là dove pur essendoci mai stata una progettazione* tuttavia vi è una situazione di *disponibilità e di apertura ad essa*, la si potrà avviare nelle forme che tengano conto delle reali possibilità di personale, di mezzi..., evitando spinte massimaliste, che potrebbero fare abortire l'iniziativa e risolversi in ostacolo per un'ulteriore e migliore progettazione...

*Là dove si sono già fatti dei tentativi limitati di progettazione*, probabilmente con esiti differenti, ma comunque sostanzialmente accettabili, si dovrà fare il possibile per elaborare progetti più completi e più aderenti, o meglio verificati, forse più limitati ma con maggiori possibilità di buon esito.

*Là dove si è fatta una positiva esperienza di progettazione settoriale* (ad es. nel campo della catechesi, dell'assistenza sociale, della promozione socio-culturale...), si potrà puntare su una progettazione globale più completa, meglio articolata e più rispondente alle esigenze della comunità o della diocesi...

*Là dove infine si è già fatto un buon cammino nella progettazione* sia settoriale che glo-

bale, si tratterà di consolidare tale esperienza e di offrire la propria competenza e collaborazione ad altre comunità che ne potessero necessitare e che siano disponibili ad accogliere tale collaborazione.

La legge della gradualità, propria dell'agire di Dio nella storia e caratteristica della crescita umana, individuale e collettiva, deve mettere in guardia contro facili tentazioni tanto di tipo massimalistico (voler elaborare affrettatamente progetti faraonici, completi, organici, ideali..., ma praticamente irrealizzabili), quanto di tipo minimalistico (elaborare progetti che si accontentano di semplici ritocchi di ciò che già si fa o di modifiche non particolarmente incisive dello statu quo...). Nell'uno e nell'altro caso ci si esporrebbe all'insuccesso e si provocherebbero frustrazioni che, in ultima analisi, danneggiano la progettazione e, ciò che più conta, un'azione pastorale adeguata ai bisogni delle persone.

Progettatori saggi punteranno invece su progetti seri, anche se modesti, realizzabili e modificabili per renderli più rispondenti alla situazione locale concreta.

## 4. ELEMENTI DI UN PROGETTO PASTORALE

Gli elementi che dovrebbero essere presi in esame in un progetto pastorale, globale o settoriale, sono in sostanza questi:

— *l'analisi e la valutazione pastorale della situazione rilevata* (ad es. parrocchiale o diocesana, di una provincia religiosa o di una sua comunità, di un gruppo o di un movimento e del relativo contesto socio-culturale e religioso-ecclesiale);

— *l'individuazione delle mete generali e settoriali* verso cui tendere (sono i cosiddetti imperativi pastorali ricavati dall'analisi della situazione confrontata con criteri evangelici);

— *la definizione di una strategia di intervento* volta a favorire il passaggio dalla situazione data alle mete prospettate (essa comprende vari aspetti: gli operatori, i referenti, le modalità di intervento, gli itinerari, i tempi, i mezzi, la periodica verifica e l'eventuale rettifica del progetto, la sua personalizzazione). Tutti questi elementi sono presentati alla voce teologia pastorale (n. 3) a cui si rimanda.

**Bibliografia**

AA. VV., *Da massa a popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 1981; LEON J. M. M. - G. L. A. GALVAN, *Tecnificación administrativa de la acción pastoral. Teorización y tecnología*, Bogotá 1979; RAJNER K. - T. GOTTI, *Dizionario di Pastorale*, Queriniana, Brescia 1979, le voci *pianificazione del territorio, pianificazione parrocchiale, pianificazione personale, nella Chiesa, piano pastorale*.

## PROGETTO EDUCATIVO-PASTORALE

RICCARDO TONELLI

### 1. Le dimensioni di un buon programma pastorale

- 1.1. *Obiettivo*
- 1.2. *Situazione di partenza*
- 1.3. *Metodo*
- 1.4. *Valutazione*

### 2. Livelli di progettazione

- 2.1. *Ideario*
- 2.2. *Progetto*
- 2.3. *Programmazione*
- 2.4. *Itinerario*

Una concreta modalità di progettazione pastorale è data dal progetto educativo-pastorale. Esso interessa più direttamente gli operatori della pastorale giovanile.

Indico rapidamente dimensioni e livelli, ad integrazione delle note precedenti.

### 1. LE DIMENSIONI DI UN BUON PROGRAMMA PASTORALE

Questi sono gli elementi di una corretta programmazione educativo-pastorale: obiettivi, analisi della situazione, metodo e valutazione. Ogni buon programma di intervento in qualche modo li deve prevedere tutti.

#### 1.1. Obiettivo

L'obiettivo è l'insieme delle competenze alla cui abilitazione è orientato tutto il progetto. «Competenze» è una formula ancora generica. Viene usata spesso secondo accezioni differenti. In questo contesto «competenza» significa una abilitazione composta di tre elementi: conoscenze, atteggiamenti e comportamenti.

Le *conoscenze* sono assicurate dalla progressiva assimilazione dei contenuti di una pro-

posta: quell'insieme di informazioni da apprendere con paziente fatica per poter conoscere una realtà nella sua verità. Così, per esempio, conosco un personaggio della storia, se so quando è nato, dove è vissuto, cosa ha fatto e quali erano i suoi progetti, che cosa ha scatenato con le sue azioni.

Gli *atteggiamenti* sono rappresentati da quelle strutturazioni del personale dinamismo psichico che orientano i comportamenti verso gli oggetti proposti. La definizione sembra complessa; esprime però, con un linguaggio tecnico, una esperienza comune.

Noi reagiamo alle provocazioni e ci comportiamo in un modo o in un altro, senza pensarci troppo. Si dice infatti che una persona ha reazioni «spontanee», per sottolineare che sono state costruite senza eccessiva fatica e in un battito di tempo. A monte però ci sono abitudini, positive o negative, acquisite a suon di esercizio e con notevole impegno. Basta pensare a come guida un'automobile chi è alle prime armi e come la guida un autista provetto.

Le abitudini costituiscono un tessuto organizzativo della personalità (la strutturazione del personale dinamismo psichico, dicevo nella definizione), destinato a facilitare i comportamenti quotidiani. In questo contesto chiamo «atteggiamenti» le abitudini nella loro dimensione più riflessa e consapevole.

La terza componente delle «competenze» è costituita dai «comportamenti».

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

Progettare un obiettivo significa determinare quali conoscenze vanno acquisite, a quali atteggiamenti si deve abilitare, quali comportamenti vanno assicurati.

Bisogna inoltre decidere secondo quale tipo di rapporto vanno collegati conoscenze, atteggiamenti e comportamenti. L'esigenza è evidente: le competenze non sono mai una somma aritmetica delle tre componenti, ma una loro sintesi armonica, da predeterminare. Solo così la definizione degli obiettivi è espressa in modo corretto ed è possibile, di conseguenza, fare delle verifiche.

Questa operazione può essere condotta con livelli diversi di concretezza e operatività. Generalmente gli esperti propongono tre livelli.

Il primo livello è determinato dalla definizione dell'obiettivo generale, quello che forma

la ragion d'essere del processo. Fornisce le grandi direzioni di marcia, anche se non è immediatamente operativo.

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

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

### 1.2. Situazione di partenza

«Situazione di partenza» è una formula generica. Nell'ambito della programmazione viene usata per riferirsi agli elementi caratteristici del contesto in cui si opera.

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

### 1.3. Metodo

Metodo è uno dei termini più frequentati. Qualche volta viene caricato di attese quasi magiche, come se bastasse un buon metodo per risolvere tutti i problemi. Altre volte è coperto di sospetto, per la paura che l'attenzione al metodo metta in secondo piano i «contenuti».

Come tutte le parole troppo utilizzate, può diventare motivo di equivoci.

In questo contesto do alla formula una connotazione molto precisa.

Metodo è quella particolare selezione e organizzazione delle risorse disponibili e delle operazioni praticabili, che serve a creare le condizioni favorevoli per far raggiungere gli obiettivi nelle diverse situazioni di partenza. La definizione sottolinea due elementi qualificanti. Li ricordo.

Prima di tutto, è evidente che il metodo ha un preciso riferimento all'obiettivo: le risorse sono selezionate e organizzate con l'unica preoccupazione di creare le condizioni favorevoli al raggiungimento dell'obiettivo.

Inoltre, l'operazione che qualifica un intervento come «metodo» è la capacità di selezionare e di organizzare le risorse disponibili.

Il materiale da lavoro è costituito dalle «risorse» che l'istituzione possiede: strumenti, agenti, tradizioni, interventi possibili. Queste risorse vanno inventariate con attenzione. Vanno poi verificate in rapporto alla loro reale funzionalità rispetto all'obiettivo. Le risorse che risultano non funzionali, vanno accantonate coraggiosamente; quelle che invece lo sono, vanno montate in una nuova organizzazione logica. Possono essere integrate con le altre risorse che l'istituzione è in grado di progettare.

### 1.4. Valutazione

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

La verifica è doppia. Si verifica prima di tutto se gli obiettivi sono raggiungibili, per non chiedere sforzi inutili. E si verifica inoltre se il metodo è adeguato a far raggiungere gli obiettivi stessi (e cioè se risulta corretta, alla prova di fatti, la selezione e organizzazione delle risorse, che è stata perseguita).

La valutazione investe perciò tutta la struttura del progetto.

Non possiamo però dimenticare che in ogni processo educativo e pastorale resta un margine molto ampio di imponderabilità. In causa ci sono realtà che sfuggono ad ogni misurazione esterna: la libertà dell'uomo e la presenza interpellante di Dio. Per questo, ogni valutazione è sempre un po' parziale e provvisoria.

## 2. LIVELLI DI PROGETTAZIONE

Ho analizzato gli elementi comuni ad ogni piano di intervento pastorale. Obiettivo, situazione di partenza, metodo e valutazione, le «dimensioni» di ogni buon programma, valgono per ogni tipo di programma.

Ora, però, è necessario fare un passo avanti. Di solito, per indicare la qualità dei programmi d'intervento, vengono elencate tre modalità operative: ideario, progetto, programmazione.

Qualche autore ne aggiunge una quarta: itinerario.

Lo so che ci sono operatori che usano queste formule indifferentemente, come se fossero dei sinonimi. Non condivido questo modo di fare. Non mi lascia perplesso un problema linguistico. Sollecito verso un uso più corretto

per una precisa preoccupazione educativa: solo comprendendo bene la funzione specifica di ciascuna di esse e integrandola con quella degli altri, riusciamo a costruire un buon programma d'azione educativa e pastorale.

### 2.1. Ideario

«Ideario» non è parola del vocabolario corrente; è piuttosto un neologismo di origine spagnola. Anche se non usiamo il lemma, abbiamo però spesso in mente il suo contenuto. Ideario significa un insieme di idee, orientamenti, valori, riferimenti a carattere generale e globale, che sono utilizzati come «ispirazione» ultima di un'azione educativa e pastorale. Sul piano dell'ideario si collocano i criteri che qualificano nel pluralismo delle possibili opzioni e le intenzioni di fondo che spingono verso l'azione concreta.

Il carattere generale e un po' astratto dell'ideario non comporta affatto una sua squalifica. Al contrario, proprio la collocazione dell'ideario tra i livelli di progettazione dice quanto sono importanti le «idee» di fondo per ogni prassi e come da una visione antropologica e teologica scaturisca una prassi tanto qualificata da differenziarsi radicalmente da quella che si ispira ad altre visioni.

### 2.2. Progetto

Progetto è un piano generale di interventi che concretizza una visione educativa e pastorale (l'ideario).

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

Il progetto considera di conseguenza con un'attenzione speciale le dimensioni ricordate sopra (obiettivo, situazione di partenza, metodo, verifica).

Sceglie sempre, almeno di fatto, una sua sequenza in cui montare questi elementi. Esistono così dei progetti a carattere o deduttivo o induttivo o ermeneutico.

### 2.3. Programmazione

La distribuzione in termini di personale, tempi, luoghi, degli elementi definiti in un progetto, e la determinazione realistica delle ope-

razioni da compiere, fanno la «programmazione».

Essa si riferisce alla organizzazione concreta e a medio termine delle condizioni e dei tempi necessari alla realizzazione in situazione del progetto. Richiede la distribuzione nel tempo, ordinata e precisa, degli interventi, delle responsabilità, delle risorse materiali e personali.

Per questa sua dimensione di concretezza e di operatività, la programmazione vive di tempi brevi e va realizzata sempre a livello locale. Solo nel tempo breve e nel confronto delle situazioni quotidiane è possibile infatti decidere, in termini pertinenti, le strategie operative ultime.

La programmazione procede in una logica di grande realismo. Si interroga coraggiosamente sul dover-essere, ma si misura con eguale coraggio con le risorse concrete a disposizione: per questo muove nella logica del possibile, qui e ora.

### 2.4. Itinerario

Il termine «itinerario» è utilizzato in contesti e con accezioni diverse.

Se ne parla spesso nei trattati di vita spirituale e ritorna anche nella organizzazione delle attività liturgiche e sacramentali. Qualche volta lo si usa come un sinonimo di «metodo». Per itinerario intendo una sequenza, ordinata e successiva, di tappe che, almeno in via di ipotesi, è in grado di assicurare il raggiungimento della meta predeterminata.

A prima vista, la definizione introduce poche novità rispetto a quanto ho già annotato a proposito di progetto.

Qui si parla di meta come punto di tensione globale di tutto il processo. È evidente che, in questo caso, meta è sinonimo di obiettivo di primo livello. Le tappe esprimono la traduzione in mete intermedie e progressive dell'obiettivo di secondo livello.

Anche se la definizione non lo ricorda formalmente, l'itinerario prevede una precisa selezione e organizzazione delle risorse, e quindi un metodo.

Le novità qualificanti sono due.

La prima è implicita. Nella mia ipotesi «tappa» indica un nome collettivo: l'insieme di obiettivi, contenuti, metodi, mezzi, agenti, tempi di verifica. Le dimensioni del progetto ricordate in apertura, nell'itinerario sono organizzate con una preoccupazione unitaria,

per affermare più intensamente che si tratta davvero di «dimensioni» di un unico approccio educativo.

La seconda è espressa dalla formula «sequenza». Comporta l'idea di movimento, di gradualità progressiva. Itinerario è come la sintesi dinamicizzata del progetto. Nell'itinerario le esigenze educative sono montate in sequenze progressive, con la preoccupazione di imprimere dinamicità al processo: gli obiettivi diventano movimenti progressivi, il metodo si trasforma in un gioco di interventi, con un ordine logico che spesso coincide con quello cronologico.

→ pastorale giovanile (progetti) - progetto di Dio - progetto di spiritualità giovanile - progetto educativo - progetto pastorale - progetto politico - progetto uomo - progettualità.

#### Bibliografia

BIRZEA C., *Gli obiettivi educativi nella programmazione*, Armando, Roma 1981; DE LANDESHEERE V.-G., *Definire gli obiettivi dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1977; FILOGRASSO N., *Gli obiettivi dell'educazione. Fondamenti epistemologici*, Marsilio, Venezia 1979; MARTINI C. M., *Itinerari educativi*, Centro ambrosiano di documenti e studi, Milano 1988; NANNI C., *L'educazione tra crisi e ricerca di senso*, LAS, Roma 1986; PELLERIV M., *Progettazione didattica. Metodologia della programmazione educativa scolastica*, SEI, Torino 1979; TONELLI R., *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, LDC, Leumann 1989; VECCHI J. E. - J. M. PRELLEZO (edd.), *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione*, Editrice SDB, Roma 1988.

**PROGETTO di Dio** → Gesù Cristo - incarnazione 4.2. - regno di Dio - vocazione 1.1.2.; 2.2.

**PROGETTO di spiritualità cristiana** → spiritualità giovanile.

**PROGETTO educativo** → agenzie formative 3.2. - corporeità 5. - donna-uomo (chiesa) - educazione 3.3. - progettazione II. - uomo 4.3. - Lazzati G. 2.

**PROGETTO pastorale** → fede (sguardo di) 1.1.; 1.3. - pastorale giovanile 3. - pastorale giovanile (progetti) 1. - progettazione I e II. - salvezza - teologia pastorale 3.4.2.

**PROGETTO politico** → mondo 4.3.

**PROGETTO uomo** → modelli antropologici.

**PROGETTUALITÀ** → animazione 2.1. - educazione 3.3. - giovani 4.2. - identificazione 2.2.; 3. - identità 3.1.; 3.2.; 4.2. - ideologia 2.1. - modelli antropologici - speranza 1.2. - storia 2.3. - storicità 3.6. - vocazione 2.2.

**PROGRESSO** → modelli antropologici 3.2. - pastorale giovanile (storia 1) 1. - speranza 1.1. - storia 3-6. - storicità 3.2. - sviluppo.

**PROLETARIATO** → storia 5.2.

**PROMOZIONE umana** → educazione 3.1. - educazione/pastorale 4.1. - liturgia e tempo 3. - pastorale in Italia 1.3.

**PROPRIETÀ** → diritti umani 3.; 6. - donna-uomo (società) 1.3.

**PROTAGONISMO** → educazione 3.2.; 5.2. - giovani 4.; 5.1. - religione 3.3.

**PROVIDENZA** → Dio - male - sofferenza - storia 4.4. - storicità 5.3. - storia e salvezza.

**PROVVISORIO** → escatologia 12.

**PRUDENZA** → ideologia 3.3. - virtù.

**PUBBLICITÀ** → parola 3.1.

**PUBBLICO** → lavoro 1.6. - società - stato - volontariato 2.2.

**PURGATORIO** → escatologia 12.

**PURIFICAZIONE** → vocazione 4.2.

# Q

**QUARESIMA** → anno liturgico 2.1. - riconciliazione 2.1.

**QUOTIDIANO** → esperienza - fede (sguardo di) - giovani 4.2. - mondo 3.3. - pastorale giovanile 2.1. - speranza 1.3. - spiritualità giovanile 1.1.3.; 1.2.3.; 2.3.



# R

**RADICALITÀ** → parrocchia 1.1.

**RAHNER K.** → teologia pastorale (correnti) 1.

**RAUTENSTRAUCH S.** → teologia pastorale (storia) 1.2.

**RAZIONALITÀ** → educazione 6.2.1. - educazione morale 5. - secolarizzazione 8. - storia 2.2.; 5.3.

**REALISMO operativo** → identità 4.2. - Lazzati G. 4.

**REALIZZAZIONE personale** → autorealizzazione - istituzioni 3.4. - grazia 3.1. - peccato 2. - religione 4.1. - salvezza 2.3.

**REALTÀ temporali** → amore 3.2. - cultura - lavoro - politica 1.3. - scienza - società - tempo libero.

**RECIPROCIÀ** → donna-uomo (chiesa) 2.5.; 3.

**REFERENTI dell'azione pastorale** → teologia pastorale 1.3.2.; 3.4.3.

**REGNO di Dio** → chiesa 2. - eucaristia 2.2. - gruppo ecclesiale 3.1. - ideologia 1.3. - speranza 2.2.2. - spiritualità giovanile 1.3.2. - storia 4. - storia e salvezza 8. - teologia pastorale 1.2.

**RELAZIONALITÀ** → comunione - comunicazione - dialogo - impegno sociopolitico - servizio - uomo 4.1.

**RELAZIONE EDUCATIVA** → adolescenza 4. - animazione 1.3.; 2.3. - direzione spirituale 3.4.1. - educazione/pastorale - Milani L. 2.4. - s. Giovanni Bosco 3.

## RELAZIONE EDUCATIVA

CARLO NANNI

### 1. La prospettiva relazionale in educazione

#### 2. Messaggi e relazioni nella comunicazione

2.1. *Comunicazione e incomunicabilità*

2.2. *Comunicazione e meta-comunicazione*

2.3. *Struttura e contenuti nella comunicazione*

#### 3. Comunicazione, persona e comunità

### 4. La specificità della comunicazione educativa

4.1. *Modelli di comunicazione e comunicazione educativa*

4.2. *Nell'ambito della comunicazione e delle relazioni interpersonali*

4.3. *L'asimmetria della comunicazione educativa*

### 5. Il rapporto educativo

5.1. *Il rapporto educativo in se stesso*

5.2. *La situazionalità del rapporto: il fattore ambiente*

### 6. La difficoltà di comunicare dialogicamente

6.1. *La ricerca di equilibrio tra «fare proposte» e «rispetto» delle persone*

6.2. *La ricerca dell'autorevolezza*

### 7. Corresponsabilità, competenza e deontologia nella comunicazione educativa

Il tema sviluppa ed approfondisce la dimensione educativa della pastorale giovanile, e specifica i discorsi svolti dalle voci educazione, educazione morale, comunicazione.

## 1. LA PROSPETTIVA RELAZIONALE IN EDUCAZIONE

Rispetto all'enfasi sociologica sulla scuola e sulle altre agenzie formative (famiglia, associazioni, gruppi di pari, mass-media, organizzazione dello sport e del tempo libero), la tradizione pedagogica ha dato sempre particolare risalto al rapporto educativo o, come si dice, alla relazione educativa, fino a farne un modo di considerare l'educazione nel suo complesso.

Questa prospettiva relazionale ha portato a privilegiare le trattazioni riguardanti l'educatore, l'educando ed i rispettivi ruoli e funzioni nel gioco interattivo della relazione in-

terpersonale, storicamente situata. È pure in questa linea che tradizionalmente veniva ad essere posto il discorso relativo alle cosiddette «antinomie pedagogiche», cioè alla serie di contrapposizioni che di fatto o di diritto si giudicano presenti nel rapporto educativo in atto (educazione positiva, educazione negativa; etero-educazione, auto-educazione; autorità e libertà; direttività, spontaneità, e così via).

Al presente, molte di queste questioni sono riprese a partire dal fenomeno e dai processi della comunicazione umana. L'accento, più che sulle persone, è posto sul processo.

Più che al rapporto, staticamente visualizzato nei suoi aspetti e nelle sue intersezioni, l'attenzione va in primo luogo ai flussi interattivi ed alle ripercussioni che essi hanno sulla crescita delle persone.

Tale approccio ha il merito di porre l'educazione nel contesto del vasto mondo dei simboli, in quello della cultura e delle sue dinamiche, e nel complesso mondo delle relazioni interpersonali. E fa capire come la funzione educativa non è funzione dell'educatore, isolatamente considerato, ma piuttosto funzione di una relazione tra persone, realizzata nel vivo di processi storici, di strutture e di intenzioni personali e comunitarie, individuali e/o di gruppo.

## 2. MESSAGGI E RELAZIONI NELLA COMUNICAZIONE

Indubbiamente questa più chiara comprensione del rapporto educativo deve molto ai contributi delle scienze umane; al particolare interesse per la produzione, la codificazione e decodificazione linguistica; e, più di recente, allo sviluppo delle nuove tecnologie computerizzate.

### 2.1. Comunicazione e incomunicabilità

Gli studi etnografici ed antropologici hanno evidenziato la diversità dei sistemi di comunicazione a seconda delle culture di appartenenza. Per parte sua la ricerca sociologica ha messo in luce gli stretti legami tra comunicazione, linguaggio, ideologia, classe sociale e status sociale. Ha inoltre evidenziato i rischi ed i guasti della simbolizzazione. Le parole, i segni, i simboli sembrano aver infatti perso gran parte della loro capacità denotativa, cioè di rimandare ad oggetti reali. Invece di me-

diare nei confronti della realtà, essi paiono piuttosto nascondere. Il bombardamento ossessivo dei messaggi e della chiacchiera insignificante sembra ingenerare solo una confusione babelica o un'immensa solitudine ed un forte senso d'incomunicabilità delle persone tra loro, con gli oggetti e con le cose. Il dilatarsi di questi fenomeni, nonostante le accresciute possibilità di comunicazione, fa balenare il fantasma del collasso linguistico, cioè una sorta di strutturale ed irreparabile arrestarsi dei flussi comunicativi interpersonali e sociali.

Ai fini dell'intervento educativo, sono particolarmente interessanti gli apporti della psicologia sociale e della psicoterapia.

La complessità dei flussi comunicativi, sempre più o meno diretti, più o meno intenzionali, più o meno espliciti, più o meno codificati, è diventata coscienza comune, specialmente a seguito dell'apporto psicoanalitico, la cui notorietà permette di non dilungarsi in proposito. Rimane però da sottolineare nella comunicazione la presenza non solo del mondo dei fantasmi, dei conflitti interni, dei desideri, delle forze istintuali più o meno conscie, ma più in particolare delle formazioni reattive e dei meccanismi di difesa (transfert, identificazione, proiezione, sublimazione, ecc.). Attraverso l'evidenziazione di questo livello psichico sotterraneo si sono compresi meglio i disturbi che si hanno nell'emettere e nel ricevere la comunicazione. Applicata allo studio dei sistemi di codificazione e decodificazione dei messaggi, soprattutto nell'uso dei mezzi di comunicazione di massa, la psicoanalisi e l'analisi sociologica che di essa si avvale, hanno messo a nudo come vi siano, nella trasmissione, emissione di messaggi diversi da quelli intenzionalmente percepiti. In tal senso si è parlato di «persuasione occulta». Ma attraverso la psicoanalisi è stato possibile consolidare pure il carattere ermeneutico, cioè interpretativo, di ogni comunicazione, dipendente, tra l'altro, da tutto il mondo delle attese e delle precomprensioni conscie ed inconscie del ricevente: a tal punto da potersi dare casi in cui la comunicazione emessa venga totalmente o in parte fraintesa.

### 2.2. Comunicazione e meta-comunicazione

Le scienze umane (dalla psicologia alla linguistica, all'etnologia o all'antropologia) hanno inoltre aiutato a portare a livelli espli-

citi quella che in termini generali si può denominare meta-comunicazione o più precisamente la dimensione relazione e contestuale della comunicazione stessa. Ogni comunicazione, oltre l'aspetto di notizia o contenuto, comunica anche il modo in cui la comunicazione dev'essere assunta (= relazione o comando).

A sua volta il contesto in cui si svolge la comunicazione precisa ulteriormente il senso della relazione.

Quando tra i due aspetti della comunicazione non c'è concordanza può avvenire che il messaggio sia smentito dal meta-messaggio, magari preterintenzionalmente, cioè senza volerlo (con forme di linguaggio non verbale, quali il gesto, il tono, la posizione, l'aspetto, ecc.).

All'opposto la forza del contesto o dell'aspetto relazionale, e cioè in sostanza la meta-comunicazione, può risultare — e di fatto per lo più risulta — molto più suadente della comunicazione diretta ed esplicita. La tradizione pedagogica ha in questo senso sempre esaltato la potenza educativa della testimonianza o dell'ambiente, del clima, dell'atmosfera, della situazione ed in genere delle forme di comunicazione indiretta.

### 2.3. Struttura e contenuti nella comunicazione

Per altro verso l'indagine sulla comunicazione linguistica aiuta a capire come nella comunicazione l'aspetto strutturale, cioè l'organizzazione dei segni e dei veicoli di trasmissione, è solo analiticamente disgiungibile dall'aspetto contenutistico, cioè dai messaggi prodotti e trasmessi, ultimamente riferibili al mondo della cultura di appartenenza, sia quella codificata sia quella allo stato nascente.

Quest'intrinseco e reciproco collegamento tra strutture e contenuti comunicativi spiega meglio la natura della distanza linguistica, per certi versi incolmabile, tra generazioni (il cosiddetto «gap generazionale»): esso non è solo dovuto ad un incepparsi dei meccanismi di trasmissione o all'incapacità comunicativa o linguistica, ma può dipendere anche dalla non significatività dei contenuti rispetto alle esigenze, ai bisogni, alla coscienza delle nuove generazioni.

### 3. COMUNICAZIONE, PERSONA E COMUNITÀ

La comunicazione non è solo scambio di messaggi e di intenzioni. Essa è anche scambio di ciò che determina la «piattaforma di comprensione» vale a dire ciò che dà il significato pratico ad intenzioni e contenuti verbali, mettendoli nel loro esatto contesto, ed indicando il senso del flusso comunicativo e del rapporto tra i partners della comunicazione. Facendo partecipi gli uni e gli altri di pensieri, di sentimenti, di idee, di propositi, di modi di fare o di comportarsi, la comunicazione rende possibili i rapporti tra le persone, tra i membri di gruppi fra loro e con altri gruppi. In tal senso essa è alla base della convivenza umana. La società continua ad esistere non solo per mezzo della comunicazione, ma si può dire giustamente che esiste nella comunicazione. Vi è un legame più che verbale fra le parole *comune*, *comunità*, *comunicazione*.

La filosofia contemporanea dell'intersoggettività ha messo in risalto che altrettanto avviene a livello interpersonale. Secondo alcuni la comunicazione e la relazione interpersonale hanno priorità ontologica rispetto all'emergenza della soggettività individuale: il tu e il noi verrebbero prima dell'io. In principio sarebbe la relazione.

Ma la comunicazione, oltre ad essere in qualche modo costitutiva dell'io di coloro che entrano in comunicazione, lo è pure nei riguardi della cultura. Nell'incontro e nella comunicazione gli uomini non solo si fanno noti a se stessi e si riconoscono reciprocamente, ma insieme riconoscono e formano il comune patrimonio d'idee, di valori, di modelli di comportamento e di espressione che diciamo cultura. Identità personale e cultura manifestano, nel loro sorgere e formarsi, d'essere frutto dell'essenziale *dialogicità* dell'esistenza umana. La stessa riflessione personale può essere intesa come una sorta di dialogo dell'anima con se stessa, che per questo deve assumersi il compito di ascoltare, interrogare e rispondere a se stessa. In genere si potrebbe dire che la vita, intesa nel senso più largo di tutto ciò che fa parte dell'esperienza possibile degli individui e della specie umana, costituisce il sostrato e la materia della comunicazione umana, ma a sua volta è rafforzata e qualificata umanamente dalla comunicazione stessa.

#### 4. LA SPECIFICITÀ DELLA COMUNICAZIONE EDUCATIVA

La rilevanza degli studi sulla comunicazione e sul linguaggio, non esime da un lavoro critico previo alla loro assunzione in prospettiva educativa, a motivo della specificità della relazione educativa, rispetto ad altri tipi di relazione interpersonale e sociale.

##### 4.1. Modelli di comunicazione e comunicazione educativa

Sotto l'influsso degli studi linguistici o delle ricerche ingegneristico-cibernetiche applicate alla comunicazione sociale od al controllo delle informazioni a fini di produzione o di convivenza civile, è comune ormai parlare anche a proposito della comunicazione educativa di fonte, segni, messaggi, emittente, ricevente, codificazione, decodificazione, rumore, feed-back, sistema di comunicazione, e così via.

Indubbiamente si vengono ad avere modelli di lettura, chiari e precisi, ma facilmente esposti ad un'utilizzazione scorretta od indebita, soprattutto quando se ne perda di vista il carattere schematico e formale od euristico ed ipotetico, che intrinsecamente hanno rispetto alla complessità concreta della comunicazione in genere e di quella educativa in particolare, in cui spesso il flusso è frammentato, incompleto, irrisolto, distorto, dagli esiti non scontati.

Allo stesso modo trattare la comunicazione utilizzando la categoria « sistema » può risultare concretamente fuorviante se si dimentica o si passa sopra a cuor leggero sulle peculiarità della comunicazione umana e del « sistema uomo », non mai del tutto equiparabili ai sistemi artificiali di comunicazione delle informazioni. Se l'uomo è pensabile come discorso, è difficile tuttavia ricondurre l'esistenza ad un sistema di informazioni. Il « sistema uomo » è a sua volta inserito nel sistema aperto che si chiama storia, da cui non si può togliere il carattere della situazionalità ed unicità.

La storia si dà sempre come evento, cioè come qualcosa che è in certa misura unico, irripetibile, individualizzato o come si dice idiografico. Tali aspetti qualificano anche la comunicazione educativa, sempre in vario grado individualizzata, situata e legata alle sorti non del tutto prevedibili dell'incontro di libertà.

##### 4.2. Nell'ambito della comunicazione e delle relazioni interpersonali

Ogni azione educativa può essere considerata una comunicazione mediata da simboli. Una tale affermazione, nella sua generalità, ha il vantaggio di essere comprensiva della molteplicità di forme in cui si può tradurre l'intervento educativo. In tale caso vi può rientrare qualsiasi intervento che, come la comunicazione può essere intenzionale o solo funzionale, codificato o non del tutto codificato, derivante da fonti anonime o da persone concrete, direttamente o indirettamente, tramite parole o con altri mezzi. Ma indubbiamente si riesce ad immaginare più realisticamente l'intervento educativo se lo si colloca nell'ambito della comunicazione e delle relazioni interpersonali e sociali. Come tale soggiace alle regole ed al gioco, alle strutture ed alle dinamiche caratterizzanti l'incontro e la comunicazione tra persone, con tutte le sue difficoltà, interferenze, guasti: fino alle forme di vera e propria incomunicabilità, di soggezione psicologica, di oggettivizzazione personale, o di altre forme patologiche. Similmente l'educazione appare come una relazione ed un processo interattivo o, se si vuole, transattivo, nel senso che si danno degli interscambi tra i partners della comunicazione. Tuttavia questi interscambi non sono riducibili alle sole intenzioni o contenuti verbali, ma implicano la creazione di atteggiamenti e di comportamenti globalmente personali con reazioni psicologiche e reinterpretazioni di sé più o meno vaste.

Per designare le polarità della relazione, la pedagogia tradizionalmente, parla in modo schematico di « educatore » e di « educando ». Si è detto « in modo schematico » perché in effetti le due polarità personali della relazione possono essere interpretate unidimensionalmente e singolarmente, cioè come un rapporto di io-tu, globale o sotto qualche aspetto, naturalmente nel concreto di una situazione di vita; ma possono essere interpretate e vissute pluridimensionalmente e collettivamente, ad esempio come individuo-gruppo, gruppo-gruppo, collettivo, comunità educativa di educandi e di educatori, pluriarticolata e magari plurifunzionale.

##### 4.3. L'asimmetria della comunicazione educativa

Quanto detto finora vale per ogni forma di comunicazione interpersonale. La specificità

tà della comunicazione educativa si mostra quando si bada ad alcune modalità particolari ed agli scopi della comunicazione.

In primo luogo la comunicazione educativa presuppone una situazione di partenza fondamentalmente e specificamente asimmetrica, nel senso che i soggetti della comunicazione non solo giocano ruoli ed assolvono funzioni diversificate, ma intervengono nella comunicazione in condizione di disparità per ciò che riguarda le diverse esigenze della vita personale e comunitaria, soprattutto per ciò che concerne esperienza di vita, attitudini, maturità personale, cultura. Si tratta di una disparità specifica, non assoluta, né necessariamente a tutti i livelli, e quindi con la possibilità che risulti inesistente o addirittura capovolta nel tempo o sotto qualche altro aspetto della vita personale. Ad un'attenta riflessione essa si mostra inoltre complementare, nel senso che nella comunicazione può trovare esaudimento il bisogno-aspirazione dei partners di partecipare al patrimonio sociale di cultura ed in esso sentirsi coinvolti nel comune e generale processo di trasformazione e di liberazione personale e comunitaria. Tale processo fa da orizzonte di senso alla comunicazione educativa. In tale contesto significativo sono da assumere le espressioni di P. Freire, altrimenti piuttosto eccessive nella loro perentorietà, secondo cui «nessuno educa nessuno, nessuno si educa da solo, tutti si educano insieme».

In secondo luogo la comunicazione e la relazione educativa hanno specificamente le caratteristiche di una «relazione di aiuto», per dirla con l'espressione di C. Rogers. Essa nasce da una «domanda» (più o meno implicita o chiara, individuale o sociale) che appella ad un sostegno, ad un aiuto in vista del suo soddisfacimento. Ad un tale appello corrisponde una decisione ed una «responsabilità», qualificabile appunto come educativa, nel senso che ci si decide di «rispondere», di venire incontro alla domanda di promozione personale e di una migliore qualità della vita propria ed altrui. E di conseguenza si atteggia il proprio comportamento che diventa, almeno originariamente e fondamentalmente, intenzionalmente educativo, cioè cosciente della specificità e della finalità propria del rapporto, per sua natura rivolto alla promozione della persona nella sua globalità o in qualche suo aspetto particolare.

In terzo luogo la relazione educativa ha, ri-

spetto ad altre forme di rapporto interpersonale una tonalità affettiva propria, qualificabile come «amore educativo». La base istintuale di esso viene detto «eros» educativo: ad indicare una tonalità particolare della comunicazione e un atteggiamento relazionale specifico, ma anche una specifica forma tra le altre in cui si manifesta, nella sua ricchezza, l'amore umano, a cui non sono assenti momenti di dolore e di gioia, di sofferenza e di soddisfazione, di crisi e d'incomprensione profonda, come di reciproca comprensione ed empatia, intellettuale ed emotiva.

## 5. Il rapporto educativo

L'evidenziazione delle peculiarità della comunicazione educativa permette di delineare agevolmente i tratti essenziali del rapporto educativo. In tal modo sarà possibile aver chiara la struttura di base da tener presente in ogni intervento educativo che voglia essere valido e sensato.

### 5.1. Il rapporto educativo in se stesso

Il rapporto educativo può essere inteso innanzitutto come un rapporto *teleologico* cioè orientato secondo finalità, obiettivi, contenuti, appunto educativi, in quanto rivolti alla promozione della persona (e in tal senso differenziabili, almeno intenzionalmente e formalmente, anche se magari non materialmente, da altre finalità, obiettivi e contenuti). Quest'intenzionalità, dal punto di vista della coscienza può essere sperimentata e vissuta in forma tematica e diretta, ma anche in forma implicita ed indiretta; o ancora a livello di coscienza collettiva, cioè come dato culturale, che si produce in costumi, usanze, comportamenti concreti, e che è oggettivata nelle istituzioni dei sistemi educativi storicamente dati. Essa non solo specifica, ma regola ultimamente la comunicazione, nel senso che canalizza e codifica i messaggi e le interazioni, per quanto è possibile, secondo modi e misure particolari: pena disturbi, «rumori» o guasti della comunicazione stessa. È problema come ricomprendere le finalità propriamente educative nell'insieme dell'azione pastorale.

È pure evidente che il rapporto educativo si realizza quando c'è effettiva comunicazione ed interazione personale in un quadro intenzionalmente educativo. Il carattere *dialogo-*

le della comunicazione acquista qui tutta la sua importanza. Tuttavia, anche in questo caso, non significa che l'incontro non vada soggetto a tensioni. Anzi il carattere dialogale consegue alla decisione di dare sbocco positivo ad esse, senza negarle o viceversa senza porle in contraddittorietà, ma componendole e bilanciandole opportunamente secondo le concrete necessità. Traspare così quella che si suole chiamare la *dimensione dialettica* del rapporto educativo. Tale componente dialettica è interpretabile ad esempio:

— secondo la dimensione del « controllo » nelle sue polarità di *dominanza-sottomissione, autorità-libertà*;

— oppure secondo la dimensione « emozionale » nelle sue polarità di *distacco-accettazione (disistima, rifiuto, distacco oppure stima, calore, simpatia)*;

— o ancora secondo la categoria « possibilità di educazione » nelle polarità di *auto-etero-educazione, direttività - non direttività, educazione negativa - educazione positiva, auto-realizzazione - condizionamento*.

Il gioco dialettico del rapporto educativo mette pure in luce che si tratta di un rapporto *dinamico*, che cioè si attua sotto forma di realtà processuale, attuabile nel tempo, inserito nella storia personale e generale. In quanto tale comporta ed implica:

— momenti privilegiati e di crisi; in ogni caso cicli e periodi soggetti a crescita e a regressioni, a fissazioni e sviluppi;

— un laborioso apprendimento, pratico oltre che conoscitivo;

— una certa disciplina di vita, mentale e comportamentale;

— l'esperienza assimilativa ed elaboratrice di quanto viene offerto, come capita in ogni forma di apprendimento;

— una gradualità ed ordine di successione e di contenuti, di atti e conseguentemente di metodi, tecniche e mezzi educativi;

— e infine un certo residuo di tensione, non ulteriormente componibile, ma sempre suscettibile di trattamento in presenza di elementi di novità.

### 5.2. La situazionalità del rapporto: il fattore ambiente

La rilevanza del contesto in qualsiasi comunicazione invita a ricordare come nella sua dinamica la relazione educativa s'intreccia

con i flussi comunicativi e con le procedure relazionali dell'ambiente in cui il rapporto educativo si compie come evento. L'attenzione all'ambiente, non solo geo-fisico (l'« habitat »), ma sociale, culturale, simbolico (vale a dire quello che si viene a creare nella mente di ognuno a seguito delle stimolazioni provenienti dalla comunicazione interpersonale e sociale) è caratteristica della tradizione pedagogica.

Per solito la costitutiva ed originaria connessione del rapporto educativo interpersonale con il mondo della natura, della civiltà, delle strutture e delle istituzioni economiche, sociali, culturali, politiche e religiose viene considerata quasi solo come limite e condizionamento del processo formativo e dell'intervento educativo. Altrettanto spesso viene detto dell'apparato strutturale bio-psichico soggettivo. Ma tale modo di vedere è decisamente *improprio*. Infatti la corporeità umana, l'ambiente geo-fisico originario o variamente manipolato dall'intervento umano, le istituzioni culturali, sociali, politiche, economiche, religiose, le strutture della comunicazione interpersonale e sociale, la dimensione temporale-storica, sono in *sensu proprio* condizioni normali ed essenziali del processo educativo; ne costituiscono una delle condizioni di possibilità del suo stesso essere e porsi. È pur vero che tali condizioni, in sé normali, possono diventare in concreto sorgente di condizionamenti, d'impedimenti, di limiti e di determinismi, che interferiscono negativamente nel rapporto e nel processo educativo, causando disagi, guasti, disastri, talora irrimediabilmente duraturi ed irreparabili.

### 6. LA DIFFICOLTÀ DI COMUNICARE DIALOGICAMENTE

A cavallo tra gli anni sessanta ed i primi anni settanta, si è giunti a vedere in qualsiasi forma d'intervento educativo un'intromissione indebita nello sviluppo altrui, se non una vera e propria forma mascherata di sottomissione, di dominazione, di condizionamento, di violenza, di mortificazione dello sviluppo stesso. Per parte sua la riflessione socio-pedagogica di quegli anni ha inteso far avvertiti del nesso profondo, se non proprio dell'intimo rispecchiamento, tra quanto avviene a livello macro-sociale (cioè a livello di mondo produttivo, di società civile e di potere politico) e quanto avviene a livello mi-

rosociale (cioè a livello di famiglia, scuola, associazioni, gruppi).

Si è così insinuato il sospetto che l'asimmetria educativa si risolverebbe inevitabilmente in imposizione ed in indottrinamento conformistico; e che la relazione educativa sarebbe intrinsecamente una pratica di potere nei confronti di libertà in formazione.

Un tale modo di configurare il rapporto educativo è senza dubbio un'esasperazione di problemi e di difficoltà che si hanno nelle relazioni educative concrete. Al fine di una chiarificazione dei termini del problema può essere utile leggerlo attraverso la categoria della comunicazione. In questa linea il problema può essere considerato in primo luogo nella sua faccia di comunicazione di un messaggio ed in secondo luogo nella sua faccia di relazione che si viene a realizzare nel processo della comunicazione.

### 6.1. La ricerca di equilibrio tra «fare proposte» e «rispetto» delle persone

La persona è sempre insieme sviluppo ed apprendimento.

Necessita per la genesi della sua personalità di collegarsi alla produzione culturale e sociale. Ed in questo senso avrà concretamente bisogno di guide, di insegnanti, di animatori. D'altra parte ha fin dall'inizio della sua esistenza una vita che, certo, guadagnerà l'autonomia mano a mano, ai diversi livelli di esistenza, ma che possiede in proprio costitutive potenzialità mentali, coscienziali, operative, e dinamismi originari, che nessuno potrebbe darle, se non li avesse. Nessuna cultura, nessuna società, nessun maestro può sostituirli. Nessuna educazione o azione pastorale può fabbricarli. Nessun educatore può surrogarli. Li potrà aiutare a svilupparsi, a irrobustirsi, ad espandersi ed articolarsi.

Può caso mai — purtroppo — spegnerli, soffocarli, irrigidirli, tarparli, mai crearli. È in fondo questa la «verità» dei movimenti educativi di tutti i secoli e del nostro in particolare, che hanno proclamato la centralità dell'educando in educazione, e la qualità di agente primario del proprio sviluppo. Rispetto a ciò l'attività degli educatori si pone come fattore cooperante, così come il medico e la medicina nel problema della salute.

Sorge così il problema dell'equilibrata, adeguata, graduale e proporzionata coesistenza tra proposta di contenuti fatta dall'educatore ed il reale guadagno della capacità cultu-

rale e decisionale da parte dell'educando. Inevitabilmente, oltre che di contenuti è anche problema di tempi, modi, forme, tecniche di comunicazione. Quando, in che misura, sotto quale forma, secondo quale via la proposizione di certi messaggi o contenuti non soffoca, ma sviluppa e dà saldezza alla personalità? Quando, ed a che patto, l'iniziazione a certi atteggiamenti o l'apprendimento di certe abilità intellettuali od operative è rispettosa dell'interiorità e del momento evolutivo di colui che è il destinatario della comunicazione educativa, e non è invece manipolazione artificiosa ed oppressiva, ammalata di precocismo adulistico o magari succubo della tentazione efficientistica e di interessi estranei alla crescita personale?

In termini generali, sembra possibile dire che vale in educazione il principio morale della veracità il quale invita *ad adeguare la comunicazione della propria verità alle capacità di sopportazione di verità delle persone a cui si intende comunicarla*. Detto in termini educativi, ciò significa che l'opportunità dell'intervento va calibrata sulle forze soggettive e sulle particolarità della situazione esistenziale che le persone stanno vivendo, nel rispetto della dinamica della loro crescita, ma in pari tempo andando incontro alle potenzialità di sviluppo che in loro sono presenti. In quest'orizzonte di senso si viene a comprendere tutta l'importanza di una conoscenza personale di coloro con cui si entra in relazione educativa, ed in termini generali non si dirà mai abbastanza circa l'importanza di una conoscenza scientifica dell'età evolutiva e di una psicologia dell'apprendimento e dello sviluppo cognitivo in particolare. È qui che l'educatore sperimenta «il timore ed il tremore» di fronte al mistero e alla diversità della soggettività personale di coloro con cui entra nel rapporto. È facile toccare con mano il carattere di «proposta» e di «tentativo» — se non proprio di scommessa — che l'attività educativa costituzionalmente ha. Ma in pari tempo va ribadito chiaramente che, oltre che sulla competenza personale dell'educatore e sulla validità della proposta, c'è da far conto delle capacità dell'educando, per quanto aurorali o precarie esse possano essere. Una fiducia realisticamente confortata dalla convivenza, dalla conoscenza e dallo studio della persona, con cui si è in comunicazione educativa, è pure costitutiva dell'intervento educativo.

## 6.2. La ricerca dell'autorevolezza

La critica sessantottesca e dei primi anni settanta all'autoritarismo sociale ha lasciato la sua dura traccia non solo nella cultura, ma anche nelle relazioni interpersonali. D'altra parte la stagione in cui si è voluto affermare l'alternativa globale di una società fraterna antiautoritaria, senza padri né maestri è durata ben poco. Allo stesso modo l'enfaticizzazione del giovane rispetto all'adulto, della fantasia rispetto alla ragione, dello spontaneo rispetto al programmato, del movimento rispetto all'istituto e viceversa, si è ben presto smorzata. Rimane tuttavia il problema.

Ci si chiede se si debba sempre ed in ogni caso pensare la relazione con l'educatore in termini d'impedimento alla libera crescita personale, come nel classico mito di Edipo (che deve uccidere il padre per essere re) o se all'opposto l'espansione vitale delle persone in crescita o l'avanzarsi delle nuove generazioni alla vita sociale debbano essere sempre ed in ogni caso considerati quale virtuale attacco all'assetto sociale esistente o ai modi di vita consolidati degli adulti, come insinua il mito di Laio (che ha paura di essere spossessato del trono dal figlio Edipo) o quello di Crono (che divorava i figli per evitare che divenuti grandi lo privino della sua sovranità).

Al fine di superare questa situazione morta, alcuni studiosi hanno fatto rilevare che accanto e oltre il padre autoritario «edipico» (sia quello personale sia quello incarnato nelle strutture e sublimato nella cultura) esiste anche il padre «simbolico» liberamente. Se il primo appare come rivale nella crescita della libertà personale, il secondo attrae e permette processi identificativi di libertà, di cui viene ad essere il modello incarnato. In tal senso si parla di simbolo. Questo termine (dal greco *syn-bállo* = metto insieme) designava in origine le due metà di un oggetto, che poteva essere ricomposto accostando le due parti: in tal modo ogni metà diveniva segno di riconoscimento per chi lo possedeva. Così si può immaginare nella relazione educativa: il partner non è colui che impedisce o depriva l'altro della propria autorealizzazione, ma piuttosto colui che, attraverso l'incontro e la comunicazione, l'aiuta a realizzarsi.

C'è quindi spazio per un'autorità educativa che sia valore e non oppressione, che non voglia come suo unico corrispettivo un'obbedienza che non potrebbe essere virtù, ma, co-

me diceva don Milani, alibi, sottomissione passiva, alienazione precoce e definitiva? Si può dare un'autorità liberatrice, come dovrebbe essere ogni autorità, secondo l'etimologia latina del termine (*autoritas* da *auctor*, da *augère* = crescere, colui che fa crescere)? La risposta positiva passa per una serie di considerazioni previe che conviene esplicitare. L'autorevolezza educativa richiede anzitutto una fondamentale accettazione di sé e dell'altro nella sua diversità personale, in modo da non scaricare sulla relazione problematiche personali irrisolte o impulsi, più o meno coscienti, tesi a volere gli altri a nostra immagine e somiglianza.

In secondo luogo risulterà importante una ragionevole evidenziazione dei motivi e degli obiettivi che danno senso alla relazione educativa. La conoscenza delle «buone ragioni» e la prospettiva di mete condivise, renderanno più facilmente accettabili proposte avanzate o richieste di impegno o di disciplina personale o di gruppo.

Nella luce di indicazioni di valore o di proposte umanamente degne di essere realizzate sarà più facile superare la contrapposizione frontale tra bisogni ed esigenze personali e finalità o richieste della vita sociale organizzata, sia essa civile od ecclesiale.

Sarà, cioè, più facile cogliere il senso di leggi, norme, prescrizioni o procedure oggettive, ed allo stesso tempo fare richieste di impegno e di corresponsabilità per scelte e situazioni di valore.

## 7. CORRESPONSABILITÀ, COMPETENZA E DEONTOLOGIA NELLA COMUNICAZIONE EDUCATIVA

L'orizzonte del valore qualifica meglio anche l'autorità e la libertà della relazione educativa. Esse non sono prerogativa l'una degli educatori e l'altra degli educandi. È nella sua globalità che la relazione educativa chiede di essere sostanziata di autorità e di libertà.

L'autorità degli educatori deriva loro dalla funzione sociale ad essi riconosciuta e ad essi socialmente affidata in vista della formazione degli educandi. Ma essa è asimmetricamente confrontata con l'autorità degli educandi, che proviene loro dalla riconosciuta qualità di persone, capaci di entrare in un valido rapporto interpersonale con altri, e dal diritto loro socialmente riconosciuto ad es-

sero formati ed aiutati a crescere nel modo migliore. A quest'autorevolezza degli educandi da sempre la tradizione ha prestato «reverenza massima», perché estremamente precaria, in quanto propria di soggetti in condizione di *pueri*, vale a dire non totalmente maturi ed autonomi per competenza vitale.

In modo simile è da dire che la libertà non si limita agli educandi, in cui si mostra come libertà da rispettare e da promuovere, da lasciar sviluppare e da disciplinare; ma ha il suo riscontro asimmetrico nella libertà degli educatori, che decidono e consentono responsabilmente di sostenere e di sviluppare il rapporto e la comunicazione educativa.

A fronte di tali prospettive teoriche sta di fatto che spesso l'autorità dell'educatore scade in autoritarismo, il suo potere in prepotenza sugli educandi; e invece di comportamenti di libertà si danno espressioni di puro arbitrio o di capriccio da una parte e dall'altra. Per questo alla chiarificazione teoretica occorre accompagnare la ricerca degli strumenti, dei modi e delle strategie opportune ed adeguate, che la comunicazione educativa in concreto richiede.

È indubbio che la costituzionale asimmetria del rapporto educativo rende difficile un libero consenso all'intervento autorevole degli educatori da parte degli educandi, soprattutto mentre sono in una condizione vitale caratterizzata da capacità personali non pienamente formate, da ancora immature capacità di riflessione critica e di coscienza etica, da esperienza di vita ristretta. Ma anche in questi casi non sembra che si possano per sé autorizzare interventi impositivi e costrittivi: il divieto ed il comando, quando si vedano necessari, sembrano dover conseguire sempre dalla disponibilità all'altro, dall'amorevolezza e dalla ragionevolezza consentita per quanto è dato alle capacità soggettive degli educandi. In modo simile, dal punto di vista pedagogico, come il premio va inteso quale rinforzo in una fatica di liberazione, così il castigo può essere compreso solo come strumento per aiutare la presa di coscienza di un uso sregolato e negativo della libertà.

C'è da dire in ogni caso che in questa materia non basta il mero riconoscimento di uno status sociale specifico (ad esempio quello di essere genitore) per avere autorevolezza educativa. Se sono da educare la spontaneità e la libertà degli educandi, non lo sono meno l'autorità e l'esercizio della funzione educa-

tiva degli educatori. Al livello di vita in cui ci troviamo ad essere, un'alfabetizzazione pedagogica diventa probabilmente doverosa per ogni cittadino e non solo per chi ha da assolvere a funzioni formative specifiche.

A sua volta non bastano neppure le buone intenzioni: anzi, nella coscienza della propria funzione, ogni educatore dovrebbe cercare nelle possibilità offerte dall'organizzazione sociale delle garanzie contro di sé. Oggi noi siamo molto più sensibili in materia. Le scienze umane ci hanno fatto accorti circa le dinamiche profonde che attraversano l'intenzione personale. Per questo l'esercizio dell'autorità va sorretto da comprovate capacità culturali, oltre che da competenze relazionali e professionali generali e specifiche. E, pure certamente, esso abbisogna per il suo espletamento anche di un preciso quadro istituzionale e giuridico, al fine di evitare soprusi e violenze, specie nei confronti di chi in vario modo è «minore».

La responsabilità educativa, volta a cooperare all'opera di umanizzazione di libertà in crescita, trova in queste capacità e competenze come le sue infrastrutture o, se si vuole, le pre-condizioni personali del proprio esercizio, ed in una «consentita» deontologia professionale, il suo quadro etico e giuridico di riferimento.

→ adolescenza 4. - animazione 1.3.; 2.3. - direzione spirituale 3.4.1. - educazione/pastorale - Milani L. 2.4. - s. Giovanni Bosco 3.

### Bibliografia

- ARGYLE M., *Il corpo e il suo linguaggio. Studio sulla comunicazione non verbale*, Zanichelli, Bologna 1878; BUBER M., *Il principio dialogico*, Comunità, Milano 1959; CASSIRER E., *Sulla logica delle scienze della cultura*, La Nuova Italia, Firenze 1979; DANZIGER K., *La comunicazione interpersonale*, Zanichelli, Bologna 1982; DEWEY J., *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1969; DUCCI E., *Essere e comunicare*, Adriatica, Bari 1974; IDEM, *L'uomo umano*, La Scuola, Brescia 1979; IDEM, *La parola dell'uomo*, La Scuola, Brescia 1983; DURAND J., *Les formes de la communication*, Dunod, Paris 1981; ENRIQUEZ V., *Edipo e la Sfinge. Il formatore tra Scilla e Cariddi*, in R. SPEZIALE BAGLIACCA, *Formazione e percezione psicoanalitica*, Feltrinelli, Milano 1980; ERIKSON E. H., *Infanzia e società*, Armando, Roma 1982; FRANTA H., *Interazione educativa*, LAS, Roma, 1977; IDEM, *Relazioni sociali nella scuola*, SEI, Torino 1986; FRANTA H. - G. SALONIA, *Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica*, LAS, Roma 1979; GIANI GALILINO T., *Il complesso di Laio*, Einaudi, Torino 1977; GROppo M., (Ed.), *La comunicazione educativa*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1975; HALL E. T., *La*

dimensione nascosta, Bompiani, Milano 1968; IDEM, *Il linguaggio silenzioso*, Garzanti, Milano 1969; HENDE A. R., *Le relazioni interpersonali*, Il Mulino, Bologna 1981; LINDSAY P. H. - D. A. NORMAN, *L'uomo elaboratore di informazioni. Introduzione cognitivista alla psicologia*, Giunti-Barbera, Firenze 1983; LUCIO R., *La comunicazione educativa*, Le Monnier, Firenze 1977; LUMBELLI L., *Educazione come discorso. Quando dire è fare educazione*, Il Mulino, Bologna 1981; MITSCHERLICH A., *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano 1970; MONTAGU A. - F. MATSON, *I linguaggi della comunicazione umana*, Sansoni, Firenze 1981; MOUNIER E., *Il personalismo*, Ave, Roma 1962; PANINI G. P., *Il mondo della comunicazione*, Mondadori, Milano 1981; PATI L., *Pedagogia della comunicazione educativa*, La Scuola, Brescia 1984; PERUCCA PAPARELLA A., *Genesi e sviluppo della relazione educativa*, La Scuola, Brescia, 1987; PORCHEDDU A., *Insegnamento e comunicazione*, Giunti & Lisicani, Teramo 1984; POSTIC M., *La relazione educativa*, Armando, Roma 1983; POSTMANN N., *Ecologia dei media*, Armando, Roma 1983; RACOLFI L. - L. SCOLLA, *Senza padri né maestri*, De Donato, Bari 1980; SNOW R. P., *La cultura dei mass-media*, ERI, Torino 1987; STROPPA C., *Il bambino come comunicazione*, Angeli, Milano 1982; WATZLAWIC P. et al., *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971; WOOLLAM S. - M. BROWN, *L'analisi transazionale*, Cittadella, Assisi 1985; ZANELLI SONINO E., *La competenza comunicativa*, Boringhieri, Torino 1981.

## RELIGIONE

VITO ORLANDO

### 1. Contesto ermeneutico e quadro concettuale

- 1.1. *Il contesto ermeneutico*
- 1.2. *Quadro concettuale*
  - 1.2.1. Religione
  - 1.2.2. Religiosità
  - 1.2.3. Sacro

### 2. Concezioni religiose dei giovani

- 2.1. *Alcune concezioni religiose*

### 3. Il vissuto religioso dei giovani

- 3.1. *La religione come « punto di riferimento »*
- 3.2. *Il religioso come « orizzonte di senso »*
- 3.3. *Esperienza religiosa e protagonismo giovanile*

### 4. Esperienze e disponibilità religiose dei giovani

- 4.1. *Disponibilità religiose e realizzazione personale*
- 4.2. *Esperienza religiosa e integrazione sociale*
- 4.3. *Disponibilità religiosa e integrazione culturale*

### 5. L'indifferenza e le sue conseguenze a livello religioso

- 5.1. *L'indifferenza come fenomeno generalizzato e le sue implicazioni a livello religioso*
- 5.2. *L'indifferenza religiosa dei giovani*

### 6. Socializzazione ed educazione religiosa oggi

- 6.1. *Socializzazione e socializzazione religiosa*
- 6.2. *La socializzazione religiosa a livello familiare*
- 6.3. *Le offerte ecclesiali*
- 6.4. *L'insufficiente educazione religiosa*

### 7. Prospettive operative

L'interesse e l'attualità della tematica « giovani-religione » sono legati a due motivi di fondo: il primo è senza dubbio il « chiacchierato » ritorno dei giovani alla religione, il secondo la notevole attenzione che ad essa è rivolta nelle ricerche di questi ultimi dieci anni. Sul primo aspetto i pareri sono piuttosto discordi e si fanno molti « distinguo »: i risultati delle indagini evidenziano non poche ambivalenze che devono indurre a evitare ingenuità semplificazioni.

La situazione religiosa dei giovani è in realtà notevolmente complessa: ai segni di apertura e di attenzione si accompagnano altri che accentuano distanza e diminuzione di interesse; alle disponibilità esistenziali non sempre segue l'apertura alla trascendenza; ecc.

Minoranze significative di giovani evidenziano apertura e accoglienza dell'orizzonte religioso nei « sistemi di significati » che la vita persegue, vissuti religiosi piuttosto consistenti e anche relativa disponibilità allo specifico religioso. Altri, piuttosto polarizzati sulla ricerca di identità, vivono un riferimento al religioso come fonte di valori e di significati che restano come una « costellazione » nell'insieme della pluralità dei riferimenti.

La crisi dei valori tradizionali accentua un riferimento esperienziale al sacro piuttosto lontano dal modello istituzionale; tuttavia i giovani restano alquanto ancorati all'istituzione ecclesiale attraverso la mediazione aggregativa che intorno ad essa fiorisce e suscita in loro attrazione e interesse.

Questi differenti aspetti che la realtà esprime richiedono un approfondimento sulla permanenza ed emergenza del religioso, sulle sue funzioni attuali a livello sociale e personale, sulle sue potenzialità e anche le possibilità di una sua evoluzione, ecc.

Accanto a questo, deve essere attentamente valutata una estraneità al religioso che spesso esprime la carenza totale della ricerca di un significato del quotidiano e la non rilevanza nella vita di tutto ciò che non ricade nella sfera del concreto e del materiale: è la vita che non incontra provocazioni e appelli che

la portino a superare l'immediato, il contingente, il materiale.

La problematica complessiva di questa nostra riflessione su «giovani e religione» riguarda quindi sia un serio discernimento delle concezioni, delle esperienze e delle disponibilità religiose dei giovani, sia l'approfondimento e la verifica della distanza e indifferenza a questa dimensione dell'esistere; con l'intento di evidenziare ugualmente potenzialità e disponibilità, insieme ad appelli e sfide dei giovani e della situazione stessa.

## 1. CONTESTO ERMENEUTICO E QUADRO CONCETTUALE

Per aiutare a seguire con più facilità ed efficacia la riflessione sul rapporto «giovani-religione», occorre anzitutto ricostruire l'attuale contesto socio-culturale e precisare il nostro quadro concettuale.

Questi due aspetti preli li tratteremo sommariamente, rinviando ad altre voci del dizionario per un loro adeguato approfondimento.

### 1.1. Il contesto ermeneutico

La significatività di un fenomeno si può cogliere solo a partire dalle condizioni della sua realizzazione e dalla specificità dei suoi protagonisti. Non si può parlare di giovani in astratto, né della religione in una prospettiva puramente teorica; non è neanche pensabile esplicitare il rapporto senza rendersi conto delle situazioni concrete all'interno delle quali esso si realizza.

Il nostro contesto di riferimento è quello della società italiana attuale, che per le sue specificità acquista caratteristiche particolari all'interno del modello paradigmatico della società complessa.

La particolare rapidità e violenza con cui si è prodotto in Italia il processo di industrializzazione ha «devastato» le culture tradizionali e intaccato e disorientato profondamente le identità collettive presenti. Questo processo ha trovato nel suo attuarsi un moltiplicatore formidabile, soprattutto per la trasmissione di modelli culturali, nei mezzi di comunicazione di massa. Concretamente si può affermare che, a livello italiano, non si è attuato un processo di trasformazione, ma una sorta di rapida sostituzione, una rottura che ha provocato un «vuoto etico» e una perdita di memoria fondatrice (P. SCOPPOLA, 1985).

Bisogna però sottolineare che la rapidità del processo di industrializzazione e la sua localizzazione hanno conservato «sacche» di forte ancoramento alla tradizione, che si è manifestato nel suo vigore soprattutto quando la società consumistica ha espresso la sua incapacità di produrre nuovi e significativi valori. Le resistenze culturali/ambientali hanno mantenuto vivi alcuni riferimenti e valori, ma non i loro significati, per cui questi non sono risultati capaci di orientare e guidare comportamenti e atteggiamenti concreti, proprio perché attinti alla «riserva» e non rinnovati come simboli della coscienza collettiva nella nuova realtà storica.

Quindi è come se i valori avessero perduto di plausibilità e fossero divenuti incapaci di guidare coerentemente riferimento etico e riferimento pragmatico/operativo.

A livello istituzionale, questo ha prodotto una complessificazione di logica interna spostando i conflitti nel privato e fin nelle «biografie individuali», ove vengono a mancare modelli e criteri normativi, oltre alle capacità di individuazione di priorità tra gli stessi valori. Per questi motivi sono più esposti alla crisi di «disorientamento etico» quanti si trovano in una posizione transizionale e privi di appartenenze significative.

Le conseguenze della complessità a livello religioso si riferiscono soprattutto alla estensione della secolarizzazione, che ha relegato il discorso religioso ai margini (quando non lo ha reso del tutto estraneo) delle componenti essenziali della nuova società, creando spesso la convinzione che l'opzione religiosa fosse in antagonismo con la modernità. L'orizzonte religioso quindi non è più il punto di riferimento dei valori, anche perché questi risultano piuttosto relativizzati. Si è come prodotta una rottura dell'orizzonte simbolico complessivo a livello sociale che relega il religioso nell'ambito del privato e gli fa perdere rilevanza per le scelte di vita che contano, soprattutto a livello sociale.

### 1.2. Quadro concettuale

L'uso indifferenziato e non sempre appropriato dei termini nella lettura del rapporto «giovani-religione» non aiuta a comprenderne con chiarezza il contenuto e il significato. Da un certo punto di vista, tuttavia, questo è un fatto quasi insuperabile, perché le prospettive di approccio sono diverse e ciò che

si fa rientrare nei contenuti concettuali può risultare notevolmente diversificato.

Crediamo comunque che sia utile, senza pretendere di arrivare a definizioni o a elaborare teorie esplicative, chiarire almeno l'uso operativo di alcuni concetti per intenderci meglio sui contenuti della riflessione che faremo.

### 1.2.1. *Religione*

Non reca nessun vantaggio alla comprensione della religione e può anzi causare incertezze e confusioni, l'idea che « tutto è religione »; conviene precisare il senso da dare a « religione invisibile », « religione diffusa », che appaiono anche frequentemente utilizzati.

L'identificazione operativa di un concetto, d'altra parte, non può prescindere dalla tradizione culturale all'interno della quale si attua la riflessione. In questa prospettiva, riteniamo di poter condividere la seguente definizione: « La religione è l'insieme del linguaggio, dei sentimenti, dei comportamenti e dei segni che si riferiscono a un essere (o ad esseri) soprannaturale » (A. VERGOTE 1983, p. 10). La religione è un fenomeno complesso che richiama prioritariamente la relazione con l'essere superiore; questa relazione si esprime attraverso azioni e riti; implica una dimensione cognitiva e aspetti che si riferiscono all'emotivo-affettivo; orienta e ispira il modo di agire. L'insieme di questi aspetti costituisce un « sistema simbolico » (per lo più razionalmente elaborato e mediato istituzionalmente) all'interno del quale i singoli elementi acquistano il loro specifico significato. Il riferimento a questo sistema simbolico attua un confronto che può portare ad assumerlo o a emarginarlo dalla propria vita.

### 1.2.2. *Religiosità*

Nell'uso corrente, insieme e/o invece di « religione » si utilizza spesso e quasi indifferentemente il termine « religiosità ». In verità esso costituisce una prospettiva diversa di lettura del fenomeno, in quanto fa riferimento al modo secondo cui la religione viene mediata a livello biografico individuale: la religione diventa vitale attraverso questa mediazione biografica individuale, bisogna però tenere presente che ciò è possibile in quanto la religione viene mediata a livello socioculturale.

### 1.2.3. *Sacro*

Un altro concetto che richiede una sintetica precisazione è quello di « sacro ». Oggi si parla di « ripresa del sacro », di « nuovo senso del sacro ». Conviene quindi chiarirne il significato alla luce di queste nuove comprensioni.

I significati nuovi di « sacro » fanno riferimento al valore, al senso della vita, attingono quindi a ciò che vi è di più profondo e più personale, al bisogno di superare qualsiasi rischio di perdita di sé: « Al fondo di sé, si prende coscienza che esiste un sacro che non è interamente immanente all'esistenza, un sacro che fa "rivelare" l'uomo a se stesso e che gli "concede" di accedere alla propria vera umanità. Questo sacro di natura dinamica può fungere da legame tra l'esistenza e Dio » (A. VERGOTE 1983, p. 179-180).

Partendo da alcuni risultati di analisi, A. Vergote afferma un'ampia somiglianza tra il sacro e Dio, anche se l'uno non è riducibile o identificabile con l'altro. « Il sacro appartiene al mondo e all'esistenza umana, ma vi denota ciò che non è più semplicemente contingente, superficiale, inessenziale o non autentico. Esiste un campo di transizione tra il mondo puramente profano e il Dio della religione. Così il rapporto con Dio include una parte di esperienza e una parte che va oltre l'esperienza » (A. VERGOTE 1983, p. 180).

Questo ci fa capire che forse oggi molti giovani si trovano proprio in quest'ambito transizionale e puntano a superare la superficialità a cui sono indotti dalla società dei consumi, per attingere la profondità del proprio esistere e la realtà più autentica del mondo. In questa fase esplorano anche il sistema simbolico religioso. Occorre però tenere distinta l'esperienza del sacro dall'esperienza religiosa e verificare se il vissuto religioso (la mediazione biografica individuale) raggiunga il suo specifico o resti piuttosto circoscritto nell'ambito del sacro.

Alla luce di queste precisazioni, si potrebbe ipotizzare il cammino vissuto dai giovani nella riscoperta del sacro nel modo seguente: dal rischio della perdita di sé in un « politico » che non aveva mantenuto le sue promesse, al « privato » e all'esigenza di autorealizzazione e di qualità della vita, fino al sacro come riscoperta del valore di sé. L'itinerario può arrestarsi a questa soglia della trascendenza o giungere a cogliere Dio come riferimento ultimo per la propria salvezza totale.

## 2. CONCEZIONI RELIGIOSE DEI GIOVANI

Che idea hanno i giovani di religione? Quale senso danno al termine? Che cosa evoca in loro, quali effetti produce sulla loro vita concreta?

Venuto meno il contesto all'interno del quale si esprimeva e si realizzava l'esperienza religiosa personale e collettiva, è cambiata profondamente la stessa percezione di «religione».

Cominciamo subito col dire che, oltre ad essere incerto, il significato che essi attribuiscono a «religione» non è affatto univoco. Bisognerebbe intanto opportunamente distinguere tra «ciò che è religione» e ciò che essi «pensano della religione». Tra quello cioè che è stato loro insegnato, quello che hanno ricevuto a livello educativo e ciò che essi hanno sperimentato, compreso, maturato nello scambio religioso o nell'insieme delle esperienze. D'altra parte non si deve pensare che tra le due non ci sia rapporto, anche perché la seconda (quando matura) non può non provenire dalla prima, anche se può contrapporsi ad essa, trasformarla o anche giungere ad abbandonarla come insignificante.

È difficile trovare un denominatore comune nelle concezioni che i giovani hanno di religione. Essa è «credenza», ideale, sistema di valori, etica, istituzione, riti, ecc., tutte queste dimensioni possono anche essere tra loro mescolate o acquistare significati diversi in base alle singole visioni della vita.

Per i giovani, quindi, religione può essere un contenitore in cui si può trovare di tutto. Per questo essa appare a non pochi adolescenti e giovani come «entità indefinita», inconsistente, estranea quasi alla loro psicologia; per molti è difficile quindi entrare in relazione significata con essa, sia in prospettiva «teologico-morale» che «pragmatico-culturale».

### 2.1. Alcune concezioni religiose

Possiamo precisare meglio la percezione religiosa dei giovani richiamando alcune concezioni.

La ricerca condotta da Giancarlo Milanese (1981) distingueva tra i giovani, una concezione non religiosa della fede (all'interno della quale precisava una prospettiva di tipo «laico» e una piuttosto «critico/negativa») e un'area di concezioni religiose (che si estendeva da visioni piuttosto generiche [prevalen-

ti] a quelle specificamente cristiane). Tra i giovani inseriti in associazioni appariva maggioritaria una concezione come vissuto «razionale capace di dare un significato alla vita in una prospettiva euristica e creativa». Nella stessa ricerca, anche le concezioni di Dio sono apparse alquanto differenziate: da quelle esplicitamente negative (che in realtà più che una reazione esprimono un atteggiamento di ripulsa), a quelle teistiche non confessionali e ad altre che rientrano nell'area religioso/confessionale (e sono le più comuni).

In altre ricerche appare anche molto variegata la concezione di Chiesa, verso la quale si esprimono soprattutto atteggiamenti legati alla dimensione istituzionale.

Senza continuare la disamina delle concezioni e la verifica dell'accoglienza di contenuti e conoscenze, possiamo sottolineare che l'insieme di queste concezioni evidenzia chiaramente l'avvenuta destrutturazione di un campo percettivo unitario, che era storicamente rappresentato dalla Chiesa cattolica. La percezione è piuttosto legata alle visioni e situazioni individuali. Si pongono pertanto alcuni problemi: come i giovani oggi attingono la dimensione cognitiva del religioso? In riferimento a che cosa si formano le loro percezioni?

Non si tratta ovviamente di «vocabolario», di parole che non si capiscono. Sono chiamati in causa il linguaggio e tutti i canali di trasmissione del religioso. Occorre cioè verificare se tali mediazioni sono adeguate alle visioni attuali del reale e capaci di organizzare presso i giovani un quadro cognitivo corretto.

## 3. IL VISSUTO RELIGIOSO DEI GIOVANI

La diversità delle concezioni e percezioni di «religione» e degli elementi fondamentali che la costituiscono fa pensare immediatamente ad una pluralità di esperienze vissute dai giovani. Questa frammentazione del vissuto religioso va vista come una conseguenza diretta della disgregazione del «quadro del passato», ma vanno anche tenute presenti le caratteristiche e le condizioni specifiche dei singoli soggetti.

Venuto meno il paradigma ecclesiale tradizionale, il religioso si coinvolge con la personale ricerca di senso e l'esigenza di trascendenza richiamata dalle inadeguatezze del quo-

tidiano e tende a precisare e a realizzare aspirazioni profonde della vita.

La precarietà dei riferimenti e la difficoltà della ricerca rendono piuttosto fluidi i confini con il non religioso, che può quindi presentare aspetti alquanto problematici.

La diversità di concezioni, di atteggiamenti, di disponibilità, di motivazioni, di comportamenti concreti rendono oltremodo difficile operare una sintesi atta a far comprendere e a spiegare il vissuto religioso dei giovani. È possibile tuttavia individuare alcuni orientamenti di fondo all'interno dei quali possono essere comprese le diverse modalità di esperienza e il significato che assume nella vita la dimensione religiosa. Essendo molte le sfaccettature della realtà, non pretendiamo, ovviamente, di fare opera esaustiva e completa. Gli elementi di fondo che indichiamo possono orientare la verifica e la comprensione delle concrete situazioni locali.

### 3.1. La religione come «punto di riferimento»

I risultati delle ricerche e, a volte, la semplice osservazione di alcuni fatti rilevanti mettono di fronte ad autentiche sorprese. Oggi, per esempio, le adesioni religiose, il coinvolgimento in gruppi ed associazioni, il tasso di pratica e gli stessi atteggiamenti nei confronti dell'istituzione, appaiono piuttosto cambiati rispetto a dieci anni fa. Soprattutto è possibile notare una articolazione variegata delle convinzioni, delle motivazioni, delle attese. Un primo livello appare caratterizzato da accettazione acritica tanto del patrimonio tradizionale, quanto delle offerte e occasioni nuove. Si tratta quindi di un'apertura indifferenziata che spesso risulta anche piuttosto superficiale; di adesione guidata da atteggiamenti emozionali che può portare ad una rivalorizzazione folkloristica delle manifestazioni religiose e giungere perfino ad esperienze di notevole portata intimistica.

Il religioso viene vissuto come punto di riferimento e come occasione, ma non entra come elemento costitutivo di valori, ideali, modelli, ecc. che costituiscono l'orizzonte di significato della vita.

Questo vissuto religioso, che non penetra la vita e che non è risposta ad una domanda specifica, si riduce ad una forma di «consumismo religioso», anche se non è senza significato e senza conseguenze a vari livelli.

La continuità formale di manifestazioni in

fondo indica anche riproduzione di rappresentazioni simboliche, soluzioni (anche se fittizie) di tipo tradizionale a problemi esistenziali diversi e anche una sorta di continuità culturale con le generazioni passate, anche se questo non deve far illudere circa i cambiamenti di contenuti e di significato avvenuti. I soggetti che vivono questo tipo di religiosità esprimono una modesta capacità culturale nel dominare la complessità delle trasformazioni sociali e culturali e una fragilità complessiva che li porta a cercare nel religioso, anche generico e non profondamente compreso, una dimensione di consistenza e di securizzazione che la loro vita non riesce a ricavare o a costruire altrove.

### 3.2. Il religioso come «orizzonte di senso»

Tra i giovani che ruotano nell'orbita dell'istituzione religiosa, anche attraverso la partecipazione a forme diverse di associazione e di gruppi, possiamo distinguere un altro livello di esperienza religiosa, molto più ricco di attese, anche se queste non sono pienamente identificabili come domanda specificamente religiosa.

Il bisogno anche travagliato di comprensione di sé e di ricostruzione della propria identità apre questi giovani a verificare la consistenza degli orizzonti di significati disponibili, a cercare nella religione un «orizzonte di senso».

Alla luce di questo bisogno, l'accettazione della Chiesa, della fede e dei vari aspetti e contenuti religiosi è piuttosto orientata alla condivisione di valori particolarmente significativi per la vita, attinenti alla profondità dell'uomo.

Poco sintonizzati su obiettivi comportamentali e scarsamente interessati alla «pubblicizzazione culturale», questi giovani vivono l'esperienza del sacro nella prospettiva di una realizzazione di mentalità e comportamenti che oltre a riconoscere i valori profondi e le prospettive umanizzanti della persona siano anche capaci di valorizzarla nelle reali possibilità che la vita sociale offre.

In questo percorso di umanizzazione e di valorizzazione sociale, non sono evidenziate le funzioni specificamente salvifiche e l'esperienza (sia associativa che ecclesiale in genere) viene vissuta come possibilità di cammino formativo, molto selettivo anche nei confronti dei modelli culturali proposti e dei paradigmi comportamentali che la Chiesa offre.

Si tratta di un'appartenenza ecclesiale «debole» e di un riferimento selettivo, con molta libertà di «cernita» nell'orizzonte di significati e di «accettazione» dei codici etici. Rispetto al livello di vissuto religioso precedente, si esprime il desiderio di qualcosa di diverso dal paradigma culturale tradizionale; si fa il tentativo di ancorare ad un orizzonte di alterità e di trascendenza la propria fondazione personale ed anche lo sforzo di integrazione sociale.

I soggetti protagonisti di questa ricerca di realizzazione personale e di novità culturali per dominare gli eventi della realtà sociale dispongono di una buona preparazione culturale, ed è proprio in forza di questa che assume particolari caratteri la loro esperienza religiosa.

### 3.3. Esperienza religiosa e protagonismo giovanile

Nel vissuto religioso giovanile emergono «spicci» di autenticità, sia a livello di convinzioni che di coerenza. È qualcosa di rilevante a livello qualitativo più che quantitativo, anche se si tratta di una minoranza non del tutto trascurabile.

I segni di questa autenticità sono nella più stretta relazione tra atteggiamenti e comportamenti, che si traduce in legame più cosciente tra convinzioni, motivazioni e pratica religiosa; nel recupero di una capacità di confronto e di dialogo con l'istituzione che rende operativo il coinvolgimento in essa e più condivisa l'esperienza religiosa nel suo complesso; nello sforzo di operare una nuova sintesi tra «valori del patrimonio culturale cattolico» e orientamenti della società moderna, soprattutto all'interno delle esperienze associative; nella scoperta della fede come «impegno storico», secondo lo spirito del Concilio Vaticano II e i recenti documenti ecclesiali. Questa esperienza religiosa appare come un vero cammino di «liberazione» che nella scoperta di autentici valori sa accogliere anche le modalità di mediazione sia nell'ambito ecclesiale che civile. Di qui il sorprendente fenomeno dell'appropriazione da parte dei giovani dei processi educativi intraecclesiali e di socializzazione ambientale e la stessa efficace presenza in iniziative di solidarietà e di promozione ispirate ai valori fondanti della fede cristiana. L'esperienza di protagonismo esprime presenza di novità e creatività; non è assente un'attenzione selet-

tiva sia circa la proposta associativa che ecclesiale in genere, ma viene elaborata a partire dalle prospettive istituzionali.

Ovviamente l'esperienza di protagonismo diventa ed è realmente possibile in realtà comunitarie dinamiche e vitali, nelle quali i giovani riescono a maturare disponibilità di coinvolgimento e scelte di vita che traducono il significato profondo della fede.

Né bisogna dimenticare che alcune forme di questo protagonismo esprimono propensioni all'integrismo, soprattutto quando non maturano capacità di dialogo e di confronto, e che si possono esaurire in un bisogno di affiliazione e di securizzazione che si traduce in un circuito esperienziale esaustivo, che vive spesso la contrapposizione e il contrasto sia a livello dell'ortodossia che dell'ortoprassi.

## 4. ESPERIENZE E DISPONIBILITÀ RELIGIOSE DEI GIOVANI

Percezioni ed esperienze religiose esprimono chiaramente una diversità di riferimento e di esiti che possono farci parlare, con sufficiente fondamento, di «frammentarietà» e di «soggettività» prevalenti nel vissuto religioso dei giovani: il riferimento religioso non si attua in modo totalizzante ed esclusivo, né si esprime come accettazione dell'offerta istituzionale, nei cui confronti prevale un atteggiamento fortemente selettivo.

Se è impossibile costruire un quadro esaustivo della realtà religiosa giovanile, possiamo però evidenziare, valorizzando le indicazioni delle analisi precedenti, le motivazioni più significative dell'apertura alla trascendenza e cogliere le funzioni che la religione svolge nell'attuale realtà giovanile.

### 4.1. Disponibilità religiose e realizzazione personale

La pluralità e contraddittorietà di messaggi e di offerte di ogni genere accresce la difficoltà dei giovani a identificare le esigenze di fondo della vita e a rapportarle significativamente a una traiettoria di realizzazione personale. L'apertura al sacro esprime quindi il significato di ricerca di una consistenza e profondità dell'essere, trascendenza come svelamento del valore dell'esistere. Di qui una religiosità vista come radicata nella coscienza individuale e come modalità di affermazio-

ne del vissuto personale. In questo modo bisogni più di tipo esistenziale cercano risposte religiose ed evidenziano dinamismi psicologici e culturali che accrescono la disponibilità religiosa.

Ovviamente, per coloro per i quali si attua questa ricerca di fondamento e di sicurezza, non si tratta di un percorso del tutto lineare, perché le incentivazioni possono essere anche divergenti e portare a esiti diversi.

#### **4.2. Esperienza religiosa e integrazione sociale**

Se è fondamentale e prioritario «star bene nella propria pelle», è anche irrinunciabile un soddisfacente rapporto con gli altri.

L'esperienza religiosa innesca necessariamente dinamismi sociali che aiutano a cogliere le funzioni della religione nella convivenza umana. Bisogna d'altra parte tenere presente che al di là del ruolo che la società riconosce al religioso, essa stessa ricorre all'aspetto religioso per garantire la propria sussistenza e risolvere i suoi conflitti interni. Per i giovani, la religione può apparire come luogo privilegiato per coniugare attese personali e possibilità offerte dal sistema sociale.

Quindi essa può risultare elemento significativo nel processo di integrazione sociale.

#### **4.3. Disponibilità religiosa e integrazione culturale**

Ogni sistema sociale si riconosce in una serie di rappresentazioni simboliche collettive e visibilizza le proprie attese, speranze e problemi in alcune proiezioni culturali che costituiscono il suo dinamismo di fondo e le sue ipotesi sul futuro.

Il sistema delle rappresentazioni e i dinamismi culturali possono incentivare un'apertura al religioso e fare in modo che si formino disponibilità religiose anche se non necessariamente radicate in vissuti sacrali.

Per questo la disponibilità alla dimensione religiosa si presenta più estesa della adesione alla fede cristiana. Bisogna pertanto considerare che il senso religioso è il risultato dell'itinerario educativo nella sua globalità nella misura in cui sa valorizzare disponibilità di fondo insite nella personalità umana. È chiaro però che se l'esperienza educativa corrente non apre affatto a questo orizzonte, il suo recupero da parte dei giovani può risultare difficile e contraddittorio.

Nelle esperienze e disponibilità religiose dei giovani, occorre saper ancora considerare prospettive ed esigenze «sommese, che non trovano immediata attuazione ma che invocano particolari funzioni del religioso nella realtà quotidiana. Tali funzioni e motivazioni sono legate certamente alla contingenza storica e contestuale, almeno nelle loro più concrete espressioni; quindi vanno sempre ricollegate al contesto ermeneutico complessivo, all'interno del quale solamente il fattore religioso può acquistare la giusta collocazione e comprensione.

### **5. L'INDIFFERENZA E LE SUE CONSEGUENZE A LIVELLO RELIGIOSO**

La posizione dei giovani nei confronti della religione, le loro concezioni e il vissuto concreto non si esauriscono in quanto abbiamo precedentemente evidenziato. Vi è una fascia piuttosto estesa (per alcuni si tratta della maggioranza) che si colloca in una posizione di indifferenza o di rifiuto. L'interpretazione e la giusta comprensione di questo atteggiamento ed esperienza non sono facili, perché appaiono quasi del tutto inedite rispetto alla situazione degli anni passati. Non si può quindi pensare che si tratti solo di una sorta di evoluzione personale, essa costituisce piuttosto un tratto socio-culturale che diversifica le generazioni attuali rispetto alle precedenti. La problematicità della comprensione viene anche dal fatto che i protagonisti di questi nuovi atteggiamenti sono identificabili in strati sociali differenti. Per motivi diversi il fenomeno dell'indifferenza è presente tra i più «garantiti» socialmente ma anche tra coloro che sono maggiormente penalizzati dalla situazione produttiva, culturale e sociale di transizione.

Tutto questo porta a interrogarsi sul fenomeno della indifferenza al di là delle singole esperienze di vita e a proiettarlo nell'orizzonte complessivo dei valori e delle rappresentazioni collettive della vita umana.

#### **5.1. L'indifferenza come fenomeno generalizzato e le sue implicazioni a livello religioso**

Ormai diffuso in vasti strati della popolazione come un modo nuovo di essere, l'atteggiamento di indifferenza non appare più le-

gato solo a particolari matrici culturali e filosofiche; emerge piuttosto come il frutto del «processo di secolarizzazione» che, avendo minato alla radice i modelli di comportamento tradizionali, non ha prodotto fondazioni alternative e quadri complessivi in grado di giustificare scelte e prassi a livello sociale e personale. Siamo quindi in una realtà mutevole in cui molte dimensioni della vita risultano indefinite e non è più possibile individuare egemonie culturali capaci di orientare il comportamento personale.

L'indifferenza appare pertanto come atteggiamento esteso che tocca tanto la sfera dei valori, quanto quella delle relazioni e degli impegni nella comunità umana. Pertanto, se è particolarmente emergente in rapporto alla religione, non è però riducibile solo a questa dimensione della vita. Si possono così individuare vari aspetti nell'atteggiamento di indifferenza che possono derivare dalla mancanza di sollecitazioni del soggetto di fronte al dato religioso, dalla insufficienza di fondamento per giustificare e valorizzare la fede e la sua esperienza, dal rifiuto a ritenere il sacro come qualcosa di autentico e significativo per la vita personale e sociale. L'indifferenza religiosa è dunque la logica conseguenza dell'indifferenza generalizzata che caratterizza la cultura attuale.

L'indifferenza religiosa oggi risulta radicalmente possibile perché il vivere quotidiano non cerca spiegazioni e significati che vanno al di là del suo realizzarsi. La mentalità attuale non avverte l'esigenza di risalire a totalità significanti e si accontenta dell'immediato. In questa prospettiva la religione non è vista come fonte di significati in grado di rendere ragione del quotidiano, quindi non vale la pena interessarsi di ciò che non serve a vivere meglio.

Non vi è però solo questa forma «neutra» di indifferenza. Essa può risultare anche da una presa di posizione, una forma di denuncia, anche silenziosa, della insignificanza delle attuali offerte e tracciati religiosi in riferimento alle esigenze concrete della vita.

## 5.2. L'indifferenza religiosa dei giovani

Le caratteristiche fondamentali della società secolarizzata e le varie prospettive dell'indifferenza religiosa si riflettono ovviamente sui giovani.

Le analisi sulla religiosità giovanile evidenziano sempre più chiaramente una rarefazio-

ne dell'area del rifiuto esplicito della trascendenza a motivo di una scelta o posizione ideologica; si dilatano invece sempre più atteggiamenti di indifferenza e posizioni di estraneità sia nei confronti della religione che della sua accettazione come dimensione integrante della vita concreta. Ovviamente si tratta di una frammentarietà di posizioni con diversità significative: si può andare dall'emarginazione, all'estraneazione pragmatica, all'insignificanza totale e al rifiuto.

L'indifferenza religiosa giovanile può quindi assumere i caratteri tipici dell'incomprensione, allontanamento, non accettazione, estraneazione, insignificanza.

Incomprensione e allontanamento possono essere causati soprattutto dallo sradicamento dei valori del mondo adulto che porta i giovani a non condividere le credenze diffuse nella società, anche perché non arrivano a comprenderne il significato e il valore. La non accettazione è piuttosto in riferimento al modello religioso istituzionale che appare limitante per le aspirazioni di autorealizzazione personale e di integrazione sociale.

Non va dimenticato, inoltre, che una larga fascia di giovani sta attualmente sperimentando una pratica di vita che è gratificante pur prescindendo da qualunque orizzonte religioso e facendo attenzione solo a valori intramondani. L'atteggiamento di indifferenza verso la religione si radica in questo caso in una situazione nella quale prevale un modello di realizzazione di vita dal quale è assente qualunque ricerca di «senso» che spinga ad andare al di là del finito, fuoriuscendo dalla occasionalità del consumo. Collegato a questo atteggiamento pragmatico, ha una sua consistenza anche un individualismo libertario che accentua la relativizzazione dei valori in nome di una assoluta equivalenza delle scelte al di là del loro contenuto: non c'è nulla che possa pretendere di trascendere la datità, ogni pretesa del sacro appare illegittima.

## 6. SOCIALIZZAZIONE ED EDUCAZIONE RELIGIOSA OGGI

Le analisi presentate evidenziano la problematicità oltre che la notevole diversità della attuale situazione religiosa dei giovani, dovuta, in buona parte, ai processi di cambiamento e alla complessità della realtà sociale. L'attenzione al contesto non esaurisce però

l'interpretazione dei fenomeni; molto dipende anche dalle offerte, da ciò che i giovani ricevono per aprire la loro vita al religioso: come avviene oggi la trasmissione di conoscenze, di atteggiamenti, di comportamenti religiosi? Quali esperienze, quali ambienti influiscono sulla storia religiosa dei giovani? Che cosa hanno a disposizione per sviluppare e strutturare l'apertura e l'accoglienza del religioso?

Riteniamo utile portare l'attenzione alla socializzazione religiosa per approfondire e interpretare le modalità secondo cui i bisogni individuali e sociali si ricollegano alla dimensione del sacro e come gli esiti, gli atteggiamenti, le attenzioni varino a seconda delle occasioni educative di cui si dispone per attuare tutto questo.

La ricerca Milanese (1981) evidenziava la tenuta e la maggiore efficacia delle esperienze legate all'istituzione; gli ambienti tradizionali (parrocchia e famiglia) apparivano i più favorevoli alla socializzazione religiosa; ma essi presentavano notevoli punti critici e difficoltà a stimolare un'interiorizzazione critica e approfondita dei valori religiosi. La prima socializzazione risultava piuttosto segnata da carenza di efficacia e di incidenza; la revisione adolescenziale e giovanile del messaggio religioso era priva di punti di riferimento significativi nel confronto con i modelli culturali a/o antireligiosi. L'insieme del processo di socializzazione appariva perciò segnato da grande incertezza per la carenza di agenzie fuori dell'ambito ecclesiale ma anche per il pluralismo dei tracciati registrabile all'interno dello stesso ambito ecclesiale.

Queste indicazioni sono precisate e confermate in ricerche fatte in contesti diversi.

Per verificare in modo più globale la portata, i ruoli e le funzioni della socializzazione religiosa attuale, possiamo precisarla a tre livelli diversi.

### **6.1. Socializzazione e socializzazione religiosa**

Il primo livello è quello socio-culturale. Su questo non ci soffermiamo perché abbiamo già lungamente sottolineato il rapporto cultura-società-religione. Da quanto abbiamo detto appare chiaro che manca qualunque integrazione tra socializzazione e socializzazione religiosa, perché il religioso diviene valore marginale e opzionale, periferico alla cultura trasmessa a livello di sistema sociale. Sia

l'istituzione che i valori religiosi hanno subito una crisi di credibilità e di legittimazione per la difficile integrazione del religioso all'interno della società complessa. I valori religiosi risultano quindi poco plausibili e la formazione culturale-sociale dei giovani è prevalentemente extrareligiosa.

### **6.2. La socializzazione religiosa a livello familiare**

Possiamo affermare con una certa sicurezza che i giovani nella socializzazione primaria e nell'affacciarsi alla secondaria non incontrano una proposta religiosa esplicita e adeguata, anche perché le stesse famiglie non definiscono la propria identità a partire da un riferimento religioso. In famiglia, per lo più, si riceve «stimolazione ad una esperienza religiosa minimale», in cui si innestano referenti culturali ambientali e pratiche sacramentali, senza giungere alla maturazione religiosa personale e ad un impegno di fede. Inoltre, anche quando la famiglia offre un certo bagaglio religioso, questo non è corroborato a livello testimoniale ed esperienziale, in modo da evidenziare il riferimento concreto e coerente del religioso alla vita quotidiana e ai suoi problemi. Quindi quello che il giovane riceve non è sufficiente a interpretare il quotidiano nell'orizzonte autentico dei significati religiosi, anche se i contenuti dell'esperienza religiosa familiare restano significativi nella strutturazione dei suoi atteggiamenti nei confronti del sacro.

### **6.3. Le offerte ecclesiali**

Le offerte ecclesiali ai fanciulli, con tutta l'ambiguità che accompagna la pastorale sacramentale, difficilmente apportano dei correttivi all'impostazione educativa della famiglia; anzi possono risultare maggiormente disorientanti; oltretutto non si recupera quell'approfondimento di comprensione di significati e quell'ancoraggio al quotidiano che darebbe una prospettiva diversa a tutta l'offerta ecclesiale. Solo le offerte agli adolescenti e giovani, per lo più, si strutturano intorno a prospettive di maturazione e di costruzione di un sistema di significati. Questo però provoca una forte selettività e, per quelli che valorizzano questa opportunità, si tratta di una specie di rifondazione dell'esperienza religiosa, che porta ad una sorta di frattura rispetto al mondo religioso adulto e alla qua-

lità complessiva delle dinamiche religiose presenti nell'ambiente.

A volte queste offerte, mediate da strutture associative, non riescono ad evitare il rischio dell'isolamento e dell'autarchia, soprattutto per un atteggiamento polemico di alcuni verso la società, che li fa sentire in una posizione di «assedio». Questo porta all'autoemarginazione e all'integritismo.

#### 6.4. L'insufficiente educazione religiosa

Nel processo di crescita, il religioso può essere assunto e interiorizzato o marginalizzato ed escluso. Il processo di socializzazione gioca un ruolo decisivo in questi possibili esiti. Abbiamo però visto che la socializzazione religiosa, sia a livello familiare che ecclesiale, presenta caratteri piuttosto problematici, soprattutto perché i modelli religiosi che si propongono sono poco adeguati all'oggi e risentono piuttosto di visioni religiose precoci. I giovani si allontanano progressivamente dal religioso istituzionale perché esso non suscita alcuna mobilitazione affettiva e perché lo avvertono sempre più perdente rispetto ai modelli culturali della società attuale; oppure lo utilizzano come risorsa piuttosto residuale e a partire dalle proprie attese, senza fare del religioso elemento integrante della propria esperienza di vita. Solo coloro che ricevono stimoli familiari adeguati e incontrano una strutturazione diversa delle offerte ecclesiali vivono un processo formativo complessivo che ricongiunge in un orizzonte unitario fede e vita e riescono a realizzare forme di presenza e di impegno a livello ecclesiale e civile.

### 7. PROSPETTIVE OPERATIVE

Nelle analisi precedenti, in forma più o meno implicita, sono presenti diversi stimoli capaci di far individuare le possibili linee di azione per far evolvere il rapporto «giovani-religione» verso maggiore significatività e personalizzazione.

Raccogliamo ora sinteticamente tre prospettive che sembrano maggiormente utili ed efficaci:

— *Far entrare i giovani in relazione significativa con il religioso* valorizzando linguaggi e canali di comunicazione che siano in grado di trasmettere il messaggio e di farlo integrare con le visioni attuali del reale. Si tratta

di poter trasmettere autenticamente e di far conoscere significativamente i contenuti e le dimensioni del religioso perché i giovani possano rifondare la propria percezione del campo religioso in relazione significativa con le altre esperienze di vita.

— *Guidare alla riscoperta esperienziale della «significanza» del religioso* per far riconoscere la specificità della religione e aprire alla domanda religiosa esplicita. La via più efficace potrebbe essere la scoperta del valore della vita e dei valori in genere come potenziale apertura alla trascendenza. Potrebbe così attuarsi il passaggio dalla scoperta esistenziale del significato della vita al desiderio di realizzarla in pienezza nella libertà e nella verità, ed infine la riscoperta della religione come appello e come offerta della pienezza e autenticità della vita.

— *Qualificare l'offerta rispetto alla cultura e alle esigenze della vita.* Bisogna rompere il circuito «isolamento-privatizzazione», sollecitando disponibilità e solidarietà, valorizzando nuovi spazi di socializzazione e di educazione religiosa che aiutino a sperimentare la specificità dell'apporto della religione alla vita individuale e sociale.

Si tratta di prospettive da precisare a livello di strategie operative complessive che siano in grado di integrarle e di perseguirle come obiettivi di maturazione e di coinvolgimento progressivo in una realtà comunitaria.

→ appartenenza 4. - Dio - esperienza - evangelizzazione - fede 6. - Gesù Cristo 1.3. - giovani 5.1. - identificazione 3.2.; 3.3. - ideologia 1.2.1.; 1.3. - istituzioni 2.; 3.6. - liturgia - male 2.2. - Maria 1.1. - politica 3.1. - sacramenti - salvezza 1.1.4. - secolarizzazione - teologia pastorale 1. - teologia pastorale (storia) 1.3.; 5.1. - teoria/prassi 1.3.; 7.2.; 7.5.2.-7.5.4.

#### Bibliografia

*I giovani tra fede, ragione e prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1984; *L'indifferenza religiosa*, Città Nuova, Roma 1978; *Indifferenza o Impegno? La società contemporanea e i suoi esiti*. Atti del 53.mo corso di Aggiornamento Culturale dell'Università Cattolica, Brindisi 4-9 sett. 1983, Vita e Pensiero, Milano, 1983; EMMA M., *I giovani e la fede oggi*, Dehoniane, Napoli 1984; MELONI F., *Giovani nella Chiesa. Mappa dei movimenti ecclesiali giovanili*, Messaggero, Padova 1986; MILANESI G. (a cura di) *Oggi credono così. Indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani*, vol. I: *I risultati*, vol. II: *Approfondimenti*, LDC, Torino 1981; MION R., *Fine di un'ecclissi? Sondaggio sulla religiosità dei giovani*, LDC, Torino 1980; *Oltre l'indifferenza. La Parrocchia a venti anni dal Concilio*. Atti della XXXV Settimana

Nazionale di Aggiornamento del COOP, Dehoniane, Napoli 1985; SCOPOLA P., *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 1985; TOMASI L., *La condizione giovanile in Europa tra società e religione*, Franco Angeli, Milano 1986; VERGOTE A., *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, (trad. ital.) Paoline, Roma 1985; VILLATA G., *Giovani, religione e vita quotidiana*, Piemme, Torino 1984.

**RELIGIONI** → chiesa - escatologia 3. - pace 7. - salvezza 1.2.1.

**RELIGIOSI/E** → donna-uomo (chiesa) 3.5.; 4.1. - laicità 1.; 2.1. - pastorale giovanile (storia 2) 7.2. - spiritualità giovanile 1.2. - s. Carlo Borromeo 3.3.

**RELIGIOSITÀ** → religione.

**RESPONSABILITÀ** → amore 2.2.3. - dialogo 4.3. - educazione 4.1. - educazione morale 6.3. - esperienza 2.1.2. - giovani 6.3.1. - politica 1.2.1. - salvezza 2.3.; 2.4. - secolarizzazione 6.-7. - solidarietà - spiritualità giovanile 3.2. - storia 3.2. - vocazione 1.2.1.

**RETTIFICA** → teologia pastorale 3.4.3.

## RICONCILIAZIONE

MANLIO SODI

### 1. Una scelta provocata dalle urgenze del quotidiano

1.1. *Il ciclo della vita (naturale, familiare e sociale)*  
1.2. *Quale metodologia?*

### 2. Anno liturgico: itinerario «anche» penitenziale?

2.1. *Quaresima*  
2.2. *Avvento*  
2.3. *Per un'educazione permanente*

### 3. Celebrazioni penitenziali e sacramento della penitenza

3.1. *Valore educativo della celebrazione penitenziale*  
3.2. *L'incontro sacramentale con il «Dio, ricco di misericordia»*

### 4. Conclusione

Se c'è un sacramento che più di ogni altro sia lungo i secoli come soprattutto nel nostro tempo fa problema, questo è il sacramento del perdono. Lungo i secoli si nota un'oscillazione piuttosto ampia tra la dimensione personale e quella comunitaria, con conseguenze fortissime nella struttura rituale-celebrativa. Nel nostro tempo permane l'istanza dell'oscillazione, ma accanto e prima ancora di questa emerge una complessa problematica che coinvolge il perché di questo

sacramento e di conseguenza le modalità della sua «celebrazione».

Numerose inchieste attuate o in consonanza con la riforma liturgica postconciliare o prescindendo completamente da essa convergono su un dato di fatto: la riconciliazione come sacramento fa problema soprattutto perché spesso non si pone neppure come un problema. In ambito giovanile poi tutto questo emerge in modo ancora più chiaro e circostanziato. Qui la problematica che si aggancia al discorso più ampio circa l'eclissi del senso del peccato e quindi della riconciliazione, sembra concentrarsi specialmente attorno a tre grandi aree: quella del senso dello sbaglio umano e il suo rapporto con il peccato religioso; quella del senso della riconciliazione umana e religiosa; e quella propria del sacramento della riconciliazione. Ciascuno di questi tre settori a sua volta racchiude una vasta gamma di implicanze, come si può costatare, ad esempio, dall'ampia ricerca sociologica di E. Rosanna (cf bibliografia).

Di fronte a una situazione che in genere continua a rimanere «critica» come si pone l'operatore di pastorale giovanile? La lettura della situazione spinge a fare un rilievo e a trovare poi una strategia globale e articolata che permetta un cammino educativo a tutto campo.

— Il rilievo scaturisce in modo abbastanza immediato dalla radiografia della situazione. Ci si è chiesti perché il plurisecolare edificio della «confessione» si è sfaldato in brevissimo tempo; quali sono i fondamenti che non hanno retto ai venti della secolarizzazione (e a tutto ciò che ha ruotato attorno ad essa)? Qualcuno si è domandato se la Chiesa che faceva ressa attorno al confessionale era una Chiesa sempre e davvero penitente o ricercava un'assicurazione di perdono senza un'interiore conversione. Ma allora quel «crollo» non è stato una rovina provvidenziale tale da spingere ad una nuova costruzione di Chiesa più autentica nel suo atteggiamento penitente? (cf l'editoriale e in genere tutto il fascicolo di *Rivista Liturgica* 70/4, 1983, 491-577).

— Una situazione così poco ottimista, ma reale, oggi chiama in causa gli operatori pastorali per impostare una strategia globale e articolata che tenga conto di un cammino educativo modellato su itinerari di fede diversificati. È solo a questo punto che s'inserisce il discorso propriamente celebrativo-

sacramentale che — forse — è ancora alla ricerca di una struttura rituale da adeguarsi alle più diverse situazioni.

In questa linea tentiamo di impostare un discorso che, partendo da situazioni e urgenze del quotidiano, faccia leva sugli appuntamenti caratteristici di quel grande itinerario di fede qual è l'anno liturgico, per convergere poi sulle celebrazioni penitenziali e su quelle specificamente sacramentali.

## 1. UNA SCELTA PROVOCATA DALLE URGENZE DEL QUOTIDIANO

Occasioni e appuntamenti di «riconciliazione» sono realtà che s'incontrano a ogni piè sospinto nella vita di ogni giorno. Legati al rapporto con la natura (ecologia), con le altre persone (carità-giustizia) e con Dio (religione) questi momenti non sono evidenziati per situarli in un *prima* o in un *dopo* celebrativo-sacramentale, ma come situazioni da collocare nella linea del *contemporaneamente*. In altri termini, a livello educativo pastorale è un chiamare in causa la dimensione inventiva della pastorale perché accanto a quella asseondativa, risponda meglio al progetto di ri-comprensione dell'evento sacramentale.

È possibile dunque partire dalle esperienze e dalle urgenze del quotidiano per valorizzarle come tappe di un cammino verso il sacramento? È metodologicamente corretto partire dal «ciò che distrugge l'uomo è peccato» per arrivare alla comprensione che «il peccato è ciò che distrugge l'uomo»? Quando si riflette su certe radiografie della situazione, il discorso di riconciliazione appare orientato soprattutto a collocare premesse adeguate per giungere poi al segno specificamente sacramentale. Non per nulla la lettura prevalente del termine *riconciliazione*, in ambito giovanile, è in chiave di ricomposizione profana delle rotture, sia a livello individuale che collettivo.

### 1.1. Il ciclo della vita (naturale, familiare e sociale)

Le occasioni legate al ciclo della vita umana si aprono fondamentalmente su due versanti: quello che coinvolge il ciclo dell'ecosistema e quello che chiama in causa il rapporto interpersonale ulteriormente specificato in ordine alla famiglia e alla società.

1.1.1. La prospettiva apocalittica del *The day after* non appartiene al mondo della fantasia: è legata a ipotesi fondate. Ma quella situazione «limite» non può trascurare la continua rottura che la tecnologia dell'uomo provoca in seno alla natura, e questo sia nell'infinitamente grande come nell'infinitamente piccolo.

La visione biblica del Genesi che vede la natura affidata da Dio all'uomo e la riconferma di questa prospettiva nell'attuale fede orante della Chiesa che ringrazia il suo Signore che ha dato origine all'universo per effondere il suo amore su tutte le creature, e ha affidato l'intero cosmo alle mani operose dell'uomo perché nell'obbedienza a lui eserciti il dominio su tutto il creato (cf Preghiera eucaristica IV) — e senza dimenticare che la costruzione del Regno comporterà un giorno «nuovi cieli e terra nuova» —, sono un termine di confronto forte di fronte ad ogni violenza che pone in contrasto l'uomo con la natura nei suoi più diversi elementi.

Cosa comporta un cammino di riconciliazione tra l'uomo e la natura perché l'uomo sia più persona proprio perché più in sintonia con tutto ciò che lo circonda? Lo stesso discorso dei gruppi ambientalisti non può essere il «formulario» di un esame di coscienza per ritrovare la verità di un culto che l'uomo è chiamato a celebrare nelle più diverse realtà della sua vita, a cominciare dall'universo?

1.1.2. Le occasioni legate al ciclo della vita familiare sono numerose, tanto da sorpassare il limite di un semplice elenco. A titolo esemplificativo:

— una *nuova nascita* che allietta una famiglia porta a riflettere sul mistero della vita e quindi su tutto ciò che costituisce un attentato ad essa (dai suoi primi momenti fino all'età in cui con maggior difficoltà si continua a sperare «vigilanti nell'attesa...»);

— l'*ingresso ufficiale nella maggiore età* costituisce per il giovane il momento delle assunzioni delle prime responsabilità di fronte a se stesso e agli altri; un appuntamento che chiama in causa la disponibilità, l'accoglienza, l'ascolto dell'esperienza altrui, la generosità, l'impegno...;

— il momento del *fidanzamento* comporta un clima di festa, di fiducia, di speranza, di augurio; in ambito pastorale la riflessione-confronto non potrà eludere il tema dell'amore e delle chiusure all'amore in tutte le più

diverse prospettive; la scoperta e l'accettazione dell'altro in vista di una definitiva condizione di vita, di affetti, di ideali, di progetti; — lo sviluppo di questo itinerario prosegue con l'appuntamento del *matrimonio*, e più ancora quando la *sofferenza*, la *malattia* e la *morte* bussano alla porta della vita e fanno sperimentare la situazione di limite, di impotenza e di rottura dell'uomo.

1.1.3. Molteplici sono le occasioni che annualmente si ripresentano nel contesto della convivenza sociale. Durante l'anno civile si presentano alcuni appuntamenti particolari sui quali il giovane gioca la sua identità perché li vive come esperienza forte (anche se spesso in modo superficiale) del suo cammino. Possono essere appuntamenti legati al calendario dell'anno civile o di quello sociale, sportivo...; legati alle tappe cronologiche di sviluppo del giovane stesso, o legati a quel particolare tessuto di rapporti quale s'instaura nel gruppo (di lavoro, di svago, di ricerca religiosa, di impegno socio-politico o filantropico, di interesse culturale...). Una festa, una ricorrenza, un particolare appuntamento chiamano in causa in modo esplicito o meno atteggiamenti di «riconciliazione».

In questo contesto può essere collocato anche l'anno scolastico-accademico. L'operatore pastorale come può educare il giovane a vivere questa realtà con atteggiamento «riconciliato»? Si tratterà di vedere lo studio come sforzo di superamento di un non-sapere che rende l'uomo «schiavo» di un'ideologia, di tecnologie fine a se stesse, della natura... Un impegno intellettuale, dunque, affrontato per superare il «peccato» dell'incompetenza professionale. In questo senso lo stimolo della «ricerca» deve costituire come un atteggiamento permanente, anche quando sembra che tutto risulti chiaro. Solo così anche il giovane collabora alla costruzione della storia di ogni giorno cercando di colmare la sete d'infinito che racchiude in sé.

## 1.2. Quale metodologia?

Questa varietà di situazioni interpella l'operatore di pastorale giovanile stimolandone la creatività. Ogni occasione che incide più o meno fortemente nella vita del giovane rapportato alla natura, al gruppo, alla famiglia... è propizio per iniziare o continuare un «confronto» tra la situazione reale e quella

che «dovrebbe essere» se confrontata con il progetto liberante del Dio della vita.

Il problema allora si pone a livello metodologico: come passare dall'elemento umano (o naturale) al progetto cristiano per superare ogni forma di «rottura»? Il movimento può essere duplice:

— si può riflettere su tutti gli aspetti positivi e negativi di una certa situazione, messi a confronto con la crescita integrale della persona..., per far poi vedere come questi elementi possono contribuire alla piena realizzazione della persona se illuminati e trasfigurati dalla parola del Dio della vita e in quella prospettiva attuati;

— si può partire direttamente dal contenuto del messaggio di salvezza per confrontare le attese umane con quello che è il progetto originario del Dio della Bibbia che rende l'uomo più persona liberandolo per Cristo nella Chiesa.

In definitiva si tratta di valorizzare le «occasioni» per educare le singole coscienze e il gruppo a vivere in atteggiamento di continua «riconciliazione» (= in atteggiamento di verità) con se stessi, con gli altri, con la natura, con Dio; per continuare quella ricomposizione profana delle rotture che è base e premessa per una «ricomposizione» con Dio, dal momento che le motivazioni del bisogno di riconciliarsi con se stessi e con Dio per molti giovani sono in genere di carattere più funzionale che vitale.

## 2. ANNO LITURGICO: ITINERARIO «ANCHE» PENITENZIALE?

Con il dinamismo che gli è proprio, con la sua struttura e contenuti, l'anno liturgico offre all'operatore di pastorale giovanile un punto di riferimento privilegiato per attuare una pastorale attenta alla dinamica sacramentale. L'educatore sa che questa struttura costituisce come un grande itinerario di fede; e nel volgere di ogni anno viene riproposta e «celebrata» con metodologie appropriate la grande avventura di fede del popolo di Dio.

In questo senso si può parlare dell'anno liturgico come di un quadro di riferimento globale per un itinerario educativo della coscienza. A questo obiettivo risponde la particolare disposizione contenutistica del Lezionario come strumento che racconta una storia di salvezza; e l'annuale celebrazione del mistero di Cristo richiama e continuamente rinvia

— per una sua piena accettazione e attuazione — anche a scelte di conversione e di riconciliazione.

L'operatore pastorale ha ben noti gli appuntamenti privilegiati per guidare il giovane in quel difficile cammino di conformazione al progetto di vita cristiana annunciato e celebrato nel corso dell'anno. Tra i vari, se ne sottolineano due che coincidono con i periodi di intensa preparazione alla Pasqua e al Natale.

### 2.1. Quaresima

Il duplice carattere battesimale e penitenziale di questo periodo costituisce da sempre nell'esperienza ecclesiale l'imprecindibile punto di riferimento per una revisione di vita che, in vista della celebrazione del sacramento della riconciliazione, può essere incentrata attorno a questi elementi:

— come Cristo, anche il giovane è tentato nel deserto della vita; risulta vincitore solo nell'accettazione del progetto di libertà del Padre e nel dominio di ogni seduzione;

— come Cristo, anche il giovane è destinato ad un futuro di « gloria »; ma tale compimento si realizza solo passando attraverso la passione delle sofferenze e difficoltà tipiche dell'esodo di ogni giorno;

— solo Cristo è l'acqua che può dissetare ogni tipo di arsura del giovane; l'acqua viva della fede porta il cristiano ad una continua purificazione perché possa celebrare nel suo cuore la liturgia della vita;

— illuminato dalla fede ricevuta nel Battesimo, il giovane s'impegna a vivere come figlio della luce, a vincere le tenebre del male sia nelle scelte di vita che nelle situazioni che lo circondano;

— risorto dalla morte del peccato, il giovane alimenta e perfeziona la propria adesione al Cristo, per camminare nello Spirito, verso il Padre.

Sono queste le tematiche che il giovane vive e approfondisce, lungo l'itinerario delle cinque tappe « eucaristiche » quaresimali, come una revisione di vita per poter giungere con cuore purificato a celebrare la Pasqua del Signore.

### 2.2. Avvento

Con la caratteristica di venuta e di attesa, l'Avvento è il tempo in cui il giovane è richiamato e continuamente rinviato a un atteggiamento di « vigilanza » in attesa del Signore.

È questo il tempo in cui il senso della speranza gioca tutte le sue carte nella vita del giovane aperto agli eventi e alle attese della propria esistenza, della società, del mondo.

Quali atteggiamenti può suggerire questo tempo che offre una situazione privilegiata per incontri e confronti sia a livello personale che di gruppo? Se osserviamo — alla luce del Lezionario — le quattro tappe dell'Avvento, vediamo emergere altrettante linee di « riconciliazione »:

— vigilanza nella fede, nella preghiera, e disponibilità a riconoscere i « segni » della venuta del Signore in tutte le situazioni della vita, premessa di quella seconda venuta che Egli realizzerà alla fine dei tempi;

— abbandono degli sbandamenti per vie tortuose e « conversione » verso tutto ciò che costruisce l'uomo;

— testimonianza di vita gioiosa che si apre a carità attenta e paziente, a tutte quelle iniziative attraverso cui si costruisce il Regno di Dio nel cuore di ogni persona;

— tensione verso quella « povertà di spirito » che permette di riconoscere la presenza e l'azione del Cristo che continuamente viene nella storia per permearla del suo progetto di vita.

### 2.3. Per un'educazione permanente

I due periodi d'intensa preparazione alla Pasqua e al Natale non sono isolati dal resto dell'itinerario di fede e di vita qual è l'anno liturgico. Ci sono molti altri appuntamenti legati allo svolgersi della vita ecclesiale di ogni comunità o gruppo... C'è comunque l'insieme degli elementi simbolici e rituali di ogni celebrazione eucaristica che offre all'operatore pastorale un campo di azione sempre aperto, sia in domenica, sia durante la settimana quando un'eucaristia celebrata in gruppo giovanile può ritrovare freschezza, spontaneità e verità.

Il semplice elenco di questi elementi costituisce solo un richiamo di ciò che è possibile sottolineare, con metodologie appropriate, secondo le circostanze e i destinatari:

— accoglienza degli altri e incontro reciproco sono il primo passo per fare assemblea santa; ma richiedono, per essere veri, il superamento di ogni forma di chiusura, di egoismo...;

— riconoscersi peccatori di fronte a Dio, ai fratelli, alla natura — nell'atto penitenziale

– può rimanere solo un atteggiamento esteriore se di fatto non è realizzato con il pensiero, con la parola e in ogni scelta di vita;  
 – Dio purifica il suo popolo anche nella proclamazione-ascolto della sua Parola, dove gli manifesta il mistero della redenzione e della salvezza e i mezzi per conformarvi e viverne;

– è un elemento del simbolo della fede la professione di «un solo battesimo per il perdono dei peccati»;

– nella Preghiera eucaristica il vertice dei riferimenti alla conversione culmina nel significato e valore di quel «calice... versato... per tutti in remissione dei peccati»;

– la preghiera del Signore pone la condizione del perdono accanto alla richiesta: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori...».

Il capitolo «anno liturgico» si presenta dunque ricco di occasioni poste in mano all'operatore pastorale perché possa educare il giovane ad una costante verifica-confronto di scelte di vita sia a livello personale che comunitario. Ogni occasione può essere «privilegiata» quando è valorizzata al momento opportuno come risposta all'interrogativo del giovane o quando è presentata essa stessa come interrogativo-proposta.

In tutto questo cammino, strumento privilegiato e termine di confronto pressoché esclusivo sarà il *Lezionario* festivo e feriale: è il suo contenuto che caratterizza l'insieme dell'anno liturgico; sarà pertanto la sua «proposta» – opportunamente adattata secondo le persone e le circostanze – a guidare e sostenere il cammino di conversione e di riconciliazione del giovane.

### 3. CELEBRAZIONI PENITENZIALI E SACRAMENTO DELLA PENITENZA

Al vertice di questo cammino di conversione e di riconciliazione si colloca il momento tipicamente sacramentale. A livello di itinerario educativo si possono considerare insieme due momenti celebrativi: la celebrazione penitenziale come tappa di educazione alla celebrazione del sacramento.

#### 3.1. Valore educativo della celebrazione penitenziale

Le celebrazioni penitenziali possono costituire un momento forte per educare la coscienza del giovane fino al suo incontro con Cri-

sto nel sacramento. Il valore educativo di tali celebrazioni risulta chiaro, specialmente in forza dell'annuncio della Parola di salvezza e della sua capacità di convertire i cuori, di ravvivare lo spirito e la virtù della penitenza. Ma solo un impegno pastorale talvolta un po' coraggioso può rendere effettive tutte le potenzialità in esse racchiuse.

Le circostanze in cui possono essere messe in atto simili celebrazioni sono numerose, ma nella prassi spesso sono disattese. Gli orientamenti pastorali del *Rituale* pongono l'accento soprattutto nei tempi di Quaresima e Avvento; ma le occasioni possono essere molteplici, specialmente quando si percorre un itinerario specifico all'interno del gruppo giovanile (animatori, catechisti, associazioni varie...).

Quali contenuti evidenziare? Con quale metodo attuarli?

I contenuti saranno determinati o suggeriti dalle circostanze più diverse. L'importante è che nel predisporre la celebrazione si tenga conto delle condizioni di vita dei partecipanti, del modo di esprimersi tipico del linguaggio giovanile e quindi delle possibilità recettive dei destinatari. Ciò comporta una scelta adeguata di «testi» adatti e la valorizzazione di «segni» che in forza del loro rapporto con la vita e con la storia della salvezza, facilitino il dialogo tra Dio e il gruppo attraverso il cuore di ogni partecipante.

La metodologia farà leva su quelle stesse modalità che i giovani valorizzano per operare – a loro modo – la riconciliazione, in modo da aprirli ad una riconciliazione più totale perché pone Dio (e non solo l'io-tu) come perno:

– riconciliarsi con gli altri implica dialogo, il coraggio di fare il primo passo, porre in atto opere di giustizia e di pace...;

– riconciliarsi con Dio richiede colloquio, confidenza, riconciliazione con se stessi e con il prossimo, richiesta di perdono, preghiera...;

– riconciliarsi con se stessi significa ammettere lo sbaglio, ripensare certe posizioni date per acquisite, superare l'errore, riflettere sulla causa dello sbaglio...

#### 3.2. L'incontro sacramentale con il «Dio, ricco di misericordia»

Il momento sacramentale si colloca come un vero e proprio traguardo all'interno di una strategia che caratterizza l'itinerario della pe-

nitenza e riconciliazione cristiana; è un traguardo, ma è anche una tappa, un momento di questa crescita progressiva verso la totalità dell'incontro con il Dio della vita. Un'educazione alla celebrazione di questo sacramento non potrà mai considerarsi conclusa, perché l'intima conversione del cuore è impegno costante per ogni fedele.

Due sono le forme ordinarie per celebrare la riconciliazione nella Chiesa:

— Il *Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale* è quello che contribuisce a mettere maggiormente in luce la dimensione comunitaria del peccato e quindi del sacramento. Il *Rituale* ricorda che i fedeli «ascoltano tutti insieme la Parola di Dio, che proclama la sua misericordia e li invita alla conversione, confrontano la loro vita con la parola stessa, e si aiutano a vicenda con la preghiera. Dopo che ognuno ha confessato i suoi peccati e ha ricevuto l'assoluzione, tutti insieme lodano Dio per le meraviglie da lui compiute a favore del popolo che egli si è acquistato con il sangue del Figlio suo» (*Premesse*, n. 22).

Per l'insieme dei suoi elementi, questa forma celebrativa ha la capacità di facilitare — attraverso una liturgia della Parola valorizzata in tutti i suoi elementi — l'educazione ad una coscienza di riconciliazione o, in altri termini, al «senso del peccato» che la prassi pastorale dice essere oggi radicalmente modificato e frammentato specialmente in ambito giovanile. Aspirazioni tipiche del giovane, come la tendenza a verificarsi, a mettersi in questione, a prendersi in mano, a ricominciare con volontà, a voler riprendere quota..., possono trovare il loro logico compimento specialmente all'interno di questa forma celebrativa, valorizzando al massimo la proposta del *Lezionario*.

— Il *Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti* costituisce la forma più ordinaria di celebrazione del sacramento. Ma come vedono i giovani questo momento?

Le indagini sociologiche ci dicono che il giovane in genere vede la realtà intima di questa forma sacramentale più come un momento di dialogo che non la ripetizione abitudinaria di una lista di peccati. Di conseguenza, lo scopo del sacramento risulta più a carattere psicologico consolatorio, perché fa riflettere sugli sbagli, dà serenità, libera e mette in pace... in una parola dà sicurezza

invece che portare al miglioramento di sé, al perdono e alla riconciliazione.

Una lettura pastorale di una tale situazione richiama l'attenzione soprattutto sulla dimensione dialogica tra il singolo e il «proprio» Dio. Può essere questo il punto per un confronto con la parola di Dio attraverso cui l'esigenza di dialogicità è ricondotta a quell'originaria e sempre attuale prospettiva così espressa in *Es* 19,5-6: «Se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà tra tutti i popoli... Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa».

#### 4. CONCLUSIONE

In ambito giovanile gli itinerari educativi in ordine al sacramento della riconciliazione possono essere diversificati, tanta è la varietà di situazioni personali e di gruppo in cui il giovane vive oggi la sua avventura della vita. Quanto sopra delineato si presenta solo come una traccia o un'ipotesi di lavoro che richiede la messa in opera di strategie su misura dei destinatari.

Il problema si pone principalmente a questo livello: come educare alla conversione e alla conversione permanente? Ad un primo livello sembra che la problematica si concentri sul momento rituale. Ma il problema non è nel rito. È un fatto innegabile che la struttura rituale di questo sacramento risulti la più verbale di tutti, e questo facilita la *routine*. Consapevole, forse, di questa realtà, il *Rituale* sottolinea l'attenzione pastorale che deve essere accordata alle «celebrazioni penitenziali» dove la dimensione rituale può trovare — anche come elemento educativo — uno sviluppo improntato alla più ampia creatività. Il rito comunque può risultare anche «secondario». Il punto essenziale di un itinerario sacramentale sta in un lavoro di catechesi e di educazione degli atteggiamenti costitutivi del sacramento stesso, l'esigenza cioè di conversione, di cambiamento di rotta e soprattutto di pentimento che è l'elemento chiave del sacramento. A questo punto il rito parla e opera efficacemente se la parola di Dio è accolta come Parola liberante che chiama a conversione e che trova accoglienza nelle pieghe più diverse dell'animo e quindi dell'agire umano.

A livello di pastorale giovanile s'impone ad ogni svolta generazionale una rievangelizza-

zione della riconciliazione. Una evangelizzazione che passa attraverso l'educazione delle « mediazioni »:

— Il punto di partenza e di arrivo è costituito dalla *Parola* che illumina e dà vita; da essa tutto prende orientamento; essa opera ciò che annuncia nella misura in cui il giovane l'accoglie e la celebra con atteggiamenti di vita. La stessa formula del perdono ne è una sintesi in quanto « indica che la riconciliazione del penitente viene dalla misericordia del Padre; fa vedere il nesso fra la riconciliazione del penitente e il mistero pasquale di Cristo; sottolinea l'azione dello Spirito Santo nella remissione dei peccati; mette in luce infine l'aspetto ecclesiale del sacramento per il fatto che la riconciliazione con Dio viene richiesta e concessa mediante il ministero della Chiesa » (*Premesse*, n. 19).

— L'attenzione ai *concelebranti* chiama in causa il giovane anzitutto che è alla ricerca di se stesso; l'esperienza dell'abbraccio misericordioso del Padre è l'esperienza di un ritrovamento della propria identità come persona nel suo essere intimo più profondo. La mediazione ecclesiale del presbitero inoltre costituisce il punto-cerniera che assicura con certezza l'esperienza di un incontro con Dio che salva e che accoglie nella misericordia. Ad un terzo livello, infine, si pone l'intera comunità ecclesiale che « in quanto popolo sacerdotale, è cointeressata e agisce, sia pure in modo diverso, nell'attuale opera di riconciliazione, che dal Signore le è stata affidata... » (*Premesse*, n. 8).

— La *piena e consapevole partecipazione* alla realizzazione dell'evento sacramentale si basa sulla certezza che « per mezzo del sacramento della Penitenza il cristiano muore e risorge con Cristo, e viene così rinnovato nel mistero pasquale » (*Rituale*, n. 44). Il momento sacramentale s'inserisce pertanto in questa storia di salvezza, come la tessera di un mosaico in cui il volto di Cristo glorioso è in via di completamento fino alla parusia. La partecipazione ad un simile evento chiama in causa la messa in opera di un insieme di elementi tali da rendere la celebrazione gioiosa e festiva, che sottolinei la gratuità e l'accoglienza, la semplicità e la consapevolezza del dono ricevuto.

— La riscoperta della *soddisfazione* sarà tanto più vera ed efficace quanto più influirà sulla vita del giovane spingendolo ad essere sempre più generoso nel servizio di Dio e dei fra-

telli in modo che la sua vita diventi « sacramento », sia cioè come una visibilizzazione efficace di quell'azione misericordiosa con cui il Padre ci salva; azione che spinge ad assumere concrete responsabilità nell'attuazione del regno di Dio e nell'attuazione di rapporti di giustizia costruiti quotidianamente in modo che ogni riconciliato si senta riconciliatore e sia accolto come tale.

L'insieme di questo cammino non appare pertanto come la tensione verso un'« assoluzione » che metta la coscienza a posto! Al contrario il giovane è progressivamente educato a celebrare il sacramento del perdono per confessare la gratuità del dono con cui Dio investe la sua vita; per essere sempre più Chiesa, membro di un popolo che lotta contro il male e l'infelicità dell'uomo; per convalidare in modo efficace una fraternità ristabilita; per porre in essere una carità recuperata e pronta ad agire con rinnovata energia nel costruire riconciliazione lungo i sentieri del tempo e nelle più diverse situazioni della vita.

→ anno liturgico 2. - direzione spirituale 2.1.1. - grazia 2.2.4.2. - pace 6. - pastorale in Italia 1.3.

#### Bibliografia

*La celebrazione della Penitenza cristiana*, Marietti, Casale M., 1981; BIAZZI A., *Parola di Dio e celebrazione individuale della Penitenza*, Paoline, Cinisello B. 1985; COLOMBO G., *I segni della fedeltà di Dio. La Riconciliazione e l'Unzione dei malati*, LDC, Leumann 1986; *La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo rito della Riconciliazione*, LDC, Leumann 1976; LODI E., *Lasciatevi riconciliare. Penitenza: itinerario di iniziazione cristiana*, Paoline, Roma 1983; PIANAZZI G. - TRIACCA A. M. (a cura di), *Valore e attualità del sacramento della Penitenza*, LAS, Roma 1974; ROSANNA E., *Quale Riconciliazione per i giovani? Ricerca sociologica*, LDC, Leumann 1985; SANTANTONI A., *La Penitenza. Una pagina di storia antica utile per i nostri giorni*, LDC, Leumann 1983; SODI M., *Per una pastorale del sacramento della Riconciliazione*, in MIDALI M. - TONELLI R. (a cura di), *Giovani e Riconciliazione*, LAS, Roma 1984, pp. 267-290; VENTURI G., *Verso la libertà. La Riconciliazione, cammino pasquale. Celebrazioni per ambienti e gruppi giovanili*, LDC, Leumann 1986.

**RIFORMA** → rinnovamento.

**RIFORMULAZIONE** → catechesi - evangelizzazione - inculturazione - linguaggio - parola - pastorale giovanile 2.2.1.

**RIGIDITÀ** → dialogo 4.2. - liturgia 2.1. - pastorale in Italia 2.

**RINNOVAMENTO** → catechesi - chiesa - educazione - evangelizzazione - libro liturgico 1.; 1.3. - liturgia - parrocchia 3.1. - pastorale - teologia pastorale (storia) 8.2. - s. Carlo Borromeo 2.

**RISPETTO** → atteggiamenti - etica - morale - storicità 6.2.

**RISURREZIONE** → escatologia 9.1. - Gesù Cristo - pasqua.

**RITUALITÀ** → celebrazione 1.2.; 2.1. - fede 8.2.; 9.2.

**RIVELAZIONE** → bibbia - chiesa - Dio - fede 5.2. - grazia - Gesù Cristo - incarnazione - parola di Dio - Spirito Santo - storia e salvezza - teoria/prassi 4.; 5. - Ruperto di Deutz 3.1.

**RUOLI** → funzioni.

## RUPERTO DI DEUTZ

(c. 1070-1129)

MARIANO A. MAGRASSI

1. Un monaco del medioevo maestro per i giovani d'oggi?
2. Breve profilo caratteriale e biografico
3. Intuizioni di fede sempre attuali
  - 3.1. *La Bibbia come storia di una rivelazione e rivelazione di una storia*
4. Tre punti nodali della storia della salvezza
  - 4.1. *Come mai esiste il peccato, se la storia è condotta da Dio?*
  - 4.2. *Cristo è venuto solo per riparare il peccato o sarebbe venuto ugualmente anche senza il peccato?*
  - 4.3. *L'angelo e l'uomo al centro del piano divino?*

### 1. UN MONACO DEL MEDIOEVO MAESTRO PER I GIOVANI D'OGGI?

Nel delineare la figura di questo medievale credente, così lontano dai nostri tempi, non potevo evitare la domanda che ho posto nel sottotitolo. Solo a guardare agli estremi della vita (1070 circa-1129), un giovane di oggi può arricciare il naso. Se poi si aggiunge che si tratta di un «monaco benedettino», di un uomo cioè che dal mondo si è ritirato nel chiostro per una vita più dedicata all'ascesi e alla contemplazione che non all'azione concreta, allora lo stupore raggiunge il massimo. Può avere qualcosa da dire oggi una simile figura?

Nonostante tutto, direi proprio di sì. Io l'ho

incontrato nella mia giovinezza, facendone oggetto di studio per la mia tesi di laurea, e ne sono stato conquistato. Del resto, quando si pensa alla folla di giovani che nel nostro tempo si recano a Taizé per incontrare un contemplativo come fr. Roger Schutz, si ha la misura di quanto un uomo di Dio ha da dire, e da dare, alla gioventù di oggi. Ruperto non ha incontrato i giovani se non nel monastero, fra i suoi coetanei, nei postulanti che hanno bussato alla porta del monastero di cui è stato l'Abate, cioè il Padre, e occasionalmente negli studenti di università, come quella di Laon, in cui si è recato per dispute teologiche.

Eppure troviamo nella sua vita atteggiamenti e idee che possono anche oggi affascinare i giovani.

### 2. BREVE PROFILO CARATTERIALE E BIOGRAFICO

È nato tra il 1070 e il 1075. Lo rivendicano come compatriota sia i tedeschi che i belgi. In ogni caso lo troviamo giovanetto nell'Abbazia di San Lorenzo di Liegi dove ha ricevuto la sua formazione letteraria e monastica. Liegi era allora un centro di civiltà e un focolaio di civilizzazione europea, e lo stesso monastero possedeva una buona biblioteca e una scuola monastica che toccò il suo apice nel periodo in cui si formò Ruperto.

Già in questi anni appare un tratto saliente del suo temperamento: è *intransigente quando sono in gioco i principi*. La controversia Gregoriana, in cui la Chiesa rivendicava la sua libertà dal potere imperiale, era venuta a turbare la vita del monastero. Il vescovo di Liegi, creatura fedele di Enrico IV che si opponeva a papa Gregorio VII, costrinse l'abate Berengario ad abbandonare il monastero. Ruperto, che era un intransigente sostenitore dei principi gregoriani, lo seguì in esilio con un gruppo di monaci, e non acconsentì a ricevere gli ordini dal vescovo se non quando egli fu liberato dalla scomunica, dopo la morte di Enrico IV. Qui si misura già la tempra dell'uomo che non scende a compromessi: un esempio per i giovani ad avere un grande ideale, con la prontezza ad impegnarvi le migliori energie, e se occorre, a pagare di persona.

C'è un altro tratto che emerge ben presto: è *un uomo coraggioso, capace di lottare senza*

scoraggiarsi. Con la sua prima produzione letteraria ebbe a scontrarsi su due fronti: il primo è quello dei «magistri» di Laon, ove stava nascendo quella teologia scolastica che avrà poi in san Tommaso il suo epigono più geniale.

Poiché il male esiste, e nulla può accadere senza che Dio lo voglia, essi affermavano semplicemente che «Dio vuole che il male avvenga». Ruperto si ribella a simile affermazione e parte a cavallo di un asino (la scena da lui descritta sfiora il pittoresco) per realizzare un dibattito e una confutazione nella stessa università. Il numero degli avversari e i loro motteggi non lo intimidiscono affatto. Sa di lottare per una buona causa (e gli sviluppi posteriori lo dimostrano) e non demorde.

Su un altro fronte si trova ad affrontare una concezione tipicamente medievale: essa poneva sullo stesso piano un testo biblico e uno patristico, dando ad entrambi uguale valore. Così se un'idea è suffragata da un testo agostiniano, diventa non solo autorevole, ma inoppugnabile. Ruperto reagisce: «Sant'Agostino non è nel canone» degli scritti ispirati. Per noi oggi la cosa è pacifica: la «sacra pagina» è al di sopra di tutto. Ma non era così allora e la posizione del Nostro non mancò di far scandalo.

Ma non è per gusto di far scandalo o per scalfire l'autorevolezza dei Padri che Ruperto parla. Lo fa perché è un entusiasta della Scrittura, la cui meditazione è al vertice dell'ideale monastico. Essa non ha un uomo per autore, ma Dio stesso e il suo Spirito. Egli coglie «la maestà delle Scritture». Il resto, per quanto grande, impallidisce di fronte ad essa. Come è vicino tutto questo alla Chiesa di oggi, che ha voluto rimettere la bibbia in mano ad ogni credente, perché realizzi un contatto vivo e penetrante con la parola. E sono soprattutto i gruppi giovanili a fare questa riscoperta. E se abbiamo riscoperto i Padri della Chiesa, non è per porli sullo stesso piano. Nei loro riguardi Ruperto intende procedere «sulla stessa strada, ma non ricalcandone esattamente le orme». Se è vero che hanno approfondito la bibbia, qualcosa da scoprire rimane ancora. Ruperto non ama una teologia ripetitiva, ma sente il bisogno di inventiva, come il giovane che non si mette volentieri i panni vecchi del nonno. «Il vino vecchio è da tenersi in pregio per la sua soavità,

ma non si è per ciò autorizzati a disprezzare il mosto nuovo». Essi hanno mietuto, a noi sia almeno permesso spigolare nel campo biblico. Se essi sono giganti, «noi siamo come nani che, posti sulle loro spalle, vedono un po' più lontano di loro».

Con tutto ciò egli appare chiaramente come un uomo aperto al nuovo. Ed è questo un tratto della giovinezza del cuore. Ma insieme egli è un geloso difensore dei valori del passato. In questo offre ai giovani una preziosa indicazione: non fare tabula rasa di tutto ciò che il passato ha costruito per edificare qualcosa di radicalmente nuovo, ma valorizzare tutti gli apporti più validi che le generazioni hanno accumulato. La «civiltà non comincia con me. Mentre cammino c'è un piede che va avanti all'altro, ma subito dopo è l'altro piede che procede. Così è nella grande storia e nella piccola storia di ciascuno».

Un esempio di tutto questo è l'atteggiamento del Nostro davanti alla Scolastica nascente. Era un nuovo metodo di fare teologia che aveva la sua novità in questo: utilizzava largamente la dialettica e la metafisica, specie aristotelica, nello sforzo di investigare e di chiarire la profondità del dato rivelato. Si trattava di un fatto relativamente nuovo, almeno nel metodo. Ruperto non ne ha contestato le legittimità. Riconosce l'utilità del sillogismo nella investigazione della verità.

Ma quando la dialettica viene applicata sistematicamente alla «pagina sacra», come una tecnica e con una certa intemperanza, e diviene una ricerca della disputa per la disputa, o un mezzo per ostentare la propria capacità, allora il monaco avverte i pericoli nascosti nel metodo. Si può ridurre la Verità a ciò che la ragione ne può capire. Al limite si può razionalizzare lo stesso Mistero... E tali abusi si son visti in più di un caso. Penso ad Abelardo o a Gilberto Porretano. Non tutto ciò che è nuovo è buono per il fatto stesso. Così Ruperto diventa antidialettico senza essere conservatore. San Bernardo sintetizzerà la sua posizione più tardi con una frase scultorea: «Non è con disputa che si raggiunge la verità, ma con la preghiera». O ancora: «Non si può costringere nei termini dialettici l'Immenso che assegna i confini ad ogni cosa».

### 3. INTUZIONI DI FEDE SEMPRE ATTUALI

In questa sua originale ricerca, Ruperto ha aperto *qualche strada nuova* di grande rilevanza. A quel tempo tali intuizioni erano tutt'altro che pacifiche; oggi non solo sono accolte da tutti, ma sono di estrema attualità, specie per i giovani. Molto più di qualche scritto di fine Ottocento. Sono le «ironie» della storia. Direi anzi che sono in linea con le grandi intuizioni del Concilio Vaticano II. Procedo per cenni essenziali, andando ai nodi.

#### 3.1. La Bibbia come storia di una rivelazione e rivelazione di una storia

Per troppo tempo nei secoli scorsi i testi sacri, presi in modo frammentario, erano raggruppati non sulla linea del pensiero biblico, ma secondo una impalcatura di ordine logico. Costituivano la «prova» di una determinata affermazione. Nessuno vuole negare i vantaggi che ne sono derivati a livello di chiarezza di dottrina. Ma è certo comunque che il Concilio non si è posto su questa linea. È tornato piuttosto alla grande concezione antica mettendo al centro la *categoria di «storia della salvezza»*. È questa esattamente la concezione di Ruperto.

Egli vede la Bibbia come una grande storia incentrata nel Cristo. Essa è scagliata dai suoi interventi meravigliosi: «*Magnalia Dei*». Ma si inserisce nel tempo degli uomini. Diventa una storia, in una successione continua di avvenimenti concatenati tra di loro, che ha un suo centro, l'avvento di Cristo, e cammina verso il «punto omega» (come direbbe Teilhard de Chardin) che è la venuta del Signore nella gloria.

Essa non è frammentaria, al contrario ha una sua profonda unità organica, perché *attua un unico disegno di Dio*, che si realizza gradualmente nel tempo. Non ha la coerenza di un trattato di logica: ha l'unità di una storia guidata da Dio.

Per questo Ruperto percorre la Scrittura tutta d'un fiato, dalla Genesi all'Apocalisse, inserendo i singoli libri in una visione d'insieme. Non capisce il testo chi lo prende in sé, come un frammento isolato nella sua materialità, ma piuttosto chi vede emergere da tutta la Scrittura, e ricongiungersi attraverso tut-

te le sue pagine, le luci convergenti di un unico piano divino. E questi eventi della storia sacra imprimono una direzione anche alla storia umana, perché è nel cantiere della storia concreta che il Regno si costruisce.

L'unità di questa storia non si fonda solo sull'unico piano divino, ma ancor più sul *centro* di questa storia: Cristo, a cui tutto converge. Cristo, pietra d'angolo, ragione d'essere di tutte le esistenze, e fine ultimo della storia del mondo.

Cosa dice tutto questo a un giovane di oggi? Una prima cosa: *la ridicola miseria* di un uomo quando si pone al di fuori e contro il piano divino. Egli brucia la sua esistenza. Ma per contro dice un'altra cosa: *l'incomparabile grandezza dell'uomo* chiamato a «collaborare» con Dio per la costruzione del Regno.

Tu vivi nel flusso della storia: e Dio in ogni istante mette nelle tue mani un frammento di tempo in cui tu devi imprimere il tuo sigillo. E poi, quel frammento torna a Dio per essere sempre ciò che tu ne hai fatto. L'esistenza diventa una stupenda avventura in cui si gioca il tuo destino e insieme quello del mondo.

E se questo ti fa paura, ricorda le parole di Paolo: «Ti basta la mia grazia». Non sei solo: Cristo è con te.

Visto così il nostro compito nella storia, due convinzioni si radicano subito nella nostra mente:

— Nessun progetto storico si identifica con il Regno. Tutto è relativo. Assoluto è solo Dio. Non c'è posto quindi per l'ideologia.  
— Nulla di ciò che di valido si compie nella storia, anche se imperfetto, andrà perduto, né sarà stato vano per la costruzione del Regno.

Armonizzando queste due affermazioni, apparentemente contrarie ma, in realtà complementari, ci si pone nella linea del pensiero cristiano odierno che Ruperto volentieri sottoscriverebbe.

### 4. TRE PUNTI NODALI DELLA STORIA DELLA SALVEZZA

Tre risposte a problemi nodali, che per Ruperto sono stati una laboriosa e sofferta conquista, devo ora condensarle in poche semplici righe.

#### 4.1. Come mai esiste il peccato, se la storia è condotta da Dio?

È uno dei problemi più ardui che la teologia di tutti i tempi abbia dovuto affrontare. I teologi della Scuola Laon ragionavano più o meno così: tutto ciò che esiste è voluto da Dio, nulla infatti sfugge alla sua onnipotenza. Se il male esiste, ciò significa dunque *che Dio lo vuole*: «Dio ha voluto che Adamo peccasse».

Ruperto, con il suo istinto di fede, si ribella: se Dio vuole il male, è ancora il Padre buono che Cristo ci ha rivelato? Nell'ipotesi di Laon l'autore del male sarebbe Dio stesso! Ma, sostenevano gli avversari, se c'è qualcosa che sfugge alla volontà di Dio, egli è ancora l'onnipotente?

Come uscire da questo dilemma angosciante? Ruperto trova l'espressione che sarà poi consacrata:

«Dio né vuole che il male avvenga

Né vuole che non avvenga

Ma *vuole permettere* che il male avvenga». Quisquiglie medievali? No: problema sempre attuale.

Tutto è nelle mani di Dio, anche il cuore dell'uomo. Eppure la libertà dell'uomo è un piccolo spazio di provvidenza in cui egli gioca il suo destino. È quello che aveva già detto sant'Agostino: «Chi ti ha creato senza di te, non ti salva senza di te». E più vicino a noi san Francesco di Sales: «Prega come se tutto dipendesse da Dio e impegnati come se tutto dipendesse da te, perché tutto dipende da Dio e tutto dipende da te».

#### 4.2. Cristo è venuto solo per riparare il peccato o sarebbe venuto ugualmente anche senza il peccato?

Dal momento che c'è il peccato, e Cristo è il Salvatore, ne seguirebbe che il peccato è il motivo unico della sua venuta.

Al di là della formulazione, al condizionale, il problema è centrale: si tratta di sapere se Cristo è veramente la ragion d'essere di tutta la creazione e il centro di tutta la storia o solo il divino rimedio al nostro peccato. Se insomma egli ha davvero un primato su tutto! Ruperto è partito dall'ipotesi allora corrente, che legava l'Incarnazione al peccato, sminuendone la centralità. Ma con una riflessione originale è arrivato poi gradualmente a una visione opposta, che sarà in seguito chia-

mata scotista, perché sviluppata e divulgata da Duns Scoto. In realtà chi ha aperto la strada è stato il Nostro: vedendo la Rivelazione come una storia incentrata in Cristo, la vede orientata a Cristo *essenzialmente*, fin dal primo istante della creazione. Non è una conseguenza del peccato, ma una intenzione assoluta di Dio.

Oggi molti giovani stanno riscoprendo Cristo in tutto il suo fascino: ma sanno veramente collocarlo al centro, e far di lui il senso ultimo della nostra piccola storia personale, mentre è il senso ultimo della grande storia di Dio?

#### 4.3. L'angelo e l'uomo al centro del piano divino?

Un'altra questione: *se gli angeli non avessero peccato, l'uomo sarebbe stato creato?* Per comprenderla bisogna mettersi nel solco di una opinione allora corrente, che aveva la sua origine nientemeno che in san Gregorio Magno, dottore della Chiesa. In una celebre omelia egli aveva identificato la dracma perduta con l'uomo, creato per completare i nove cori degli angeli. O più precisamente, per colmare il vuoto lasciato nelle schiere angeliche dal peccato di Luciferò. L'uomo diventa così un elemento integrativo delle schiere celesti, *un essere di rimpiazzo*. Di conseguenza la sua perfezione spirituale è subordinata a quella degli spiriti celesti.

Questo pensiero fa scuola e viene accolto anche da Anselmo d'Aosta, e dalla nascente scuola di Laon. Riveste dunque una certa autorità. Ma Ruperto al solito pensa con la sua testa. Egli vede l'universo come una cetra con le corde armonizzate, che esegue un poema musicale a gloria del Creatore. Uomini e angeli sono le corde tese su cui vibra il canto di lode. E il Cristo è la corda più armoniosa da cui tutto il poema riceve la sua tonalità. Fuori metafora: nell'universo creato nessun essere sostituisce un altro, ma ogni natura ha una sua propria dignità. Al vertice c'è l'uomo su cui si riflette luminosa l'immagine di Dio. Anche l'angelo, beninteso. Ma l'uomo ha su di esso un titolo incomparabile di superiorità. E questo titolo è Cristo. Non è un angelo che Cristo ha assunto, ma una natura della stirpe di Adamo. Non è per gli angeli che è venuto Cristo, ma per i soli uomini. Grazie al Cristo, l'uomo acquista così il suo

posto privilegiato nel cosmo, al vertice della creazione, al centro del piano divino. Al problema: «*Cur homo?*» la risposta ultima di Ruperto è: «*Quia Deus Homo*». È la parola nuova che egli dice anche a noi oggi, specie ai giovani che hanno la vita davanti: Riconosci, o uomo, la tua dignità. Dio ti ha progettato per un destino meraviglioso. E poiché si vive una volta sola, è importante inserirsi nel divino progetto. Perché l'esistenza non sia un fallimento, ma una pietra nell'edificio del Regno.

Come si vede un medievale ha ancora una parola da dire, dopo tanti secoli: con un messaggio che nelle sue linee essenziali è di pie-

na attualità. Possa aiutare molti giovani di oggi a vivere in pienezza l'avventura dell'esistenza, lottando contro il male dilagante, e trovando in Cristo il senso ultimo del nostro destino.

#### Bibliografia

- ARDUINI M. L., *Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz*, in: «*Studi Medievali*» 3<sup>a</sup> serie 16 (1975) 537-582; ARDUINI M. L., *Ruperto di Deutz*, in: «*Dizionario degli Istituti di Perfezione*», Roma 1983, 2063-2070; MAGRASSI M., *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, P. Universitatem Urbanianam de Propaganda Fide, Roma 1959; VAN ENGEN J. H., *Ruperto di Deutz*, Los Angeles 1983.



# S

**SACERDOZIO ministeriale** → chiesa - laicità - pastori - Vaticano II.

**SACERDOZIO universale** → chiesa - laicità.

**SACRAMENTALITÀ** → educazione/pastorale 2.3.; 3. - fede (sguardo di) 2.-3. - incarnazione 4.1. - ministeri 2.2. - sacramenti.

## SACRAMENTI

ACHILLE TRIACCA

### 1. Chiavi di lettura dei sacramenti

- 1.1. *Chiave di lettura classica*
- 1.2. *Chiave di lettura sacramentale o simbolica*
- 1.3. *Chiave di lettura storico-salvifica*
- 1.4. *Chiave di lettura personalista*
- 1.5. *Chiave di lettura verbale*
- 1.6. *Chiave di lettura liberatrice*
- 1.7. *Chiave di lettura unitaria*
- 1.8. *Chiave di lettura pneumatologica*

### 2. Per un appropriato approfondimento pastorale

- 2.1. *No agli estremismi*
- 2.2. *Sì al meglio*

### 3. Indicazioni progettuali

- 3.1. *I sacramenti «punti» della fede in crescita*
- 3.2. *I sacramenti «tappe» di un diuturno itinerario spirituale*
- 3.3. *I sacramenti «luogo» della pedagogia cristiana*
- 3.4. *I sacramenti «attuazione» della storia della salvezza nel fedele*
- 3.5. *I sacramenti «crocevia» della teologia vissuta*
- 3.6. *I sacramenti «luogo di incontro» del divino con l'umano*

Nello sviluppo e nella maturazione della «personalità cristiana» i sacramenti hanno sempre occupato un posto rilevante in quanto costituiscono delle mete da raggiungere e una

sorgente ispiratrice di molteplici itinerari educativi.

Purtroppo il loro studio e, di conseguenza, la catechesi e la pastorale nei loro riguardi hanno privilegiato determinate accentuazioni, risultando così notevolmente parziali. Fortunatamente le visuali sacramentarie fatte proprie dal Vaticano II hanno aperto ampi orizzonti e posto le basi per far loro recuperare un rinnovato mordente.

Attualmente sono ormai superati gli stadi di una loro comprensione sia puramente *moralistica* centrata cioè sulle condizioni per una valida e lecita celebrazione e partecipazione, sia quasi esclusivamente *strumentalistica* che li concepisce come semplici mezzi di santificazione, sia strettamente *rubricistica* perché prevalentemente interessata a una loro aulica celebrazione.

Oggi la teologia liturgico-sacramentaria si avvale dei seguenti apporti di altre discipline teologiche: di quelli biblici attinenti la storia della salvezza; di quelli teologici riguardanti il deposito della fede in continua crescita; di quelli liturgici concernenti la salvezza attuata nell'oggi celebrativo; di quelli antropologici relativi al fatto che i sacramenti sono espressione della fede della comunità ecclesiale.

Ciò ha reso possibile individuare diverse chiavi di lettura dei sacramenti stessi; il che è utile non tanto e non solo per una loro migliore comprensione, quanto piuttosto per compiere un'analisi valutativa del vissuto ecclesiale e per prospettare una loro più efficace celebrazione e partecipazione, diretta alla crescita di una professione della fede, che sia nutrita appunto da una più partecipata celebrazione della fede inerente a una pratica sacramentaria compiuta in verità.

## 1. CHIAVI DI LETTURA DEI SACRAMENTI

È ovvio che non si riesca a dire tutto quanto si dovrebbe, quando si enfatizza un solo aspetto della complessa realtà dei sacramenti. Effettivamente, tentando di offrirne una comprensione che favorisca ulteriori approfondimenti, si può ritenere che nel nostro secolo si sono alternati non poche chiavi di lettura che, per un verso, sono *tutte buone* e, per un altro, *tutte inadeguate*, perché variamente parziali.

Il fatto non ha mancato dal suscitare un certo senso di «malessere» in campo operativo nei confronti dei sacramenti. Tale malessere si esprime in una vasta gamma di modalità, che vanno dalla *disaffezione*, la quale porta all'abbandono della loro celebrazione e partecipazione, a un'*accentuazione* che sfocia in un sacramentalismo esasperato non lontano da una celebrazione e partecipazione ripetitiva, routinaria, quasi meccanica.

Gli accenni schematici che qui si fanno circa tali chiavi di studio si prefiggono almeno un duplice intento: 1. quello di puntualizzare le visuali che, se pur parziali, racchiudono aspetti validi; 2. quello conseguente di aiutare il lettore a operare una sintesi personale del meglio espresso da tali visuali. Si tenga poi presente che l'elenco proposto qui di seguito è solo indicativo e non esaustivo.

### 1.1. Chiave di lettura classica

Questa chiave di lettura si riferisce in modo preferenziale alla nota definizione di sacramento: «segno efficace della grazia istituito da Gesù Cristo per salvarci», e indugia a mettere in risalto gli effetti rapportati e/o rapportabili al sacramento stesso. Specialmente in seguito alle polemiche suscitate dalla riforma protestante, essa privilegia gli effetti del sacramento cioè la vita di grazia ovvero la vita trinitaria nelle persone dei fedeli.

A motivo poi di una visuale tuziorista mutuata dalla morale sacramentaria, essa si sofferma ad analizzare i costitutivi del segno sacramentale (= elemento e parola, *alias* materia e forma), le persone direttamente interessate ai sacramenti (= soggetto e ministro), nonché i requisiti per la loro celebrazione valida e lecita, e per la loro fruttuosa ricezione. Si tratta di una visuale ortodossa ma parziale almeno perché l'accento posto sugli elementi costitutivi del sacramento espone fa-

cilmente al rischio di considerarli avulsi dal loro contesto vero e proprio, quello della celebrazione intesa come evento storico salvifico operante nella comunità cristiana.

### 1.2. Chiave di lettura sacramentale o simbolica

Quest'altra chiave analizza i sacramenti a partire dalla categoria della «sacramentalità», che notoriamente è applicabile, a diversi livelli di appropriazione o di analogia, a differenti realtà storico-salvifiche, quali il mondo, l'uomo, la Chiesa e prima ancora Cristo stesso, immagine visibile dell'invisibile Dio (Col 1,15).

Alla base si trova l'umanità di Cristo. In Lui la dimensione umana e visibile, i suoi eventi e le sue parole ne rivelano la realtà divina. Tale sacramentalità è partecipata alla Chiesa e, di conseguenza, coinvolge i sacramenti ad essa affidati dal suo Signore. In effetti, in essi operano insieme l'umano e il divino, il visibile e l'invisibile in modo unitario o in sinergia, nel senso che l'aspetto umano visibile è segno e strumento dell'azione invisibile di Dio.

Oltre a mettere in risalto la sacramentalità «diffusa», espressa in modo particolare nei sacramenti e compresa secondo le attuali aperture antropologiche, questa visuale enfatizza un'altra categoria fondamentale, quella di «simbolo». Vi ricorre per spiegare l'essenza del sacramento, confrontando appunto il contenuto del simbolo con quello del sacramento inteso in modo classico. Ciò consente di evidenziare la convergenza e la diversità tra il simbolo (il cui studio può essere fatto con un approccio filosofico, psicologico, fenomenologico, specie di fenomenologia della religione...) e il sacramento che ingloba le potenzialità espressive del simbolo. I sacramenti sono così intesi come espressione simbolica dell'esperienza di fede, come mediazioni simboliche dell'incontro del fedele con Dio e dei fedeli tra loro, come autoespressione simbolica della Chiesa.

Questa prospettiva di studio valorizzata in sede sacramentaria aiuta a riscoprire che l'uomo sta al centro della celebrazione dei sacramenti. Anzi rende maggiormente comprensibile il fatto che l'Uomo-Dio, Gesù Cristo, è il sacramento originario o fontale; inoltre il fatto che la comunicazione tra il ministro e l'assemblea celebrante con il ministro principale, il Signore Gesù appunto, costituisca

l'evento di salvezza: la celebrazione assembleare, infatti, è essa stessa una mediazione che ricorre alla parola e al rito simbolico come a mezzi espressivi e comunicativi, senza dei quali si corre il rischio di vanificare il sacramento.

Si è in presenza di una visuale grandiosa che ha consentito di recuperare la dimensione simbolica dei sacramenti e di superare l'«impasse» della prospettiva precedente, perché fa esplicito riferimento al contesto cristico ed ecclesiale considerato luogo proprio dei sacramenti. Tuttavia questa visuale è esposta al pericolo di creare confusione tra differenti livelli di sacramentalità e di livellare la realtà complessa sottesa a tale categoria interpretativa.

### 1.3. Chiave di lettura storico-salvifica

Le categorie biblico-liturgiche utilizzate da quest'altra chiave interpretativa sono quelle indicate sinteticamente dalle formule: «segni della nuova alleanza» e «memoriale del mistero-pasquale». Anzi tale chiave di lettura suppone una concezione dinamica della storia, che è essenzialmente storia di salvezza. Inoltre evidenzia il carattere radicalmente storico della sacramentalità cristiana e, quindi, dei sacramenti.

Questi sono giustamente considerati come concretizzazioni storiche dell'iniziativa della Trinità che passa da Cristo alla Chiesa e, in essa, ai singoli fedeli. In altri termini, essi si trovano all'estremo opposto della ritualità magica comune alle varie religioni, perché sono eventi dell'incontro di Cristo Signore con il credente, diretti a far sì che questi realizzi in se stesso il piano di salvezza progettato da Dio (= economia salvifica o *mysterium*) per ciascuno dei suoi figli dispersi, chiamati a formare un'unica persona in Cristo (cf Gv 11,51s).

Questa visuale è senza dubbio illuminante e stimolante per la pastorale sacramentaria, ma corre sul filo tagliente dell'esclusività. In effetti se non è presa nel suo insieme, facilmente si falsificano i dinamismi dei sacramenti, relegandoli a frutti di condizionamenti socio-culturali, divenuti oggi ormai obsoleti.

### 1.4. Chiave di lettura personalista

Questa chiave di lettura prende le mosse da realtà indicate dai seguenti termini: incontro, comunicazione, personificazione...

Applicati ai sacramenti, essi mettono in risalto l'alterità e l'uguaglianza dei partecipanti alla celebrazione, ciò che li accomuna e ciò che li diversifica, i rapporti di comunicazione o di non-comunicazione, l'offerta-recezione del dono oppure il suo rifiuto...

Il fatto che i sacramenti sono, nella Chiesa, punti salienti dell'incontro dei fedeli con Cristo ne illumina in modo particolare la *dimensione cristologica* rapportandola alla presenza operativa del Signore Gesù. Egli opera lungo l'arco della storia, trascende i limiti di una mera corporeità; nei sacramenti agisce come ministro principale del proprio incontro con i suoi e come garante del loro incontro con il Padre nello Spirito. Egli sollecita coloro che si riconoscono suoi fedeli nella celebrazione sacramentaria a seguirlo nel loro vissuto quotidiano (= sequela).

In questa visuale anche la *dimensione ecclesiale* dei sacramenti viene evidenziata con connotazioni precise. Infatti ogni celebrazione è fatta *nella Chiesa, per la Chiesa, in comunione con la Chiesa, in favore della Chiesa* e cioè della concreta assemblea in cui occupano un posto particolare i partecipanti e, in primo luogo, il ministro con gli altri ministri. Anzi il condividere la stessa fede, il sentirsi solidali con tutti i chiamati alla salvezza (l'umanità intera) sprona alla missionarietà cioè a impegnarsi nell'edificare il corpo di Cristo, il popolo di Dio, l'umanità nuova in Cristo.

Questa visuale accentua con fondatezza il fatto che i sacramenti sono pure espressione della vita della comunità ecclesiale. Tuttavia, qualora venisse considerata l'unica valida, priverebbe la comprensione dei sacramenti dell'apporto delle altre prospettive che si stanno esaminando.

### 1.5. La chiave di lettura verbale

Quest'altra chiave interpretativa si concentra sullo studio della linguistica, essendo preoccupata di identificare soprattutto come funziona la comunicazione per mezzo del linguaggio e ciò per comprendere meglio l'efficacia del sacramento.

Nel compiere questa operazione si avvale dell'apporto della filosofia del linguaggio (specie dell'area di lingua tedesca) e persegue un obiettivo maggiormente ecumenico rispetto alle chiavi di lettura finora esposte.

Riferendosi allo stretto legame tra parola e realtà, questa visuale pone in luce il fatto che

il linguaggio sacramentario è efficace o, come si dice, è performativo, cioè realizza ciò che esprime.

In questo modo si recupera, per altra via, la comprensione del modo in cui il sacramento opera ciò che significa, in quanto la parola unita al rito diventa comunicativa di ciò che intende realizzare.

È questa una prospettiva abbastanza interessante, ma che attende ulteriori approfondimenti specie in relazione alle questioni antropologiche legate al linguaggio performativo.

### 1.6. La chiave liberatrice

Già ventilata una trentina d'anni fa, questa visuale è stata collocata in primo piano dalla cosiddetta teologia della liberazione, specialmente dell'area latino-americana. Le categorie da essa utilizzate sono quelle di liberazione, libertà, creatività...

Va oltre la prospettiva simbolica da cui prende le mosse e cerca di approfondire in che modo i sacramenti sono simboli di libertà, eventi liberatori, luogo di cristiana contestazione delle ingiustizie che Cristo, presente tra i suoi, condanna oggi, come condannò ieri. Se compiuta in modo autentico, la celebrazione dei sacramenti è punto di incrocio delle coordinate costituite da Cristo, dalla Chiesa e dai cristiani: è luogo dove i poveri di Dio riscoprono di essere i privilegiati dalla bontà concreta delle Persone divine che sono schierate dalla loro parte, per impegnarli ad abbattere le divisioni create dall'uomo, ma non volute né da Dio né dai seguaci di Cristo, perché con i loro atteggiamenti e comportamenti devono essere segni credibili delle tenerezze divine.

Tale celebrazione, inoltre, mentre edifica la Chiesa promuovendo la compartecipazione espressa dall'esperienza dei credenti ispirata dal vangelo, aiuta efficacemente a riunire le persone, a coinvolgerle insieme nel realizzare il progetto rivelato da Dio in Cristo, ravvisabile nella solidarietà delle persone umane tra loro e con la Trinità.

Questa visuale è, almeno in parte, sicuramente nuova e consente di ricordare che la stessa vita divina nei fedeli, per un culto in Spirito e verità, è diretta a donare la libertà dei figli di Dio: libertà liberante, che ha bisogno d'essere ogni giorno sempre più liberata da molteplici forme oppressive fino a raggiungere l'età matura in Cristo (cf Ef 4,13).

Se non la si pone sul candeliere come l'unica

luce, questa chiave interpretativa proposta dalla più sana teologia della liberazione favorirà l'approfondimento delle virtualità contenute nei sacramenti, destinate a essere rese vitali nella celebrazione dei medesimi.

### 1.7. La chiave di lettura unitaria

Nell'intento di superare le visuali parziali che caratterizzano in vari modi le vedute finora esaminate e di recuperare una visione unitaria della sacramentaria, si sente oggi sempre più l'urgenza di vivacizzare lo studio dei sacramenti e la loro pratica pastorale, inquadrando in una cornice in cui si contempli sia il *prima* celebrativo che il *dopo* celebrativo, mentre si approfondisce il *durante* celebrativo avvalendosi degli apporti delle categorie interpretative menzionate e di altre ancora. Reagendo a impostazioni che, soffermandosi sul *durante* celebrativo, studiano la sola essenza metafisica o, al più, l'essenza fisica dei sacramenti, questa visuale si preoccupa di sottolinearne invece le linee portanti. Esse coinvolgono l'intera vita del fedele (e anche del catecumeno, che desidera esserlo), in modo da renderla una degna preparazione alla celebrazione. Così nell'azione liturgica si celebra in verità la vita di fede e si attua il « mistero ». In tale modo il mistero percorre tutto il cammino che va dalla vita alla celebrazione per rifluire nella vita. A sua volta il *dopo* celebrativo mentre inserisce ciò che si celebra nel vissuto quotidiano, colmando lo iato tra rito e vita, diventa il *prima* di una successiva celebrazione.

Le categorie impiegate da questo modo di vedere sono quelle di mistero, azione liturgica (*alias* celebrazione), vita, coniugate con quelle di « memoriale » (*anamnesis*), partecipazione (*methexis*), presenza ed azione di Cristo e della Chiesa in forza della presenza invocata dello Spirito Santo (*epiclesis*).

Questa visuale facilita indubbiamente un'impostazione adeguata sia della catechesi che della pastorale sacramentaria. Essa aiuta a percepire la verità dei sacramenti ricorrendo a tutte le angolature con cui se ne può affrontare lo studio e receperne il meglio.

Naturalmente anch'essa può essere fraintesa da coloro che si avvicinano ai sacramenti con precomprensioni proprie di determinate scuole filosofiche, teologiche e antropologiche, notoriamente insensibili alle aperture da essa prospettate.

## 1.8. La chiave pneumatologica

Partendo dal postulato secondo cui senza lo Spirito Santo non si ha celebrazione, questa visuale sottolinea che i sacramenti sono un'immagine o icona della presenza operativa dello Spirito del Signore risorto. Senza di Lui essi sarebbero vuota ritualità. Compiuta con Lui, la loro celebrazione rende presente, nell'oggi, la salvezza: in effetti, il memoriale liturgico degli eventi del Signore Gesù (vita, passione, morte e risurrezione) ne attualizza l'efficacia salvifica.

Nell'evento celebrativo, i riti e i gesti, il linguaggio e la parola, le cose e le azioni, pur rimanendo realtà umane, divengono segni efficaci della presenza di Cristo, che agisce nei sacramenti tramite il suo Spirito, in modo che in essi si attui l'iniziativa del Padre.

Animati dallo Spirito Santo, i partecipanti alla celebrazione, in qualità di soggetti attivi a titoli differenti, non sono semplicemente persone umane, ma fedeli. In breve, la celebrazione considerata in tutte le sue componenti diventa il luogo di un'autentica esperienza religiosa, cristiana ed ecclesiale attuabile e attuata dalla presenza misteriosa, ma reale e operativa, dello Spirito Santo. Tanto è vero che ogni celebrazione, memoriale nel tempo del mistero pasquale, è manifestazione pentecostale dell'unico Spirito. Egli agisce nella vita del fedele, perché quanto precede e quanto segue la celebrazione trovi il suo vertice e la sua sorgente nella celebrazione stessa.

In questo modo la vita (di ciascun fedele nella Chiesa e della Chiesa in ogni fedele) viene compenetrata e animata dalla dimensione della santificazione per conseguire la pienezza della vita culturale nello Spirito.

Sembra che valorizzando le ultime due visuali, più facilmente si possa giungere a delineare un concreto progetto di teologia sacramentaria. Da essa, debitamente arricchita delle nuove acquisizioni anche se parziali, potrebbero trarre vantaggio non solo gli «addetti ai lavori», ma la stessa azione pastorale.

## 2. PER UN APPROPRIATO APPROFONDIMENTO PASTORALE

Si sa che nell'ultimo ventennio non sono purtroppo mancate strumentalizzazioni dei sacramenti, ad es. perché letti in una determinata chiave politica o secolarizzante... Il se-

guito dell'esposto non intende affatto avventurarsi in ulteriori loro strumentalizzazioni (tentazioni cui sono facilmente esposti operatori pastorali meno avveduti). Si limita piuttosto a segnalare alcuni punti, salienti e certi, che possono facilitare un loro appropriato approfondimento pastorale.

### 2.1. No agli estremismi

Nessun vero e autentico approfondimento dei sacramenti, specialmente in vista di una loro pratica pastorale, può far sue visuali parziali, ancorché buone. Ci si scosterà allora dalle posizioni di coloro che li relegano al solo ambito della storia della salvezza e li escludono dalla storia umana-profana. Lo richiede una sana visione antropologica propria dei sacramenti, la cui celebrazione deve innervarsi nell'umano, in modo che il divino vi si possa più facilmente «incarnare». La lunghezza d'onda del divino postula che l'umano entri in sintonia con esso. Il sacramento rimane pur sempre un evento umano-divino o teantropico, analogamente al teditismo di Cristo, Verbo incarnato, Dio-Uomo.

Similmente l'approfondimento in chiave pastorale dei sacramenti illumina la stessa teologia sacramentaria, perché la stimola a elaborare chiavi interpretative che favoriscano l'eliminazione progressiva dello iato tra «rito» e «vita», ereditato da un passato non troppo recente. Ciò sarà conseguibile con l'aiuto dell'operatore pastorale che sappia promuovere un equilibrio, da riconquistare, tra «fede» e «sacramento» ovvero tra «evangelizzazione» e «celebrazione».

D'altra parte, come la sacramentaria ha tratto vantaggio di recente dalle acquisizioni della cultura contemporanea, specialmente nell'analisi del sacramento inteso come segno secondo gli apporti delle scienze antropologiche, così le istanze pastorali hanno stimolato la sacramentaria ad abbandonare configurazioni liturgiche piuttosto evasive nei confronti dell'impegno cristiano nella storia umana.

Si aggiunga che le fratture tra sacro e profano esasperate da note correnti di pensiero che provocarono nella sacramentaria laceranti contrasti, sotto l'incalzare del vissuto si sono progressivamente ricomposte.

Tra l'altro, essendo tutta permeata di economia salvifica, la sacramentaria postula una teologia della storia e un'antropologia cristia-

na che risultano provocatorie nei confronti del linguaggio liturgico. Per essere conforme alle proprie finalità, esso esige una comunicazione vera e autentica della gestualità, della ritualità, dei segni, delle parole, delle cose che fanno parte della celebrazione.

Più ancora, le istanze pastorali sollecitano le stesse persone interessate alla celebrazione, a diversi titoli di partecipazione, a essere trasparenti e veritieri nei loro atteggiamenti e comportamenti. Questo non può non allettare i giovani che, a ragione, stimolano gli altri alla trasparenza e all'impegno, ad essere cioè più semplici, più schietti, più coerenti nella vita con quanto celebrano nei sacramenti.

Non è il caso di proseguire nella diagnosi degli estremismi nell'area della sacramentaria, che la prassi pastorale, con le sue esigenze ed urgenze, ha aiutato ad eliminare. Può essere invece utile ricordare che tale prassi ha stimolato la sacramentaria a dire sì ad attuazioni pratiche e a comprensioni teoriche che la migliorano.

## 2.2. Sì al meglio

In effetti, le diverse teologie aggettivate (teologia biblica, teologia patristica, teologia conciliare, teologia magisteriale...) come le teologie al genitivo (teologia del mondo, teologia della speranza, teologia della liberazione...), se da un lato hanno ricevuto nuovi lumi dalla più genuina teologia sacramentaria, dall'altro hanno positivamente influenzato le aperture della sacramentaria, facendola passare al filtro della teologia pastorale. Pungolata da istanze spontanee o riflesse che sollecitano adeguamenti pratici, essa ha stimolato e continua a stimolare un discorso critico (quasi per insoddisfazione endogena) circa il tessuto ecclesiale, in vista di un più autentico vissuto ecclesiale.

La teologia pastorale svolge un servizio critico nella Chiesa e per la Chiesa, ispirandosi a determinate visioni teologiche, frutto di scelte cristologiche, pneumatologiche, ecclesiologiche e antropologiche. Nel caso dei sacramenti, queste si avvalgono degli apporti delle scienze umane, ma senza permettere alla sacramentaria (e alla stessa teologia pastorale) né di configurarsi in un'antropologia religiosa che le dissolva in una fusione confusionaria con essa, né di modellarsi sulle scienze umane che le riduca a semplice capitolo

di psicologia o di sociologia del fenomeno religioso cristiano.

Inoltre la teologia sacramentaria, sempre passando al filtro della teologia pastorale, fa appello a una corretta e costante cooperazione sia con i soggetti che con i responsabili ultimi dell'azione ecclesiale, diventando in tal modo una teologia viva, vivace e vitalizzante. Infatti, mentre, da una parte, si è sempre rivelata tavola di prova e di collaudo delle diverse teologie aggettivate e del genitivo, dall'altra, si è progressivamente arricchita delle stimolazioni critiche in atto.

Senza dire poi che, nel configurarsi come teologia pastorale dei sacramenti, diventa il crocevia in cui può essere validamente valutato l'orientamento della vita cristiana. In questo senso è possibile suggerire alcune indicazioni progettuali.

## 3. INDICAZIONI PROGETTUALI

Di loro natura, queste indicazioni sono suscettibili di modifiche, dovendosi adeguare a situazioni concrete e, nel caso nostro, a destinatari giovani (soggetti dei sacramenti, partecipanti alla celebrazione), anche con adattamenti consoni alla loro età evolutiva (preadolescenza, adolescenza, giovinezza).

Per camminare sul sicuro, si possono richiamare qui, in sintesi, le linee comuni a tutti i sacramenti, utili per un progetto il più adeguato possibile sia alla realtà dei sacramenti che alla situazione dei loro destinatari.

Si presta particolare attenzione all'eucaristia, alla penitenza o riconciliazione, sacramenti che i giovani in quanto fedeli sono chiamati a «frequentare» (si diceva una volta), a «partecipare» (si dice oggi) secondo determinati ritmi.

Con ciò non si vuole disattendere il fatto che la comune vocazione battesimale-cresimale si dovrà esprimere in quella matrimoniale o ministeriale o verginale: tappe che chiamano in causa rispettivamente i sacramenti del matrimonio e dell'ordine, e i sacramentali della consacrazione della verginità e della professione religiosa.

Le linee in esame si rivelano altrettanti criteri per elaborare progetti pastorali con cui vivificare il *prima* celebrativo dei sacramenti, in vista di una loro più autentica celebrazione, perché capace di smuovere e fomentare

dal di dentro la *vita* dei giovani ovvero il loro *dopo* celebrativo. Raggiunta l'età adulta dal punto di vista cronologico e psicologico..., essi potranno far ricorso alle stesse linee che sono portanti per la vita di ogni cristiano maturo.

Le seguenti indicazioni progettuali, assai schematiche e puramente indicative, vanno integrate con i contenuti delle voci indicate nel sentiero *pastorale dei sacramenti*; potrebbero essere considerate sia singolarmente sia complessivamente, prendendole insieme tutte o più di una; sono quelle ritenute più plausibili e, intuitivamente, più pratiche e realizzabili.

Sono ricavate dalla natura stessa dei sacramenti, ma trovano un loro riscontro nel vissuto ecclesiale, anche giovanile, che ad esse si ispira.

### **3.1. I sacramenti «punti» della fede in crescita**

In fase di programmazione (e poi di verifica) pastorale si potrebbero ipotizzare differenti progetti di azione in conformità con i dinamismi della fede comuni a ogni sacramento.

Senza dubbio, dato che il sacramento ha il suo punto di riferimento privilegiato nella fede, non si potrà fare a meno di porre l'azione pastorale al servizio della crescita della persona nella fede.

Ciò consiglia di orientare dinamicamente le potenzialità del giovane verso un sincero e perseverante impegno coerente con la fede vissuta e celebrata. D'altro canto, l'intervento pastorale punterà sui contenuti dei sacramenti, in modo da risultare strutturato fondamentalmente e primariamente sulle movenze proprie dei singoli sacramenti di volta in volta chiamati in causa.

### **3.2. I sacramenti «tappe» di un diuturno itinerario spirituale**

La celebrazione dei sacramenti è punto d'incontro di diversi itinerari educativi, le cui coordinate si intersecano attorno ad alcune costanti quali:

- la preminenza della parola di Dio;
- la fede suscitata da tale parola proposta, accolta, approfondita, vissuta e celebrata;
- la conversione intesa come fede operativa sempre in atto.

### **3.3. I sacramenti «luogo» della pedagogia cristiana**

La celebrazione dei sacramenti, compiuta in verità, potenzia la comunione di ideali e di responsabilità sociale (= dimensione comunitario-ecclesiale dei sacramenti), i legami di amicizia (= dimensione comunione), l'impegno cristiano nel privato e nel pubblico (= dimensione antropologico-soprannaturale).

Tutto ciò offre prospettive promettenti per modelli di vita appetibile, gradualmente, per ogni età computata in senso cronologico, psicologico e spirituale.

### **3.4. I sacramenti «attuazione» della storia della salvezza nel fedele**

Anche in reazione a visuali parziali, il progressivo recupero in campo pratico-pastorale dei sacramenti intesi come «mysterium», cioè come storia salvifica in atto, apre ampie possibilità di progettare un'azione liturgico-pastorale che incida in profondità nella coscienza cristiana dei giovani.

### **3.5. I sacramenti «crocevia» della teologia vissuta**

I contenuti della teologia sono quelli stessi celebrati dai sacramenti. Un'appropriata celebrazione dei sacramenti è allora un terreno fecondo per farne radicare e sviluppare le accentuazioni catechetiche.

In effetti, i sacramenti che provengono da Cristo ne significano e realizzano pur sempre la sua presenza operativa (= cristocentrismo), che è finalizzata a portare fratelli e sorelle al Padre (= finalità dei sacramenti), proprio mentre sono manifestazione dello Spirito Santo, creatore di comunione tra i fedeli. Di conseguenza, nell'azione pastorale, essi costituiscono eventi privilegiati per edificare, consolidare e purificare la comunità cristiana.

### **3.6. I sacramenti «luogo di incontro» del divino con l'umano**

Valorizzando le aperture antropologiche della teologia corrente, la teologia sacramentaria passando al filtro dell'azione pastorale (e viceversa) riscopre i sacramenti come luogo privilegiato per potenziare la situazione esisten-

ziale del fedele: le sue aspirazioni verso Dio trovano in essi il massimo della loro risposta compatibile con la propria condizione di viatore. La progettazione pastorale saprà allora valorizzare le virtualità in essi contenute.

→ anno liturgico - battesimo - chiesa 3.2.2. - direzione spirituale 3.5.2. - eucaristia - famiglia 2.3. - lezionario - liturgia - liturgia e tempo - ministeri 2.2.1. - riconciliazione - sacramentalità - salvezza 2.4.

### Bibliografia

*Liturgia e teologia sacramentaria*, in *Rivista Liturgica*, (3/1988); MARSILI S., *Sacramentaria*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Roma 1988; RUFFINI E., *Sacramenti*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977; *Sacramenti*, in *Bollettino bibliografico curato dalla Rivista Liturgica*, LDC, Leumann (dal 1970 in poi); TETAMANZI D., *Sacramenti*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Paoline, Roma 1981.

**SACRA SCRITTURA** → bibbia.

**SACRO** → amore - carità - celebrazione 1. - domenica 2. - fede - incarnazione 4.1. - mondo 4. - parrocchia 1.1. - religione 1.2.3. - salvezza 1.1.4. - secolarizzazione 2.; 3.; 5.; 6. - spiritualità giovanile 1.2. - teoria/prassi 1.3.

**SAILER J. M.** → teologia pastorale (storia) 1.4.

**SALUTE** → sofferenza 3.1.1.

## SALVEZZA

LUIS A. GALLO

### 1. Attese giovanili e annuncio di salvezza

#### 1.1. La concezione «tradizionale» della salvezza cristiana

##### 1.1.1. La concezione

##### 1.1.2. Principale influsso culturale

##### 1.1.3. Caratteristiche della salvezza in questa concezione

##### 1.1.4. Altri condizionamenti culturali

#### 1.2. I giovani d'oggi e la salvezza

##### 1.2.1. Tra i giovani in genere

##### 1.2.2. Tra i giovani cristiani

### 2. Una rinnovata concezione della salvezza cristiana

#### 2.1. Condizioni di una rilettura della fede

#### 2.2. La salvezza nelle fonti bibliche

#### 2.3. Attuali riletture della salvezza cristiana

##### 2.3.1. Salvezza intesa come comunione

##### 2.3.2. Salvezza intesa come liberazione

#### 2.4. Caratteristiche comuni e differenza tra le due rinnovate concezioni della salvezza

### 3. Quale concezione della salvezza per la pastorale giovanile?

Ci troviamo davanti ad una categoria veramente centrale e portante della pastorale, dal momento che questa ha strettamente a che vedere con l'azione di salvezza della Chiesa. Risulta facilmente controllabile che dal modo in cui viene concepita la salvezza dipende anche l'intero progetto pastorale in tutti gli ambiti, non escluso quello giovanile.

## 1. ATTESE GIOVANILI E ANNUNCIO DI SALVEZZA

Ancora qualche decennio fa i giovani — i giovani cristiani, si intende — avevano delle idee generalmente abbastanza chiare su ciò che significava «salvarsi» nel linguaggio della fede. E a queste idee adeguavano anche le loro attese. Nell'attuale situazione di pluralismo le cose sono invece profondamente cambiate. Sono cambiate per i giovani in generale, e sono cambiate anche per i giovani che si professano cristiani.

### 1.1. La concezione «tradizionale» della salvezza cristiana

#### 1.1.1. La concezione

L'idea che, prima dei suaccennati cambiamenti, i cristiani in genere, e quindi anche i giovani cristiani, avevano della salvezza la si trova espressa in linguaggio popolare nella frase «andare in cielo». Salvarsi e andare in cielo erano praticamente equivalenti. E quell'andare in cielo significava che, dopo la morte avvenuta in stato di grazia santificante l'anima, separata ormai dal corpo corruttibile, giudicata e, se ne era il caso, debitamente purificata, se ne andava a contemplare per sempre Dio a faccia a faccia, in una visione beatificante che appagava ampiamente tutte le attese umane. Si aggiungeva che, dopo il giudizio finale, anche il corpo, risuscitato e debitamente trasformato, avrebbe raggiunto il cielo, riunendosi così all'anima per l'eternità. Allora la salvezza sarebbe realmente completa.

Nella cornice di tale concezione veniva interpretato anche il ruolo salvifico di Cristo. Lui

è il Salvatore venuto al mondo da parte di Dio, colui cioè che fa all'umanità il dono della salvezza piena e definitiva. Lo è in quanto, nel passato, si offrì vittima per i peccati degli uomini sulla croce, riaprendo loro in questo modo le porte del paradiso chiuse dal peccato di Adamo; lo è anche in quanto, nel presente, comunica loro la grazia divina attraverso la Chiesa, specialmente nei sacramenti e per mezzo di essi.

### 1.1.2. *Principale influsso culturale*

Un tale modo di concepire la salvezza portata da Cristo è già — malgrado la diffusa convinzione contraria, secondo la quale esso sarebbe stato sempre in vigore nell'ambito del cristianesimo — il risultato di una ricompressione del dato di fede, fatta sotto l'influsso di diversi fattori culturali. Precedentemente ci sono stati infatti altri modi di pensarla (MOLARI, *Salvezza* 1421-1422; GRESHAKE, *La trasformazione* 93-197); modi che, pur rispettando la sostanza in essa contenuta, la esprimevano in categorie differenti.

La reinterpretazione a cui ci riferiamo è, fondamentalmente, il risultato dell'inculturazione effettuata dai cristiani quando, entrando dopo i primi tentennamenti nell'ambito dell'Impero Romano, cercarono di calare il messaggio evangelico nella sensibilità in esso ampiamente diffusa. Si trattava di una sensibilità a più registri, ma prevalente tra essi era quello platoneggiante.

Semplificando al massimo le cose si può dire che la visione della realtà che proponeva tale sensibilità era caratterizzata da tre dualismi strettamente collegati tra di loro.

Anzitutto quello *ontologico*, secondo il quale l'essere stesso veniva pensato come spartito in due strati, quello superiore e spirituale, considerato quale spazio del bene e della verità; e quello inferiore e materiale, ritenuto quale spazio dove hanno posto il male e la non-verità.

Poi quello *antropologico*, secondo il quale l'uomo risultava una realtà complessa costituita da una componente spirituale e da una componente materiale, in modo tale però che la prima, e cioè l'anima, si trovava in una situazione violenta relativamente alla seconda, perché il corpo circondandola la opprimeva e le faceva da «carcere o sepolcro». Le conseguenze di questa concezione antropologica nell'ambito psicologico e in quello gnoseologico sono facilmente immaginabili.

Il terzo dualismo era quello *soteriologico*, logica conseguenza dei due precedenti. La salvezza veniva pensata come la liberazione dalla materia e da tutti i condizionamenti da essa derivati. Come un ritornare alla primigenia condizione spirituale, al mondo di lassù, dove la contemplazione delle realtà superiori poteva soddisfare le sue più genuine aspirazioni. Di tale ritorno si poteva avere un anticipo imperfetto nella ricerca della verità attraverso la filosofia e della virtù ad essa collegata, ma la sua vera realizzazione avveniva solo con la morte, scioglimento pieno e definitivo dei vincoli della materia.

### 1.1.3. *Caratteristiche della salvezza in questa concezione*

Non risulta difficile capire quanto questo schema abbia influito nella concezione della salvezza cristiana sopra accennata.

I tre dualismi menzionati, ovviamente ridimensionati alla luce delle esigenze della fede, sono stati accolti nell'ambito della fede pensata e vissuta. Di qua anche alcune delle caratteristiche che accompagnano la salvezza in tale concezione. Essa viene vista, infatti, da una prospettiva accentuatamente spirituale, individuale, ultraterrena, astorica. *Spirituale*, in primo luogo. L'accento viene posto in essa chiaramente sull'anima. Ne è una conferma il linguaggio adoperato sia a livello popolare, dove la frase «salvare l'anima» esprime la meta suprema della vita credente, sia a livello più tecnico, dove la missione della Chiesa viene caratterizzata come un «guadagnare anime a Cristo o a Dio», e dove lavorare pastoralmente significa lavorare «per la salvezza delle anime».

Si constata in ciò l'impatto dei dualismi suaccennati sulla fede. Benché il cristianesimo non abbia mai accettato teoricamente il radicale dualismo ontologico tra spirito e materia — un dualismo che nel platonismo comportava anche un giudizio di valore in favore del primo e a sfavore della seconda —, nel suo vissuto ne restò però profondamente segnato. È vero che, leggendo già le prime pagine della Bibbia, i cristiani imparavano che anche il mondo materiale era stato creato da Dio, il quale chiamandolo all'esistenza aveva visto che «era molto buono» (*Gen* 1); ma l'influsso della sensibilità ellenistica dominante li portava spesso a svalutare, se non a disprezzare (manicheismo), quanto sapeva di materia. Ciò non poteva non influire sulla

concezione della salvezza. Le espressioni popolari e pastorali sopra riportate, se bene intese, hanno la loro ragione d'essere: si voleva indicare con esse che la salvezza offerta nella fede è quella trascendente e definitiva, quella cioè che ha a che vedere con il destino supremo dell'uomo; ma sta di fatto che molto spesso tali espressioni hanno dato adito a interpretazioni spiritualizzanti e addirittura dualistiche, secondo le quali il vero oggetto della salvezza e quindi dell'impegno pastorale è l'anima dell'uomo, mentre al corpo e a quanto con esso si connette tale salvezza arriva solo indirettamente, «per estensione». In secondo luogo, l'ottica dalla quale si vede la salvezza è accentuatamente *individuale*. Una frase spesso ripetuta in questo contesto è quella programmatica, proposta anche quale sintesi di preoccupazione spirituale e pastorale «salva l'anima tua». Il vero soggetto della salvezza è l'anima dell'individuo, di ogni singolo individuo, e la salvezza totale e finale è la somma di tutte queste salvezze individuali. Naturalmente, il cristianesimo non poteva ignorare — e non lo ha mai ignorato di fatto — che il comandamento evangelico fondamentale, insieme a quello dell'amore di Dio, è quello dell'amore del prossimo. Il rapporto con gli altri è stato sempre quindi presente anche nella preoccupazione salvifica. Ma, spesso, solo estrinsecamente, quale occasione per l'attuazione della salvezza propria.

Oltre ad essere vista da una prospettiva prevalentemente spirituale e individuale, la salvezza in questa concezione è anche pensata come marcatamente *ultraterrena*. C'è infatti in essa una forte accentuazione dell'al di là, del dopo-la-morte, del «lassù» quale luogo della vera salvezza. Nessuno si può considerare veramente salvo finché rimane «nel corpo», in «questo mondo», «quaggiù». D'altronde, il momento della morte, concepita alla maniera greca come separazione dell'anima dal corpo, acquista una importanza decisiva nei confronti della salvezza: in esso si gioca, in definitiva, il destino eterno dell'uomo.

A dire il vero, la teologia aveva a un certo punto teorizzato il rapporto tra vita terrena e vita celeste in termini di germe (la grazia) e pianta (la gloria). Una tale teorizzazione portava a riconoscere la valenza e la consistenza salvifica dell'al di qua. Ma ciò non era stato in realtà molto recepito a livello di fe-

de popolare. La dottrina sui meriti non aveva favorito nemmeno tale recezione. Spesso, infatti, non si percepiva la relazione intrinseca tra essi e la salvezza celeste.

Conseguenza delle suaccennate accentuazioni era una visione marcatamente *astorica* della salvezza. Si sa quanto restia fosse la mentalità greca in genere nei confronti della storia. Tale atteggiamento era dovuto al fatto di vederla radicalmente collegata con la materia. Infatti, per essa c'è storia perché c'è tempo, e c'è tempo perché c'è materia. La storia d'altronde è segno di mutabilità nel tempo, e ogni mutabilità è a sua volta segno di imperfezione. L'essere spirituale, quello vero, non ha storia perché è al di fuori del tempo. La vera salvezza ha luogo quindi, secondo i greci, fuori del tempo, nell'eternità. Anzi, si potrebbe dire che salvarsi per loro significa salvarsi dalla storia, dal tempo, dalla mutabilità che comporta la materia.

Il cristianesimo si trovò necessariamente scomodo all'interno di una cultura eminentemente astorica come quella accennata.

Esso, infatti, è essenzialmente storico, e tutta la sua «economia della salvezza» è concepita appunto come una «storia della salvezza». Il suo Dio si manifesta salvificamente in avvenimenti storici, dei quali quello iniziale, l'esodo dall'Egitto, e quello escatologico, la risurrezione di Cristo, sono veramente emblematici da questo punto di vista. Eppure, entrando nell'ambito della cultura ellenica, pur senza perdere il fondamentale marchio storico, il cristianesimo vissuto finì per assimilarne in gran parte le istanze. Così non stupisce che abbia pensato la salvezza senza quasi riferimento a quanto avviene nel mondo. Essendo prevalentemente spirituale, individuale e ultraterrena, questa salvezza la si può ottenere anche a prescindere da ciò che succede nella storia.

È vero che i cristiani sono stati spesso richiamati all'impegno nel mondo, nelle vicende storiche. Con il diffondersi dei movimenti laicali nel presente secolo tale richiamo diventò ancora più incalzante e divenne fonte di feconde realizzazioni. Ma, restando in vigore quel concetto di salvezza del quale ci stiamo occupando, l'impegno nel mondo rimaneva estrinseco alla salvezza stessa. In fondo, si trattava di impegnarsi nel mondo e nella storia in vista della salvezza della propria anima, dal momento che non facendolo si rischiava di perderla.

### 1.1.4. Altri condizionamenti culturali

Finora ci siamo soffermati sul fattore principale della interpretazione della salvezza cristiana a cui ci stiamo riferendo, e cioè il condizionamento culturale ellenico-platoneggiante. Ma nell'Impero Romano in cui entrò il cristianesimo c'erano ancora altri fattori che influirono su di essa.

C'era, come in tutto il mondo dell'antichità, un certo modo di pensare, frutto di esperienze millenarie, che contribuiva a tenere in gran parte l'uomo sottoposto al dominio della natura. Il fatto di ignorare il rapporto tra causa ed effetto nei fenomeni della natura e della storia, o di conoscerlo solo per approssimazione mediante una certa esperienza non rigorosamente razionale, faceva sì che gli uomini tendessero a concepire tali fenomeni come fatali. Ciò aveva come conseguenza che si sentissero più oggetti maneggiati da forze esterne e superiori che soggetti di quanto avveniva nel mondo naturale o sociale. Ricevevano perciò quanto capitava loro di bene come un dono, e quanto capitava di male come un castigo. L'atteggiamento davanti ai suaccennati fenomeni era quindi prevalentemente passivo, benché l'uomo, portato dalla sua capacità singolare, abbia sempre cercato di aprirsi un varco verso la padronanza della realtà in cui era immerso.

Conseguenza di ciò era la presenza di un atteggiamento massicciamente religioso tra gli uomini e fra i popoli. Tra il concepire i fenomeni naturali e sociali come determinati da forze esterne e superiori e il pensare tali forze come divine non c'è che un passo, e questo passo veniva dato con naturalezza nell'antichità e fino a non molto tempo addietro. Ne scaturiva un tipo di religiosità a sfondo cosmico, segnato spesso più o meno notevolmente dalla dicotomia tra sacro e profano. Il mondo del sacro, del separato, abbracciava persone, cose, azioni, spazi e tempi riservati esclusivamente per il rapporto con il divino nell'ambito del culto. Era, quindi, anche la sfera della salvezza. Di un tale tipo di religiosità era pieno il mondo in cui irruppe il cristianesimo, e nel suo calarsi in esso non poteva non sentirne l'impatto, pur assumendo le dovute distanze critiche nei suoi confronti.

L'influsso di quanto è stato sopra descritto sulla concezione cristiana della salvezza si può scorgere in due suoi tratti caratteristici

che si assommano a quelli già prima elencati. In primo luogo, c'è in essa la tendenza ad accentuare fortemente la dimensione di  *dono*  nell'ambito salvifico. Vi si coglie infatti la presenza di una forte insistenza sul fatto — innegabile d'altronde — che la salvezza è opera di Dio per mezzo di Cristo, che nessun uomo può salvarsi da se stesso. È vero che già nei testi stessi del Nuovo Testamento si afferma la necessità della collaborazione dell'uomo con Dio per ciò che riguarda la sua salvezza; è vero anche che si trovano dei detti dei Padri in proposito e che diversi Concili affermano che la giustificazione del peccatore, che lo introduce nell'ambito della salvezza, richiede la collaborazione del peccatore stesso; resta però di fatto che l'accento viene posto prevalentemente sulla dimensione passiva della salvezza. Essa è più dono che compito.

In secondo luogo, si coglie la tendenza ad accentuare il carattere  *culturale* , e alle volte addirittura sacrale, della salvezza. C'è infatti la tendenza a pensare che sia nella sfera del culto, specialmente sacramentale, dove la si può assicurare. Ne è una conferma l'importanza data al battesimo dei bambini, nella convinzione più o meno esplicita che il morire senza averlo ricevuto impedisca loro di entrare in cielo; come anche quella attribuita ai sacramenti dei moribondi, destinati ad assicurare il loro ingresso nel cielo.

## 1.2. I giovani d'oggi e la salvezza

Le profonde mutazioni storico-culturali in corso nel mondo attuale (cf  *GS 4-5* ) hanno avuto e continuano ad avere ampie ripercussioni sul modo in cui gli uomini in genere e i giovani in particolare si rapportano oggi al problema della salvezza. Distinguiamo, per facilitarne il trattamento, due ambiti: quello dei giovani in genere e quello dei giovani cristiani.

### 1.2.1. Tra i giovani in genere

In altri tempi, a dire il vero non molto lontani, in cui l'umanità era massicciamente religiosa, i giovani cercavano spontaneamente nella fede religiosa la soddisfazione delle loro attese di salvezza trascendente e definitiva. Nell'ambito europeo le risposte venivano date loro generalmente dalla fede cristiana, con quelle caratteristiche di cui si è prima parlato. Oggi invece le cose sono profon-

damente cambiate. L'influsso dei diversi fattori che hanno provocato il presente processo di trasformazione culturale, ha prodotto anche delle vaste mutazioni in questo contesto.

È facile constatare, al contatto con i giovani, che ci sono, infatti, al presente non pochi che non cercano più nella fede cristiana, rifiutata per diversi motivi che non è qui il caso di analizzare, la risposta alle loro attese di salvezza. Notevole in questo contesto, da un tempo a questa parte, il loro rivolgersi a movimenti di ispirazione orientale, segnati da tendenze accentuatamente mistiche o misticheggianti. Pensano di trovare in essi l'apagamento di certe esigenze di pienezza umana, che né la fede cristiana da loro conosciuta né altre forme umane di vita riescono a soddisfare. Per loro è salvezza questo immergersi nel mistero mediante la preghiera di contemplazione che la maggioranza di questi movimenti offrono come strada.

Una buona parte dei giovani d'oggi non cercano più neanche nelle religioni in quanto tali le risposte alle loro attese di salvezza. Si rivolgono piuttosto ad altre «agenzie salvifiche», se così possiamo esprimerci. Ricorrono per esempio al gruppo primario di forti rapporti interpersonali per salvarsi dalla solitudine e dall'incomunicazione, alla droga o alla violenza individuale o di gruppo per salvarsi dalla noia o dal non senso della vita, all'impegno politico per salvarsi dal senso di emarginazione e incapacità, alla competitività culturale o sportiva per salvarsi dalla sensazione di vuoto, alla sfrenatezza sessuale per salvarsi dal vuoto affettivo, ecc.

Ci sono poi dei giovani che semplicemente non cercano nessuna salvezza. Anzi, per loro questa è una categoria priva di senso. Sono i giovani che hanno trovato sostanziale soddisfazione nei valori già raggiunti, e che perciò escludono ogni coscienza di «perdizione»; sono, dalla parte opposta, i nichilisti moderni che, appunto perché rifiutano ogni valore, non sentono nessun bisogno di essere salvati da nulla.

### 1.2.2. *Tra i giovani cristiani*

Uno degli effetti dell'impatto del cambio attuale è, tra i giovani che si professano in qualche modo cristiani, quello di far entrare in crisi in loro quel concetto «tradizionale» di salvezza di cui si è sopra parlato. Ovviamente, nel caso che essi non vivano schizofreni-

camente la loro fede, trascinandosi dietro delle credenze cristiane espresse in sensibilità culturali eterogenee alle loro. Fenomeno d'altronde non totalmente estraneo in gruppi e movimenti nostalgici, per svariati motivi, del passato.

A non pochi giovani cristiani la formula «salvezza dell'anima» non dice ormai niente o quasi niente, precisamente perché sono crollati per loro, più o meno consciamente, i pilastri culturali sui quali reggeva quella interpretazione della salvezza cristiana. Una interpretazione che d'altronde, data la sua consonanza con le esigenze culturali dell'epoca, aveva prodotto dei frutti mirabili per la vita della Chiesa in tempi passati.

Non ci vuole molto per capire che, sia la visione ellenico-platoneggiante della realtà, sia il modo di intendere il rapporto tra l'uomo e la natura, sia ancora la concezione dicotomica tra sacro e profano sono al presente superate o in via di progressivo superamento. La concezione secondo la quale il vero mondo era quello spirituale, mentre invece quello materiale ne era solo un'ombra o addirittura una replica negativa, non ha più posto generalmente tra i giovani d'oggi. Diversi fattori sono intervenuti a farla scomparire. Non ultimo, quello del progresso scientifico-tecnico, che li ha messi a contatto diretto con la straordinaria potenzialità del mondo della materia. Se c'è oggi una tendenza prevalente è caso mai l'opposta.

A superare il dualismo antropologico hanno collaborato, tra l'altro, le ricerche realizzate nell'ambito psicologico. Ormai i giovani sanno che non ci sono nell'uomo fenomeni puramente spirituali, come non ci sono fenomeni puramente materiali. La valutazione positiva della corporalità umana è cresciuta enormemente ai loro occhi, e ciò ha provocato un'autentica rivoluzione anche nel campo della sessualità e dei valori ad essa connessi.

Perciò, continuare a fare della salvezza una questione prevalentemente spirituale, ultraterrena e astorica, è qualcosa che per loro non ha senso. Essi intuiscono che è l'uomo tutto intero, in tutte le sue dimensioni, colui che deve venir salvato; che ciò che si usa chiamare «corpo» non è una specie di appendice a cui la salvezza portata da Cristo arriva solo «per estensione», ma ha una sua dignità che va rispettata anche e soprattutto dal punto di vista soteriologico.

Sono inoltre portati, come in genere tutti gli uomini di questo tempo, a non riporre la vera salvezza nell'al di là, nel dopo-la-morte, nel cielo, ma a riconoscere valenza e spessore salvifico già all'al di qua, al durante-questa-vita, alla terra. Anzi, in certi casi sembrano inclinati quasi a rovesciare le cose, dando maggior importanza agli impegni per la salvezza presente, mettendo fra parentesi quella escatologica e definitiva.

Tutto ciò perché in essi, come del resto in tutta l'umanità attuale, è cresciuto notevolmente il senso storico. Hanno acquisito, come diceva già la *Gaudium et Spes*, una visione accentuatamente dinamica ed evolutiva della realtà (5c); stanno respirando l'aria di un nuovo umanesimo (cf 55), caratterizzato dalla coscienza degli stretti vincoli che intercorrono tra gli uomini e tra i gruppi umani, e di questi con la natura, in modo tale che nulla succede nel singolo che non abbia qualche ripercussione nell'insieme e viceversa. Si capisce allora come siano portati a pensare la salvezza come un qualcosa che non si può raggiungere a prescindere da ciò che capita nel mondo.

Il senso storico ha ancora un altro risvolto, che non va disatteso. Dire storia significa dire futuro e libertà, ma significa anche dire responsabilità. Il fatto di prendere coscienza, per via dei progressi scientifico-tecnici, di aver sempre più il proprio futuro nelle proprie mani va accompagnato da una crescita nel senso di responsabilità. Se ci si può costruire da sé, e non si è «fatti» da altri, occorre decidere responsabilmente su ciò che si vuol fare di se stessi. Questo acuisce negli uomini d'oggi, e specialmente nei giovani, la coscienza del proprio protagonismo.

Il che spiega perché l'insistenza su una concezione della salvezza come dono può trovare delle resistenze in essi. Preferiscono pensare alla salvezza come un compito. Accettano che sia Dio colui che salva mediante Cristo, ma sono consapevoli che ciò non toglie, anzi esige, l'impegno serio dell'uomo.

Per ultimo, anche la dimensione accentuatamente culturale della salvezza è entrata oggi in crisi. Essa ha avuto a che vedere, in passato, con la dicotomia sacro-profano. Una dicotomia oggi ritenuta superata dalla stessa impostazione neotestamentaria del culto. La novità del culto cristiano, infatti, consiste tra l'altro in questo superamento grazie al quale ogni credente può rendere un «cul-

to spirituale» a Dio sempre e dappertutto, avvalendosi delle realtà cosiddette profane e in forme completamente profane, un culto che fa poi da «materia» del culto liturgico-rituale.

In tale modo, i giovani arrivano spesso a capovolgere anche da questo punto di vista la concezione tradizionale della salvezza. Essi infatti attribuiscono molte volte più importanza, nella prospettiva salvifica, a ciò che fanno nella vita ordinaria che a ciò che fanno nel culto sacramentale.

## 2. UNA RINNOVATA CONCEZIONE DELLA SALVEZZA CRISTIANA

La problematica accennata nel punto precedente esige dalla Pastorale Giovanile lo sforzo di realizzare una rilettura della salvezza cristiana che possa essere proposta con speranza di accoglienza ai giovani d'oggi. Ciò pone anzitutto la questione dei criteri da seguire in tale impresa. L'abbordiamo brevemente prima di passare a vedere i tentativi in corso.

### 2.1. Condizioni di una rilettura della fede

In realtà, ciò che stiamo affrontando non è che un aspetto settoriale — certamente d'importanza decisiva — di una problematica molto più ampia e globale, quella della reinterpretazione dell'intera fede. Ne abbiamo fatto qualche cenno di passaggio precedentemente.

Che gli enunciati della fede vadano soggetti ad un processo di inculturazione è conseguenza del fatto che essi contengono la Parola di Dio rivolta agli uomini per la loro salvezza. Ora, se gli uomini fossero esseri immutabili, sempre uguali a se stessi, tali enunciati non avrebbero bisogno di nessun cambiamento. Una volta pronunciati, resterebbero identici per sempre. Ma gli uomini sono esseri storici. E storici non solo nel senso che vivono nel tempo, ma anche nel senso che si evolvono nel tempo. Uno dei fattori che li fa evolvere è certamente il loro agire nei confronti della realtà nella quale sono immersi, un agire che modifica più o meno notevolmente tale realtà e che, di rimbalzo, produce delle modifiche in essi stessi. Detto in breve: l'uomo è un essere culturale.

La cultura, nei suoi risvolti antropologici e soggettivi, è — come segnalava già la *Gau-*

*dium et Spes* nel suo n. 53 — il modo in cui un determinato gruppo umano sente, pensa, vive e organizza la realtà. Una pluralità di fattori intervengono a far sì che la cultura intesa in questo senso non sia né uniforme né definitivamente stabile. Per questa ragione si può parlare di pluralismo culturale. Un pluralismo che è etnico-geografico, determinato cioè da un rapporto con lo spazio, ma che è anche storico, perché ha a che vedere con il tempo.

Se la Parola di Dio ha come destinatario o referente l'uomo concreto, non può non tenere conto del dato incontestabile appena enunciato. Per essa vige il principio di incarnazione espresso nel prologo del vangelo di Giovanni (1,14).

E incarnazione vuol dire, da questo punto di vista, inculturazione. Della problematica insita in questo principio se ne è occupato, come si sa, il Sinodo dei Vescovi del 1974, i cui risultati raccolse e sistematizzò Paolo VI nella Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*. Fu precisamente in questo documento che venne denunciata, quale « dramma del nostro tempo », la rottura tra Vangelo e cultura (cf *EN* 20c), e dove venne pure fatto un pressante appello al superamento di tale rottura.

Nell'Esortazione apostolica sono enunciati anche i criteri supremi che devono guidare l'inculturazione del Vangelo in ogni epoca della storia. Sono concretamente due, in stretto collegamento tra di loro: la fedeltà al messaggio rivelato da una parte, e la fedeltà al destinatario dello stesso messaggio dall'altro. Vi si insiste, infatti, anzitutto sull'idea che tale messaggio non è proprietà di nessuno nella Chiesa, anzi che di esso si è solo amministratori e non padroni. Il che la porta anche ad asserire con enfasi che esso non sopporta né indifferenza, né sincretismi, ma comporta l'esigenza di una vigile fedeltà (*EN* 3.4.5.15. ecc.).

Ma insieme a ciò si sostiene, con non minore enfasi, che lo si deve comunicare tenendo conto della condizione culturale dei destinatari, in modo tale che possa venire accolto da essi con facilità e senza innessari sforzi (*EN* 3.4.-15.20. ecc.).

Questi due criteri, validi per l'annuncio evangelico in genere, vanno tenuti presenti anche quindi per ciò che si riferisce alla salvezza, che di esso costituisce il vero nerbo.

## 2.2. La salvezza nelle fonti bibliche

Il primo criterio raccolto nell'*Evangelii Nuntiandi* implica un ricorso alle fonti del messaggio rivelato. Teologicamente tali fonti sono la Scrittura e la Tradizione (cf *Dei Verbum*). In realtà, approfondendo qualunque delle due si può arrivare a cogliere i dati della fede. Però, in momenti di profondi cambiamenti culturali come il nostro si rende indispensabile soprattutto il ricorso alle fonti originarie della Bibbia, appunto perché mentre le inculturazioni susseguenti costituiscono in tali circostanze più un ostacolo che un aiuto, in quelle bibliche il messaggio si può ritrovare nella sua freschezza originale.

La Scrittura non fornisce, come è ovvio, una definizione della salvezza che Dio offre all'uomo per mezzo di Cristo. Non è nel suo stile e non risponde all'indole culturale dei suoi autori. Essa però è chiaramente tutt'intera un messaggio di salvezza. Ciò vuol dire che, approfondendo qualunque delle sue pagine, si potrebbe arrivare a cogliere la concezione che essa ne ha. Un cammino più agevole invece è quello di analizzare i due avvenimenti centrali di ambedue i Testamenti, tutti e due appunto avvenimenti salvifici: l'esodo nell'Antico Testamento, e la Pasqua di Cristo nel Nuovo.

Da una tale analisi si ricavano dei dati fondamentali per i nostri scopi. Anzitutto e globalmente parlando, in tutti e due la salvezza appare come un processo, ossia come un passaggio da una situazione ad un'altra: situazione negativa, di « perdizione » la prima; situazione positiva, di « salvezza » precisamente, la seconda.

Di questo processo, inoltre, appaiono delineate le diverse componenti essenziali: il punto di partenza, il punto di arrivo, i soggetti che vi intervengono.

Il punto di partenza è, nell'avvenimento dell'esodo, la condizione disperata, di perdizione, del gruppo discendente di Abramo residente in Egitto. Viene descritta, in modo certamente schematico, dal libro dell'*Esodo* nel suo primo capitolo. Si tratta di uomini e donne ridotti in schiavitù, abitanti in una terra che non è di loro proprietà, e sottoposti inoltre a lavori pesanti e sempre più gravosi da parte di Faraone e i suoi. Già il loro presente può dirsi una condizione di morte per insicurezza, per oppressione e per sfruttamento; ma soprattutto il loro destino è un desti-

no di morte: Faraone ha deciso di sopprimere tutti i figli maschi, che costituiscono per la mentalità dell'epoca la vera riserva di futuro e di vita (Es 1,16).

Nell'avvenimento della Pasqua neotestamentaria, a sua volta, il punto di partenza o di uscita è la condizione in cui la cattiveria degli uomini, specialmente dei capi politici e religiosi di Israele, ha posto Gesù di Nazaret. È una condizione di morte molteplice: corporale, certamente, ma anche psichica, sociale e addirittura religiosa. Il sepolcro in cui viene collocato dopo il supplizio della croce è come un emblema di tale situazione: una grande pietra è rotolata sul suo ingresso. Il punto di arrivo del processo di salvezza nell'esodo dell'AT è la nuova condizione in cui vengono a trovarsi coloro che escono dall'Egitto dietro la guida di Mosè. La Bibbia utilizza diversi generi letterari per descriverla, ma i suoi elementi sostanziali sono facilmente identificabili. Essi si scroglano d'addosso la schiavitù e l'oppressione faraonica, riescono ad avere una terra propria, a costituire un popolo padrone di se stesso e in comunione di alleanza con Dio, e vanno incontro ad un futuro di libertà e di vita.

Nella Pasqua tutto ciò acquista, secondo le testimonianze neotestamentarie, dimensioni di pienezza insospettata nella persona di Gesù Cristo, paradigma d'altronde dell'intera umanità. Dio, per la potenza del suo Spirito, lo strappa dal sepolcro e lo introduce nella pienezza definitiva della Vita. Egli diventa così «il Vivente per i secoli dei secoli» (Ap 1,17).

Nei due avvenimenti il protagonista principale, iniziatore assoluto del processo di salvezza, è Dio. Ma non ne è protagonista unico, poiché gli stessi uomini salvati vi sono coinvolti attivamente. Si può dire che essi sono salvati e salvatori di se stessi allo stesso tempo. Ciò vale già per l'esodo, nel quale Mosè prima, ma anche l'intero popolo poi, agiscono in ordine alla propria salvezza; ma vale soprattutto per la Pasqua, nella quale Gesù, mediante tutto il suo operare prepasquale, prepara implicitamente la propria risurrezione.

Da questa elementare analisi, che si potrebbe estendere a tutti gli altri avvenimenti salvifici narrati dalla Bibbia, appare già con sufficiente chiarezza cosa intenda essa per salvezza: è il passaggio dalla Morte alla Vita o, in altre parole equivalenti, la vittoria della Vi-

ta sulla Morte. Dove «Morte» significa tutto ciò che è negatività per l'uomo, in tutte le sue dimensioni, e «Vita» significa, per opposizione, tutto ciò che è positività per lui. Come si vede nell'avvenimento decisivo della Pasqua, che resta per noi definitivamente emblematico, nel volere di Dio questo processo è destinato a raggiungere il superamento totale e definitivo della Morte nel futuro escatologico; ma, come si constata già nell'esodo e poi anche nell'attività prepasquale di Gesù di Nazaret, esso ha già consistenza e realtà nel presente.

### 2.3. Attuali riletture della salvezza cristiana

Se si osserva bene, in realtà la concezione della salvezza che abbiamo qualificato come «tradizionale», quella che la faceva consistere nell'«andare in cielo», era già una ricomprensione di quanto abbiamo trovato nella Bibbia a partire, come si è visto, da una determinata sensibilità culturale di tipo prevalentemente ellenistico. «Salvare l'anima» era, per quei cristiani, ottenere il trionfo pieno e definitivo della Vita sulla Morte, la realizzazione piena della Pasqua di Cristo in ognuno. Vita e Morte erano interpretate da essi in un modo caratteristico, determinato appunto dai condizionamenti della cultura del tempo. Se la Vita era il cielo, concepito sostanzialmente come visione beatifica di Dio, la Morte era l'inferno, inteso come perdita definitiva di tale visione, con tutto ciò che essa significa per l'uomo. Salvarsi era quindi sfuggire l'inferno ed entrare in cielo. Di tale Vita-ciolo e di tale Morte-inferno si dava già un anticipo imperfetto sulla terra, nella misura in cui l'anima era in grazia o in peccato rispettivamente. Uscire dal peccato — mortale, s'intende — significava già in qualche modo salvarsi, benché provvisoriamente e condizionatamente, dalla perdizione. Al presente sembrano essere due principalmente le sensibilità culturali più diffuse nell'umanità, e quindi anche tra i giovani. Due sensibilità che esigono, in forza del secondo criterio evidenziato dall'*Evangelii Nuntiandi* per l'annuncio del Vangelo, la realizzazione di una rilettura dell'intera fede, e di conseguenza anche della concezione della salvezza.

#### 2.3.1. Salvezza intesa come comunione

La prima è la *sensibilità esistenziale-personalista*, presente soprattutto nei paesi più pro-

grediti dell'umanità dal punto di vista scientifico-tecnico. È, come si sa, il risultato convergente di diverse correnti di pensiero che, reagendo alla tendenza prevalentemente oggettivizzante della cultura classica, contribuirono a produrre quella svolta soggettivizzante che pose l'uomo come essere personale al centro della loro riflessione e quale ottica della medesima. Esse pensano la persona in chiave essenzialmente relazionale, definendola quale libertà in ricerca di autorealizzazione e di autenticità nel dialogo e nella comunione interpersonale. Una tale svolta si mostrò carica di conseguenze anche per l'ambito della fede, dove il tentativo di reinterpretare l'intero messaggio rivelato diede origine ad un modo nuovo di fare teologia, che dimostrò la sua fecondità soprattutto in occasione della celebrazione del Vaticano II.

Per ciò che riguarda la nostra tematica, lo sforzo di ricompreensione portò a una rilettura in questa chiave del concetto biblico della salvezza come vittoria della Vita sulla Morte (cf per es. FLICK-ALSZEGHY, *Il peccato originale* 227-267). Vita viene in esso a significare la piena e definitiva realizzazione della persona, il raggiungimento della sua totale autenticità. Realizzazione e autenticità che si ottengono a loro volta mediante la completa e definitiva comunione interpersonale con Dio e con gli altri, e che costituiscono il «cielo». Per contrapposizione, la Morte o perdizione consiste nel fallimento pieno e definitivo della persona, nell'impossibilità assoluta di raggiungere la sua autenticità. Fallimento esistenziale che consiste a sua volta nell'impossibilità di entrare in comunione con Dio e con gli altri, e che costituisce «l'inferno». Sfuggire tale inferno-fallimento e raggiungere il cielo-realizzazione, è salvarsi.

Di tale Vita-realizzazione-esistenziale e di tale Morte-fallimento-esistenziale pieni e definitivi si può avere un anticipo imperfetto già nel presente, nella misura in cui la persona è in grazia-comunione o in peccato-non-comunione con Dio e con gli altri. Salvarsi, in questo senso parziale, significa passare dalla non-comunione con Dio e con gli altri alla comunione con loro, uscire dalla chiusura e del ripiegamento egoistico su se stessi e aprirsi all'amore dell'Altro e degli altri. Una salvezza vera e reale, anche se ancora imperfetta e provvisoria.

È naturale che, rinnovata la concezione della salvezza in questo modo, anche il ruolo sal-

vifico di Cristo venga visto sotto una nuova luce. Egli viene confessato come il Salvatore precisamente perché nel passato, mediante la sua esistenza comunione con Dio e con gli altri, di cui la Pasqua è veramente il vertice, restituì agli uomini la capacità di realizzarsi e di trovare la loro autenticità che il peccato del primo uomo e i propri peccati personali — rottura di comunione verticale e orizzontale —, avevano loro tolto. Ma è confessato come il Salvatore anche perché, nel presente, agisce attraverso il suo Spirito perdonando i peccati e donando la grazia, e cioè la comunione con Dio e con gli altri. Di questa salvezza la Chiesa è chiamata ad essere il «sacramento, ossia segno e strumento» nel mondo (LG 1).

### 2.3.2. *Salvezza intesa come liberazione*

L'altra sensibilità culturale oggi predominante è diffusa prevalentemente nei paesi poveri dell'umanità attuale. La condizione di emarginazione economica, sociale, politica e culturale in cui giacciono questi milioni di uomini e donne, e la progressiva presa di coscienza delle vere cause di tipo strutturale che la producono, hanno sviluppato fra essi, da qualche tempo in qua, una forte *sensibilità storico-prassica*: guardano infatti alla realtà da un'ottica di trasformazione; sono convinti che la realizzazione delle persone, anche per ciò che riguarda i loro rapporti interpersonali, è fortemente condizionata dal modo in cui sono organizzati i rapporti sociali e le strutture nelle quali essi si cristallizzano, rapporti e strutture che a loro volta sono strettamente condizionati dal modo di rapportarsi con i beni materiali. Perciò sostengono che è imprescindibile una prassi storica di trasformazione che prenda di mira tali rapporti e le loro cristallizzazioni strutturali e, dove ce ne sia bisogno, li elimini sostituendoli con altri. L'impatto di questa sensibilità sulla fede non si fece aspettare. Tanto più che diversi di questi paesi poveri sono ancora massicciamente cristiani. Ne scaturì un nuovo modo di interpretarla, che si espresse a livello popolare come rilettura della Bibbia, con le conseguenze che ne derivarono per la vita di fede, e a livello di riflessione sistematica come tentativo di un nuovo modo di fare teologia, conosciuto come «teologia o teologie della liberazione».

Relativamente al nostro tema si deve consta-

tare che anche all'interno di questa sensibilità prassica e storica si fece lo sforzo, più o meno esplicito, di ripensare la concezione biblica della salvezza come trionfo della Vita sulla Morte (cf per es. GUTIÉRREZ, *Teologia* 147-184). E, come nella sensibilità precedentemente accennata, la rilettura dei due termini in gioco portò a una sua nuova ricompressione. Infatti, qui per Morte s'intende principalmente la condizione di emarginazione, schiavitù, oppressione e sfruttamento in cui si trovano i milioni di uomini e donne dei paesi in questione; ma anche, e di rimbalzo, la condizione emarginatrice, schiavizzante, oppressiva e sfruttatrice in cui si trovano quei gruppi umani che, mediante rapporti e strutture ingiuste, creano la condizione dei primi.

Come si vede, si tratta di una Morte collettiva, ma che congloba in sé le innumerevoli morti dei singoli nei diversi aspetti dell'esistenza umana, dal più elementare, quello biologico, fino al più alto, la comunione personale con Dio.

Come è logico nell'ambito di questa sensibilità, l'accento viene posto principalmente sugli aspetti strutturali di questa condizione di Morte, nella convinzione che essi ne siano la causa principale, benché non unica.

Per contrapposizione alla Morte, così concepita, la Vita viene pensata come quella condizione dell'umanità in cui tale Morte è completamente eliminata. Quindi, quella condizione in cui non ci sono più rapporti emarginatori, schiavizzanti, oppressori e sfruttatori tra gli uomini. In ciò consiste il «cielo». Liberarsi come umanità da questa Morte ed entrare definitivamente in questa Vita, è raggiungere la salvezza.

Di per sé sembrerebbe questa una visione esclusivamente orizzontale. In realtà, non è così. Essa ha una portata verticale.

Ciò che svela la sua verticalità è l'affermazione, biblicamente accertata (*J Gv* 3,1-20; *4,11-12*; *Gc* 1,27; ecc.), che il rapporto di figliolanza nei confronti di Dio passa attraverso quello della fraternità, una fraternità che ha il suo inizio imprescindibile nella condivisione dei beni materiali. La Vita o il cielo è quindi quella condizione in cui l'umanità, e in essa ognuno dei singoli individui umani, raggiunge la piena maturità dei suoi rapporti fondamentali: con Dio, nella figliolanza; con gli altri esseri umani, nella fraternità;

con la realtà infraumana, nella padronanza armonica e amichevole.

In realtà, nell'ambito di questa rilettura — come d'altronde già nella precedentemente accennata — l'attenzione viene più portata sulla salvezza presente che su quella escatologica o definitiva. Si è infatti convinti che quella condizione futura e possibile, perché oggetto della promessa di Dio, di liberazione dalla Morte e di acquisizione della Vita può e deve venir anticipata al presente. Ciò avviene sempre che, nei diversi aspetti della realtà umana, le situazioni collettive di emarginazione, oppressione e sfruttamento vengono eliminate e vengono sostituite da altre di segno opposto. È la salvezza parziale, però vera e reale, alla quale viene dato il nome di «liberazione». Si tratta di liberazioni di innegabile portata intramondana, dal momento che hanno a che vedere con aspetti economici, sociali, politici e culturali, ma che, viste alla luce dalla fede svelano la loro densità teologale e acquistano un senso escatologico. Esse anticipano, imperfettamente e provvisoriamente, la salvezza piena e definitiva.

Alla luce di questa rilettura della salvezza viene anche ripensato il ruolo salvifico di Cristo. Egli è precisamente il Salvatore-liberatore. Lo è stato nel passato, durante la sua vicenda storica, profondamente segnata dal suo impegno per il regno di Dio, che si manifesta concretamente nell'impegno per la salvezza concreta da ogni forma di emarginazione, schiavitù e sfruttamento, anche nei loro risvolti strutturali. La sua morte, poi, segnala il vertice di tale impegno, e la sua risurrezione è la conferma piena e definitiva da parte di Dio di quanto è avvenuto nella sua vicenda storica. La sua condizione di totale maturità nei rapporti con Dio come Figlio, con gli uomini come Fratello, e con la realtà infraumana come Signore, è l'anticipo di quanto è chiamata a raggiungere l'umanità intera.

Ma Gesù Cristo è anche il Salvatore-liberatore nel presente in quanto comunica agli uomini, mediante il suo Spirito, la capacità di impegnarsi seriamente nelle stesse cose per le quali ha lavorato, lottato e morto lui stesso. Ovviamente, tenendo conto dei cambi avvenuti nella realtà. Di questo impegno liberatore la Chiesa è chiamata a essere un segno chiaro ed efficace in mezzo al mondo.

#### 2.4. Caratteristiche comuni e differenze tra le due rinnovate concezioni della salvezza

Una serie di accentuazioni, rispondenti alla sensibilità culturale in cui vengono fatte le due riletture della salvezza appena accennate, ne tratteggiano più chiaramente la concezione.

C'è, anzitutto, in tutte e due un'insistenza sull'integralità della salvezza. Tanto l'ottica esistenziale e personalista quanto quella prassica e storica, hanno abbandonato decisamente la concezione dualistica dell'uomo e la conseguente tendenza spiritualista. Perciò, ne integrano a pieno diritto la dimensione corporale. Non pensano più, quindi, a una «salvezza dell'anima», ma a una salvezza dell'uomo tutto intero. Per tutti e due, di conseguenza, Cristo non è più semplicemente il «salvatore delle anime», ma il «salvatore dell'uomo» nella sua completezza.

Si coglie però anche una differenza tra le due all'interno di questa comune accentuazione, una differenza di non poco rilievo. La prima centra la sua attenzione sopra i rapporti intersoggettivi e si occupa di conseguenza poco o nulla del ruolo che in essi gioca il rapporto con le realtà non personali; la seconda invece centra la sua attenzione su quest'ultimo e rimanda i primi a un secondo piano. In ambedue si dà un'accentuazione della consistenza salvifica dell'al di qua, del mondano, del prima-della-morte. La salvezza, infatti, è per esse una realtà che inizia nel presente, benché sia destinata a trovare la sua pienezza nel futuro. Il cielo si fa nella terra, sembrerebbero dire. Ancor di più, si constata in esse una certa tendenza a privilegiare nella loro attenzione la salvezza in processo anziché la salvezza in realizzazione definitiva. C'è però pure qui una differenza notevole al di là della loro coincidenza di base. Per la rilettura esistenziale la salvezza presente è di tipo marcatamente personalista e intersoggettivo, tanto da comportare il rischio di un intimismo privatizzante che non prende in seria considerazione i condizionamenti materiali nella realizzazione delle persone; per quella prassico-storica invece tale salvezza è di tipo accentuatamente socio-strutturale, con il conseguente rischio di esteriorismo e massificazione che arriva a trascurare la sua dimensione personale e interpersonale.

Inoltre, tutte e due le riletture superano quella

concezione ritualista della salvezza che, influenzata dalla dicotomia tra il sacro e il profano, la vincolava strettamente alle celebrazioni cultuali e specialmente ai sacramenti. Per esse, infatti, è tutta la vita dell'uomo, senza distinzione di sorta, che può diventare salvezza in Cristo. Anzi, si può constatare che tutte e due privilegiano in certo qual senso il profano come ambito salvifico. Per esse infatti è nella vita dove si fa la salvezza che poi il culto liturgico-sacramentale celebra in svariati modi.

All'interno di questo comune superamento si coglie però una differenza. La rilettura esistenziale-personalista assume una prospettiva intersoggettiva nell'interpretazione della vita culturale e sacramentale. Per essa, i sacramenti sono «incontri» con Dio e con i fratelli in Cristo, incontri che celebrano appunto la comunione esprimendola e potenziandola. L'altra rilettura invece pensa i momenti di culto in stretta vincolazione con la prassi storica, anzi come sua «celebrazione». Essi sono i momenti in cui la comunità ecclesiale celebra la liberazione in corso, in vista della liberazione piena e definitiva.

C'è infine un tratto nel quale sembra esserci più differenza che comunanza tra le due reinterpretazioni. Lo si ritrova nell'ambito del rapporto tra dono e compito nella concezione della salvezza. È ovvio che quella prassica accentui fortemente la dimensione di responsabilità nella trasformazione liberatrice della realtà, e che quindi metta anche più fortemente l'accento sulla dimensione di compito nella salvezza. Senza negare che sia Dio il suo autore primo, ribadisce l'idea che questo non toglie nulla alla responsabilità dell'uomo, anzi la sollecita. La reinterpretazione esistenziale-personalista invece è più portata a sottolineare il carattere di dono della salvezza, appunto perché sa che la comunione implica sempre un dono dell'altro.

### 3. QUALE CONCEZIONE DELLA SALVEZZA PER LA PASTORALE GIOVANILE?

Esaminate così le cose, si pone una questione realmente fondamentale alla Pastorale Giovanile: quale concezione della salvezza proporre ai giovani d'oggi? La risposta è carica di conseguenze se è vero, come è stato detto inizialmente, che la salvezza apportata

da Cristo e l'asse attorno al quale gira tutta l'azione pastorale.

All'interno di questa globale questione trova posto una prima problematica, previa e radicale: quella che solleva la non esistenza della domanda sulla salvezza nei giovani. Non raramente, infatti, come l'abbiamo già anticipato, se ne trovano alcuni che non se la pongono, perché non sentono bisogno alcuno di salvezza. Dato che non si sentono perduti, non possono neanche sentire la necessità di salvarsi o, tanto meno, di venir salvati.

La realtà è, però, che tale domanda se la portano esistenzialmente dentro, sia pure implicita e sommersa. Il loro non sentirne il bisogno ne è già un segno. Compito primo della Pastorale Giovanile sarà, quindi, aiutarli a prendere coscienza di tale bisogno. Non imponendo loro delle astratte costruzioni dottrinali, ma portandoli ad approfondire la loro stessa esperienza. Per raggiungere questo scopo sembra indispensabile aiutarli a scoprire il valore della vita, e a dire il loro sì ad essa. Sembra essere questa la condizione indispensabile per qualunque ulteriore crescita di coscienza in ordine alla salvezza.

Una volta fatto questo passo, resta da affrontare l'altra problematica, quella riguardante il tipo di salvezza in Cristo da proporre. È chiaro, anzitutto, che non si può continuare ad annunciare ai giovani d'oggi la salvezza «dell'anima» o «delle anime» se non tradendo la loro sensibilità culturale. Farlo sarebbe condannare l'annuncio al fallimento e forzare i giovani a ritornare culturalmente indietro per poter confessare Cristo quale loro Salvatore. Procedimento, in fondo, simile a quello dei giudaizzanti delle prime ore della Chiesa, che identificavano l'inculturazione giudaica del messaggio di salvezza con il messaggio stesso.

Date le sensibilità prevalenti nel mondo odierno, sembra che la proposta deve venir fatta rifacendosi alle due riletture sopra analizzate. Ma ciò fa ritornare la domanda in un altro modo: quale di queste due rinnovate concezioni proporre in concreto? La risposta implica un'opzione. Un'opzione che però non va fatta ciecamente, ma con ragionevolezza. E in questo caso la ragionevolezza consiste nell'accertare in quale chiave culturale viene fatta, sia pure implicitamente, la domanda. Secondo quanto abbiamo detto sopra, la linea che predomina nell'ambito europeo è

quella esistenziale-personalista. Di per sé, dunque, vi si dovrebbe annunciare la salvezza in questa «lunghezza d'onda». Essa dovrebbe venir proposta ai giovani come realizzazione esistenziale, ottenuta mediante la comunione interpersonale con Dio e con gli altri attraverso Cristo. Ma qui interviene un altro elemento, di una certa rilevanza. Sinora abbiamo insistito, stimolati dalle istanze dell'*Evangelii Nuntiandi*, sul bisogno di venire incontro alla domanda posta dai destinatari dell'annuncio evangelico.

C'è però da tener anche presente un altro aspetto, insito nel primo criterio di fedeltà al messaggio rivelato: la sua inculturazione deve essere critica. Il Vangelo, incarnandosi nelle culture, lo fa effettuando al loro interno un discernimento. Infatti, non sempre tutto ciò che esse portano con sé è compatibile con la proposta di Cristo. La domanda, quindi, dei destinatari va anche «educata» oltre che soddisfatta.

Ci si dovrebbe domandare, per ciò che riguarda la nostra problematica, se una proposta di salvezza cristiana in chiave esistenziale e personalista svolga davvero questo ruolo educativo. Abbiamo fatto notare, nell'espone le grandi linee di questa sensibilità culturale, la sua tendenza all'intimismo e la dose di astrattezza che la contrassegna. Essa non prende in considerazione con sufficiente serietà e concretezza realtà umane che pesano fortemente sulla situazione di perdizione dell'umanità, quelle cioè che in questo momento producono la Morte per fame, per emarginazione e per sfruttamento di milioni di uomini e donne. L'insistenza sul personale e l'interpersonale finisce spesso per fare da colonna di fumo che non permette di cogliere le cause di ordine strutturale che producono tale Morte. Ciò si ripercuote sulla rilettura della salvezza cristiana.

Se le cose stanno così, sembra che la proposta di una salvezza cristiana in chiave prassi e storica possa non solo venire incontro alla domanda dei giovani del mondo povero ed emarginato, ma offrire anche un correttivo alla stessa domanda dei giovani del mondo ricco e benestante. Essi dovrebbero essere portati a scoprire che la propria realizzazione esistenziale, provvisoria o definitiva che sia, non può avvenire senza un impegno per la realizzazione esistenziale di tutti, anche e soprattutto di coloro che al mondo sono più emarginati e trascurati, degli «ultimi». Sarà

un modo in cui potranno capire l'importante detto evangelico secondo il quale «chi ama la propria vita in questo mondo, la perde; chi invece perde la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna» (Gv 12,24). Da parte sua, l'istanza personalista ed esistenziale potrà offrire un correttivo al rischio di massificazione e spersonalizzazione che minaccia l'impegno prassico-storico. Essa potrà aiutare i giovani impegnati nella trasformazione salvifica delle situazioni di Morte, a ricordare che lo scopo ultimo di ogni sforzo di cambio, anche collettivo e strutturale, è la Vita in pienezza di ogni essere umano, senza eccezione.

→ chiesa 2. - esperienza 2.1.; 2.3.3. - Gesù Cristo 2.-3. - grazia - incarnazione 4.2. - liturgia e tempo 2.2. - male 2.2. - Maria 2.3. - sessualità 3.2. - storia 4.-6. - storicità 3.2.-3.4. - storia e salvezza - teologia pastorale (storia) 6. - territorio 2.1. - vita/morte 2.

#### Bibliografia

CONGAR Y., *Un popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Queriniana, Brescia 1976; FLICK M.-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, 227-267; GRESHAKE G., *La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia*, in AA.Vv., *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 89-130; GUTIERREZ G., *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1973, 147-184; LOHFINK N., *Salvezza come liberazione in Israele*, in AA.Vv., *Redenzione ed emancipazione* 39-65; METZ J. B., *Redenzione ed emancipazione*, *ibid.* 152-177; MOLARI C., *Salvezza. Nella ricerca teologica*, in BARBAGLIO G. - S. DIANICH (a cura), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1979, 1414-1438; *Salvezza cristiana*, Cittadella, Assisi 1975; SCHNACKENBURG R., *La liberazione secondo Paolo nell'odierno orizzonte del problema*, in AA.Vv., *Redenzione ed emancipazione* 66-88.

## SANTI

RICCARDO TONELLI

### 1. Perché i santi?

- 1.1. *I santi in alcuni modelli teologici*
- 1.2. *I santi nella prospettiva dell'Incarnazione*

### 2. Ogni parola su Dio è sempre parola umana

- 2.1. *La diversità come ricchezza espressiva*
- 2.2. *La diversità come limite culturale*

### 3. Cose vecchie e cose nuove dal proprio tesoro

### 4. La parola del concilio

## 1. PERCHÉ I SANTI?

Nella sua lunga storia, la comunità ecclesiale ha sempre riservato un'attenzione speciale ai suoi santi. Ha circondato di devota venerazione la dimora in cui essi attendono il ritorno definitivo alla pienezza di vita; ha trasformato in luogo di preghiera e di culto le tombe di coloro che hanno testimoniato nel sangue la fede e la speranza; ha edificato solenni monumenti celebrativi dove i suoi figli più grandi hanno consumato la liturgia della loro vita.

I santi sono diventati così, un po' alla volta, la festa della Chiesa. Sul ritmo del loro ricordo essa ha tracciato il suo calendario.

In un tempo come il nostro, sospettoso e saccente, molti se ne chiedono il perché. A tante cose del passato abbiamo saputo rinunciare, per affermare meglio il nostro bisogno di futuro.

### 1.1. I santi in alcuni modelli teologici

Sono molte e differenti le ragioni che esprimono la figura e la funzione dei santi nell'esperienza cristiana.

Se sfogliamo con un po' di senso critico le agiografie, ci accorgiamo presto di un dato: il modo con cui viene raccontata la vita dei santi e, di conseguenza, l'accentuazione di dimensioni speciali della loro figura e funzione sono strettamente collegati con il modo in cui viene compreso e vissuto il mistero santo di Dio.

Quando di Dio si mette in risalto soprattutto la sua alterità irraggiungibile e la sua numinosità, i santi sono presentati come «intermediari»: coloro che assicurano un collegamento tra la povertà dell'uomo e la grandezza di Dio.

La qualità della loro vita assicura una accondiscendenza speciale da parte di Dio, fino a coprire, nelle diverse situazioni, con la loro presenza mediatica, l'abisso che ci separa da lui. Anche la loro potenza taumaturgica è vista da questa prospettiva. Proprio perché la loro voce può raggiungere il trono di Dio e viene accolta positivamente, essi sono capaci di piegare la mano di Dio verso le dure esperienze della nostra quotidiana esistenza. Se invece prevale una visione etica dell'esistenza cristiana, i santi rappresentano soprattutto i modelli più riusciti delle virtù del cristiano. Di solito poi la qualità di queste virtù è molto legata alle prospettive culturali do-

minanti. Le vite dei grandi santi vengono riscritte ad ogni svolta culturale o vengono utilizzate come elemento di controllo o di resistenza rispetto a questi mutamenti. Per altri santi si realizza una continua operazione di recupero o di messa tra parentesi, in rapporto alla loro funzionalità etica.

Nei tempi in cui è molto accentuato lo scollamento tra la riflessione teologica e la vita vissuta, la pietà popolare affida ai santi il compito, urgente, di restituire a Dio un volto più concreto e accessibile. Essi diventano così quasi delle divinità potenti, di cui però si può parlare e con cui si può trattare.

Quando nell'esperienza cristiana predomina una visione teologica che contrappone in modo duro l'ambito del profano a quello del sacro, i santi rappresentano coloro che hanno avuto il coraggio della decisione coerente fino alla radicalità. Essi hanno fatto il salto decisivo e hanno abbandonato progressivamente tutto per accedere alla libertà di Dio. E così il calendario dei santi si riempie di monaci e di monache e la spiritualità che essi propongono diventa un pressante invito alla « fuga dal mondo ». Certo, non mancano altre figure, dalla vita meno radicale. La loro presenza però è spesso giustificata dal fatto che essi hanno realizzato spiritualmente quello che non hanno potuto assicurare fisicamente.

## 1.2. I santi nella prospettiva dell'incarnazione

Bastano questi pochi accenni per convincerci che si può parlare dei santi in modi davvero diversi. Uno stile non esclude l'altro, certamente. Quello che si privilegia dice però, in termini abbastanza stretti, il modello teologico globale a cui ci si ispira di fatto.

La comunità ecclesiale italiana, in un momento importante di verifica del suo progetto catechistico e pastorale, nel clima del rinnovamento conciliare, ha scelto l'evento dell'Incarnazione come criterio fondamentale della sua testimonianza salvifica (cf *RdC* 77). L'Incarnazione viene così proposta non solo come una delle grandi dimensioni dell'esistenza di Gesù Cristo; dice anche quell'esperienza che ci permette di comprenderla tutta, da una prospettiva unitaria e globale. L'Incarnazione propone un modo preciso di riconoscere la figura e la funzione dei santi. Lo ricordo, richiamando temi già sviluppati in altro contesto (cf *INCARNAZIONE*).

Confessiamo con trepidazione che la ragione della nostra fede e il fondamento della nostra speranza è Dio. Egli è un evento che non possiamo descrivere con le nostre parole sapienti né possiamo catturare nel sottile esercizio della nostra ricerca, anche se è, nello stesso tempo, la roccia su cui si costruisce tutta la nostra vita.

Il Dio ineffabile e invisibile si è fatto « volto » e « parola » in Gesù di Nazareth. Il silenzio è stato definitivamente infranto: il Dio lontano è diventato colui che ha posto la sua casa tra le nostre. La sua parola risuona, in parole umane, per la vita degli uomini.

Questa esperienza sostiene la fede e la speranza del credente. Lo testimonia, con una vena polemica, il salmista: gli dei a cui si affidano i pagani hanno la bocca, ma non parlano, hanno gli occhi, ma non vedono; il Dio d'Israele non ha bocca, ma è parola, non ha occhi, ma vede il suo popolo con lo stesso sguardo d'amore con cui una madre segue suo figlio (cf *Salmo* 115).

Questo progetto insperato di dialogo e di incontro non riguarda solo Gesù di Nazareth. Lui è il volto e la parola definitiva di Dio. La sua parola continua però a risuonare, nelle pieghe della storia di tutti i giorni: nella vita di ogni uomo Dio si fa ancora volto e parola, per sollecitare, accogliere, salvare.

La parola di Dio e il suo volto si manifestano nel nostro volto e nella nostra parola con una intensità diversa. Abbiamo persino la possibilità di spegnere la sua parola e di travolgere il suo volto. Nelle nostre storie Dio si fa vicino nella misura in cui « assomigliamo » a Gesù di Nazareth: nella misura cioè in cui la nostra umanità si realizza in pienezza e verità, così come è l'umanità piena e definitiva di Gesù.

Se pensiamo alla nostra storia personale, è facile la crisi: ogni giorno tradiamo la nostra immagine. Così riduciamo al silenzio Dio e spegniamo per tanti nostri amici la sua presenza di vita.

I santi sono quei nostri compagni di viaggio che ci rendono Dio più vicino, perché nella loro umanità brillano più intensamente i segni dell'umanità piena di Gesù.

Nella loro vita il volto e la parola di Dio risuonano più alti, provocanti e convincenti. Grazie a loro ci sentiamo tutti un po' di più immersi nell'amore di Dio, lo sentiamo un po' di più Padre nostro. In loro siamo sollecitati in termini più persuasivi a schierarci dalla

parte della vita nel drammatico conflitto tra morte e vita; e scommettiamo più coraggiosamente sulla vittoria conclusiva della vita. Abbiamo perciò bisogno dei santi per sentirci ancora figli di Dio: per vedere l'invisibile e per comprendere l'ineffabile.

I santi continuano nel tempo la Rivelazione di Dio all'uomo. La loro funzione attraverso la sostanza stessa del processo salvifico.

## 2. OGNI PAROLA SU DIO È SEMPRE PAROLA UMANA

Chi comprende la funzione dei santi in questo modello teologico, è difeso dal rischio grave di rendere assoluto quello che invece è segnato dal limite.

La *Dei verbum*, infatti, commentando il processo di Rivelazione, ha ricordato che ogni parola di Dio è sempre nel segno della povertà della parola umana: «Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo» (*DV* 13).

Questa constatazione che, nella prospettiva dell'Incarnazione, vale per le parole che nella Chiesa si pronunciano ogni giorno per continuare il dono di salvezza, riguarda anche la figura e la funzione dei santi. Essi sono volto e parola di Dio nella fragilità della parola umana, che dà espressione al mistero santo. Molte e importanti sono le conseguenze che ne scaturiscono. Ne ricordo due.

### 2.1. La diversità come ricchezza espressiva

Nessuna parola umana può dire da sola tutta la verità. Solo nella convergenza di molte e differenti parole possiamo avvicinarci, con un approccio timido e provvisorio, a quella verità che resta collocata sempre più avanti dei nostri passi più avanzati.

Per questo, il pluralismo dei modelli e delle espressioni linguistiche è il riconoscimento, gioioso e sofferto, della struttura stessa della verità.

Quando vogliamo dare volto e parola al mistero santo di Dio, restiamo sempre prigionieri del nostro limite: è il nostro modo di possedere e di esprimere la verità.

Solo Gesù è la parola unica e definitiva. Ogni altro uomo è invece un frammento espressivo di quella verità a cui ci avviciniamo soltanto nella pluralità delle manifestazioni.

I santi, quelli che la Chiesa riconosce ufficialmente e i tanti che restano sprofondati nel-

l'abbraccio di Dio, sono «diversi» perché il mistero santo Dio non può essere avvicinato se non nella convergenza di molte e differenti espressioni vitali.

### 2.2. La diversità come limite culturale

Questa diversità nasce da fattori di carattere culturale. È importante riconoscerlo per le risonanze pratiche che il dato comporta.

L'ineffabile Parola di Dio si fa parola per l'uomo diventando parola d'uomo, come dichiara il passo già citato della *DV*.

Parola d'uomo significa parola detta nello stile di ogni parola umana: prendendo dimora all'interno di una cultura, fra le tante in cui abita l'esistenza e il linguaggio dell'uomo. Lo stesso evento risuona in espressioni diverse, perché chi le pronuncia assume dal contesto un determinato intreccio di valori, orientamenti, stili di vita, modelli di comportamento, che riconosce come significativi per sé.

La diversità, preziosa per riconoscere la distanza incolmabile tra la parola pronunciata e l'evento che si vuole esprimere, dice nello stesso tempo il limite e la relatività delle espressioni. Le differenti parole (quelle dette e quelle vissute) indicano il peso condizionante della cultura umana, anche nel momento in cui ci carichiamo del compito affascinante di dare voce all'ineffabile e di dare volto all'invisibile.

Del resto poi basta uno sguardo anche veloce all'elenco ufficiale dei santi per costatare come sia davvero intenso il rapporto tra i modelli culturali assunti dalla Chiesa in un determinato momento storico e la figura dei santi: la loro qualità, i criteri soggettivi di selezione, il risalto dato a particolari atteggiamenti della loro vita.

## 3. COSE VECCHIE E COSE NUOVE DAL PROPRIO TESORO

Nella prospettiva che abbiamo tracciato poco sopra, riconosciamo l'importanza irrinunciabile di parlare di Dio, del suo amore e del progetto di salvezza con la parola, concreta e vicina, di Gesù di Nazareth, di Maria, dei santi. Essi rappresentano la mediazione necessaria per fare un discorso cristiano su Dio: sono infatti, a titoli diversi, suo volto e parola, il luogo privilegiato in cui si fa proposta di salvezza per noi.

Dalla prospettiva dell'Incarnazione ritroviamo però anche l'esigenza di un approccio critico e selettivo. Essi (ancora una volta a livelli diversi) sono il volto e la parola di Dio pronunciata in parole umane: un modo sempre caduco e relativo, perché abitato dalla cultura, teologica e antropologica, che dominava la scena della loro storia.

Chi li fa risuonare oggi in termini solo ripetitivi, più o meno li tradisce. Rende stranamente sovraculturale quello che essi invece hanno vissuto come esperienza dentro una precisa cultura. Sottrae dalla storia coloro che sono invece la presenza di Dio nella storia quotidiana.

Non li celebriamo solo per ricordarli. Li ricordiamo per lasciarci affascinare dalle cose meravigliose che Dio ha compiuto per noi e farci provocare dai suoi progetti su noi. Per questo, celebriamo il ricordo dei santi «riattualizzandoli». Riattualizzarli significa realizzare un'operazione a carattere ermeneutico, capace di far dialogare cultura ed evento. L'approccio ermeneutico è la via stretta che la comunità ecclesiale è chiamata a percorrere con coraggio. Lo fa con gioia e con trepidazione. Avverte di essere provocata proprio sul terreno della sua missione. Nella parola, eloquente e significativa, dei suoi figli più grandi, essa annuncia l'evangelo del Dio di Gesù, perché tutti abbiano la vita, «una vita vera e completa» (Gv 10,10).

Introdurre una coscienza ermeneutica anche nella agiografia, significa ritrovare, nell'esistenza concreta dei santi, quella dimensione speciale dell'evento di Dio che essi hanno espresso nella loro vita (la diversità come ricchezza), liberarla dal rivestimento espressivo che essi hanno assunto dal tempo in cui sono vissuti (diversità come limite culturale) e ridire tutto questo secondo modelli culturali capaci di risultare ancora significativi oggi, per fare risuonare come salvifico l'evento del mistero di Dio che ciascuno di essi è. L'operazione è rassicurata da una esigenza irrinunciabile. Il soggetto è la comunità ecclesiale, animata verso l'unità e sostenuta nella verità dal ministero di quei fratelli maggiori che lo Spirito di Gesù ha posto come «maestri» e «guide».

Molti santi possono essere riproposti senza eccessivi interventi di riattualizzazione. Essi hanno saputo esprimere così intensamente il mistero di Dio nella loro vita che i segni del-

la cultura del tempo li hanno appena sfiorati. In questi casi fortunati, è soprattutto urgente ritrovare la freschezza della loro vita, superando eventualmente il racconto che di essa è stata tramandato.

Può darsi invece che qualche santo non resista al vaglio di questo intervento critico. Ci si accorge, alla prova dei fatti, che il rivestimento culturale prevale troppo sull'evento che tenta di esprimere. Una comunità, fedele allo Spirito che è novità e futuro, non se ne rammarica eccessivamente e nemmeno giudica in modo saccente il proprio passato. A chi cerca senso per la vita e salvezza, la comunità ecclesiale ha sempre un pane da spezzare e da condividere. Come il saggio della parabola evangelica, essa sa trovare dal suo tesoro cose vecchie e cose nuove. Ne possiede in abbondanza: le parole umane in cui si fa vicina la parola di Dio sono tante e tanto ricche.

#### 4. LA PAROLA DEL CONCILIO

Così ci sentiamo fedeli al Concilio. Ha suggerito riflessioni molto stimolanti sulla figura e la funzione dei santi nell'esperienza cristiana.

Reagendo ai primi sintomi dell'onda iconoclasta di questi nostri giorni, il Concilio ha dichiarato così la fede ecclesiale sulla funzione pastorale dei santi: «Nella vita di quelli che, sebbene partecipi della nostra natura umana, sono tuttavia più perfettamente trasformati nell'immagine di Cristo, Dio manifesta vividamente agli uomini la sua presenza e il suo volto. In loro è Egli stesso che ci parla, e ci mostra il contrassegno del suo Regno, verso il quale, avendo intorno a noi un tal nugolo di testimoni e una tale affermazione della verità del Vangelo, siamo potentemente attirati» (LG 50).

→ incarnazione - lezione 3.2. - teoria/prassi 7.5.3.

#### Bibliografia

Bo V., *Santi (devozione)*, in *Dizionario di pastorale della comunità cristiana*, Cittadella editrice, Assisi 1980, 520-522; BROVELLI F., *Culto dei santi*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, 662-666; GUERRA A., *Santidad*, in *Conceptos fundamentales de pastoral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, 916-925; MOLINARI P., *Santo*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 1369-1386; *Santità di ieri e santità di oggi*, Ave, Roma 1968.

**SANTITÀ** → s. Francesco di Sales 4.1.

**SAPERE** → ideologia - secolarizzazione 2. - storia 2.1.

**SCANNONE J. C.** → teologia pastorale (correnti) 9.2.

**SCAUTISMO** → Baden Powel.

**SCIENTIFICITÀ della teologia pastorale** → teologia pastorale 4.1.; 6. - teologia pastorale (storia) 2.2.; 2.3.; 3.; 5.3.; 6.; 7. - teologia pastorale e altre scienze.

**SCHLEIERMACHER F.** → teologia pastorale (storia) 2.2.

**SCHUSTER H.** → teologia pastorale (correnti) 2.2.

## SCUOLA

ROBERTO GIANNATELLI

1. La scuola nella società
2. Scuola e umanizzazione: quale tipo di formazione viene sviluppato dalla scuola
3. Scuola e pastorale giovanile

### 1. LA SCUOLA NELLA SOCIETÀ

Nel concerto delle agenzie educative che si sono affermate nei tempi moderni, la scuola ha assunto un ruolo sempre più rilevante:

— il curriculum formativo obbligatorio di base si estende per un arco di almeno 8-10 anni;

— il tempo che la scuola chiede agli alunni tende ad essere sempre più un «tempo pieno», sottraendo «spazi» tradizionalmente riservati alla vita in famiglia e alle libere occupazioni;

— il «tempo psicologico» messo in gioco dalla scuola è ugualmente considerevole: la scuola attrae l'alunno e lo impegna non solo nella dimensione intellettuale della sua personalità, ma anche nella dimensione affettiva, operativa, relazionale e sociale;

— la scuola moderna dispone infine di una forte struttura organizzativa, è capace di effettuare larghi investimenti in persone, mezzi e risorse di ogni genere.

A ragione si è potuto affermare che oggi la scuola si rivela «come la risposta istituzionale più importante della società al diritto di ogni uomo all'educazione e quindi alla realizzazione di se stesso e come uno dei fattori più decisivi per la strutturazione e la vita della società stessa» (Congregazione per l'Educa-

zione Cattolica, *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola*, Roma 1982, n. 13). La Chiesa ha da sempre onorato questo tipo di intervento che va sotto il nome di «scuola»: umanizzante, comunitario, razionale e sistematico:

— fin dalle sue origini, ha creato autentiche istituzioni scolastiche accanto alle chiese cattedrali e ai monasteri: le stesse università medioevali sono nate come espressione dell'impegno della Chiesa per la cultura;

— nell'età moderna le scuole gestite dai religiosi/e e dal clero diocesano, si sono affermate per la indiscussa qualità dei docenti, i metodi di insegnamento e di educazione («ratio studiorum»);

— nei «paesi di missione» la Chiesa ha accompagnato la sua attività evangelizzatrice con un particolare impegno di promozione umana e di catechesi nelle scuole cattoliche;

— anche nelle nazioni di tradizione cristiana, la Chiesa ha incoraggiato la fondazione di «scuole cattoliche», talora come «proposta alternativa» a fronte del pluralismo scolastico (Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La scuola cattolica*, Roma 1977, n. 14).

Lo stesso Concilio Ecumenico Vaticano II ha riconosciuto il ruolo e l'influsso della scuola moderna tra le molteplici istanze che operano nel mondo dell'educazione (*Dichiarazione sull'educazione cristiana Gravissimum educationis*, n. 5).

E recentemente la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha elaborato su questo tema tre importanti documenti:

— *La scuola cattolica*, 19 marzo 1977;

— *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola*, 15 ottobre 1982;

— *La dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, 7 aprile 1988.

### 2. SCUOLA E UMANIZZAZIONE: QUALE TIPO DI FORMAZIONE VIENE SVILUPPATO DALLA SCUOLA

La scuola, «mentre con cura costante matura le facoltà intellettuali, sviluppa la capacità di giudizio, mette a contatto del patrimonio culturale acquistato dalle passate generazioni, promuove il senso dei valori, prepara la vita professionale, genera anche un rapporto di amicizia tra alunni di indole e condizione diversa, disponendo e favorendo la comprensione reciproca» (GE 4).

Le affermazioni del Concilio mettono in evidenza la funzione umanizzante della scuola e trovano riscontro nelle leggi e nei programmi che la scuola di base in Italia si è data negli ultimi tempi.

*Legge 30 luglio 1973, n. 477* sullo stato giuridico del personale docente e non docente. Si afferma che nella scuola «si attua non solo la trasmissione della cultura, ma anche il continuo e autonomo processo di elaborazione di essa, in stretto rapporto con la società, per il pieno sviluppo della personalità dell'alunno nell'attuazione del diritto allo studio». La legge evidenzia i caratteri di partecipazione, comunità, razionalità, sperimentazione che la scuola italiana intende fare propri.

*Con Decreto Ministeriale del 9 febbraio 1979*, sono stati emanati i nuovi programmi della scuola media statale. I programmi richiamano la legge istitutiva del 31 dicembre 1962, n. 1859, secondo cui la scuola media statale «concorre a promuovere la formazione dell'uomo e del cittadino secondo i principi sanciti dalla Costituzione e favorisce l'orientamento dei giovani ai fini della scelta dell'attività successiva». Si afferma inoltre che la scuola «potenzia la capacità di partecipare ai valori della cultura, della civiltà e della convivenza sociale e di contribuire al loro sviluppo», secondo i caratteri di una scuola moderna che:

- offre occasioni di sviluppo della personalità «in tutte le direzioni»;
- colloca nel mondo aiutando l'alunno ad acquisire progressivamente «un'immagine sempre più chiara ed approfondita della realtà sociale»;
- pone l'alunno «in condizione di conquistare la propria identità di fronte al contesto sociale», favorendo anche l'orientamento verso scelte realistiche nell'immediato e nel futuro.

I nuovi programmi della scuola elementare (*Decreto Presidente Repubblica del 12 febbraio 1985, n. 104*) riflettono in modo stimolante non pochi degli accenti assunti dal dibattito pedagogico italiano attorno all'idea di scuola. Nel quadro dell'«educazione alla convivenza democratica», la scuola elementare italiana propone i seguenti obiettivi educativi:

- il fanciullo «prenda consapevolezza del valore e della coerenza tra l'ideale assunto e

la sua realizzazione in un impegno anche personale»;

- abbia più ampie occasioni di iniziativa, decisione, responsabilità personale ed autonomia e possa sperimentare progressivamente forme di lavoro di gruppo e di vicendevole aiuto e sostegno, anche per prendere chiara coscienza della differenza fra «solidarietà attiva» con il gruppo e «cedimento passivo» alla pressione del gruppo, tra la capacità di conservare indipendenza di giudizio ed il conformismo, tra il chiedere giustizia ed il farsi giustizia da sé;

- abbia basilare consapevolezza delle varie forme di «diversità e di emarginazione» allo scopo di prevenire e contrastare la formazione di stereotipi e pregiudizi nei confronti di persone e culture;

- sia sensibile ai problemi della salute e dell'igiene personale, del rispetto dall'ambiente naturale e del corretto atteggiamento verso gli esseri viventi, della conservazione di strutture e servizi di pubblica utilità (a cominciare da quelle scolastiche), del comportamento stradale, del risparmio energetico;
- sia progressivamente guidato ad ampliare l'orizzonte culturale e sociale oltre la realtà ambientale più prossima, per riflettere, anche attingendo agli strumenti della comunicazione sociale, sulla realtà culturale più vasta, in uno spirito di comprensione e di cooperazione internazionale, con particolare riferimento alla realtà europea ed al suo processo di integrazione.

Nel medesimo contesto, i programmi affermano che «la scuola statale non ha un proprio credo da proporre né un agnosticismo da privilegiare. Essa riconosce, inoltre, il valore della realtà religiosa come un dato storicamente, culturalmente e moralmente incarnato nella realtà sociale di cui il fanciullo ha esperienza».

In definitiva, le leggi istitutive e i programmi ci presentano oggi in Italia una scuola con fondamentali e ampie valenze educative:

- una scuola «a servizio» dell'educando e che promuove un umanesimo totale, integrale, onnilaterale, «in tutte le direzioni»;
- una scuola «per l'apprendimento», privilegiando fin dall'inizio la prima «alfabetizzazione culturale» e sostenendo lo sviluppo dei processi cognitivi che vanno «dall'esperienza al problema, da questo all'indagine e alla riflessione, da queste ancora alla "chiusura" in direzione disciplinare vera e propria»;

— una scuola «per i valori» «momenti di riflessione aperta, ove si incontrano esperienze diverse», luogo in cui si aiuta l'educando a «superare i punti di vista egocentrici e soggettivi», e a sapersi comportare «alla luce di criteri di condotta chiari e coerenti, che attuino valori riconosciuti»;

— una scuola «per tutti» in attuazione del principio costituzionale secondo cui «è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» (art. 3). In sostanza, il compito della scuola italiana si profila come un contributo «a formare l'uomo della ragione e della libertà».

### 3. SCUOLA E PASTORALE GIOVANILE

«La scuola riconosce di non esaurire tutte le funzioni educative». Con questa consapevolezza la scuola getta un ponte verso la comunità ecclesiale, come pure verso la famiglia, il territorio, i messi della comunicazione sociale. La Chiesa, da parte sua, è motivata a essere presente nella scuola. Essa è Chiesa «tra gli uomini» e «per gli uomini».

«La Chiesa si sente direttamente interpellata dalla domanda educativa, perché essa è là dove si tratta dell'uomo, essendo l'uomo "la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione" (RH, 14). Ciò comporta evidentemente un vero amore di predilezione per la gioventù» (Giovanni Paolo II, *Juvenum Patris*, n. 14).

I cristiani sono convinti di avere qualcosa da offrire alla scuola, ma anche della necessità di confrontarsi con essa, con il suo «metodo di lavoro», con il suo impegno nel trasmettere ed elaborare la cultura. Il lavoro intellettuale «non va disgiunto dalla vita cristiana». Esso «accende l'amore della verità, che esclude la superficialità nell'apprendere e nel giudicare. Ravviva il senso critico (...), guida all'ordine, al metodo, alla precisione, è segno di una testa benfatta» (*La dimensione religiosa dell'educazione*, 49).

In risposta all'appello di Paolo VI di colmare la frattura che separa fede e cultura nel mondo moderno (EN 20), la Chiesa esprime «la convinzione che l'ambiente scolastico è

la via privilegiata per affrontare in maniera adeguata i problemi della cultura moderna» (Ib. 52).

«La fede, pur non identificandosi con alcuna cultura ed essendo indipendente rispetto a tutte le culture, è chiamata ad ispirare ogni cultura: una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta» (Ib. 53).

Una funzione particolare assume al riguardo l'insegnamento della religione cattolica nella scuola. È infatti compito dell'insegnamento della Religione cattolica scolastica «far scoprire la dimensione religiosa nell'universo della storia umana» (Ib. 58) e «far conoscere ciò che di fatto costituisce l'identità del cristianesimo e ciò che i cristiani coerentemente si sforzano di realizzare nella loro vita» (Ib. 69).

Nello svolgere la propria funzione, l'insegnante di religione dovrà impegnarsi a tenere il proprio insegnamento a un livello propriamente culturale, facendo dell'insegnamento della Religione cattolica una materia con «pari dignità formativa e culturale» a fronte delle altre materie (*Intesa sull'insegnamento della religione cattolica*, 14 dicembre 1985, n. 4.1.). Le scienze dell'educazione esigono oggi che l'insegnamento della Religione cattolica:

— sia disponibile al confronto costruttivo con il pluralismo delle concezioni e posizioni in materia religiosa;

— non precluda la curiosità intellettuale e la fantasia, l'indipendenza e la capacità di critica degli alunni; né si limiti alla semplice memorizzazione e alla materiale ripetizione di quanto si è imparato;

— non trasmetta mai ai giovani i risultati della ricerca senza far conoscere i metodi adottati e i presupposti da cui si è partiti;

— faccia oggetto di una riflessione scientifica il procedimento stesso messo in atto nell'ora di religione.

«L'insegnamento della religione nella scuola pubblica non può realizzare tutto ciò che è richiesto dall'educazione religiosa. Esso è soltanto una parte di un tutto più vasto che comprende i processi sia di apprendimento che di formazione religiosa» (SINODO DELLE DIOCESI DELLA GERMANIA FEDERALE, *Scuola e insegnamento della religione*, LDC, Leumann-Torino 1977, n. 3.9.). L'insegnamento della Religione cattolica nella scuola

pubblica deve essere integrato e portato avanti mediante le attività catechistiche e le esperienze di vita ecclesiale messe in atto dalla comunità parrocchiale e dai movimenti giovanili.

→ agenzie formative - catechesi 1.5. - donna-uomo (chiesa) 4.3.3. - educazione 1.1.; 2. - esperienza 1.1.; 1.3.; 2.2.2. - famiglia 4.5. - giovani 3.; 5.3. - istituzioni 2.; 3.5. - pastorale giovanile nell'AT 3. - pastorale giovanile (storia) 2) 4. - tempo libero 3.2. - Milani L. 2.2.; 2.3. - s. Giovanni Battista de La Salle 2.-4.

#### Bibliografia

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Cultura e formazione nell'insegnamento della religione cattolica*, La Scuola, Brescia 1988; CORRADINI L., *Una scuola per l'uomo. La comunità cristiana si interroga*, Massimo, Milano 1979; NANNI C., *L'educazione tra crisi e ricerca di senso. Un approccio filosofico*, LAS, Roma 1986; PELLERER M. (a cura di), *Progettare l'educazione nella scuola cattolica*, LAS, Roma 1981; SCURATI C. - CAUSONI P., *Nuovi programmi per una scuola nuova*, La Scuola, Brescia 1985.

SECOLARITÀ → laicità.

## SECOLARIZZAZIONE

GUIDO GATTI

1. Un fenomeno culturale di grande rilevanza pastorale
2. Il mondo sacrale
3. La marginalizzazione della religione
4. Il ruolo della mentalità scientifica e tecnica
5. Una occasione di purificazione per la fede
6. Il superamento della concezione alternativa del rapporto tra Dio e l'uomo
7. Evangelizzare la città secolare
8. Le contraddizioni della cultura secolare

### 1. UN FENOMENO CULTURALE DI GRANDE RILEVANZA PASTORALE

All'interno della storia della cultura occidentale, quel fenomeno culturale cui si dà comunemente il nome di «secolarizzazione» rappresenta indubbiamente una delle connotazioni più specifiche e più vistose di questa cultura e uno dei *trend* di più lungo periodo di tutta la sua storia.

La secolarizzazione è uno degli elementi più pervasivi e più qualificanti di tutta la nostra civiltà; la cultura occidentale contemporanea si differenzia da tutte quelle che l'hanno preceduta e da quelle che ancora resistono in molte parti della terra alla sua forza di assimilazione e di contagio, se non proprio unicamente, almeno in modo determinante, per il suo carattere secolare. Questo carattere è d'altra parte il risultato di un processo storico-culturale in atto già da secoli e che ha lasciato le sue orme in ogni settore della vita pubblica e privata dell'occidente.

Le culture, in tutti i loro aspetti, costituiscono indubbiamente un condizionamento decisivo della domanda religiosa, e quindi dell'evangelizzazione e dell'educazione della fede. La secolarizzazione poi non è un aspetto qualsiasi della cultura: è una presa di posizione globale della cultura nei confronti del fatto religioso. E poiché si tratta di una presa di posizione per moltissimi aspetti ambigua, quando non proprio negativa, essa pone all'evangelizzazione e all'educazione della fede tutta una serie di problemi complessi e relativamente inediti, di non facile soluzione.

Nessuna meraviglia quindi che la letteratura religiosa, e perciò anche la pastorale e la pastorale giovanile, dedichino già da molto tempo una attenzione privilegiata a questo tema. La soluzione dei molteplici e immani problemi che essa presenta, presuppone naturalmente una comprensione accurata di quello che essa è, delle cause che l'hanno innescata, dei dinamismi con cui opera, degli esiti prevedibili verso cui è incamminata, degli influssi che ha sopra le modalità concrete con cui può essere pensata, comunicata, vissuta la fede, in un mondo sempre più profondamente e irreversibilmente secolare.

Una comprensione, per quanto è possibile, adeguata della secolarizzazione può emergere soltanto da un confronto tra la condizione sacrale che l'ha preceduta nel tempo e che in certo senso le si contrappone e la nuova situazione culturale che con essa si è instaurata.

### 2. IL MONDO SACRALE

La secolarizzazione non è infatti la situazione culturale originaria dell'occidente. Per molti secoli, anche l'occidente è stato carat-

terizzato, come tutte le altre regioni culturali del globo, da una cultura sacrale.

Tanto la secolarizzazione quanto una cultura sacrale si definiscono primariamente in base al rapporto esistente tra la cultura e la religione.

Per cultura sacrale si intende un mondo culturale in cui la religione informa le strutture della società, le attività umane e il modo collettivo di pensare.

La religione ha controllato di fatto per lungo tempo le strutture di base della società, che ricevevano da questo controllo l'avallo di una legittimazione sacra, e venivano percepite come il riflesso e il prolungamento della signoria di Dio sull'uomo. La religione segnava estesamente (anche se non sempre profondamente) la vita quotidiana di tutti gli uomini; il suo insegnamento, le sue leggi morali, le sue feste e le sue pratiche costituivano una parte importante delle loro certezze e motivazioni, occupavano una parte determinante del loro tempo e delle loro cure, erano l'unica identificazione in cui tutti si riconoscevano.

Il sapere religioso permeava e unificava tutto il sapere umano. Nell'occidente, la religione che stava in questo modo al centro della vita culturale era di fatto il cristianesimo. La fede cristiana era l'elemento centrale e pervasivo della cultura, così che l'autoriproduzione della cultura, attraverso la socializzazione di base, comportava anche una automatica e pacifica autoriproduzione dell'appartenenza cristiana. Una fede non problematica e monoliticamente condivisa rappresentava l'identità culturale e il collante ideologico della società.

### 3. LA MARGINALIZZAZIONE DELLA RELIGIONE

Non occorre un grande sforzo di riflessione per rendersi conto dell'ampiezza delle trasformazioni culturali che si sono verificate nella nostra società, per quanto riguarda il rapporto tra religione e cultura, nel giro degli ultimi secoli.

La religione ha perso il suo ruolo e la sua posizione di supremazia nella società civile: le strutture sociali e politiche non attingono più la loro legittimazione al mondo del sacro. L'identità religiosa non è più criterio rilevante di appartenenza sociale. Il pensiero religio-

so non gode più del riconoscimento ufficiale della comunità dei dotti e non svolge più quel compito di unificazione del sapere, che il mondo scientifico ritiene peraltro oggi impossibile e desueto: ogni disciplina si propone infatti di raggiungere un suo frammento isolato di verità, valido *etsi Deus non daretur*; e questa pacifica assenza di un centro del sapere è appunto una delle caratteristiche più qualificanti della cultura secolare.

Questa emarginazione della religione dai settori più significativi della vita e questo affrancamento della cultura da ogni ipoteca sacrale non comporta necessariamente un abbandono della fede, ma la sua riduzione all'ambito delle scelte personali e delle opinioni private. E tuttavia, per il fatto di non essere appoggiata dal consenso collettivo, la religione perde di peso psicologico anche nella vita individuale di molti credenti, che sembrano restare tali per fedeltà inerziale a una appartenenza non più significativa per la vita.

L'abbandono più o meno radicale della fede è comunque consistente: la società si presenta così contrassegnata da un pluralismo religioso e ideologico rilevante. Le più diverse forme di fede religiosa convivono con l'assenza dichiarata di ogni credenza religiosa e con la critica positiva del fatto religioso in quanto tale.

### 4. IL RUOLO DELLA MENTALITÀ SCIENTIFICA E TECNICA

Le cause di una simile perdita della rilevanza culturale della religione non possono essere viste unicamente nella fine del monolitismo religioso medioevale e nel conseguente relativismo religioso causato dalla riforma. Il ruolo giocato in questa svolta dall'illuminismo ci dice che essa ha radici più profonde, in una evoluzione interna dello stesso pensiero occidentale; evoluzione che è stata percepita all'interno della nostra cultura come una specie di uscita da una condizione di minorità e accesso a una emancipazione o maturità dello spirito. Un ruolo importante in questo cambio di mentalità è stato svolto dallo sviluppo delle scienze e della tecnica.

Lo sviluppo scientifico ha portato con sé il rovesciamento della visione del mondo che caratterizzava l'universo di pensiero tipico della cultura sacrale. L'uomo è stato detronizzato dalla sua posizione di centro dell'u-

niverso materiale, e il cosmo ha cessato di apparire come trasparenza diretta del divino. Le scienze hanno restituito autonomia ai dinamismi immanenti delle cause seconde, snidando gradualmente la causazione divina diretta da ogni angolo del mondo fisico o biologico. Lo sviluppo scientifico ha portato all'enfatizzazione del principio di sperimentabilità. Al confronto delle scienze, il sapere religioso, privo per sua natura di ogni possibilità di verifica o di falsificazione, appare sempre più come un mondo separato di opinioni personali, oggetto di una opzione volontaristica cieca e irrazionale.

Il carattere discontinuo dello sviluppo delle scienze ha inoltre alimentato una specie di « mito del superamento »: il presente non è ripetizione ma superamento del passato; la novità è criterio di validità e di verità; la scienza fonda sulla perpetua rivedibilità e provvisorietà delle sue acquisizioni la sua credibilità. Il sapere religioso, nella misura in cui sembra arrogarsi immutabilità e definitività, appare al confronto inaffidabile.

Lo sviluppo tecnologico ha trasformato a sua volta l'immagine che l'uomo si faceva di se stesso. Ha prodotto una struttura di pensiero particolare; ha creato un uomo nuovo, l'uomo della tecnica.

Elemento caratteristico di questa struttura di pensiero è una particolare forma di antropocentrismo, fondata sulla nuova consapevolezza delle possibilità che la tecnica offre all'uomo. La tecnica incanala la volontà umana di autoaffermazione verso il dominio della natura, e quindi verso obiettivi esclusivamente intramondani. Nella misura in cui la visione religiosa della vita poneva Dio al centro di tutto e ne faceva il fine ultimo dell'attività umana, l'autoaffermazione dell'uomo della tecnica è sembrata comportare la negazione di Dio.

La mentalità tecnica include il rifiuto di accettare la natura e di sottostare a un ordine naturale inviolabile e sacro; essa quindi esclude il rifiuto dell'ordine etico, quando sia visto come prolungamento della natura (legge naturale) o come legge imposta all'uomo da un Dio padrone e arbitro supremo del mondo.

Questa cultura peraltro non rifiuta soltanto la padronanza di Dio, ma anche la sua stessa paternità, elemento centrale della rivelazione cristiana: l'accelerazione della storia, che rende inutile l'esperienza, porta a una

« società senza padre », al rifiuto di ogni paternità, all'ossessione di volersi costruire da soli, secondo i miti del *selfmademan*.

È in fondo un atteggiamento coerente con la felice esperienza di costruttore che ha portato l'uomo della tecnica alla passione del costruire, e quindi al rifiuto di quella visione statica della realtà, che è servita per tanti secoli a veicolare il pensiero religioso.

L'esperienza della fecondità della sua azione ha portato l'uomo della tecnica a identificare nel successo pratico la prova della verità di ogni teoria (« criterio prassologico della verità ») e quindi a rifiutare la dimensione autorinnegativa del messaggio cristiano e la legge della croce che lo caratterizza.

Del resto l'*homo faber* identifica il costruire col fabbricare, sacrificando all'azione transitiva quella immanente, e limitando il suo orizzonte mentale al campo del suo lavoro: la terra è diventata l'unico oggetto delle sue preoccupazioni e delle sue speranze.

## 5. UNA OCCASIONE DI PURIFICAZIONE PER LA FEDE

Questa terrenizzazione delle speranze e dell'orizzonte mentale, come del resto tutti gli elementi della mentalità secolare, ripropongono in termini nuovi il problema dell'annuncio della salvezza cristiana nel linguaggio della cultura secolare.

In quest'opera di incarnazione del vangelo nella nostra cultura, non sono mancati teologi, soprattutto protestanti che hanno creduto di dover accogliere le provocazioni della città secolare con tutta la possibile radicalità; essi hanno cercato di elaborare un vangelo totalmente secolarizzato. Ripensando in termini dialettici la distinzione tra fede e religione, hanno creduto di poter separare la fede cristiana da ogni riferimento religioso, identificando nella religione una contaminazione culturale contingente e superata del messaggio di salvezza (*teologia della morte di Dio*). La fede, restituita alla sua originaria funzione di emancipazione dalle categorie sacrali, e vissuta come forma di responsabilizzazione radicale nei confronti del mondo, dovrebbe poter coesistere con la radicale secolarizzazione e mondanizzazione delle prospettive e delle speranze degli uomini della nostra cultura. La fede cristiana potrebbe così diventare la coscienza critica e profetica

dell'uomo secolare, chiamato a vivere davanti a Dio una disincantata e coraggiosa assenza di Dio (Bonhffer).

Ma non è veramente possibile sopprimere ogni riferimento al Dio che si è rivelato in Cristo come presente alla storia umana, senza mutilare e stravolgere irreversibilmente la stessa essenza del cristianesimo.

La città secolare del resto non sente nessun bisogno di fondare le responsabilità etiche che essa vive su una qualsiasi fede, che sembrerebbe non aver nulla da aggiungere al distaccato agnosticismo che costituisce la sua visione del mondo.

D'altra parte una certa concezione del sacro, di stampo più naturalistico che cristiano, può essere effettivamente superata senza alcuna compromissione della specificità teologica della fede, permettendo anzi alla fede di esprimere tutte quelle possibilità di emancipazione che essa porta in sé, e che una cultura sacrale non le permetteva di esprimere. Non per nulla la cultura secolare è il risultato di uno sviluppo interno alla cultura cristiana, omogeneo alle potenzialità evolutive di questa cultura. Indubbiamente la secolarizzazione provoca i credenti a una difficile purificazione della dimensione religiosa del loro credere; ma proprio questa purificazione si rivela come una preziosa occasione, per mobilitare tutte le capacità liberatrici interne al messaggio evangelico.

Così può essere ad esempio dell'immagine cristiana di Dio: liberato da ogni funzione suppletiva nei confronti delle cause seconde intramondane, che ne facevano il classico «tappabuchi», Dio potrà essere restituito alla sua funzione di senso e di speranza ultima di tutto l'impegno umano nel mondo.

## 6. IL SUPERAMENTO DELLA CONCEZIONE ALTERNATIVA DEL RAPPORTO TRA DIO E L'UOMO

Così può essere della concezione del rapporto tra Dio e l'uomo. La sensibilità spirituale, guadagnata dall'uomo secolare attraverso l'esperienza della scienza e della tecnica, rendono possibile e necessario il superamento di ogni concezione alternativa del rapporto tra Dio e l'uomo e quindi tra sacro e profano.

Alla radice infatti di molte incomprensioni tra cultura secolare e religione si trova spes-

so una più o meno esplicita impostazione concorrenziale dei rapporti tra Dio e l'uomo; impostazione che ha pervaso a lungo il linguaggio della fede, alla maniera di un condizionamento culturale spurio ed ambiguo. Concezione alternativa o concorrenziale significa un modo di pensare il rapporto tra Dio e l'uomo che pone Dio e l'uomo sullo stesso piano, come entità contrapposte che si tolgono spazio a vicenda; così che per affermare l'uno sono costretto a negare l'altro; fare dell'uno il fine significa ridurre l'altro a mezzo. Concentrare l'attenzione sull'eternità equivale a svilire il tempo, riducendo questo mondo a uno scenario provvisorio e irrilevante.

In questa concezione il sacro è vissuto come «separazione per Dio», e quindi sottrazione all'uso mondano, espropriazione dell'umano a favore di Dio. La conseguenza pratica di questo modo di pensare è l'irrelevanza o per lo meno la strumentalizzazione radicale degli impegni terreni e delle responsabilità intramondane.

Messo di fronte alla necessità di una scelta alternativa, l'uomo secolare opta (almeno inconsapevolmente e perfino quando continua a credere) per il profano, ed emargina il sacro, divinizza l'uomo e dimentica Dio.

Ma una concezione alternativa del rapporto tra Dio e l'uomo non è soltanto inaccettabile per l'uomo secolare: essa si rivela sempre meglio come una eredità culturale fondamentalmente estranea al nucleo centrale del messaggio rivelato.

Il rapporto tra l'uomo e il Dio che si è rivelato in Cristo come Padre è un rapporto di amore creativo che esclude ogni antagonismo e strumentalizzazione; l'amore autentico vede nell'amato un fine e non un mezzo; non si può amare in senso proprio che una persona e non si può amarla che come persona, volendo il suo bene di persona, quindi la sua autonomia e libertà. Dio crea per amore e in forza di questo amore vuole per l'uomo ogni possibile pienezza di essere e di vita. In questa pienezza consiste la sua gloria.

L'autorealizzazione umana, pur restando radicalmente dono di Dio, fonte di ogni essere e di ogni perfezione, è anche frutto di una responsabile assunzione da parte dell'uomo dell'impegno morale come propria autorealizzazione. L'autocompimento è per l'uomo il compito supremo, e il termine dei suoi desideri; in esso Dio realizza il massimo dono

di sé, il culmine della sua autocomunicazione; Cristo che è questo culmine è quindi la verità ultima dell'uomo, la pienezza della vita.

## 7. EVANGELIZZARE LA CITTÀ SECOLARE

La pastorale è chiamata a rispondere alle istanze dell'uomo secolare presentandogli un vangelo che non gli chieda alcuna dimissione di maturità, di autonomia, di responsabilità; che sia anzi il senso ultimo e una speranza trascendente di riuscita, proprio per i suoi compiti di costruttore di umanità.

La pastorale ha spesso tentato di provare il carattere necessario e insopprimibile della religione partendo dai limiti e dalle miserie della condizione umana. La condizione secolare esige invece un'apologetica che, senza ignorare questi limiti e queste lacune, sappia valorizzare anche le conquiste dell'uomo e le dimensioni positive della sua esistenza, come punto di partenza per una riscoperta di Dio. Riconoscere l'incompiutezza dell'uomo non significa necessariamente per i nostri contemporanei scoprire una fessura attraverso cui reintrodurre Dio; essa può suscitare al contrario un senso di responsabilità orgogliosa e disincantata; il tentativo di programmare una vita e una storia priva di ogni illusoria compensazione religiosa.

La fede ci ricorda che il dialogo dell'uomo con Dio non è tanto lo sbocco naturale dei limiti della condizione umana quanto il risultato di una iniziativa gratuita di Dio. Ma nella misura in cui il credente sa che questa iniziativa gratuita è, nel concreto ordine storico della salvezza l'*unum necessarium*, egli metterà la sua vita al servizio di questa testimonianza, senza orgoglio, ma anche senza complessi di inferiorità. Ma non cercherà di agghiacciare il suo annuncio alle miserie e alle lacune dell'uomo, bensì alle sue vittorie e alle sue conquiste, cioè alla sua libertà e alla sua responsabilità di cui Dio resta il senso ultimo e l'orizzonte decisivo.

## 8. LE CONTRADDIZIONI DELLA CULTURA SECOLARE

La descrizione che abbiamo appena abbozzato della cultura secolare e della mentalità scientifico-tecnica che la ispira peccerebbe di semplicismo e di idealizzazione, se non te-

nessimo conto in modo adeguato delle profonde contraddizioni che attraversano questa cultura.

L'uomo contemporaneo è infatti ricco di incoerenze. Il passato anche più remoto sembra sopravvivere in lui, e farne un essere in ritardo sull'universo tecnico e scientifico da lui stesso messo in moto. La lucidità del pensiero scientifico convive con elementi di irrazionalità; la stessa razionalità tecnologica si esaurisce troppo spesso nell'ambito della funzionalità strumentale, e non riesce a diventare razionalità sostanziale.

Nonostante il suo umanesimo l'uomo secolare ha infierito sull'uomo come mai era avvenuto in passato. Ancora oggi due terzi dell'umanità soffrono la fame in una situazione di sottosviluppo umiliante, mentre si sprecano risorse ingentissime nel creare la possibilità di un immane suicidio collettivo.

Lo storicismo tipico della mentalità secolare non impedisce a molti uomini di vivere nell'attesa di un tempo sacro intrastorico, capace di realizzare il paradiso sulla terra. La persistenza delle ideologie è all'origine di forme faraoniche di schiavitù collettiva; nuovi riti e nuovi miti occupano in modo ambiguo lo spazio psicologico lasciato libero dalla caduta delle forme tradizionali di religiosità. Ancora una volta sembra rivelarsi in queste contraddizioni una specie di radicale e insuperabile insufficienza dell'uomo, che fonderebbe la sua costitutiva necessità di Dio. Si direbbe che l'atteggiamento religioso risponde a un bisogno insuperabile, così che l'assenza di uno sbocco religioso vero e proprio costringa l'uomo a rifugiarsi in forme ambigue di religiosità decaduta. E naturalmente si presenta per la pastorale la tentazione di profittare di queste contraddizioni, per mettere l'uomo secolare con le spalle al muro della sua insopprimibile sete del divino.

Ma ancora una volta riteniamo che puntare sulle incoerenze, le lacune e le debolezze dell'uomo secolare, se potrà raggiungere in maniera più o meno convincente le singole persone all'interno di questa cultura, non aiuterà ad attuare una convincente evangelizzazione della cultura secolare in quanto tale. L'evangelizzazione di questa cultura non dovrebbe consistere tanto in un suo improbabile ripiegamento sulle posizioni di un passato culturale, che essa ritiene di avere sorpassato definitivamente, quanto in un suo andare oltre l'instabile equilibrio di valori e di

significati, che essa crede di avere raggiunto. È soltanto portando fino al fondo i suoi aspetti positivi, che questa cultura potrà incontrare il vangelo, non come mascheramento delle sue residue contraddizioni, ma come compimento ultimo delle sue conquiste e delle sue speranze.

→ autonomia - cultura - Dio 7.2. - liturgia 3.4. - parrocchia 1.1. - religione - teoria/prassi 1.3.

#### Bibliografia

ACQUAVIVA S., *L'eclisse del sacro nella civiltà industriale*, ed. Comunità, 1971; *Cultura secolarizzata e autenticità cristiana*, Marietti, Torino, 1971; DI ROSA G., *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, ed. Civiltà Cattolica, Roma 1970; LUEBBE H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Mulino, Bologna 1970; LUCKMANN J., *La religione invisibile*, Mulino, Bologna, 1969; NUK A. J., *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1973; SCHILLEBEECKX E., *Dio, il futuro dell'uomo*, E. P., Roma 1970.

## SEGNi DEI TEMPI

MARIO MIDALI

### 1. Che cosa sono i segni dei tempi?

- 1.1. *Il senso storico-sociologico*
- 1.2. *Il senso teologico*
- 1.3. *Trasparenza di Dio nella storia*

### 2. La complessità dei segni dei tempi

- 2.1. *Caratteristiche*
- 2.2. *Quali segni dei tempi oggi?*

### 3. A chi spetta discernere i segni dei tempi

### 4. Criteri di discernimento e condizioni per attuarlo

- 4.1. *Criteri di discernimento*
- 4.2. *Condizioni per attuarlo*

I segni dei tempi sono un modo caratteristico e qualificante di interpretare, alla luce della fede, determinati eventi storici intraecclesiali ed extraecclesiali. Rientra nel discorso attinente lo «sguardo di fede», ma focalizzato non tanto sul quotidiano, quanto piuttosto su avvenimenti frequenti e generalizzati. La formula «segni dei tempi» compare come categoria portante nell'enciclica *Pacem in teris* di Papa Giovanni XXIII. Viene introdotta negli atti iniziali del Vaticano II e vi si impone con forza crescente nel fluire delle problematiche conciliari. È assunta come categoria fondamentale specialmente nella

costituzione *Gaudium et spes*, dove viene tematizzata, benché non in forma sistematica. È poi fatta propria da Paolo VI nell'*Ecclesiam suam*, ed è ormai diventata d'uso corrente nel linguaggio teologico-pastorale.

## 1. CHE COSA SONO I SEGNi DEI TEMPI?

Stando alle autorevoli indicazioni del Vaticano II, i segni dei tempi sono fatti od eventi che hanno un doppio senso congiunto: un senso corrente connotabile come storico-sociologico e un senso propriamente teologico.

### 1.1. Il senso storico-sociologico

Secondo la spiegazione data dalla sottocommissione speciale incaricata di elaborare e modificare lo schema 13 (diventato poi costituzione GS) e che introdusse per la prima volta tale espressione nei testi conciliari, sono segni dei tempi « quei fenomeni che per la loro generalizzazione e la loro frequenza caratterizzano un'epoca, ed attraverso i quali si esprimono i bisogni e le aspirazioni dell'umanità » (CHENU M. D., *Les signes des temps*, II 208). I passi in cui ricorre la formula parlano di « avvenimenti » rivelativi di « interrogativi », « aspirazioni », « richieste », « attese » degli uomini del nostro tempo (GS 4a, 11a). In altre parole, i segni dei tempi sono per così dire le linee di forza di un'epoca, sono quegli eventi che manifestano gli orientamenti di fondo sottesi a fatti contingenti e che mostrano, sia pure parzialmente, le prospettive caratteristiche di un'epoca, le sue sensibilità, i suoi punti di vista preferiti, le sue aspirazioni e attese. Di conseguenza, cogliere i segni dei tempi significa comprendere lo spirito di un'epoca.

Questo fa capire che non tutti i cambiamenti né tutti i fenomeni che si verificano in un momento storico sono da considerarsi segni dei tempi. Sono tali solo quegli avvenimenti o movimenti in cui si rivela la sensibilità propria del tempo e il complesso dei valori verso cui un'epoca è orientata o aspira. A questo proposito il Vaticano II annovera tra i segni dei tempi ad es. il movimento liturgico (SC 43a), le iniziative ecumeniche (UR 4a), i fenomeni sociali contemporanei che vanno sotto il nome di « accelerazione della storia » (GS 4), socializzazione (AA 14c; GS 6), se-

colarizzazione (GS 4-7, 33, 36), personalizzazione (GS 26b, 6e; DH 15ac). L'attuale ricerca storico-sociologica ne indica altri caratteristici degli anni '80 (vedi oltre n. 2.2).

## 1.2. Il senso teologico

I segni dei tempi così intesi sottendono un significato propriamente teologico, accessibile solo tramite un giudizio di fede, fattibile unicamente da parte di credenti. Da questo punto di vista si chiamano segni dei tempi gli stessi avvenimenti umani segnalati, ma visti come eventi che manifestano e insieme occultano — secondo che si sanno leggere o no — un'altra realtà che li trascende, pur rimanendo vitalmente innervata in essi, per il fatto che ne sono segno, cioè degli indicatori. Quest'altra realtà non si riduce all'insieme delle urgenze e aspirazioni di un'epoca ma, all'interno di esse, contiene e rivela una libera presenza operativa dello Spirito Santo che, appunto in questo modo, guida il cammino dell'umanità verso la realizzazione del suo destino finale, sostenendone le aspirazioni se conformi alla dignità della persona umana, e invece contestandole se contrarie ad essa. Questo senso teologico dei segni dei tempi è chiaramente indicato e ripetutamente sottolineato dai testi conciliari. Così il movimento liturgico contemporaneo « è giustamente considerato (...) come un passaggio dello Spirito santo nella Chiesa » (SC 43a). Le varie iniziative ecumeniche sono attribuite all'« impulso della grazia dello Spirito Santo » (UR 4ab). « Negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni (...) del nostro tempo » occorre discernere « i veri segni della presenza (...) di Dio » (GS 11a).

## 1.3. Trasparenza di Dio nella storia

Divenuta d'uso corrente, la formula « segni dei tempi » è stata sovente equivocata e riempita di significati difforni da quelli indicati dal Vaticano II e da una corretta riflessione teologica. Merita di essere precisata. I termini chiave da chiarire sono quelli di storia e di presenza. I segni dei tempi emergono dalla storia intesa non come miniera di fatti od esempi utili per illuminare una dottrina, ma come vita vissuta, come evento frutto di libere scelte umane, che diventa materia di riflessione teologica, perché suscita una nuova consapevolezza e stimola una presa di posizione di fronte a una misteriosa presenza

operativa di Dio che si rivela appunto in tale vissuto.

Come intendere questa trasparenza dinamica del divino nella storia? L'azione di Dio non va intesa come quella di un agente accanto ad altri, quasi che Dio fosse una specie di super-agente della storia accanto agli uomini piccoli protagonisti delle scelte con cui strutturano l'umanità nel corso dei secoli. L'azione di Dio nei segni dei tempi non va ancora intesa come quella di un agente che opera sì nella storia, ma unicamente in settori particolari a lui riservati: l'azione di Dio investe l'intera esistenza umana, fa in modo che essa viva e operi, nel rispetto della sua realtà creaturale, e nulla può essere sottratto al suo influsso o alla sua presenza, ancorché differenziata secondo i casi.

Tale azione di Dio non va ancora intesa come una sovrapposizione a quella dell'uomo con questa specificità: essa punterebbe a una finalità evangelica nel senso che l'avvenimento diventerebbe un appello.

In tutti questi casi azione di Dio e azione storica dell'uomo sono considerate in una visuale dualista che la *Gaudium et spes* ha tentato di superare.

La presenza di Dio significata dai segni dei tempi va intesa piuttosto in questo modo: come incontro della libertà divina e della libertà umana nel santuario della coscienza degli uomini. Gli eventi e gli avvenimenti sono percepiti dalle coscienze degli individui e delle collettività, ed in esse Dio incontra i singoli, ne illumina le scelte, ne sostiene le decisioni, ne orienta gli impulsi nel senso di un'aspirazione a determinate mete umanizzanti, di rifiuto di situazioni disumane, di ricerca e di adesione a valori emergenti. In breve, si tratta di una presenza di Dio nelle coscienze e nelle volontà delle persone in quanto stanno alla radice dei fenomeni designati come segni dei tempi.

Questi fanno trasparire tale presenza, sono appunto il luogo della « trasparenza divina » nella storia. È questo il significato chiaramente inteso dai testi della *Gaudium et spes* (GS 26d, 38a, 41a).

Esso si colloca sul versante antropologico, non su quello cristologico ed escatologico, che è quello presente nella Bibbia. Per questa ragione il Concilio evitò opportunamente di motivare con citazioni bibliche i suoi asseriti.

## 2. LA COMPLESSITÀ DEI SEGNi DEI TEMPI

I segni dei tempi si prestano facilmente a false interpretazioni e a visioni esclusiviste, dovute per lo più al fatto che si disattende la loro complessità o la molteplicità delle seguenti loro caratteristiche.

### 2.1. Caratteristiche

*La mobilità.* I segni dei tempi non hanno sempre lo stesso potere di indicazione. La loro significatività varia col mutare dei tempi, precisamente perché si riferisce a entità variabili quanto sono i tempi. Un segno può essere indicativo in un tempo, cessare di esserlo in un altro e ridiventarlo, magari con sfumature diverse, in un altro ancora. Nessun segno dei tempi può essere assolutizzato come significativo per sempre. Alcuni segni dei tempi indicati dal Vaticano II per gli anni '60 non lo sono più per gli anni '80.

*La diversità.* I segni non danno le stesse indicazioni in tutti i luoghi e per tutte le culture. Certi fenomeni indicano orientamenti e valori della civiltà occidentale soltanto. In altre culture attuali non esistono neppure, o non esistono ancora, od hanno un altro significato. La relatività dei segni dei tempi non si riferisce dunque solamente al tempo, ma anche allo spazio. Così il Vaticano II non ha indicato come segno dei tempi l'anelito alla liberazione da molteplici forme oppressive. Secondo le indicazioni di vari episcopati dell'America latina, dell'Asia e dell'Africa, tale ricerca liberatrice è un palese segno dei tempi di detti continenti.

*L'ambivalenza.* I segni dei tempi hanno significati ambivalenti, almeno in un doppio senso. Anzitutto in quanto il loro senso storico-sociologico e teologico, pur essendo congiunti, non si identificano. Poi perché i sensi storico-sociologici sono aperti sia al bene che al male come lo è la storia umana. Questa infatti è animata non solo dallo Spirito del Cristo risorto, ma anche dallo spirito del male. Essa è frutto insieme dal mistero di salvezza e dal mistero di iniquità. I grandi fenomeni indicati dal Vaticano II come segni dei tempi non sono privi di pericoli, di rischi, di espressioni variamente devianti.

*La sovrapposizione.* I segni esprimono una molteplicità di aspirazioni, di valori e di ispirazioni divine che si sovrappongono e si in-

trecciano in un tutt'uno. Il distinguerli in gruppi è legittimo ma è insieme relativo.

*La non unicità.* I segni dei tempi non sono le uniche indicazioni di Dio alla sua Chiesa, neppure a livello di avvenimenti. Essi sono le indicazioni più importanti e significative, ma non le uniche. Si integrano nel dettaglio delle vite di ogni giorno, anche le più banali, che sono esse pure e sempre un appello di Dio a cooperare concretamente a realizzare i suoi progetti. Accanto ai segni dei tempi vi sono quindi i segni quotidiani ed ordinari del volere divino per i singoli e per le comunità ecclesiali.

*La rinnegabilità.* I segni dei tempi indicano aspirazioni umane e orientamenti che di fatto sovente si realizzano solo in modo parziale e incompleto, od anche non si realizzano affatto. Sono accompagnati perciò da squilibri, frustrazioni e mistificazioni ad es. denunciati dalla GS (nn. 4-10). E però anche tali deviazioni concorrono, sia pure in negativo, a mostrare il loro doppio senso: di promozione di valori l'uno, di contestazione di non valori o di situazioni insostenibili l'altro.

### 2.2. Quali segni dei tempi oggi?

Voler redigere un elenco esaustico di essi in riferimento all'attuale situazione sociale ed ecclesiale anche solo occidentale è rischioso, data la mobilità che li caratterizza. Ciò che qui si può fare è limitarsi a qualche semplice segnalazione indicativa che tiene conto specialmente dell'attuale realtà giovanile a livello europeo.

I profondi e rapidi cambi socio-culturali e religioso-ecclesiali verificatisi nel periodo del postconcilio hanno fatto emergere nuovi segni dei tempi, ad es. in riferimento alla realtà familiare, al mondo del lavoro, ai rapporti donna-uomo nella società e nella Chiesa, alla condizione giovanile, alla difesa dei diritti umani e alla ricerca della pace. Li segnalano gli autori delle rispettive voci del presente dizionario.

Ampliandone la prospettiva, si può rilevare che oggi si avverte più acutamente che in passato un fatto: il «benessere» neocapitalista sancisce la prevalenza dei bisogni «poveri» sui bisogni «ricchi» e conduce all'appiattimento economicistico della persona. Sotto la bandiera dello sviluppo della produzione e del «benessere» è, in realtà, la subordinazione della persona al feticcio dell'oggetto di consumo che viene contrabbandato.

Ciò provoca in strati significativi, anche se non prevalenti, della popolazione e specialmente del mondo giovanile, la crescita del «bisogno di cultura», intesa come ricerca di senso e non come accesso al potere, del «bisogno di contemplazione», come forma di conoscenza non strumentale, del «bisogno di comunicazione», come base di più autentiche forme di socializzazione, del «bisogno di pace», esteso fino agli animali e all'ambiente naturale.

Alla base vi è un'altra aspirazione, che si oppone frontalmente alla tradizione borghese e «marxista ortodossa», quella di una nuova identità, di un nuovo stile esistenziale, di un nuovo modo di essere, ricercato e raggiunto in forme certo limitate, forse criticabili o anche deprecabili, ma in ogni caso indicative di una nuova sensibilità di fondo. In essa l'esigenza di vivere in modo significativo e coerente si unisce a quella di essere in pace, di esprimersi liberamente, di contemplare e di conoscere, di essere solidali con gli altri. Tutto ciò porta in sé un potenziale davvero rivoluzionario e, pur essendo essenzialmente laico, è ciò che di più evangelico è stato espresso dalla cultura dei nostri giorni. Non uno sviluppo umano senza rapporti con le sue basi materiali, ma il progresso attraverso l'aumento della libertà, personale e collettiva, d'espressione dei valori di cui vuol vivere l'individuo e la comunità, attraverso la rinuncia volontaria al dominio, al possesso, alla riuscita, al riconoscimento sociale: ecco un segno dei tempi in seno al quale la Chiesa è chiamata a far risuonare l'annuncio di Dio, che è suprema libertà e gratuità ed è il dono infinito fatto all'uomo, perché questo scopra se stesso come libertà, gratuità e dono di sé.

### 3. A CHI SPETTA DISCERNERE I SEGNI DEI TEMPI

Secondo la *Gaudium et spes*, discernere i segni dei tempi è compito permanente di tutto il popolo di Dio e quindi dei pastori e dei fedeli presi nel loro insieme. «È dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo» (GS 4a). «Il popolo di Dio, mosso dalla fede [...], cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio» (GS 11b).

Ma all'interno dell'unico popolo di Dio hanno una particolare responsabilità in merito i pastori e i teologi. È soprattutto loro il dovere «di ascoltare attentamente, capire e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta» (GS 44b).

Ciò non solleva gli altri soggetti attivi dell'agire ecclesiale dalle loro precise responsabilità. Il decreto conciliare dedicato ai presbiteri evidenzia il compito che hanno al riguardo i preti e i laici, e sottolinea l'esigenza e l'urgenza di una loro assidua collaborazione in questo delicato compito. «Siano pronti [i presbiteri] ad ascoltare il parere dei laici, considerando con interesse fraterno le loro aspirazioni e giovandosi della loro esperienza e competenza nei diversi campi dell'attività umana, in modo da poter riconoscere i segni dei tempi» (PO 9b ed anche 6b).

In una visuale più generale va tenuto presente l'illuminante magistero conciliare e postconciliare sui carismi cioè sui doni liberi che lo Spirito Santo elargisce ai fedeli. Attraverso tali doni, Egli li abilita a percepire la sua azione nella storia e il futuro che in questo modo prepara alla comunità cristiana (cf LG 12b; AA 3). Tra coloro che sono gratificati di particolari carismi, vanno ricordati in modo speciale i profeti che il Signore non lascia mai mancare alla sua Chiesa e alla stessa umanità. Sono loro quelli che, in generale, sono più sensibili alla trasparenza divina negli eventi umani e la possono indicare alla comunità cristiana.

### 4. CRITERI DI DISCERNIMENTO E CONDIZIONI PER ATTUARLO

Discernere i segni del tempo è un compito tutt'altro che facile. Si può incorrere nel rischio per nulla ipotetico del soggettivismo, del facile moralismo; si possono formulare giudizi troppo affrettati e applicare valutazioni prefabbricate ad avvenimenti sempre cangianti. In alcune indicazioni sintetiche offerte dal Vaticano II e soprattutto analizzando il procedimento conoscitivo da esso attuato nella redazione della *Gaudium et spes* è possibile cogliere i criteri con cui discernere i segni dei tempi e le condizioni richieste per assolvere con successo tale impegno.

#### 4.1. Criteri di discernimento

Oltre il riferimento generale e fondante costituito dal vangelo e, precisamente, dai segni che nel NT sono serviti per identificare la presenza speciale e unica di Dio nel Signore Gesù, i criteri suggeriti e concretamente impiegati dal Vaticano II sono sostanzialmente tre:

— *il carattere provocatorio* del segno, ossia la capacità di suscitare reazioni: ciò è collegabile all'estensione, alla frequenza e alla drammaticità che sovente caratterizza gli avvenimenti qualificati come segni dei tempi;

— *la significatività* del segno, cioè la sua capacità di veicolare un messaggio, di segnalare dei valori, di additare delle mete verso cui tendere, come sono in generale il superamento di forme disumane di esistenza e il raggiungimento di una migliore qualità di vita;

— *il messaggio* o i valori indicati dal segno e concernenti una reale promozione umana, considerata nella pienezza dei suoi aspetti di creazione e redenzione e riempita di contenuti non astratti ma concreti, ossia rispondenti alle esigenze di un determinato contesto, come sono ad es. quelle segnalate sopra (n. 2.2).

#### 4.2. Condizioni per attuarlo

Quanto alle condizioni richieste per attuare il discernimento dei segni dei tempi, i testi conciliari e la letteratura recente sottolineano le seguenti:

— innanzi tutto l'importanza e l'insostituibilità di un'informazione seria e aggiornata che fornisca il materiale e lo stimolo per una costante ricerca delle richieste concrete poste alla missione della Chiesa; occorre però che le informazioni siano illuminate e vagliate criticamente alla luce del vangelo;

— in secondo luogo la necessità del dialogo intraecclesiale, tra pastori e fedeli, tra presbiteri e laici, ed extraecclesiale, con gli uomini del nostro tempo; esso è già necessario per la percezione e il riconoscimento dei segni dei tempi, per quanto debba poi protrarsi anche nei due momenti successivi della valutazione e dell'accettazione; la natura obiettiva dei segni, in quanto eventi storici, dovrebbe facilitare il raggiungimento di un accordo circa la loro individuazione; in ogni caso occorrerà rinunciare al senso di autosufficienza e cercare invece positivamente l'intesa con gli altri;

— in terzo luogo *la presenza esperienziale* del popolo di Dio nel tessuto vivente degli eventi, in modo da poter cogliere, all'interno di essi, tramite una reale simpatia e una profonda sintonia con gli interrogativi e i bisogni, con le aspirazioni e le attese che li caratterizzano, i segni di una divina presenza; è qui implicato il discorso della *Gaudium et spes* sulla condivisione della condizione umana da parte del popolo di Dio.

#### 5. CONCLUSIONE

Intesi in senso teologico, i segni dei tempi rivelano le strade che Dio apre al cammino della sua comunità, manifestano ciò che Dio chiede *hic et nunc* ad essa. I testi conciliari parlano in proposito di «disegni di Dio» sul tempo presente e di connessi «doveri» o «compiti» storici della Chiesa (cf SC 43a; AA 15c; GS 4a, 11a). Ciò rientra nelle responsabilità di una pastorale e di una pastorale giovanile che intenda muoversi secondo le autorevoli indicazioni della Chiesa conciliare, fedele interprete del vangelo di Dio nell'attuale tornante della storia umana.

→ famiglia 1.2. - donna-uomo (chiesa) - politica 1.1.

#### Bibliografia

CHENU M. D., *Les signes des temps. Reflexion theologique*, in *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris 1967, 205-225; GENNARI G., *Segni dei tempi*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1400-1422; VALADIER P., *Signes de temps, signes de Dieu?*, in *Etudes* (ago.-set. 1971) 261-280; VALENTINI D., *Segni dei tempi*, in *Dizionario di pastorale della comunità cristiana*, Cittadella, Assisi 1980, 532-534; VAN CASTER M., *Catéchèse des signes de notre temps*, in *Lumen Vitae* 21 (1966) 225-267.

**SEGNO** → educazione/pastorale 2.3.; 3.2. - liturgia 2.2.; 3.3. - sacramentalità - simbolo.

**SELETTIVITÀ** → istituzioni 3.2.

**SENSO** → cultura 2. - Dio 3.3. - direzione spirituale 2.2. - educazione 6. - educazione/pastorale 2.3. - esperienza 1.2.; 2.1.2. - evangelizzazione 3.3. - giovani 4.1. - grazia 3.1.2. - lavoro 2.; 3.5. - parrocchia 1.1. - relazione educativa 3. - religione 3.2. - simbolo 3.2.; 4-5. - storia 3-6. teologia pastorale 6.3.

**SEPARAZIONE** → sofferenza 3.1.2. - tempo libero 1.7.

**SEQUELA di Cristo** → direzione spirituale - grazia 2.3.2. - spiritualità giovanile 1.3.

**SERVIZIO** → diaconia - ministeri 2.1.; 2.3.3. - ministeri (giovanili) 2.2.3. - società 4. - teologia pastorale 1.3.2. - territorio 2.2. - vocazione 1.2.2.; 2.3.

**SERVIZIO civile** → pace 5.3.

## SESSUALITÀ

GUIDO GATTI

**1. Il problema**

- 1.1. *La sessualità come problema pastorale*
- 1.2. *Una prima risposta: permissività etica e dimissione educativa*
- 1.3. *La seconda risposta: un ripensamento del ruolo della norma*
2. **Una concezione educativa dell'etica sessuale**
  - 2.1. *La sessualità è una realtà evolutiva*
  - 2.2. *La morale sessuale ha una dimensione educativa*
  - 2.3. *Il principio di autorealizzazione etica*
  - 2.4. *Il principio di gradualità*
  - 2.5. *Il principio di globalità*
  - 2.6. *Carattere educativo delle rinunce inerenti all'impegno etico*

**3. Al di là dell'etica**

- 3.1. *La novità cristiana*
- 3.2. *I significati specificamente cristiani della realtà sessuale*

**1. IL PROBLEMA****1.1. La sessualità come problema pastorale**

La sessualità costituisce lungo quasi tutta la vita dell'uomo una realtà che pone problemi. In passato, questi problemi erano percepiti prevalentemente in chiave etica, cioè come problemi di discernimento del bene e del male morale, di dominio degli istinti e di acquisizione di abiti o disposizioni morali buone in questo ambito del comportamento umano. Oggi si tende facilmente a negare o ignorare la dimensione etica del problema sessuale, per privilegiarne la dimensione psicologica e culturale: ci si preoccupa soprattutto di come vivere in modo appagante e psichicamente sano la propria sessualità, di come integrarla in una personalità equilibrata, ricca e riuscita. Ma in un modo o nell'altro, la sessualità continua a restare per l'uomo una fonte di ansietà, di tensioni, in una parola, una realtà che fa problema.

Ma la sessualità fa problema in modo tutto particolare per la pastorale giovanile.

Sembrano ormai lontani (ma sono in realtà vicinissimi) i tempi in cui la « pastorale » era soprattutto una guida per i sacerdoti confessori nell'espletamento del loro compito; e tale guida concerneva per una parte notevole quello che era considerato il problema cru-

ciale di ogni pastorale penitenziale: l'etica sessuale.

Le cause di questa maggiorazione della problematica morale in campo sessuale andavano ricercate nella tensione che si creava tra la particolare severità e rigidità della morale cattolica in questo campo e le possibilità morali medie dei fedeli (tenendo conto non solo della loro fragilità di fronte alla forza degli istinti, ma anche della loro mentalità, del loro senso morale spontaneo, di certi pregiudizi culturali).

Del resto era proprio questo settore della vita morale a fornire ai fedeli la parte più pesante della materia delle loro confessioni, dei loro problemi e difficoltà morali. Non per nulla sant'Alfonso asseriva che se qualcuno si dannava, o era per il vizio della lussuria o almeno non senza di essa (*Theologia Moralis*, lib III, n. 413).

Su questo settore della morale si concentravano unilateralmente le preoccupazioni educative della pedagogia cattolica, anche di quella più illuminata e autorevole. A questo settore della morale erano generalmente attribuiti quelli che don Bosco chiamava gli *imbrogli di coscienza*, che egli riteneva molto frequenti tra i giovani.

Questo spiega come la sessualità e le problematiche morali ad essa relative costituissero un elemento di disturbo nella educazione alla fede dei giovani.

Le difficoltà morali a questo riguardo e il divario inevitabile che si creava tra l'ideale morale predicato da una parte e la realtà concreta dall'altra, tra le esigenze morali sentite come severamente vincolanti e il vissuto quotidiano erano particolarmente vive nell'età giovanile.

Questo divario provocava frustrazioni penose che finivano per generare fastidio nei confronti di tutto il discorso religioso, connotato da pretese che parevano assurde, e alla fine l'abbandono di ogni pratica religiosa, di ogni legame con la Chiesa e della stessa fede.

**1.2. Una prima risposta: permissività etica e dimissione educativa**

La pastorale (e ancora a monte la teologia morale che in questo caso la condiziona e la ispira) si trova oggi divisa nella ricerca della risposta più adeguata da dare alla sfida che le viene da una situazione di questo genere. Una prima risposta consiste in una rielabo-

razione radicale dell'etica sessuale cattolica per quanto riguarda i suoi contenuti normativi.

Partendo da una fondazione esclusivamente teleologica delle norme morali (che valuta il bene e il male morale delle azioni soltanto in base alle loro conseguenze non morali) e accodandosi a una cultura sessuale sempre più permissiva, una parte dei teologi moralisti (ricordiamo tra gli altri: S. H. Pfürtner, A. Valsecchi, A. Kosnik, Ch. Curran) ha cominciato a negare, prima timidamente, poi con più forza la rigidità delle posizioni tradizionali sui punti fondamentali dell'etica sessuale: la gravità di tutta la materia, l'illiceità assoluta della masturbazione, dei rapporti prematrimoniali, delle pratiche omosessuali e della contraccezione.

La pastorale che si ispira a questo nuovo orientamento etico si limita spesso a mettere tra parentesi il problema etico della sessualità, quasi fosse irrilevante per la vita cristiana, polarizzando invece tutta l'attenzione su altri problemi morali (in particolare su quelli relativi alla vita sociale) e più in generale sull'annuncio cristiano nella sua qualità di buona notizia e quindi nella sua dimensione securizzante.

Pur riconoscendo la preminenza di questi aspetti dell'educazione e della prassi di fede, si deve dire che non basta ignorare un problema per risolverlo. L'ansia e il senso di colpa che accompagnano spesso il vissuto sessuale sopravvivono a questa liquidazione sbrigativa ma velleitaria. Resta il problema di educare a gestire, fosse pure soltanto in modo psichicamente costruttivo, una realtà così difficile da integrare in un progetto sensato di vita e d'altra parte pure così inevitabilmente centrale e onnipresente in tutto il vissuto psicologico della persona.

Del resto, il dissenso sistematico da un insegnamento non marginale e continuamente riconfermato con puntigliosa precisione dal magistero della Chiesa non può non porre problemi di coerenza e compatibilità con una fede che voglia continuare a confessare la Chiesa, così come l'ha voluta Cristo, maestra di vita e guida autorevole della fede.

### **1.3. La seconda risposta: un ripensamento del ruolo della norma**

La seconda risposta punta sul divario fattualmente esistente tra le esigenze oggettive del-

l'etica e le possibilità reali della persona, di cui si conoscono sempre meglio i limiti, un tempo insospettati, dovuti ai dinamismi psicologici, spesso inconsci e compulsivi che presiedono al comportamento in campo sessuale.

Si tratta di un divario che può presumersi frequente e ampio soprattutto a livello di adolescenza, di disturbi della personalità, di forme di immaturità psichica, di nevrosi. Naturalmente esso diminuisce la responsabilità personale e autorizza, nelle situazioni personali concrete, una valutazione di minore gravità morale per certi comportamenti di cui peraltro non viene messo in questione la valutazione morale oggettiva.

Si tratta, come si vede, di uno sviluppo nuovo della tradizionale distinzione tra peccato materiale e peccato formale, tra disordine morale oggettivo e colpevolezza soggettiva.

Ma si tratterebbe di uno sviluppo miserabile e in fondo farisaico, se si limitasse ad aumentare l'area della diminuzione della colpevolezza soggettiva, pure indubbiamente bisognosa di un ridimensionamento.

Esso deve aprirsi a una diversa interpretazione dell'ordine morale in quanto espresso attraverso norme proibenti. Esso deve arrivare a vedere nelle norme, al di là della loro assolutezza impersonale e oggettiva (che esprime un aspetto impreteribile della verità etica), l'indicazione di una polarità che orienta un cammino di crescita; la determinazione di un ideale che contrassegna una morale dinamica e progressiva, di una meta educativa che qualifica la morale come pedagogia dei valori.

Si tratta di una morale (e di una correlativa pastorale) che, invece di esaurire la sua spinta innovativa nella riformulazione e nell'indebolimento della norma oggettiva, cerca di ricomprenderne il significato; invece di spostare i confini della legge, cerca di cambiarne il ruolo e la funzione nell'ambito della vita morale.

Ma per giustificare convincentemente questo sviluppo, è necessario acquisire una consapevolezza nuova del carattere essenzialmente evolutivo di tutta la sessualità umana, e quindi del carattere fondamentalmente autoeducativo dell'impegno morale in questo campo.

## 2. UNA CONCEZIONE EDUCATIVA DELL'ETICA SESSUALE

### 2.1. La sessualità è una realtà evolutiva

Si parla abitualmente della sessualità come di una funzione da esercitare o di una facoltà da usare, come qualcosa cioè che ci è già data subito tutta al momento della pubertà. La psicologia moderna ci ha invece abituati a vedere la sessualità come una realtà in divenire, sotto la spinta e la guida degli influssi educativi e culturali provenienti dall'esterno della persona e delle scelte libere che essa stessa produce.

Si sapeva già quanto la sessualità fosse estremamente plastica, perché *con essa* l'uomo può fare cose diversissime; ora si sa che essa lo è molto di più perché *di essa* l'uomo può fare cose diverse. Nella sua realtà psichica (che è l'elemento decisivo della sessualità umana), essa può divenire quello che la fa essere l'educazione e l'autoeducazione dell'uomo.

Secondo Freud, la sessualità ha nella persona umana una sua preistoria: ci sarebbero cioè nella vita di ogni uomo delle esperienze infantili, dotate di una certa connotazione sessuale, che per quanto rimosse dalla memoria conscia del soggetto «lasciano il segno» nella struttura psichica della persona e condizionano le forme adulte della sessualità. La sessualità si presenterebbe quindi in due forme profondamente diverse ma legate tra loro da una sotterranea continuità: la sessualità infantile o *pregenitale*, perversa e polimorfa, sottomessa ciecamente al principio del piacere e ultimamente all'istinto di morte, e la sessualità *genitale* o adulta, guidata dal principio di realtà, centrata sulla fase genitale e sulla funzione procreatrice, congiunta con la corrente della tenerezza e sublimata nell'amore.

Tutto questo può essere messo in discussione. Ma gli si deve almeno riconoscere il valore di intuizione di una verità più generale: la sessualità non è data all'uomo come una realtà già compiuta da usare in modo corretto, ma come una realtà da portare a compimento.

Egli è responsabile non solo per come la vive, ma ancora di più per quello che la fa diventare. La norma morale non è soltanto legge dell'esercizio della sessualità, ma anche progetto del suo divenire. Essa impegna l'uo-

mo a costruire in sé una sessualità adulta, equilibrata, capace di autodomínio e di amore autentico, di apertura alla vita e di senso di responsabilità.

Non solo le esperienze dell'infanzia, ma tutte le scelte libere della persona «lasciano il segno» nella struttura della sua personalità psicosessuale.

La sessualità infantile esiste di fatto se non proprio nel bambino, nell'adulto che non è riuscito a diventare moralmente tale: è la sessualità perversa, malata, incontrollata, o anche solo narcisistica e irresponsabile della personalità immatura.

### 2.2. La morale sessuale ha una dimensione educativa

Lo sviluppo della sessualità, dall'esito quindi tutt'altro che garantito in partenza, attraversa due fasi nella vita della persona: nella prima esso è totalmente dipendente dall'influsso dell'educazione ricevuta dall'esterno (e le responsabilità degli educatori sono a questo proposito tanto oggettivamente enormi quanto abitualmente ignorate); nella seconda il soggetto prende gradualmente in mano la direzione della sua vita e dirige questo sviluppo con le sue scelte libere, diventandone quindi responsabile.

L'evoluzione psicosessuale non si risolve quindi in un gioco cieco di pulsioni contrapposte o in una repressione del desiderio imposta da una realtà ostile, ma in una consapevole e impegnativa crescita di umanità. Essa ha quindi una rilevanza etica, che porta a ripensare tutto il discorso morale in termini educativi o autoeducativi.

Concepire la morale in termini educativi significa in particolare:

- 1) vedere le singole decisioni etiche come momenti particolari di un processo attraverso il quale l'uomo plasma se stesso (*principio di autoplasmazione etica*);
- 2) ispirare la normativa etica non soltanto al bene e al male in sé, ma anche al concreto itinerario di questa autoplasmazione del singolo uomo, personalizzando le norme e ispirando la loro applicazione a criteri di gradualità (*principio di gradualità*);
- 3) vedere lo sviluppo psicosessuale solo come momento particolare della più generale maturazione di tutta la personalità (*principio di globalità*);

4) ripensare le rinunce inerenti all'impegno morale in questo campo nella luce della crescita dell'amore (*valore positivo delle rinunce inerenti all'impegno morale*).

### 2.3. Il principio di autorealizzazione etica

Anche se l'esperienza morale occupa nella vita uno spazio più ampio di quello dell'educazione, anche se viene vissuta normalmente al di fuori del rapporto disimmetrico tra educatore ed educando, essa ha sempre l'aspetto di un processo di plasmazione della personalità, è sempre una forma di educazione, un «e-ducere», cioè far emergere, dall'uomo tutte le possibilità di umanità che in esso sono racchiuse: «Facendo il bene morale, l'uomo fa se stesso in quanto persona; modifica l'orientamento di fondo e perfino le strutture della sua personalità» (BÖCKLE). L'esperienza morale ha quindi sempre la dimensione di un fatto educativo, in cui il soggetto è insieme educatore ed educando.

Ma questo è vero in modo particolarissimo per quello che riguarda l'etica sessuale, appunto per questo carattere essenzialmente evolutivo della sessualità stessa.

Non solo la sua struttura pulsionale, ma anche tutti i suoi contenuti valoriali, l'apertura alla vita, la creatività, la capacità di comunicare, l'amore sono realtà che si costruiscono solo gradualmente nella persona, attraverso quel processo con cui la persona costruisce se stessa, la sua maturità e autenticità umana.

D'altra parte questi valori nel loro versante positivo non sono mai del tutto pienamente realizzati; ci domandano sempre un perfezionamento o una autenticazione ulteriore.

Di questi contenuti valoriali, quello che tutti li riassume in sé e che rappresenta la chiave di volta del progetto etico della sessualità è indubbiamente l'amore.

Così che è possibile vedere tutta la morale sessuale in funzione della crescita dell'amore. Ogni impegno etico in questo campo può essere visto come educazione dell'amore.

La castità cristiana, si dice, è amore. Ciò è vero nella misura in cui si percepisce con chiarezza il carattere evolutivo di questo amore. La castità cristiana è un amore che si realizza, che cresce e si garantisce la sua autenticità, in un processo autoeducativo senza limiti: la castità cristiana è l'educazione dell'amore.

### 2.4. Il principio di gradualità

Questa modalità educativa dell'etica sessuale impone l'adozione di quel criterio pedagogico fondamentale, che è il principio di gradualità.

La pedagogia che sostiene e stimola questa crescita dell'amore non può essere che una pedagogia di gradualità, che si faccia mediazione dell'appello morale dei valori, adeguando tale appello al livello di maturità raggiunto dall'educando e al ritmo di crescita che gli è concretamente possibile.

Essa raggiunge la libertà del soggetto, là dove essa si trova, la interpella per come essa è in concreto, segnata sempre da condizionamenti, solo parzialmente e gradualmente superabili.

Essa realizza le possibilità di bene dell'educando, solo proponendogli obiettivi concretamente possibili.

Le norme che rispecchiano l'ordine morale oggettivo, al di là della formulazione necessariamente assoluta, nella misura in cui sono rivolte a una persona concreta in una situazione concreta, devono essere adeguate a questa persona e a questa situazione. Senza perdere la loro oggettività, esse diverranno appello concreto per una persona concreta, seguendo le leggi di una morale dinamica ed educativa.

Esse finiranno spesso per indicare più una direzione di marcia che un confine: il vero confine tra il bene e il male, passa all'interno di ogni situazione concreta: il bene è davanti a me, il male è appena dietro le possibilità concrete di bene che mi sono offerte. Non sono chiamato che a superare me stesso, sforzandomi di andare oltre, a partire da dove mi trovo, nella direzione indicatami dalla norma: questo è vero in ogni campo della morale, ma soprattutto in campo sessuale: un campo in cui l'uomo non si possiede mai completamente e tanto meno agli inizi di una maturazione che è tra le più impegnative della vita morale.

Giovanni Paolo II ha espresso questa concezione dell'impegno morale in modo chiarissimo nella *Familiaris Consortio*, riconoscendo che l'uomo «chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico che si costruisce giorno per giorno con le sue numerose scelte: per questo egli conosce, ama e compie il bene, secondo tappe di crescita» (FC 34).

La pastorale che si ispira a una concezione educativa dell'etica e quindi al principio di gradualità, non rinuncia a testimoniare con umile coraggio tutte le severe esigenze oggettive della morale; non ha bisogno di giocare a nascondino con quella che crede essere la verità.

Ma la sua testimonianza della verità ha come unico scopo e quindi come unica misura di opportunità la crescita dell'educando: la proclamazione della verità non ha come scopo la verità astratta ma quella concreta dell'uomo in divenire.

Adesione incondizionata alla verità e graduale attuazione di essa nella vita sono momenti ugualmente importanti di questa crescita. Le due preoccupazioni apparentemente contraddittorie, di servire una verità oggettiva e di aiutare un soggetto in stato di crescita si conciliano appunto in quella concezione dinamica e progressiva dell'impegno morale che abbiamo cercato di presentare.

## 2.5. Il principio di globalità

L'educazione dell'amore non è l'educazione di un settore determinato, di un compartimento stagno della personalità: è educazione di tutta quanta la persona, educazione *tout-court*.

L'amore cresce nella misura in cui si sviluppano armonicamente tutte le qualità della persona; in primo luogo quelle fondamentali della consapevolezza e della libertà.

I dinamismi istintivi devieranno tanto più facilmente dal loro obiettivo finale, quanto più sarà loro concesso di agire nell'ombra del meno consapevole. Il primo atto del dominio di sé è una autocoscienza lucida e razionale. Lo stesso impegno morale perde gran parte della sua costruttività umana, quando si riduce a una specie di cortocircuito della volontà, fuori della luce della cognitività.

Così ogni crescita della libertà è una chance in più per l'amore. Non ci si può liberamente donare se non nella misura con cui ci si possiede. La libertà è la fonte dell'unità e della pace interiore, della disponibilità al dono gioioso di sé. Pretendere di educare all'amore con la costrizione e la paura è andare nella direzione opposta dell'amore. Per questo l'amore viene alla vita solo in un ambiente educativo carico di amore; è generato solo da un altro amore: «Quando i genitori si amano tra di loro, quando i genitori e gli educatori ama-

no i bambini di un amore non geloso e possessivo, i bambini si sentono sicuri e sazi nella loro fame d'affetto. Solo così i genitori possono condurre i bambini a moltiplicare i loro rapporti con gli altri, senza che i bambini sentano se stessi al centro della vita. (...) Invece la mancanza d'amore rende più difficile il superamento dell'egoismo» (CEI, *Catechismo dei bambini*).

Se l'educazione dell'amore si attua armonicamente all'interno dell'educazione di tutto l'uomo, ci sono determinate qualità morali che sono particolarmente solidali con l'amore e che dell'amore costituiscono come i contrafforti psicologici e morali.

Così è coerente con l'amore l'atteggiamento della non violenza, il superamento delle forme negative di aggressività, la capacità di ascolto e di comprensione, l'attitudine a risolvere le tensioni e i problemi della convivenza con la magnanimità e la tolleranza.

È in linea con l'amore la capacità di fare silenzio, di riflettere, di interrogarsi sul senso ultimo delle cose, sui valori nascosti delle persone. Ed è naturalmente in linea con la crescita dell'amore ogni forma di disponibilità al servizio e al sacrificio, la capacità di farsi carico dei dolori e dei bisogni dell'uomo.

Ma ci sono anche attitudini che svolgono, rispetto alla crescita dell'amore, una funzione antagonista.

Un ambiente sistematicamente impostato sull'emulazione, sulla riuscita del singolo a spese degli altri in una spietata lotta per l'emergenza e l'autoaffermazione non è in linea con la crescita dell'amore; come non lo è un ambiente in cui viga l'esclusione e l'emarginazione, il rifiuto delle persone e l'instaurazione di rapporti ostili ed aggressivi.

Ma non è educativo dell'amore anche un ambiente che favorisca nell'educando la falsa coscienza di essere al centro del mondo, così che tutto gli sia dovuto, quasi che le altre persone esistano solo per lui. E non è educativo dell'amore un ambiente superficiale e sordo ai dolori e ai problemi dell'uomo, opaco alle domande di senso che incombono sulla vita.

## 2.6. Carattere educativo delle rinunce inerenti all'impegno etico

La dimensione educativa dell'etica sessuale non va vista unicamente come un espediente pastorale, una specie di «captatio benevolen-

tiae» finalizzata alla recezione delle norme morali da parte delle persone concrete. L'educatività entra a costituire la natura stessa del valore morale in questo campo, entra nella definizione di bene.

E questo non vale soltanto per la parte positiva dell'etica sessuale, quella che di sua natura consiste nella realizzazione di valori, ma anche per la parte negativa, quella che proibisce l'attuazione dei disvalori e si concretizza appunto in norme proibenti, di loro natura adatte ad indicare un confine preciso, al di sotto del quale si trova oggettivamente il negativo morale.

La fedeltà alle esigenze dell'amore e degli altri valori o significati della sessualità chiede infatti anche rinunce e sacrifici; quello che Freud ha voluto indicare appunto col nome di repressione.

A differenza della psicanalisi, la morale cristiana non vede nella repressione soltanto una dura necessità, ma il risvolto negativo della realizzazione positiva dei valori morali. La fede oltretutto permette al credente di vivere queste rinunce nella luce di una ulteriore positività: la partecipazione al mistero pasquale di Cristo cui egli è stato iniziato con il battesimo: rinunciare è per lui anche in questo campo morire a se stesso per vivere a Dio (cf *Rm* 6,1-14; *2 Cor* 4,10; 5,14-15).

Va detto però che se l'educazione dell'amore ha bisogno anche di ascesi e di rinuncia, non ogni ascesi e ogni rinuncia è di per sé umanizzante ed eticamente positiva. Il valore morale non si misura solo con lo sforzo sviluppato e col costo sopportato per compiere il bene; ma con la sincerità e interiore libertà dell'adesione al bene stesso. Caso mai è piuttosto la facilità e la spontaneità con cui lo si compie la vera misura della nostra connaturalità a questo bene e quindi la nostra vera virtù. Le rinunce imposte dalla castità sono costruttive nella misura in cui sono interiorizzate e vissute nella luce dei valori che permettono di realizzare.

Si avverta tra l'altro che la realizzazione dei valori etici nell'ambito della realtà sessuale ha un carattere tutto particolare, molto diverso da quello che ha la realizzazione dei valori in altri ambiti dell'agire umano.

Il comportamento sessuale non è primariamente un'azione transitiva o «pragmatica», volta a produrre risultati tangibili e misurabili, come l'attività lavorativa, economica, politica o medica.

La sessualità è una forma di comunicazione interpersonale. Il suo rapporto con il valore dell'amore, ad esempio, è lo stesso rapporto che c'è tra un linguaggio e la verità che in esso si esprime. Il linguaggio sessuale parla di amore anche quando ne parlasse mentendo. Lo stesso vale per l'apertura alla vita. Il gesto sessuale dice vita anche quando venisse forzato a smentire l'apertura alla vita che esso dice.

Il valore morale di un linguaggio, prima ancora che dai risultati che produce si misura dalla sua corrispondenza ai significati che esprime, cioè alla sua *veracità*.

Il male morale nel campo della sessualità è quindi sempre almeno il male di una menzogna. Il bene è il bene della veracità e dell'autenticità, cioè della corrispondenza tra il gesto e la verità dell'uomo che esso esprime.

### 3. AL DI LÀ DELL'ETICA

#### 3.1. La novità cristiana

Quanto detto fin qui riguarda la dimensione etica del problema sessuale; i significati morali (e quindi i contenuti normativi) dell'etica sessuale cui ci si è riferiti fin qui hanno in grandissima parte una loro autonoma consistenza e un loro valore umano, anche prescindendo dalla fede in Cristo. I valori e i significati su cui essa si fonda appartengono già alla natura umana e, già sul piano naturale, determinano l'interna costruttività o distruttività umana del comportamento sessuale.

Ma la pastorale non può occuparsi di sessualità soltanto dal punto di vista dell'etica. Essa deve educare non soltanto a vivere la realtà sessuale in modo pienamente umano ma insieme e più ancora a viverne in pienezza il significato specificamente cristiano.

Essa deve quindi cogliere con lucidità e presentare con coraggio la radicale novità cristiana del vivere la sessualità in Cristo.

La fede in Cristo comporta effettivamente una «radicale novità di vita» che coinvolge ogni settore dell'esistenza e dell'impegno morale: l'espressione «novità di vita» (*Rm* 6,4), insieme con altre equivalenti (*Rm* 7,6; *Rm* 12,2; *Ef* 4,24; *Col* 3,10; *1 Cor* 5,7) ci dice quanto fosse viva nella prima comunità di fede la coscienza della propria originalità. La fede introduce quindi un elemento decisivo di novità e di specificità nell'autocoscienza

del credente, che segna profondamente di sé anche l'esperienza sessuale.

Ora la vera novità, l'autentico e irriducibile specifico dell'esistenza cristiana è Cristo stesso, l'evento Cristo, con la sua assoluta centralità nel progetto divino di salvezza.

Cristo è quindi l'imperativo concreto, la norma vivente del credente. In Lui è recuperata, rifondata e inverata la stessa etica naturale. L'impegno morale del credente è quindi un fatto di adesione personale a Cristo, è l'espressione concreta di una fiducia e di un amore incondizionati nei suoi confronti. Questa fiducia-amore è la motivazione di base che comanda tutte le altre scelte morali, prendendo in esse corpo e consistenza. Ogni comportamento buono traduce, nei diversi campi della vita quotidiana, questa scelta di fondo, che dà a ogni altra decisione morale il suo significato e il suo valore di salvezza.

Fare di Cristo la legge viva dell'esperienza morale credente significa anzitutto riconoscere che l'evento Cristo fonda in radice la stessa possibilità dell'impresa morale. Egli riscatta l'uomo dalla schiavitù del peccato che lo renderebbe radicalmente incapace di ogni apertura reale e totalizzante al bene. In Cristo, i valori morali sono, prima che conquista o frutto di orgogliosa ma illusoria pretesa di autosufficienza morale, il dono di una trasformazione interiore, che ci rende capaci di amare e compiere il bene. È il dono dello Spirito che infonde nei nostri cuori la carità, sorgente e vertice di tutta la vita morale. È questo amore, dono prima che conquista, l'elemento qualificante la coscienza morale del cristiano, la luce che illumina il suo cammino tra le contraddizioni del quotidiano, la forza che lo sorregge nelle difficoltà e nelle prove dell'esistenza.

### 3.2. I significati specificamente cristiani della realtà sessuale

Questo vale per la vita cristiana in genere. Ma assume una fisionomia particolare nell'applicazione al campo della sessualità, di cui ci stiamo occupando.

La castità ha una dimensione *cristica*, non solo nelle sue motivazioni generali e ultime, che la ricollegano alla fede-carità come fonte di tutto l'impegno morale cristiano, ma anche nel suo aspetto specifico di *autoeducazione dell'amore* e di promozione e custodia dei *valori della vita coniugale*.

Per il credente, il matrimonio, cioè il patto coniugale e lo stato di vita specifico dell'amore coniugale, è un sacramento della Nuova Legge, cioè uno di quei gesti che significano ed attuano la storia della salvezza, rendendo presente Cristo, evento centrale di questa storia, nel concreto dell'esistenza quotidiana del credente. Nel matrimonio come in ogni altro sacramento, viene riattualizzato il sì definitivo di Dio all'uomo e il sì incondizionato dell'uomo a Dio, che ha avuto il suo momento culminante nella croce di Cristo. In forza della sua specifica consacrazione sacramentale, l'amore sponsale, che ha il suo linguaggio nella sessualità, diventa partecipazione all'amore sponsale di Cristo per la sua Chiesa, alla dimensione nuziale dell'amore di Dio per l'umanità. Inserito in questo mistero di grazia, l'impegno morale del coniuge cristiano, e quindi anche quell'impegno morale che ha a che fare con la realtà sessuale, diventa uno specifico *atto di culto ed evento di salvezza*.

Questo vale in particolare per l'amore casto e fedele dei coniugi, che nasce ed è direttamente consacrato dal sacramento del matrimonio. Ma ci sembra giusto pensare che l'efficacia consacrante e salvante del sacramento si estenda, con una specie di effetto retroattivo e anticipatore, anche a tutto l'impegno morale con cui, attraverso aperture e rinunce, tentennamenti e riprese, i futuri sposi vengono educando il loro amore e preparando fin da molto lontano la santità del loro focolare.

Questa efficacia qualifica come specificamente cristiana tutta la castità coniugale cristiana, sia prima che durante il matrimonio; e non esclude dalla sua logica neppure la scelta celibataria di coloro che seguono più da vicino Cristo nella castità consacrata, e di cui un'antica preghiera liturgica dice che della comunione sponsale rifiutano l'incontro visibile, ma perseguono il contenuto misterico, evitando ciò che nelle nozze prende corpo, ma amando ciò che esse prefigurano.

Così tutto lo spazio dell'impegno morale cristiano in questo campo resta segnato dal carattere consacratorio e salvifico del sacramento del matrimonio, simbolo di una vocazione all'amore, più universale e più grande di quella contenuta nella realtà sessuale.

→ adolescenza 3.5. - coeducazione 2.4.; 2.5.; 4. - donna-uomo (società) 1.1. - famiglia 2. - giovani 2.3. - identificazione 3.2. - identità 1.2.1. - uomo 2.2.

**Bibliografia**

BRASCIANI C., *Personalismo e morale sessuale*, Piemme, Roma 1983; GATTI G., *Morale sessuale, educazione dell'amore*, LDC, Leumann 1981; GOFFI T., *Etica sessuale cristiana*, EDB, Bologna 1972; HORTELANO A., *Amore e matrimonio. Nuove prospettive*, Cittadella, Assisi 1967; MAGGIOLINI S., *Sessualità umana e vocazione cristiana*, Morcelliana, Brescia 1970; MONEY J. - MUSAPH H., *Sessuologia*, Borla, Torino 1977; PIANA G., *Orientamenti di etica sessuale*, in GOFFI T. - G. PIANA (a cura), *Corso di morale*, Queriniana, Brescia, vol. II, 1983, 269-366; *Sessualità*, Cittadella, Assisi 1969.

**SFIDE** → cultura - educazione - famiglia - fede (sguardo di) 3.3. - ministeri 1. - società - storia e salvezza 5.

**SICUREZZA** → adolescenza 3.5. - diritti umani 3. - speranza 1.2.

**SIGNIFICATI** → animazione 2.1.5. - catechesi 3.1. - esperienza 1.2. - giovani 4.; 6. - mondo 1.-2. - religione 1.1.; 7. - sessualità 3. - speranza 1.3. - storia 3.-6.

**SILLER P.** → teologia pastorale (correnti) 2.1.

**SIMBOLO**

ARMIDO RIZZI

**1. Le sorti del simbolo**

**L'essenza del simbolo: analisi fenomenologica**

- 2.1. *La faccia oggettiva*
- 2.2. *La faccia soggettiva*
- 2.3. *La convergenza delle due*

**3. Simbolo, mito, concetto. Ontologia ed epistemologia della coscienza simbolica**

- 3.1. *Simbolo e mito: l'orizzonte ontologico*
- 3.2. *Simbolo (mito) e concetto: analisi epistemologica*

**4. Simbolo e fede biblica**

**Il simbolismo cristiano**

- 5.1. *Simbolismo biblico e simbolismo cosmico*
- 5.2. *Due suggerimenti*

Se si cerca la parola «simbolo» in un buon dizionario, si vedrà che essa copre una gamma di significati che si estende dalle scienze naturali (per esempio: H è simbolo dell'idrogeno) alla fede cristiana (il Credo è il Simbolo apostolico). Ma tra questi significati non è difficile distinguerne uno, che rimane il più e meglio sedimentato nel parlare comune: simbolo è un linguaggio figurato, dove un'entità concreta ne evoca una di altro genere, spi-

rituale o comunque più generale e complessa, come la bandiera è simbolo della patria. È in questo senso che qui ne parliamo, dividendo il discorso in cinque momenti: le sorti del simbolo nella cultura occidentale, la sua essenza, la sua valenza ontologica e veritativa, il suo rapporto con la fede biblica, la sua presenza nel cristianesimo.

**1. LE SORTI DEL SIMBOLO**

Nella tradizione occidentale il simbolo ha avuto una sorte singolare: da una parte ha trovato una fioritura eccezionale nel linguaggio religioso, soprattutto cristiano, dall'altra ha conosciuto una profonda svalutazione sul piano del pensiero.

La bibbia è stata chiamata il più grande serbatoio di simboli dell'umanità; e sulla bibbia e attraverso il suo linguaggio simbolico si è formata per secoli l'anima dell'Occidente e si è configurato il suo immaginario: dai commenti patristici all'arte medievale, dalle testimonianze dei mistici a gran parte della letteratura fino alla soglia dell'era moderna e oltre. Accanto alla bibbia, le potenti figure della classicità: gli eroi dell'epopea e della tragedia, gli abitatori divini dell'Olimpo luminoso o del ventre oscuro della terra; e poi ancora le saghe del nord e le favole d'oriente, portate in dote alla nascente Europa da fieri guerrieri o da ricchi mercanti.

Eppure, una tradizione altrettanto lunga di pensiero ha escluso tutto questo mondo di immaginazione e di espressione dal campo della verità. Non che simboli e metafore, narrazioni e drammi, venissero considerati, come tali, portatori di errore (posizione, questa, presente ma non maggioritaria); piuttosto, si attribuiva loro una funzione esterna, di rivestimento e abbellimento di una verità già tutta contenuta nel concetto. È quello concettuale il linguaggio appropriato, il *logos*, perché qui la verità del mondo si impone all'uomo nelle sue strutture e giunture; mentre il linguaggio figurato, con la sua capacità di accendere la fantasia e di muovere il sentimento, serve a trasmettere la verità con maggior forza di persuasione.

Con l'avvento della ragione moderna, la situazione del simbolo non migliora: se qui è l'uomo che impone al mondo la propria verità («sapere è potere») invece che accogliere la verità del mondo, la funzione centrale rimane pur sempre quella del concetto, del-

l'idea chiara e distinta, che proprio perché tale è anche efficace: la verità è validità operativa. Invece il simbolo non serve a spiegare, e dunque non è idoneo a produrre. Per l'*homo faber* la dimensione simbolica non può che essere un ostacolo, opponendo alla volontà di chiarezza la propria opacità e alla volontà di dominio del mondo la propria passività.

Anche se non sono mancate reazioni a questo imperialismo del *logos* (si pensi, in particolare, al romanticismo), bisogna attendere il Novecento per trovare una ripresa generale non soltanto di interesse ma di rivalutazione nei confronti del linguaggio simbolico. Il secolo del dispiegamento totale della ragione tecnologica è anche, per appassionata antitesi, il secolo della « crisi della ragione ». Questa crisi opera a favore del simbolo almeno in due direzioni. Da una parte, avvia il ricupero di tutte quelle istanze conoscitive che sono pre- ed extra-razionali: dal linguaggio del corpo a quello delle emozioni, dalle suggestioni dell'inconscio al fervere dell'immaginazione. Dall'altra, anche dentro il linguaggio in senso stretto, articola la gamma delle sue possibilità — i « giochi linguistici » — che vanno ben oltre la registrazione e l'organizzazione dei fatti: c'è la parola che promette e quella che comanda, c'è l'invocazione e la minaccia, e altre forme ancora, dotate ognuna di un suo statuto di verità.

È dentro questa temperie che matura anche una nuova sensibilità per i simboli, una rinnovata disponibilità e attitudine a coglierne la valenza ontologica e veritativa.

## 2. L'ESSENZA DEL SIMBOLO: ANALISI FENOMENOLOGICA

Il simbolo appartiene alla famiglia dei *segni*, cioè di quelle realtà che, di natura loro, rimandano ad altre: segni sono le parole, ma anche le segnalazioni stradali, il dito puntato a indicare un oggetto o una direzione, e via dicendo. Ma qual è lo specifico del simbolo dentro il mondo dei segni?

### 2.1. La faccia oggettiva

È stato detto che il simbolo è un segno al quadrato, perché ha una duplice capacità di rimando: dal segno originario (parola, figura...) alla cosa, e dalla cosa a un'altra. Per esempio, la rappresentazione di un volto in

lacrime è un simbolo perché richiama una sofferenza umana, in forza di un gioco di due rimandi sovrapposti: la figura rimanda alle lacrime reali, e queste al dolore, che è una realtà dell'anima.

Ma questa duplicità di rimando non basta a definire l'essenza del simbolo: il disegno di forchetta e coltello segnala la presenza di un ristorante perché la figura richiama i due oggetti e questi a loro volta il ristorante; ma non consideriamo questo segno come un simbolo. Perché? Perché esso si limita a darci un'informazione: ci dice dell'esistenza di un ristorante attraverso un segno convenzionale. Invece il simbolo evoca qualcosa, dice « più » di se stesso non solo perché segnala un'altra realtà ma perché suggerisce una realtà « altra », di natura differente e superiore. Il ristorante è dello stesso ordine delle poste che lo indicano, mentre la sofferenza umana è di ordine diverso dalle lacrime che la testimoniano. È questo passaggio di livello a costituire lo specifico del linguaggio simbolico: esso dice una realtà non direttamente percepibile, attraverso una sua figura che invece viene percepita e rappresentata, e dice quella realtà soltanto o almeno preferibilmente attraverso quella figura. Così, il cerchio è simbolo della perfezione, la corona della vittoria, una mano tesa è simbolo della volontà di riconciliazione, ecc.

### 2.2. La faccia soggettiva

Una seconda caratteristica essenziale del simbolo è un tipo di coinvolgimento del soggetto conoscente che manca alle altre forme di conoscenza. Intendo il coinvolgimento *affettivo*, cioè tale da chiamare in causa dimensioni della soggettività che non sono riconducibili alla razionalità riflessa ma ospitano interessi e bisogni meno trasparenti e più intensi, attese e timori, speranze e ansie.

Così la luce, l'acqua, l'aria, il fuoco, oltre che elementi necessari alla vita biologica, sono simboli fondamentali, perché richiamano dimensioni dello spirito, spazi di significato di cui l'uomo avverte il bisogno anche quando non riesce a definirlo.

A questo proposito si impongono due precisazioni, che sembrano quasi eliminarsi a vicenda mentre in realtà costituiscono un correttivo reciproco. La dimensione affettiva del simbolo lo differenzia, oltre che dal semplice segnale, anche da quel linguaggio figurato che, pur richiamando realtà e verità supe-

riori, lo fa in maniera impersonale, con intenzione didascalica, tesa a trasmettere un insegnamento più che a suscitare un'esperienza. In questo caso si ha a che fare con allegorie, con metafore costruite più che ispirate, che danno ragione alla concezione tradizionale del linguaggio figurato come rivestimento esterno della verità concettuale più che come portatore di una sua originaria verità. Ma d'altra parte, sarebbe errato pensare che le figure del linguaggio si dividano di natura loro in simboli e allegorie, così che sia possibile stilare un elenco degli uni e delle altre valido una volta per tutte. Al contrario, bisogna dire che i simboli non sono tali per una loro qualità intrinseca e irrelata, bensì in relazione all'apertura simbolica dell'uomo, cioè alla sua recettività affettiva nei confronti del mondo; e poi, che quest'apertura non è una struttura immutabile ma presenta un'enorme plasticità sia socio-culturale che individuale. Perciò nulla è simbolo in se stesso, e tutto lo può diventare se entra in questo spazio di vulnerabilità del soggetto. Così le bandiere issate sugli *stands* di una fiera si limitano a segnalare, in forza di una convenzione, quali sono i paesi che espongono, mentre la bandiera italiana che sventola il 25 aprile o quella francese il 14 luglio ha ancora un forte potere evocativo, e dunque simbolico, sui rispettivi popoli.

### 2.3. La convergenza delle due

Le due facce del simbolo — la sua capacità oggettiva di dire una realtà superiore e il coinvolgimento affettivo del soggetto — sono aspetti organicamente collegati della medesima intenzionalità simbolica. Infatti è proprio l'apertura affettiva dell'uomo al mondo, la capacità di valicare i confini degli oggetti, di andare oltre la loro definizione per coglierne, con slancio spontaneo, il *di più* che essi suggeriscono, per assecondarne la movenza allusiva che porta oltre gli oggetti, verso il significato — l'universo di significati — «altro». Per riprendere un esempio già fatto: la patria non è l'area geografica che un certo pezzo di stoffa richiama convenzionalmente alla memoria, ma un insieme di valori (aspetto oggettivo) che la bandiera evoca suscitando una commozione (aspetto soggettivo) che ne è un confuso ma potente presentimento.

## 3. SIMBOLO, MITO, CONCETTO. ONTOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA DELLA COSCIENZA SIMBOLICA

### 3.1. Simbolo e mito: l'orizzonte ontologico

Un noto «Dizionario dei simboli» porta come sottotitolo: «Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri». Ora, alcuni di questi termini sono semplicemente variazioni interne all'area del simbolo, altri introducono invece una differenza epistemologica che non può essere disattesa. Mi riferisco in particolare a *mito*, che viene spesso considerato, ma a torto, un sinonimo di *simbolo*. Per far emergere la loro differenza mi servo di una specie di parabola elementare. Un carcerato può sognare (nel sonno o ad occhi aperti) praterie sconfinite, può vedersi librato nell'azzurro o saettante su un circuito di corse: simboli irresistibili di libertà. Ma tutto questo fantasticare non gli guadagna un solo centimetro in più di spazio; diversamente da chi viene ad annunciargli che l'amnistia richiesta gli è stata accordata. Ecco: il simbolo è come il fantasticare del carcerato, mentre il mito corrisponde all'annuncio dell'amnistia. Il mito è parola fondatrice: narra la bontà del mondo e, narrandola, vi rende partecipe l'uomo che l'ascolta. In altri termini, il mito è attestazione del sacro e sua attualizzazione. Il simbolo invece, pur esprimendo la bontà del mondo (o la sua minaccia), non può affermare che il mondo è buono o cattivo.

Ci sono tanti modi di esprimere una realtà senza affermarla: l'ipotesi, il desiderio, il comando, il timore... Il simbolo appartiene al linguaggio del desiderio (o, se si tratta di realtà negativa, del timore): è un ottativo, non un indicativo. È invece il mito quella funzione del linguaggio che dichiara la qualità del reale: in forma di racconto sull'origine del mondo (o di una sua parte), il mito insegna ciò che il mondo è. Il simbolo dice: vorrei che fosse; il mito conferma: così è. Il mito è linguaggio simbolico, ma dotato di quella valenza assertiva che il semplice simbolo non ha.

Quando allora si legge che attraverso il simbolo e il mito l'uomo si trova inserito nell'ordine dell'essere, cioè del senso, bisogna avvertire l'ambivalenza di questa espressione; ambedue, infatti, dicono riferimento all'essere, ma soltanto il mito dice che l'essere è il fondamento effettivo della realtà, che il

mondo è davvero dotato di senso e perciò l'esistenza dell'uomo nel mondo è salvata. Il simbolo da solo dice l'apertura dell'uomo al senso, dice il bisogno di salvezza, ma non garantisce la salvezza. Come *animal symbolicum* l'uomo potrebbe anche essere una « passione inutile », un conato sterile, un desiderio inefficace; il simbolo sarebbe ancora linguaggio ontologico, ma di un'ontologia negativa, dove l'essere è presente proprio come insuperabile assenza. È soltanto dentro la conferma del mito che il simbolo, da pura aspirazione, diventa testimonianza della vocazione umana al senso.

Ci si potrebbe però chiedere se, in un mondo vuoto di senso, il simbolo non verrebbe ad avere ugualmente una funzione positiva: non di testimoniare l'essere, ma di surrogarlo, di consolare per la sua assenza creando delle imitazioni. Invece di un mondo buono, la sua immagine: la fantasia come funzione poetica, come creazione di mondi ideali. A metà strada tra questa valenza consolatrice del simbolo (funzione di assenza) e quella testimoniante (funzione di presenza) si può collocare la sua capacità di ideare mondi non ancora reali ma possibili (funzione utopica).

### 3.2. Simbolo (mito) e concetto: analisi epistemologica

Sappiamo già che il simbolo non è un momentaneo sostituto del concetto per chi non sa attingere la profondità di questo. Ma vogliamo precisare la relazione tra i due; relazione che è di reciproco bisogno, non di autosufficienza dall'una o dall'altra parte.

Il concetto ha bisogno del simbolo (e del mito) perché è questo che ha presa sulla realtà in quanto portatrice di senso. Il senso del mondo si rivela a un'esperienza (estetica ed etica, ma soprattutto religiosa) che si oggettiva in un linguaggio suo proprio: il linguaggio simbolico. Nel linguaggio concettuale si oggettiva invece la riflessione. Ma la riflessione non può interrogare direttamente il mondo perché le manifesti il proprio significato ultimo, le confidi l'essere; la riflessione verte sempre sui dati, e i dati del mondo sono ambigui, non dicono nulla, come tali, sull'ordine del senso; permettono, al più, ipotesi, destinate a restare sempre tali. La riflessione, per entrare nell'ordine del senso, ha bisogno di un dato speciale, che sia già portatore di senso: questo dato è il linguaggio

simbolico. Perciò la riflessione è «atto secondo», che verte sull'«atto primo» dell'esperienza di senso e della sua sedimentazione linguistica nel simbolo. Il linguaggio simbolico è l'essere che prende l'uomo; il linguaggio concettuale è l'uomo che, attraverso la riflessione sul primo, cerca di prendere (capire come «afferrare») l'essere. Perciò il concetto si alimenta al simbolo come a sua sorgente insostituibile e inesauribile.

Ma a sua volta il simbolo ha bisogno del concetto per dispiegare la verità che esso contiene. Parola che dice l'esperienza, il linguaggio simbolico non riesce a prendere distanza dall'esperienza stessa, non riesce a veicolare la comunicazione se non entro lo stesso orizzonte d'esperienza, tra coloro che lo condividono. Per comunicare con orizzonti diversi bisogna trascendere l'immediatezza esperienziale, bisogna collocarsi in quella singolare posizione che è insieme prossimità e distanza, appartenenza e separazione, ed è l'*interpretazione*. L'interpretazione è la traduzione del simbolo in concetto: un concetto che, se da una parte non può rendersi indipendente dalla sua fonte di significato, dall'altra vi apporta un supplemento di intelligenza, che è la capacità di confrontarsi, di dialogare, di comunicare con il diverso da sé. Ma l'interpretazione, e il concetto che ne nasce, ha anche un'altra funzione di servizio nei confronti del linguaggio simbolico: quella di sceverare ciò che dentro il simbolo e il mito è la loro sostanza di senso e ciò che è modulazione linguistica culturalmente condizionata. È quella che Bultmann chiamava *demitizzazione*: un'opera di purificazione, di decantazione, il cui scopo non è di aggiornare il mito alle mode dell'attualità ma di liberare la verità profonda del mito, in modo che questa possa a sua volta liberare, con la potenza di messaggio che essa contiene, l'esistenza dell'uomo.

La demitizzazione non va confusa con la *demitizzazione*, che viene esercitata dalle cosiddette «filosofie del sospetto» (Marx, Nietzsche e Freud). Se quella esalta la verità del simbolo e del mito liberandola da possibili malintesi, questa considera il simbolo e il mito stessi come dei malintesi, frutto di un'errata interpretazione che l'uomo fa di se stesso, e dunque espressione di falsa coscienza, cioè di illusione. Dicendo Dio, sacro, senso del mondo, la coscienza simbolica non fa che dire, a sua stessa insaputa, l'uomo e il

suo conato di essere; così che l'interpretazione demistificatrice, dissipando quell'illusione, intende riportare la coscienza alla sua nuda verità. Quanto al simbolo e al mito, hanno anch'essi una piccola verità: di essere sintomi di un disagio, di una patologia, che l'analisi terapeutica o la rivoluzione sociale e culturale sono chiamate a sanare.

È stato detto giustamente che la demistificazione è un'ermeneutica riduttiva del mito, mentre la demitizzazione è una delle sue ermeneutiche instaurative.

#### 4. SIMBOLO E FEDE BIBLICA

Abbiamo già detto come la bibbia sia ricca di una vegetazione simbolica che forse non ha uguali nella storia del linguaggio umano. E la ragione non è contingente, dovuta a uno specifico culturale; è l'affinità sostanziale tra la rivelazione del senso del mondo e il linguaggio simbolico a cui spontaneamente si consegna (cf 3.2). Come ogni mito, la bibbia contiene la parola fondatrice; e questa parola non può articolarsi che attraverso simboli. La teologia cristiana ha appena iniziato il « ritorno alle fonti »; pur con tutto il dispiegamento delle scienze ermeneutiche che sviscerano — nel senso letterale del termine — il testo biblico, è ancora balbettante una vera e propria ermeneutica dei simboli biblici, che ad essi attinga, con coerenza e con rigore, la verità di Dio, e dell'uomo e del mondo *coram Deo*.

Bisogna però dissipare un equivoco, che può sorgere a proposito del rapporto tra linguaggio simbolico e rivelazione biblica: e cioè che la forza di questa rivelazione consista proprio nel carattere simbolico del suo linguaggio. Può portare a quest'illusione una certa polemica contro il razionalismo teologico, contro l'astrazione del linguaggio concettuale e la sua inettitudine a « dire Dio »; polemica il cui risvolto positivo è l'appello accorato a tornare alla ricchezza simbolica della pagina biblica. È infatti il simbolo a mobilitare nell'uomo le potenze affettive, a produrre in lui, insieme all'adesione intellettuale e aldilà di questa, una sintonia con l'oggetto che sembra toccare il cuore stesso della personalità (cf 2.2.).

Ma è proprio l'ambivalenza del termine « cuore » a metterci in guardia contro un facile ma pesante fraintendimento. Nella bibbia il cuore è il centro decisionale, è la liber-

tà umana posta di fronte alla parola di Dio che comanda e che promette, chiamata da questa parola a compiere l'opzione fondamentale tra bene e male, tra obbedienza e rifiuto. Questo cuore è dunque altra cosa dalla sede dell'affettività che viene toccata e attivata dal linguaggio simbolico. Il simbolo come tale rivela il mondo, la parola interpellatrice rivela Dio; perché il correlato del cuore come affettività è il mondo, mentre Dio è il correlato del cuore come libertà. E diversi non sono soltanto i due poli della relazione; diversa è pure, di conseguenza, la sostanza della relazione stessa: in un caso, l'identificazione (l'affettività tende ad abolire le distinzioni, ad assorbire il soggetto nell'oggetto), nell'altro il rapporto tra distinti che restano irriducibilmente tali (l'amore non è qui spontaneità che tende alla fusione ma comandamento che chiede obbedienza).

Non dunque il simbolo — e l'affettività che esso sollecita — è la verità ultima dell'uomo, ma la parola d'alleanza e la responsabilità che essa sprigiona.

Quest'affermazione non è in contraddizione con quella che asserisce il carattere ontologico del simbolo; infatti, come abbiamo già rilevato, la parola di Dio nel testo biblico è tutta imbastita di linguaggio simbolico. Simbolo e mito sono l'apertura sul senso della realtà; ma questo senso può essere l'orizzonte cosmico, il divino del mondo *dentro* il quale l'uomo esiste, oppure la trascendenza del Dio personale *davanti* al quale l'uomo si trova. Allora, nella parola biblica la dimensione simbolica funziona come apertura al senso della realtà; ma è il contenuto specifico dei simboli biblici — il Dio dell'alleanza, la parola di comando e di promessa — a funzionare come disvelamento di quel senso che è il disegno di Dio sul mondo.

In sintesi possiamo dire: il simbolo è, come tale, apertura ottativa al senso; il mito è, come tale, attestazione del senso; ma è soltanto la parola biblica ad annunciare di *quale* senso si tratti: non il Tutto naturale ma l'Infinito personale.

#### 5. IL SIMBOLISMO CRISTIANO

Quanto all'uso del linguaggio, il cristianesimo ha battuto simultaneamente due strade. Su di una ha maturato, sotto l'influsso del pensiero greco, una terminologia concettuale raffinata, per esprimere la propria fede se-

condo esigenze di precisione e di inambiguità; sull'altra ha fatto appello a tutte le risorse del linguaggio figurato, non solo e non tanto per tradurre i concetti in immagini quanto per dar voce a quegli spazi di significato che il concetto non poteva racchiudere.

### 5.1. Simbolismo biblico e simbolismo cosmico

Il simbolismo cristiano si sviluppa in due direzioni: lungo l'arco temporale, come simbolismo biblico, che nelle realtà dell'Antico Testamento — fatti e personaggi, riti e usanze — legge delle figurazioni anticipatrici del Nuovo Testamento, cioè di Cristo (interpretazione «tipologica»); lungo la direzione spaziale terra-cielo, come simbolismo cosmico, che nelle realtà materiali scopre il riflesso del mondo superiore, religioso e spirituale, e l'indicazione ad elevarsi ad esso con il pensiero e con la dedizione amorosa.

Agostino ha colto con grande efficacia le due tensioni allusive: dell'Antico Testamento a Cristo e del mondo materiale a quello superiore; e ha fissato l'una e l'altra in due formule memorabili.

La prima è la dichiarazione che «nell'Antico Testamento è nascosto il Nuovo, e nel Nuovo Testamento si svela l'Antico», cioè che l'Antico Testamento è da capo a fondo un segno il cui significato è il Nuovo, così che saper interpretare il primo equivale a trovarvi il secondo.

La seconda formula presenta le creature che, come in solenne processione, sollecitano l'anima di Agostino ad andare oltre di loro, a Dio fonte e pienezza, di cui esse sono soltanto l'immagine (Confessioni, libro X).

D'altronde, i due simbolismi sono spesso intrecciati, e in forme diverse: o in quanto già la bibbia utilizza simboli materiali (si pensi all'acqua, all'agnello, al pasto...) o, soprattutto, perché la linea temporale-tipologica che sfocia in Cristo si prolunga nella linea spaziale, che vede come risultato dell'opera di Cristo il dono dei beni celesti (che hanno il loro centro della visione di Dio) anticipati nei beni ecclesiali (grazia e sacramenti).

La linea integrale del simbolismo cristiano è dunque: dall'Antico Testamento (beni terreni) al Regno (beni celesti) attraverso Cristo.

### 5.2. Due suggerimenti

Pur riconoscendo la grandiosità di questo profilo simbolico, è opportuno fare due osservazioni critiche, rispettivamente a ognuno dei due momenti in cui esso si articola. Quanto al simbolismo biblico: la linea tipologica, così sviluppata dai Padri della chiesa, sembra togliere all'Antico Testamento ogni valore autonomo, svuotare di senso la sua esperienza religiosa, riducendola a metafora del futuro. Più rispettosa, ed ermeneuticamente più fedele al movimento complessivo dell'intelligenza biblica, sembra essere un'altra linea (parzialmente già presente in Tommaso d'Aquino), che è di vedere nel Nuovo Testamento il «senso pieno» (*sensus plenior*) dell'Antico. Non dunque un rapporto di figura e realtà, di segno a significato, ma di una realtà che ancora si cerca, ed è quindi carica di ambiguità e di limiti, alla sua forma più pura e dispiegata. Per esempio, l'amore per tutti, compresi i nemici, è il *sensus plenior* dell'amore al «prossimo»; la vocazione della terra a essere abitazione dell'uomo è il *sensus plenior* della terra promessa; il grido di Gesù in croce è il *sensus plenior* del grido di ogni povero che risuona nei salmi di lamentazione.

Quanto al simbolismo cosmico, accanto al movimento che porta dalla realtà materiale sensibile a una realtà spirituale che è aldilà di essa, è importante ricuperarne un altro, che va dalla dimensione empirica della realtà alla sua dimensione più profonda che è dentro di essa. Così, il pane può certamente simboleggiare, secondo la linea tradizionale, l'eucaristia o la parola di Dio «pane dell'anima»; ma è, prima ancora, portatore di un mondo di significati che sono immanenti al rapporto con il pane stesso: il senso di appartenenza alla natura, la convivialità, le cose come dono di Dio. Questi significati costituiscono il senso *simbolico* del pane, rispetto a quel senso *letterale* che lo considera come elemento di nutrizione; essi dischiudono il cammino non a un genere di beni che il pane raffigura ma a livelli di bontà che il pane contiene e vuole trasmettere: la bontà-armonia del mondo naturale, la bontà-fraternità del mondo umano, la bontà-grazia di Dio.

Collegando i due simbolismi secondo la correzione di rotta indicata, si ottiene questo profilo: attraverso Cristo, il *sensus plenior* dell'Antico Testamento non è (prima di tut-

to) l'altezza del cielo ma la profondità della terra e della vocazione umana a farne la città di giustizia e di pace. Si recupera così, a un tempo e per la stessa ragione, il valore spirituale dell'Antico Testamento e la dimensione religiosa della terzietà.

Non dovrebbe essere difficile comprendere quanto questo duplice convergente ricupero possa contribuire, da un lato, a rinnovare l'intelligenza e la pratica sacramentale, dall'altro, a ritrovare una ricchezza di senso all'esistere umano: vincendo sui due fronti una crisi dolorosa e riconosciuta.

→ anno liturgico 5.3. - eucaristia 1.3.; 2. - fede 7. - identità 1.2.2. - relazione educativa 2.1.; 4.2. - sacramenti 1.2.

#### Bibliografia

BERNARD CH. A., *Teologia simbolica*, Ed. Paoline, Roma 1981; CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles*, Laffont-Jupiter, Paris 1982<sup>1</sup>. Trad. ital. presso Rizzoli; ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1964 (seconda edizione, riveduta e corretta). Trad. ital. presso Boringhieri; DURAND G., *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1964; RIZZI A., *Differenza e responsabilità*. Saggi di antropologia teologica, parte III, Marietti, Casale Monferrato 1983.

**SIMPATIA** → educazione - dialogo - relazione educativa - territorio 2.2.

**SINGOLARITÀ** → uomo 2.2.

**SISTEMA** preventivo → educazione - relazione educativa - s. Giovanni Bosco 3.5.

**SISTEMI** → cultura - modelli antropologici 2.1. - mondo 1.1. - relazione educativa 4.1. - società 2. - teologia pastorale (storia) 2.3. - struttura - territorio 1.

**SITUAZIONE** → chiesa - cultura - donna-uomo (chiesa) - donna-uomo (società) - giovani - fede (sguardo di) - progettazione 1.4.; II. 1.2. - teologia pastorale - teoria/prassi.

**SOCIALITÀ** → uomo 2.2.

**SOCIALIZZAZIONE** → appartenenza 2. - donna-uomo (società) - educazione 2.; 3.1. - giovani 4.2. - istituzioni 3.1. - religione 6.1.; 6.2.

## SOCIETÀ

ENRICO CHIAVACCI

### 1. Società e fatto sociale

- 1.1. *Una fitta rete di società diverse*
- 1.2. *Il meccanismo regolatore dei rapporti*

#### 2. I condizionamenti sociali

### 3. Il singolo e la società

- 3.1. *Originalità e conformità*
- 3.2. *Due osservazioni*

### 4. L'annuncio evangelico sul sociale

- 4.1. *Verso concreti impegni*
- 4.2. *La relazione al prossimo come valore assoluto*

### 5. Società e storia in «Gaudium et spes»

### 6. Il compito della pastorale

### 7. Doveri di fedeltà e doveri di contestazione

- 7.1. *Prima considerazione*
- 7.2. *Seconda considerazione*
- 7.3. *Terza considerazione*

## 1. SOCIETÀ E FATTO SOCIALE

La guida alla vita in società è elemento fondamentale della pastorale giovanile. Vi è sempre un periodo, fra l'adolescenza e la gioventù (fra 13 e 18 anni) in cui il singolo comincia a autoporsi di fronte agli altri, cioè a prendere coscienza di sé come qualcosa di pensabile in sé e nettamente distinto dall'ambiente umano circostante. Questo inizio dell'autocoscienza è anche inizio di vera vita morale: il contrapporsi duro del ragazzo a tutto ciò che è realtà ambientale umana va letto come un fatto fisiologico, non patologico.

Ciò che il ragazzo subiva senza accorgersene, ora è sentito come imposizione dall'esterno contro cui affermare se stesso: genitori, pastori, professori, autorità di ogni specie sono gli elementi normali con i quali inizia un processo di contraddizione. Solo ponendosi in contraddittorio con essi il ragazzo comincia a scoprire se stesso e la propria autonomia: da un punto di vista pastorale, si ha qui l'inizio della scoperta di una vocazione personale e irripetibile, e perciò l'avvio di un processo di discernimento (cf Rm 12,2 e Fil 1,9; in greco «dokimazein», comprendere attraverso un processo) che è, per la teologia morale odierna, la base della vita morale, la via irrinunciabile della risposta personale alla chiamata di Dio.

Molti autori ritengono che questo momento sia inquadrabile in un processo psicologico di graduale acquisizione e trasformazione dell'idea di bene morale, processo psicologico che sarebbe da considerare universale (valido cioè per ogni cultura e ogni epoca) e schematizzabile in una precisa serie di passaggi o gradini (McIntire, Habermas, Apel, Kohlberg). L'ipotesi, e soprattutto le schematizzazioni proposte, sono discutibili, ma sono

doverosa conoscenza per l'operatore pastorale, conoscenza per la quale rinviamo agli Autori indicati. Resta comunque un fatto indiscutibile: fino all'età sopra indicata il bambino non percepisce il vivere in società come qualcosa di subito, e forse neppure di avvertito. Gradualmente sorge l'avvertenza e la consapevolezza della società come esterna a sé, e con ciò della propria personalità e vocazione individuale.

Tutto ciò è sempre mediato dalla realtà sociale — in questo momento non ci interessa *quale* essa sia: interessa *che* essa c'è — e perciò questa realtà sociale va compresa e studiata in profondo. In particolare non si può parlare di «società» senza distinguere fra vari significati che tale termine può indicare: la mancata distinzione di significato è oggi causa di innumerevoli equivoci, e indizio di confusione mentale. Ciò vale in specie per gli operatori della pastorale: nella tradizione del pensiero sociale cristiano la molteplice valenza semantica di termini quali «società» o «sociale» non sempre è sufficientemente avvertita.

### 1.1. Una fitta rete di società diverse

La prima cosa da capire è che nessuno è membro di qualsivoglia società (famiglia, stato, impresa, chiesa, etc.) senza essere al tempo stesso parte di una rete molto fitta di società diverse. La definizione consueta di società nei manuali di filosofia sociale cristiana suona: «unione di più persone, per un fine comune, sotto una certa legge (o regole di comportamento) e un'autorità». Questo tipo di definizione non rende conto della complessità del *fatto sociale*, in cui una singola società è sempre inevitabilmente inserita. A fini solo pratici (la teoria è più complessa), il termine «società» può essere usato 1) per indicare una singola società; 2) per indicare tutto il complesso di singole società in cui un singolo si trova implicato (p. es. nell'espressione «la società violenta»); 3) per indicare la società che, in teoria, coordina al bene comune l'attività di tutte le altre società, e cioè lo stato (meglio: la società civile). Ma nella realtà ciascuna di queste «società» è condizionata dalle altre, e a sua volta le condiziona. Occorre perciò studiare il fatto sociale nel suo complesso, per poter comprendere la funzione che ciascuna società svolge al suo interno, e anche all'interno della coscienza dei singoli esseri umani che vivono inevitabilmente *dentro* una realtà sociale complessa.

### 1.2. Il meccanismo regolatore dei rapporti

La seconda cosa da capire è dunque il meccanismo che lega fra di loro le varie forme di vita associata. A questo scopo si consideri l'enorme massa di dati che un bambino riceve passivamente e registra in memoria: questa ricezione passiva di dati avviene anche prima della nascita, durante la vita intrauterina, attraverso le sensazioni ricevute dalla madre. Questa massa di dati, che viene recepita passivamente fino al momento in cui vi è coscienza critica (più o meno a partire dalla preadolescenza), resta nella memoria e può venire richiamata in qualunque momento da qualunque stimolo esterno, e genera risposte automatiche. Ma questa massa di dati non è la somma di tanti dati che arrivano in memoria per caso: è un sistema che ha una sua coerenza. È ciò che potrebbe propriamente chiamarsi la realtà o il fatto sociale, se visto come fatto oggettivo; e potrebbe chiamarsi condizionamento sociale (o culturale), se visto come fatto interno al singolo che inevitabilmente organizza la propria esistenza all'interno di una realtà sociale data.

## 2. I CONDIZIONAMENTI SOCIALI

Se esaminiamo più da vicino quello che abbiamo chiamato il complesso di dati, è facile vedere come esso si organizzi in strutture: la prima e la più importante di esse è il linguaggio. Imparare a parlare in un modo piuttosto che in un altro non è solo indicare il «pane» con «pain» o «bread»: è invece imparare a connettere sensazioni e idee in un modo o in un altro. Il linguaggio determina il modo di pensare e di argomentare; non esistendo un linguaggio assoluto, nascere entro una realtà sociale comporta un condizionamento a cui nessuno può sfuggire. Lo stesso dicasi della struttura «famiglia»: chi fa parte della famiglia e con quali ruoli; quali sono le funzioni della famiglia; quali rapporti fra famiglie sono permessi o proibiti, e altre simili questioni sono stabilite dal momento storico della cultura o subcultura in cui si vive. Il bambino impara (mette in memoria) tutto questo fin dai primi istanti di vita, osservando e ascoltando (e toccando) le persone che lo circondano e le loro relazioni reciproche. Non esiste un modello di famiglia assoluto, e nasce perciò un ulteriore condizionamento. Lo stesso argomento può ripetersi

per le strutture produttive, abitative, educative, politiche, religiose, etc.

I dati non sono dunque casuali: sono strutture complesse, accettate e riconosciute valide da tutto un gruppo (un'area culturale, un'etnia, uno stato nazionale etc.): esse condizionano le risposte del singolo, ma contemporaneamente rendono possibile una vita di relazione e di cooperazione organizzata. Il condizionamento sociale, in questo senso, non è negativo, né è puro determinismo di risposte umane. È un limite all'arco di tutte le scelte possibili, ed è la base di una convivenza organizzata, cioè del fatto sociale stesso. Né il sociale in genere, né alcuna singola società sarebbe pensabile senza questo tipo di condizionamenti.

Occorre però fare un altro passo: tutte le strutture non sono indipendenti fra di loro, né potrebbero esserlo. La struttura familiare interagisce necessariamente con quella educativa, ma anche con quella abitativa e quella produttiva (in alcune epoche e culture essa è identica con la struttura produttiva): un cambiamento in una struttura, comunque causato, genera cambiamenti in molte o tutte le altre strutture. Il complesso di dati, organizzato in strutture, è perciò anche un complesso di strutture fra loro funzionali o almeno compatibili: potremmo chiamare questa struttura di secondo grado (struttura di strutture) col termine «sistema». Il fatto sociale è un sistema assai complesso che genera in ogni individuo dei «modelli»; e questi modelli governano e limitano la sua capacità di risposta a stimoli esterni, in modo tale che la risposta corrisponda alle attese del gruppo. Il fatto stesso che io scriva una voce per un dizionario e che vi sia richiesta del dizionario e della voce, è qualcosa che ha senso nel nostro gruppo nella nostra epoca; sarebbe stato impensabile in altra epoca, lo sarebbe ancor oggi in ambiti diversi dalla cultura occidentale.

Infine, e siamo all'ultimo passo nella nostra analisi del fatto sociale, questa coerenza interna al sistema, e che in diversa misura è necessaria a ogni sistema, si organizza all'interno della mentalità del singolo; e si organizza in modelli di risposta ad attese o stimoli. Di norma si indicano tre modelli — cognitivo, operativo, valutativo — da cui nascono i comportamenti interni ed esterni di ogni individuo di uno stesso gruppo. Alcuni psicologi (Kardiner, Linton) hanno indicato que-

sta attitudine comune come «personalità di base». Seguendo Freud, quest'insieme organizzato di dati recepiti all'interno del singolo dall'ambiente sociale potrebbe chiamarsi «superego».

Così, quando si parla di «società», nel senso di una singola società, non si dovrà mai dimenticare che ogni società nasce e si determina all'interno di un fatto sociale già dato, e dovrà di norma essere compatibile o funzionale ad esso; né potrà — in prima approssimazione — essere altrimenti, dato che i suoi singoli membri si muovono all'interno della stessa personalità di base e delle stesse strutture oggettive. Di norma, abbiamo detto: vedremo fra breve che vi sono di fatto, ed è importantissimo che vi siano, eccezioni. Resta però fermo che nessuna singola società è studiabile in se stessa, senza tener conto del quadro globale della realtà sociale in cui è inserita.

E questo vale anche per la Chiesa, come società visibile. Anch'essa è condizionata dalla realtà sociale in cui vive: la ripartizione di ruoli, il rapporto con altre società, il modo stesso di concepire la vita associata, e altre cose ancora (per es. la funzione del «segno» e della «parola» nella liturgia) sono sempre in qualche modo derivate dal, e compatibili col, fatto sociale nella sua globalità. Ciò deve far riflettere sull'importanza e relativa autonomia che la chiesa locale deve assumere, e contemporaneamente sul ruolo di garanzia dell'unità nella diversità che in futuro sempre più incomberà sulla funzione petrina.

### 3. IL SINGOLO E LA SOCIETÀ

Nessun singolo dunque sfugge a condizionamenti sociali che riguardano praticamente tutte le aree della sua attività scegliente. Si potrebbe pensare che, per la pace e il buon ordine di un gruppo, sia desiderabile che ciascun singolo dia sempre, nei suoi comportamenti, le risposte previste e attese dal gruppo. Anzi, inconsapevolmente, tutti gli amanti dell'ordine e della funzionalità di un gruppo — e in specie di uno stato o di una chiesa — aspirano a tale totale prevedibilità. *Ciò è un gravissimo errore.*

È un errore di fatto: ogni gruppo conosce al suo interno una evoluzione di strutture e di modelli. La storia di un gruppo, come quella dell'umanità, è variazione continua. Di dove dunque proviene questa variazione, se il

fatto sociale, con i suoi modelli, tende a riprodursi in ogni generazione successiva? Ma ciò è anche un *errore teologico*: ogni essere umano, nella visione cristiana, è unico e irripetibile, creato e amato da Dio nella sua singolarità, e chiamato da Dio a dare una sua risposta alla sua personale vocazione. Esiste dunque, di fatto, la possibilità di un'originalità del singolo: ciò in concreto vuol dire la possibilità di dare risposte comportamentali non prevedibili, e quindi la possibilità di una critica sociale. Ma esiste anche il dovere morale personale di saper guardare criticamente i modelli proposti, e il dovere morale sociale di ampliare gli spazi di originalità per i singoli all'interno di una realtà sociale data.

### 3.1. Originalità e conformità

La possibilità di un porsi originale del singolo di fronte alle attese del gruppo può avere diverse spiegazioni, non necessariamente alternative. Ne accenniamo solo qualcuna, a titolo di esempio. Il cervello umano è ancora qualcosa di misterioso. Non è giustificato ritenere che la memoria sia un semplice stoccaggio di dati in aree cerebrali fisse e uguali per tutti: i circuiti cerebrali (neurali) sono complessi e spesso polivalenti; ma gli stessi dati bruti sono o possono esser connessi fra di loro in molti modi che per ora, e per molto tempo, resteranno sconosciuti. Inoltre nessun singolo si comporta mai in modo perfettamente logico (nella logica che ha appreso il gruppo): in particolare esiste il fenomeno dell'emozione, in cui il singolo crea una sua risposta non prevista dal sistema; ed esiste soprattutto una diversa sensibilità di fronte ai bisogni.

Questo è un punto della massima importanza: l'esperienza di un bisogno non soddisfatto dal sistema porta a comportamenti non integrabili nel sistema, e soprattutto porta alla convinzione di una insufficienza del sistema. Una cultura, e più in piccolo una certa realtà sociale, è capace di rispondere mediamente ai bisogni fondamentali dei singoli; ma vi è sempre un certo numero di singoli che non è soddisfatto di questa risposta media. Una situazione simile a questa si ha quando un singolo si trova a scegliere in una condizione non prevista dal sistema. Un computer in tale caso non risponde, ma il singolo essere umano in qualche modo deve rispondere, e deve crearsi la sua risposta.

Se ora consideriamo il termine «cultura» co-

me l'attività con cui l'essere umano coltiva se stesso (cf GS n. 53), possiamo ritenere che ciò avvenga in un primo momento in forma passiva: il singolo riceve dati dall'ambiente sociale in cui è inserito; in un secondo momento invece in forma attiva: il singolo reagisce originalmente e da fruitore diviene produttore di cultura. Questa distinzione, e questa concezione della vita del singolo in società, è centrale per lo studio del sociale in genere, e in specie per ogni approccio pastorale in tale materia. La distinzione è presentata chiaramente dal Concilio Vaticano II, nel capitolo sulla cultura di *Gaudium et spes* (nn. 53ss.), a cui sia la teologia morale, sia la pastorale hanno prestato finora scarsa attenzione. Il momento moralmente e teologicamente rilevante è certo il momento attivo della cultura; ma esso sarebbe impossibile senza il supporto del momento passivo.

Possiamo dunque concludere che ogni uomo vive entro un condizionamento culturale che è inevitabile e anzi necessario; ma anche che ogni uomo ha la capacità di porsi originalmente di fronte all'ambiente sociale in cui è inserito, e quindi di esser soggetto di critica sociale. Questa capacità varia in conseguenza della varietà degli individui, ma varia anche — e soprattutto — in conseguenza del sistema: il sistema può lasciare o aprire spazi per l'espressione originale del singolo, e può invece cercare di chiudere tali spazi. Noi riteniamo che la realtà sociale in cui viviamo, nell'Europa e nell'Italia degli anni '80, tenda sostanzialmente a chiudere spazi, mentre tensioni anche forti di piccole minoranze tendono ad aprire spazi.

### 3.2. Due osservazioni

Non possiamo dimostrare qui questa nostra tesi. Ci limitiamo a due osservazioni. La prima riguarda il criterio valutativo generale tipico della nostra cultura odierna: quello che è stato più volte denunciato come il primato dell'aver sull'essere. In termini psicoanalitici è il principio di realtà identificato nel binomio produzione-prestazione. La ricerca dell'aver è un bene in sé: una persona vale tanto quanto è capace di produrre, o di avere successo economico. La vita associata è concepita come lotta fra individui singoli o gruppi che cercano ciascuno il successo (economico) a spese di altri. Si onora il vincente o l'emergente in questa lotta; si considera ir-

relevante e discriminabile chi non vuole emergere e soprattutto chi non può emergere (si pensi all'handicappato o all'ex-carcerato). Questo criterio valutativo diviene sempre più comune: ciascuno per sopravvivere, per essere accettato dalla società, deve accettare questo criterio, cioè questo modello valutativo di «vita buona». Se questo modello cadesse, cadrebbe anche il potere di chi controlla i meccanismi dell'economia. Così avviene che il potere difende se stesso cercando di mantenere o imporre questo modello.

La seconda osservazione è conseguenza della prima: dalla scoperta della tecnologia dei semiconduttori (l'epoca del silicio) si è improvvisamente e spaventosamente accresciuta la possibilità di comunicazione di massa. Questa, e non più la casa o la scuola, è la struttura educativa di base: un bambino di 12 anni ne ha passati almeno 3 davanti al televisore. Dato però che tali strumenti sono controllati, direttamente o indirettamente, dal potere economico, essi sono usati esclusivamente a scopo di convenienza economica del potere. Così quei modelli di «vita buona» che sono funzionali al potere economico tendono a chiudere sempre più gli spazi di cultura attiva — sempre pericolosi per ogni sorta di potere — e a distruggere identità culturali diverse da quella occidentale, così da costituire un vero colonialismo culturale. La omologazione dei modelli, e quindi la fine della cultura attiva, è ormai un'impresa in atto a livello planetario.

Questa situazione tragica, da pochi vista con chiarezza, impone al cristiano una reazione decisa in due direzioni. La *prima direzione* è il rifiuto del modello proposto: comunque si voglia pensare in concreto la solidarietà — il vivere per gli altri — il modello intorno a cui oggi si tenta di omologare l'intera famiglia umana è direttamente opposto a qualunque concetto di solidarietà. La *seconda direzione* è il rifiuto di strutture che mirano alla chiusura di spazi di originalità e di critica, all'adeguamento pragmatistico all'esistente, alla perdita di ogni tensione o impegno nella modificazione delle strutture esistenti.

Dal punto di vista della pastorale giovanile, emerge immediatamente la necessità e l'urgenza di attivare, fin dalla preadolescenza, il momento critico: si deve educare a vivere in società, ma si deve educare contemporaneamente a vivere in proprio, cioè a non lasciarsi vivere, a sapersi porre criticamente di

fronte ai modelli recepiti. L'educazione all'obiezione è parte integrante dell'educazione morale: l'ultimo gradino del cammino morale è sempre necessariamente, e oggi più che nel passato, *post-convenzionale*.

#### 4. L'ANNUNCIO EVANGELICO SUL SOCIALE

Ma non avrebbe alcun senso criticare qualcosa, se non esistesse un metro su cui quella cosa può essere misurata. Come posso criticare il modello individualistico-economicistico se non affermo il primato della solidarietà e della condivisione? Come posso criticare lo spegnimento di ogni cultura attiva, se non affermo la dignità di ogni essere umano nel suo essere libero e autodeterminante? Ma la doppia affermazione ora accennata — come qualunque metro o valore supremo per l'esistenza umana — deve essere enunciata e motivabile a noi stessi e agli altri. Una critica sociale è pura velleità se non è proposta e ricerca di consenso intorno a modelli alternativi.

##### 4.1. Verso concreti impegni

Per la pastorale giovanile è da ricordare che i giovanissimi sono ancora legati al concreto: parlare loro di modelli o di senso dell'esistenza è vano, se non si esprime questo in termini di impegno concreto (ecologia, pacifismo, condivisione economica, sostegno e rispetto del debole etc.). Ma l'impegno concreto vale solo se gradualmente diviene comprensione di un impegno globale, e attitudine critica verso i modelli proposti e i loro veicoli. Agire in piccolo per pensare in grande è la nostra proposta per una pastorale giovanile nell'area della vita associata. E perciò fin dall'infanzia occorre, nei modi che la pedagogia indicherà opportuni, ancorare la vita e la coscienza della persona a valori e a modelli di comportamento e di valutazione che rispondano all'annuncio cristiano sulla realtà sociale.

##### 4.2. La relazione al prossimo come valore assoluto

È opinione comune che nella Scrittura il tema del sociale sia trattato solo indirettamente (le virtù sociali), e che un pensiero sociale cristiano sia nato con la *Rerum novarum* nel

1891. Sono errate tutte e due le opinioni. Mentre non possiamo fare qui la storia del pensiero sociale cristiano dai Padri ai nostri giorni, è necessario un cenno sintetico dell'annuncio biblico sul sociale, e del salto qualitativo operato dalla *Gaudium et spes*.

Già nell'AT la pace è la perfezione di un universo complesso, secondo un progetto del Creatore; la perfezione nell'ambito del complesso sistema delle relazioni inter-umane è la santità stessa di Dio, che — attraverso le grandi gesta di salvezza per il suo popolo — si manifesta come benevolenza, misericordia, perdono, sostegno del debole e dell'oppresso. La giustizia di Dio è in pratica sinonimo di tutto questo: «anche tu eri straniero in Egitto, e io ti ho liberato: così ora vai, e libera lo straniero». E appunto frutto di questa giustizia sarà la pace (Is 32,15-17). La santità di Dio vive nel popolo attraverso la sua capacità di rispecchiare al suo interno questa giustizia: la fede e l'adesione alla chiamata di Dio si deve tradurre in giustizia, in difesa del povero e dell'oppresso, senza di che non si può dire di «conoscere» Dio (Ger 22,3-9; 15-16). L'abbandono della giustizia è abbandono di Dio.

Nel NT il Signore si presenta precisamente come il re-messia annunciato dai profeti, e assume su di sé il compito di essere operatore di pace, di essere il portatore di questa giustizia (Lc 4,16-21; Mt 5,3-12). Ma il Signore annuncia qualcosa di più: Dio eterno e assoluto si manifesta in lui come puro dono di sé, come *assoluto di relazione*, sia al suo interno nella dinamica trinitaria, sia verso l'umanità intera (e non più il solo popolo eletto). Così il Figlio dell'uomo è venuto per servire e non per essere servito (Mt 20,28); così Pietro, che non ragiona secondo Dio (in una logica di servizio), ma secondo gli uomini (in una logica di potere e prestigio), è chiamato «Satana» (Mt 17,21-23); così è nel lavare i piedi del prossimo che noi saremo fedeli al comandamento nuovo (Gv 12,12-15).

Ciò che al cristiano si presenta nel Vangelo come *valore assoluto*, sul quale, ed esclusivamente sul quale, sarà giudicato, è la relazione al prossimo vissuta come servizio, solidarietà, condivisione: con questo tema Matteo apre il primo discorso pubblico di Gesù (Mt 5: le beatitudini e le antinomie) e chiude l'ultimo (Mt 25: il giudizio finale). In questa luce va capita la rilevanza evangelica del tema della pace come dono del Risorto e come

compito per la comunità nascente dallo Spirito (Gv 20,19-22). Essere operatori di pace è dunque un dovere morale coesistente a tutto l'annuncio evangelico. È il momento relazionale, e perciò inevitabilmente la logica con cui si vive la realtà sociale, il luogo di verifica della fede e dell'adesione al Signore. Crediamo che si possa riassumere tale logica della convivenza, che l'annuncio cristiano propone come compito per il credente e come traguardo per ogni forma di vita associata, in due principi ben precisi (v. il nostro *Teologia Morale v. II*), e cioè:

- l'impegno contro ogni stato di cose oppressivo;
- l'impegno per una fraternità (solidarietà e corresponsabilità) universale.

## 5. SOCIETÀ E STORIA IN «GAUDIUM ET SPES»

La percezione precisa della società e della storia come oggetto proprio della riflessione teologica e dell'attività missionaria (pastorale) della Chiesa è maturata assai lentamente, con alti e bassi che qui non possiamo descrivere, ed è giunta a maturazione con la GS: ivi, con tutta l'autorità magisteriale di un Concilio ecumenico, si dichiara questa più profonda comprensione del mistero della Chiesa e della sua missione («mysterio Ecclesiae penitus investigato»: GS 2), si amplia il concetto stesso di salvezza dall'ambito della salvezza della singola anima alla salvezza dell'umanità e della sua storia («Ecclesia... tamquam fermentum et veluti anima societatis humanae in Christo renovandae et in familiam Dei transformandae existit»: GS 40), si afferma il progetto divino di fare del mondo uno «spatium verae fraternitatis» (GS 37).

La storia dell'umanità intera ha un senso e un traguardo: il Signore non è solo il traguardo per la singola anima, ma per la storia stessa, per l'intera vicenda della famiglia umana («Dominus finis est humanae historiae»: GS 45). Accompagnare la vicenda umana verso questo traguardo, additare la direzione segnata una volta per sempre dalla Parola, sono compito essenziale della Chiesa. E perciò la riflessione sulla realtà sociale come essa storicamente si presenta, e l'annuncio critico della Parola su questa realtà alla luce dei due principi enunciati al termine del precedente paragrafo, sono compito ineludibile della teologia morale e della pastorale.

Ma la GS ci insegna anche qualcosa di più: questa fatica di annunciare la Parola eterna sull'oggi storico — il che non è altro che la «pastorale» in senso rigoroso — deve orientarsi su due poli: il Vangelo e l'esperienza umana. Il Concilio dice questo esplicitamente: all'inizio della seconda parte del documento, cioè della parte applicativa, si dichiara che occorre muoversi «sub luce evangelii et humanae experientiae» (GS 46).

Questa esperienza umana ha sostanzialmente due facce. Vi è una esperienza immediata di eventi, di sofferenze, di esigenze, di aspirazioni (sono questi i segni dei tempi): senza un attento discernimento di queste grida di bisogno e di liberazione non si può neppure comprendere quale sia il progetto divino per noi, Chiesa di oggi. E vi è un'esperienza riflessa che, per il nostro ambito, è costituita dalla riflessione umana sul fatto sociale: sia come studio della realtà esistente, sia come studio dei modelli ad essa soggiacenti, sia come proposta di linee di modificazione e di strumenti adeguati per effettuare tali modificazioni, sia infine, e soprattutto, come sforzo di comprensione di realtà sociali organizzate al di fuori degli schemi e delle tradizioni culturali tipiche dell'Occidente (l'etnocentrismo è finito, ma solo nei manuali di antropologia culturale; non certo nella mentalità occidentale, cristiani ed istituzioni ecclesiastiche comprese).

Gli studi sul fatto sociale sono oggi numerosi e ricchi di indicazioni. È dovere della Chiesa, e in specie dei pastori e dei teologi (GS 44), ascoltare queste voci. Solo cercando di comprendere al meglio quali siano i meccanismi della realtà sociale la Chiesa potrà adempiere al meglio il suo compito di fermento e lievito della società umana. È questa una grande lezione del Concilio: una lezione di umiltà e di logica dell'incarnazione. Questo infatti è il punto rilevante per la pastorale: annunciare una parola eterna in un quadro storico concreto, costituito di dati di fatto e di sforzo di comprensione scientifica di questi dati. Sia il dato, sia la comprensione del dato, sono provvisori: cambiano costantemente, e richiedono uno sforzo costante. Qui non abbiamo nessuna certezza di fede: abbiamo solo — ma non è poco — la ragione e l'onestà intellettuale del ricercatore. La fede illuminerà questa conoscenza, facendoci vedere come — all'interno di tale conoscenza (e non ne abbiamo altra) — il faticoso cammi-

no dell'umanità possa essere avviato sulla via del Vangelo; come cioè il dominio dell'uomo sull'uomo si manifesti oggi, quali forme rivesta, da quali strutture (politiche, economiche, mediali etc.) sia mantenuto, quali modelli o condizionamenti lo giustifichino. Su tale base di conoscenza è possibile studiare le vie concretamente praticabili di liberazione dell'oppresso, e portare su questa realtà di oppressione un annuncio evangelico che non sia solo velleità o enunciazione generica, ma denuncia precisa di modelli e di strutture, e proposta di logiche di convivenza e di impegno nel sociale e nel politico.

Proclamare solennemente o enfaticamente che il lavoro è a servizio dell'uomo è certo dire qualcosa di evangelico, ma non è annuncio del Vangelo nell'oggi della storia: occorre domandarsi perché oggi il lavoro non sia al servizio dell'uomo, perché agli economisti e ai finanzieri odierni il lavoro appaia solo come fattore della produzione, quale variazione nella concezione stessa dell'attività economica e nelle strutture economiche sia oggi condizione necessaria perché il lavoro non sia asservimento dell'uomo etc.

Su questa linea di tentativo di lettura di una tragica realtà sociale planetaria, e di annuncio su questa realtà, si sono mosse le tre grandi encicliche sociali post-conciliari: *Populorum progressio*, *Laborem exercens* e *Sollicitudo rei socialis*. Anche se in esse l'analisi della situazione è discutibile o non sufficientemente elaborata, queste tre encicliche segnano una strada ben precisa per la Chiesa di oggi e la sua missione pastorale. E questa missione passa ineluttabilmente per lo studio e la modificazione della complessa realtà sociale in cui si muove oggi la famiglia umana.

## 6. IL COMPITO DELLA PASTORALE

Quando dunque la pastorale si accosta al termine generico di «società», essa è immediatamente coinvolta nel duplice compito di:

— studio accurato della realtà sociale nel suo complesso, delle principali strutture in cui si articola, dei modelli che induce nella mente degli uomini che in essa si muovono: e in ciò si impone il ricorso a quanto di più significativo le varie scienze dell'uomo e della società oggi offrano;

— critica sociale e impegno nella modifica-

zione di strutture e di modelli alla luce della Parola: e in ciò si impone il ricorso all'impegno attivo nel sociale, sia a livello teorico sia a livello pratico; si impone inoltre la ricerca di un annuncio morale «profetico», mirante cioè a modificare modelli e atteggiamenti mentali ormai accolti acriticamente e inconsapevolmente come veri in eterno (basta pensare all'idea di «stato sovrano» o di «proprietà privata» o di «marito capo della famiglia»).

La pastorale deve dunque imporre un impegno e proporre linee di assolvimento di tale impegno. A ogni cristiano incombe il *dovere morale di impegno nella storia*, perché la famiglia umana possa camminare verso il suo traguardo: è questa un'acquisizione irreversibile del Concilio. Solo all'interno di questa comprensione globale della missione della Chiesa potranno poi essere affrontati i singoli problemi legati all'idea generale e generica di «società».

Il modo con cui questo impegno può essere assolto non è dato una volta per tutte, dal momento che è legato a un preciso momento della storia dell'umanità; né è lo stesso per tutti i cristiani, che vivono in sistemi sociali e tradizioni culturali diversi. Ma anche all'interno di un singolo gruppo omogeneo in un preciso momento (p. es. la Chiesa italiana di oggi), la scelta del modo dell'impegno è sempre in qualche misura scelta di opportunità: essa infatti si basa non solo su dati di fede, ma anche su dati di fatto, la cui lettura ed interpretazione non può essere in genere univoca; si basa inoltre su valutazioni di opportunità — di efficacia di mezzi al fine — che in ultima istanza sono frutto di esperienza e di discernimento personale. Sarà utile, e talora necessario, un discernimento da parte della Chiesa locale: ma esso potrà servire solo come orientamento per le scelte del singolo, non come prescrizione morale.

## 7. DOVERE DI FEDELITÀ E DOVERE DI CONTESTAZIONE

Stabilito che per il cristiano qualunque discorso o studio o scelta che verta sul «sociale» — comunque concretamente configurato nel singolo caso — è sempre un problema di impegno e di moralità, è bene tenere presenti tre considerazioni.

### 7.1. Prima considerazione

Ogni essere umano vive entro una realtà sociale complessa che gli si presenta, in un primo momento, come un dato. Non sarebbe possibile alcuna vita di relazione stabile al di fuori di tale quadro. All'interno di esso, l'altro si aspetta da me certi comportamenti in certe situazioni, e conta su tali comportamenti (le leggi civili o penali di uno stato ne sono un importante esempio): il servizio della carità deve dunque cominciare dalla fedeltà alla società in cui io sono inserito e dall'osservanza delle regole in essa vigenti. Il primo e più ovvio dovere nei confronti delle società in cui uno è collocato (famiglia, stato, chiese, gruppi etnici, scuole, etc.) è il dovere di affidabilità, o — con un ottimo termine in uso nell'etica anglosassone — di lealtà. Nasce qui un problema gravissimo, e scarsamente considerato dall'etica sociale cristiana: il problema della priorità nel campo delle diverse lealtà. Un padre testimonierà il falso per salvare il figlio? Il cittadino disobbedirà allo stato per il bene comune della famiglia umana? Non è questo il luogo per discutere queste e altre simili questioni: è però importante saperle affrontare. Diremo dunque che, in linea di principio, la lealtà verso la realtà sociale data è il primo passo della carità, essendo la via normale in cui il servizio al prossimo può essere effettivo. Sussiste perciò un *dovere di fedeltà* verso la società in genere, e la società civile in specie.

### 7.2. Seconda considerazione

Ma nella realtà sociale esiste sempre dominio dell'uomo sull'uomo da un lato, carenza di solidarietà dall'altro. Se in prima approssimazione la realtà sociale si presenta come un dato entro cui muoversi nelle nostre scelte di carità, la stessa realtà sociale si presenta anche come compito. È precisamente nello sforzo di trasformarla e indirizzarla verso il suo traguardo che il cristiano adempie il suo dovere di essere attore della storia. Accanto al dovere di fedeltà, esiste un ben preciso *dovere di contestazione*: modificare modelli di vita e strutture oggettive di rivalità e di oppressione. All'interno di questo dovere è da inquadrarsi il dovere di critica della società civile e delle sue istituzioni. Ma, come è ovvio, la realtà sociale è assai più complessa e ampia della società civile: il dramma dell'ecologia, della guerra e della pace, dei pae-

si sottosviluppati, delle condizioni dell'umanità futura, delle finalità della ricerca scientifica, e tanti altri drammi in cui si concreta l'oppressione dell'uomo sull'uomo, vanno ben oltre le possibilità delle leggi di un singolo stato. Il compito è immenso, il singolo cristiano si può sentire impotente di fronte ad esso: e tuttavia ogni singolo cristiano deve sentirsi impegnato in questa battaglia (« In hac pugna insertus »: GS 37). Al cristiano non è chiesto di avere successo: è però chiesto di vivere e morire per amore degli uomini e della famiglia umana.

### 7.3. Terza considerazione

A queste due considerazioni, che presentano le due facce del dovere morale di vivere in società, se ne deve aggiungere una terza: l'età giovanile è quella in cui è possibile passare da un'etica intesa prevalentemente come elenco di comportamenti singoli da ritenersi buoni o cattivi, a un'etica intesa come compito nei confronti dei fratelli e della storia umana. La pastorale giovanile deve dunque educare in un primo momento a vedere le singole osservanze richieste dalla vita associata come modo normale concreto di servire il prossimo; e in un secondo momento a vedere come tale modello di convivenza sia insufficiente o contrastante con la Parola e le attese dei poveri della terra. È proprio e specificamente nell'età giovanile che si può e si deve educare alla critica sociale e conseguentemente all'impegno nel sociale.

→ adolescenza 3.3. - agenzie formative - animazione 2.1.1.; 2.2.2. - donna-uomo (società) - donna-uomo (chiesa) 4.4.1. - educazione 1.; 5.; 6.1. - famiglia 1.3. - 1.5.; 4.5. - gioco 3.2. - giovani 1.5. - identità 1.2.2.; 2.2. - ideologia 1.-2. - istituzioni 3. - lavoro 1. - libertà 1.2.2. - modelli antropologici - mondo 4. - parola 4.2. - pastorale giovanile (progetti) 1.1. - politica 1.1.; 3.2. - relazione educativa 1.-6. - religione 1. - scuola 1. - secolarizzazione - sofferenza 1. - storia 6.1. - teologia pastorale 1.; 2. - tempo libero 1.; 2. - territorio - volontariato.

### Bibliografia

AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1979; CHIAVACCI E., *Teologia Morale* vol. II: *Complementi di morale generale*, Cittadella, Assisi 1986 (2<sup>a</sup> ed.); CHIOZZI P., *Introduzione all'antropologia culturale*, Le Monnier, Firenze 1980; GADAMER H. G., *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1973; GALANTINO N., (ED.) *Il Concilio vent'anni dopo: il rapporto Chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986; HABERMAS J., *Etica del discorso*, Laterza, Bari 1985; LOH-

FINK N., *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986; PAX CHRISTI (ED.), *Comunità cristiane per una cultura di pace*, Queriniana, Brescia 1983; RIBEIRO D., *Il processo civilizzatore*, Feltrinelli, Milano 1973; WALTZER M., *Obligations. Essays on Disobedience War and Citizenship*, Harvard University Press Cambridge, London 1970.

## SOFFERENZA

SANDRO SPINSANTI

### 1. Condizione giovanile e sofferenza

#### 2. Lettura teologica della sofferenza

2.1. *La spiegazione « classica »*

2.2. *Approfondimenti attuali dell'approccio teologico-etico*

2.3. *L'approccio biblico*

2.3.1. Sofferenza-impurità

2.3.2. Sofferenza-peccato

2.3.3. Sofferenza-soteria

#### 3. Per una pedagogia della sofferenza

3.1. *Le situazioni di apprendimento*

3.1.1. Il cammino della salute

3.1.2. Le separazioni

3.2. *La sofferenza, educazione all'umano*

## 1. CONDIZIONE GIOVANILE E SOFFERENZA

Non basta il dolore perché ci sia sofferenza. Il dolore fisico costituisce una sofferenza solo quando è integrato a una cultura. Questa fornisce modelli per interpretarlo (religiosi o filosofici; teorie sulla sua origine, sulla sua finalità e sul suo statuto morale), modalità etiche di affrontarlo (virtù o atteggiamenti da coltivare; simboli, miti e ideali: il Cristo in croce, la liberazione buddista o l'apatia stoica), sussidi per controllarlo (dalla morfina alle tecniche ipnotiche, dallo psicofarmaco alla mano sulla fronte...). Qualsiasi discorso che voglia tener conto della situazione attuale deve partire dal presupposto che la civiltà tecnologica contemporanea è dominata dall'algofofia.

Nella nostra società domina il mito della libertà dalla sofferenza. Al dolore non viene attribuito alcun significato positivo: è semplicemente un assurdo che deve essere eliminato. La soppressione del dolore è diventata un'impresa esclusivamente medica. Filosofia e religione sono state spossessate dalla medicina del loro rapporto privilegiato con la

sofferenza umana. Lottare contro il dolore è una priorità assoluta, indipendente dalla comprensione di esso: nessuna riflessione sul fenomeno, ma solo ricerca e messa in opera di mezzi per farlo retrocedere. Questo compito, attribuito per definizione al medico, si è esteso progressivamente anche alle forme di sofferenza non legate al dolore fisico. Anche la sofferenza esistenziale — che accompagna come un'ombra tutto il percorso della vita umana — è stata patologizzata e medicalizzata. Il consumo crescente di psicofarmaci, che agiscono sull'umore e modificano gli stati d'animo, illustra drammaticamente l'avanzata del fronte dell'algofobia.

All'interno della nostra società la condizione giovanile si caratterizza per certi tratti peculiari nei confronti della sofferenza. Una duplice azione sembra tener lontani i giovani dalla sofferenza. Da una parte c'è l'esplosione naturale di vitalità libidica, propria degli anni dello sviluppo, rafforzata dal narcisismo spontaneo. Una simile costellazione psicologica fa ritenere al giovane di essere al riparo dalla sofferenza; questa può toccare agli altri, non a lui! (È lo stesso meccanismo che rende così difficile convincere molti giovani di oggi a prendere le misure profilattiche che impediscono di contagiarsi con il virus dell'AIDS: il narcisismo li fa ritenere immuni). Dall'esterno, invece, agisce sul giovane l'immaginario sociale. Questo si serve del mito della giovinezza come condizione di completo benessere, per abbinarlo a prodotti da vendere. Il giovane presentato dalla mitologia della società industriale avanzata non è mai minacciato nella salute corporea, handicappato, insicuro, afflitto; deve solo godere i beni, abbondanti e inesauribili, che lo circondano.

L'azione congiunta del meccanismo interiore e dell'immaginario sociale non costituisce, in realtà, uno scudo protettivo dalla sofferenza; bensì una congiura ai danni del giovane. La presunta invulnerabilità si tramuta in una maggiore fragilità. Quando eventi particolari e inevitabili lo mettono in contatto con la sofferenza, ciò acquista le dimensioni di un cataclisma interiore. Il frequente ricorso a stupefacenti o a droghe che alterano momentaneamente lo stato della coscienza dipende spesso dalla volontà di evitare il contatto con la sofferenza, che il giovane non è preparato ad affrontare.

Un altro pesante prezzo che si paga all'algo-

fobia generale, rafforzata per ciò che concerne la condizione giovanile, è la riduzione della capacità di amore. Il trattamento repressivo della sofferenza rende apatici al dolore altrui. Dal momento che la capacità di soffrire e quella di amare vanno insieme, chi non sa affrontare la sofferenza non sa neppure amare. Su questa tela di fondo generale costituita dalla condizione giovanile nella società contemporanea, consideriamo l'azione pastorale come finalizzata a un duplice obiettivo: aiutare il giovane a leggere un significato nella sofferenza e accompagnarlo pedagogicamente ad assumere nei suoi confronti un atteggiamento che favorisca la crescita etica e spirituale.

## 2. LETTURA TEOLOGICA DELLA SOFFERENZA

La sofferenza provoca scandalo. Qualsiasi sofferenza: non solo quelle estreme ed eccezionali (le ecatombi della guerra, la tortura nei regimi dittatoriali o i bambini che muoiono di fame nei paesi sottosviluppati), ma anche quelle che subisce il Giobbe «uomo normale», nella persona di colui che si sente prigioniero di relazioni familiari infelici, del giovane che non trova lavoro o di chi è minacciato nella salute.

Il dolore viene sentito come un'intrusione indebita nel proprio progetto di vita e suscita una protesta. In colui che non è murato nel proprio egocentrismo, tutte le varie forme di partecipazione al dolore altrui scatenano lo stesso scandalo. La facoltà umana di provare in se stesso il dolore degli altri è l'empatia. Questa può avere una dimensione così ampia da includere non solo gli esseri umani, ma anche gli animali. La sofferenza — per definizione «innocente» — di un animale può essere per un animo sensibile la via di accesso alle questioni fondamentali legate alla presenza del male nel mondo. Non di rado lo è, proprio tra i giovani, forse poco esperti di dolore personale, ma dotati di capacità empatiche più universali.

Per qualunque via si affacci alla coscienza, lo scandalo della sofferenza mette in movimento due tipi di questioni: quella metafisica (qual è la causa della sofferenza? In che rapporto stanno dolore e colpa?) e quella etica (quale atteggiamento bisogna assumere di fronte alla sofferenza?). Buona parte del pen-

siero filosofico e religioso, tanto in Oriente quanto in Occidente, costituisce una risposta a tali domande fondamentali.

Le risposte teologiche sistematiche rischiano di essere deludenti quanto le diverse teodicee: le une e le altre non sono in grado di risolvere l'enigma della sofferenza, così come si pone a livello esistenziale. Allo scandalo che la sofferenza suscita di per sé, può aggiungersi quello costituito da risposte che si presentano con la pretesa della certezza, mentre invece trasmettono, come tutte le ideologie, solo un sapere insoddisfacente, destinato più a togliere di mezzo le domande, che a fornire risposte utilizzabili nella vita. Per coloro che si affacciano a questi problemi nell'ambito della civiltà occidentale, la risposta che ha più probabilità di provocare scandalo è la spiegazione «classica» del senso della sofferenza, quella cioè sistematizzata nella teologia di sant'Agostino e di san Tommaso d'Aquino.

### 2.1. La spiegazione «classica»

Secondo tale teologia — o, più esattamente, secondo la versione «vulgata» della medesima — la sofferenza è punizione. Attraverso il male morale del peccato originale, si sono riversati sull'umanità i mali fisici: il dolore, la malattia e la morte (cf Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 4; q. 5, a. 4; *S. Th.* I/II q. 85, a. 5; Agostino, *De libero arbitrio*, lib. I, cap. I; *De civitate Dei*, lib. XVI, cap. 15). Alla questione dell'ineguale, e spesso ingiusta, distribuzione della sofferenza tra gli uomini, con la conseguenza che i più innocenti soffrono di più, la stessa teologia è solita rispondere che Dio, come medico e pedagogo, usa la sofferenza come medicina per preservare dai peccati futuri, per purificare e accrescere le virtù (Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 5, a. 4; *S. Th.* II/II, q. 108, a. 4). Poiché la sofferenza è una punizione medicinale, l'uomo deve affrontarla con pazienza e umiltà. Il dolore è per il suo bene. Di più: poiché Dio ha voluto operare la nostra redenzione attraverso la passione e la morte di Gesù, la sofferenza è diventata la via della salvezza voluta da Dio. Come Gesù, il cristiano deve portare la sua croce; in tal modo imita Cristo e percorrendo questo «cammino regale» perviene alla gloria eterna (cf Tommaso da Kempis, *Imitazione di Cristo*, lib. 2, capp. 11 e 12).

Qualunque sia il valore intrinseco di questo coerente sistema teologico-etico elaborato per rispondere allo scandalo della sofferenza, esso rischia di essere completamente irrilevante per l'uomo d'oggi. In particolare per il giovane. Lunghi dal risolvere l'enigma della sofferenza, può costituire uno scandalo supplementare. L'inadeguatezza della risposta teologica classica non dipende da un difetto intrinseco: è la precomprensione antropologica che oggi è diversa, e fa ritenere ingenua e inattendibile la teologia della sofferenza come punizione e medicina. Di conseguenza, sulla proposta etica dell'accettazione rassegnata della sofferenza cade la condanna svalutante di promuovere un «dolorismo» che confina con la morbosità masochistica.

### 2.2. Approfondimenti attuali dell'approccio teologico-etico

Un approccio teologico-etico del problema del dolore che voglia coinvolgere l'uomo contemporaneo deve tener presenti le caratteristiche della nostra cultura. All'analisi classica della sofferenza umana questa ha apportato, infatti, un approfondimento e una duplice direzione: quella sociale e quella relativa ai livelli della coscienza. Siamo diventati più consapevoli della dimensione sociale della sofferenza; anzi, la patologia di origine sociale ha preso il primo posto nella discussione sulle forme della sofferenza e sui rimedi da apportarvi. La distribuzione del potere, i meccanismi di sfruttamento e di emarginazione ci appaiono oggi come le forme migliori della fenomenologia della sofferenza. Sull'altro versante, dobbiamo alla psicologia del profondo una diversa percezione del coinvolgimento personale nella sofferenza stessa. Accanto al dolore che possiamo classificare «normale», in quanto connesso intrinsecamente e necessariamente con l'esistenza umana, emerge un vasto continente di dolore «nevrotico». Sofferenza smisurata, incapacità di gioire e di creare legami di amore, angosce disperate e aggressioni distruttrici, delusione e scontentezza costituiscono l'esistenza del nevrotico, in un processo senza fine che si rinforza lungo il cammino. Di tutta questa sofferenza non necessaria è la persona nevrotica stessa, inconsciamente, responsabile. Il nevrotico è il peggior nemico di se stesso. Anche da questo punto di vista la cultura moderna mira non a una spiegazione

astorica che favorisca un'accettazione della sofferenza, bensì a un cambiamento della situazione, mettendo in atto ciò che può eliminare il dolore evitabile.

### 2.3. L'approccio biblico

Il maggior spessore antropologico dell'interrogazione attuale sulla sofferenza è un incentivo a preferire il confronto con l'ampio spettro delle risposte bibliche al problema, piuttosto che un sistema teologico chiuso.

#### 2.3.1. *Sofferenza-impurità*

Nella tradizione ebraico-cristiana troviamo una pluralità di schemi per rispondere in modo teorico e pratico alle sfide della sofferenza. Il più antico, che possiamo collegare con la religiosità di tipo « sacerdotale », è lo schema *puro/impuro*. Se prendiamo come esemplare la condizione del malato, la risposta è la segregazione dalla comunità, in particolare da quella cultuale (cf Lv 12,2-8) di colui che, in quanto si discosta dalla salute, è portatore di una impurità.

Il modello della sofferenza come un'impurità da evitare è oggi, paradossalmente, più presente nel pensiero laico che in quello religioso. In un processo continuo, infatti, si è progressivamente passati a trattare il dolore come qualcosa da vincere, da evitare, da negare, da disprezzare. La nostra cultura ha elaborato delle tecniche sociali per mascherare il dolore, sottraendolo allo sguardo (istituzioni psichiatriche, cronici, ospizi, ecc.) e preservando i « puri » — sani, efficienti, integrati — dal contatto con coloro che, in quanto portatori di sofferenza o di handicap, sono considerati « impuri ». Questi devono essere tenuti lontani dalla « liturgia » laica della festa riservata ai « normali » (sani, produttivi, felici).

#### 2.3.2. *Sofferenza-peccato*

Nei confronti della sofferenza la prospettiva profetica adotta il linguaggio del « debito » (o peccato): la sofferenza è fatta risalire a una trasgressione del patto di fedeltà a Dio; è interpretata come una conseguenza del cammino fuori dell'alleanza (cf Dt, 28,15-22). Chi è colpito nel corpo o nei beni dalla disgrazia è invitato a una conversione del cuore, a un cambiamento della condotta. Da questo modo di considerare la sofferenza, come legata a una colpa personale, si sono sviluppate,

tanto nel giudaismo quanto nel cristianesimo, le forme più pesanti di moralismo. Ed è un atteggiamento di fondo che tende a perseverare nel tempo. Se ne sono avute delle espressioni anche di recente, a proposito dei malati di AIDS, accusati da alcuni ecclesiastici di aver ricevuto da Dio la punizione per la loro condotta peccaminosa. Talvolta il ricorso al modello profetico viene fatto spontaneamente da chi si trova nella sofferenza (per esempio: « Che cosa ho fatto, perché Dio mi punisca così? »). La lettura della sofferenza in chiave di responsabilità morale tende a riaffiorare costantemente, come un archetipo ineliminabile.

#### 2.3.3. *Sofferenza-«soteria»*

Al tempo di Gesù il linguaggio sacerdotale e quello profetico coesistevano. Nelle situazioni concrete in cui è stato chiamato a prendere posizione, Gesù si è differenziato tanto dal legalismo (cf Mc 7,1-16), quanto dalla ricerca di una colpa personale dietro ogni manifestazione patologica (il conflitto con una forma estremizzata della prospettiva profetica riveste, nell'episodio del cieco nato, i toni della polemica teologica: cf Gv 9,1-3). L'atteggiamento di Gesù nei confronti della sofferenza incontrata sul suo cammino ha un carattere omogeneo, che possiamo qualificare come « messianico ». Non offre una spiegazione di essa, se non mettendola in relazione con il male, che è contrario alla volontà di salvezza che Dio ha per l'uomo. Il vangelo, che egli annuncia con il ministero della parola e con quello della mano taumaturgica, con l'annuncio del perdono e con i gesti della compassione, è una forza che fa vivere. La *soteria* si manifesta come una risposta alla sofferenza in tutte le sue dimensioni: toglie la colpa, reintegra l'emarginato nella nuova comunità messianica, restituisce la salute, vince la morte.

Che cosa, in concreto, implichi l'assunzione del modello messianico nei confronti dei sofferenti emerge dai tratti a noi noti della comunità cristiana delle origini. I malati, le vedove, i poveri, coloro che sono in lacrime, vengono considerati membri a cui spetta una considerazione particolare; attorno ad essi si mobilita la comunità dei credenti, che ha ricevuto la *soteria*. Gli occhi del credente vedono la vera realtà, quale è davanti a Dio, di colui che soffre. E pure là dove la visione degli occhi, anche se illuminati dalla fede, fa

difetto, le mani hanno accesso diretto alla realtà della salvezza. Secondo la formulazione di Mt 25,37-40, in colui che soffre c'è Gesù stesso (« Signore, quanto ti abbiamo visto malato o prigioniero, e ti abbiamo visitato?... In verità ogni volta che lo avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, lo avete fatto a me »). La mano del credente, posta nella sequela messianica, si apre a condividere, secondo le esigenze radicali della comunità fraterna (cf At 2,44-47) e a « sostenere i deboli e gli infermi » (cf 1 Ts 5,14).

Se l'educatore vuole favorire un'interrogazione teologica della sofferenza, si preoccuperà meno di fornire le rigide risposte provenienti da un sistema dottrinale, quanto di promuovere un cammino che dalle reazioni istintive della emarginazione e della colpevolizzazione conduca a un'azione coerente con quella messianica. Invece di coltivare l'illusione di una razionalizzazione della sofferenza, egli mostrerà di non temere il fallimento della ragione teoretica nella spiegazione del male. Ciò permetterà di correggere l'immagine ingenua e illusoria del « buon Dio », lasciando che Dio sia Dio. « La fede guarda in un'altra direzione: l'origine del male non è il suo problema; il suo problema è la fine del male » (P. Ricoeur).

### 3. PER UNA PEDAGOGIA DELLA SOFFERENZA

#### 3.1. Le situazioni di apprendimento

Alcune situazioni costituiscono le tappe obbligate dell'incontro personale con la sofferenza. L'attenzione ad esse fornisce all'educatore un accesso diretto ai problemi del giovane e gli permette di aiutarlo a elaborare in modo costruttivo per la sua crescita emotiva e spirituale le sfide che la sofferenza gli propone.

##### 3.1.1. *Il cammino della salute*

Il primo percorso è quello costituito dal cammino della salute. Anche se statisticamente è poco probabile che il giovane abbia problemi maggiori di salute, almeno con la stessa frequenza con cui si presentano nell'età adulta e soprattutto nella vecchiaia, nessuno è completamente protetto dal rischio di incontrare il dolore fisico della malattia, anche in

età giovanile. Oltre ai rischi endogeni, i pericoli connessi con certe modalità di vita — sport, motorizzazione, ecc. — si incaricano di aumentare la percentuale di probabilità che il giovane faccia la conoscenza personale dell'handicap, temporaneo o permanente.

Qualsiasi minaccia alla salute sarà vissuta in prima istanza come una violenza indebita. Particolarmente quando il male fisico colpisce un giovane, l'atteggiamento di rifiuto della malattia, che è caratteristico della nostra cultura medicalizzata, si tende fino all'estremo. Prende forma una concezione della malattia che la riduce a una « res » che aggredisce l'organismo dall'esterno, sprovvista di significato personale e comprensibile solo nei termini « scientifici », quando cioè è ricondotta a quei cambiamenti che intervengono nelle strutture cellulari dell'organismo e sono esprimibili nel linguaggio delle scienze della natura.

Questo modo di rappresentarsi la malattia è funzionale a un approccio pragmatico e favorisce la lotta a oltranza contro di essa. Tende però a rendere impossibile un approccio « sapienziale », in cui la sofferenza legata al percorso accidentato della salute — sempre esposta a minacce, crisi, ricupero, ulteriori disequilibri, nuovi adattamenti, fino alla definitiva perdita — diventa una parte essenziale della biografia della persona. Solo quando le minacce della salute, da accidentalità indebita e del tutto marginale alla persona, diventano una « crisi » biografica possono essere percepite come un'occasione offerta all'individuo di diventare se stesso.

Il compito di ricondurre la sofferenza legata alla patologia della salute nella sfera della persona è difficile, in quanto si trova a cozzare contro un'impresa terapeutica, gestita dalla medicina, tutta tesa a rimuovere la sofferenza come un'assurdità insensata, estranea al soggetto. Anche il linguaggio che il malato usa per designare la malattia illustra questo processo di allontanamento del fatto morboso della sfera personale. Nelle lingue che hanno anche il genere neutro questo pronome viene usato per distanziarsi dal fenomeno: il male fisico è « es » in tedesco, « it » in inglese... Ma anche le altre lingue conoscono dei modi che permettono al parlante di sottolineare l'estraneità della malattia da se stesso. Il linguaggio riduce la malattia a un soggetto agente che intrude nel corpo umano, inteso come luogo di un succedere che

confina l'uomo al ruolo di «patients». L'uomo e la sua malattia rimangono, insomma, due realtà separate e non comunicanti.

L'obiettivo educativo che deve prefiggersi la pastorale nelle situazioni di sofferenza legate al cammino della salute è quello di favorire una graduale riappropriazione della malattia da parte del soggetto. Ciò avviene quando la malattia cessa di essere qualcosa che si *ha*, per diventare qualcosa che si *è*. A questo punto la personale e attiva partecipazione alla malattia (esistenzialmente: «Io sono la mia malattia», in essa si realizza la mia modalità di essere al mondo) diventa una questione spirituale di prim'ordine. Solo a questa condizione la malattia e la sua evoluzione possono costituire avvenimenti «presso i quali si illumina la questione del senso della vita» (A. Mitscherlich).

L'intervento educativo consiste nel favorire la ricerca di una risposta personale. Lo scoglio è costituito dalle risposte preconfezionate, che spesso si sovrappongono alla domanda e ne impediscono la graduale formulazione. Il provvidenzialismo («Dio ti manda questo male per il tuo bene») e il dolorismo (il dolore come «privilegio», come segno di eccellenza spirituale, e varie altre espressioni di mistica della sofferenza) sono i più frequenti tra tali pericoli.

### 3.1.2. *Le separazioni*

Una seconda situazione di incontro obbligato con la sofferenza sono le separazioni che scandiscono l'evolversi della vita. Possiamo rappresentarci il decorso di un'esistenza come una sequenza di separazioni: dalla separazione dal corpo materno, alla nascita, fino a quella definitiva del proprio corpo, che si realizza con la morte. Tra questi due eventi estremi dobbiamo necessariamente incontrare altre separazioni: quella dei genitori e di questi dai propri figli, nel normale processo di crescita che si conclude con l'autonomia e l'indipendenza; le separazioni dal coniuge, sempre più frequenti in una società che favorisce la mobilità piuttosto che la stabilità dei legami, la spontaneità dei sentimenti piuttosto la responsabilità dei vincoli; la separazione da coloro che ci precedono nella morte. L'esistenza di ogni persona è scandita da una sequenza ininterrotta di separazioni: volute o imposte, fisiologiche o traumatiche, tragiche o salutari. Sempre, tuttavia, tali separazioni sono accompagnate da sofferenza.

Il dolore morale per la perdita dell'oggetto amato è una variabile personale: non tutti lo sentono nelle stesse situazioni e con la stessa intensità. Per alcuni la sofferenza massima è connessa con la morte, per il suo carattere di evento definitivo; per altri con le separazioni da relazioni amorose, nelle quali va distrutta l'identificazione conseguita mediante il rapporto d'amore. Staccarsi da qualcuno o qualcosa fa male: se ciò vale per tutti, la reazione individuale al dolore della separazione, e soprattutto il modo in cui tale sofferenza viene integrata nella propria vita, è diverso da persona a persona.

Oltre alle separazioni occasionali, che possono sopravvivere in ogni età, la giovinezza conosce separazioni che le sono tipiche: il progressivo distacco dal legame di dipendenza dai genitori (con tutta la sua ambivalenza: la dipendenza, infatti, coarta la libertà, ma è anche fonte di sicurezza); l'abbandono dell'infanzia, con la sua dimensione ludica e l'assenza di responsabilità; le separazioni connesse con l'educazione sentimentale. Queste ultime sono tanto più dolorose, in quanto le prime esperienze di innamoramento creano intense sensazioni di fusione simbiotica, che fanno sentire la fine di un amore giovanile come una cacciata dal paradiso terrestre.

La persona colpita dal doloroso processo della separazione, in qualsiasi forma, spesso sollecita un aiuto, facilmente interpretato come una più o meno esplicita richiesta di consolazione. Il rischio che incombe sulla prassi pastorale in queste situazioni è di degradarsi ad agenzia che dispensa le «consolazioni della religione». Il compito di una relazione d'aiuto di tipo pastorale è piuttosto quello di favorire una elaborazione positiva, in senso psicologico e spirituale, della sofferenza provocata dal distacco. L'angoscia da separazione può portare ad aggrapparsi disperatamente all'oggetto amato. Soprattutto in una società che non sa più fornire le categorie concettuali e i modelli comportamentali per elaborare il lutto, in tutte le sue dimensioni, l'incapacità di separarsi produce sempre più frequentemente esiti patologici.

La funzione della relazione pastorale nel contesto di questo tipo di sofferenze può essere così formulata: insegnare — non in astratto, ma in un rapporto vissuto — l'arte di separarsi, fatta di tempi di avvicinamento e di tempi di allontanamento. Questa funzione pedagogica può essere ricondotta all'acqui-

sizione dell'atteggiamento sapienziale proprio dell'Ecclesiaste, secondo il quale c'è un tempo per tutto sotto il cielo: «Un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dall'abbraccio, un tempo per cercare e un tempo per perdere, un tempo per conservare e un tempo per buttar via» (Qo 3,5-6).

### 3.2. La sofferenza, educazione all'umano

Identificate le situazioni di sofferenza che più frequentemente sollecitano l'intervento del pastore e gli obiettivi dell'azione di quest'ultimo, possiamo tracciare un abbozzo dei contenuti specifici della pastorale giovanile in questo ambito. Essa mirerà a finalizzare l'impatto della sofferenza alla crescita etica del giovane, tanto a livello personale che comunitario. I due elementi sono uniti, anche se la priorità assiologica ed esperienziale va al secondo.

La sofferenza, infatti, emerge nella vita interiore del soggetto sotto la figura primaria del distacco dalla comunità. Che sia colpito nella salute fisica, negli affetti o nel significato della propria vita, il sofferente è sempre seduto, come Giobbe, su un mucchio di letame, al di fuori del contatto vitale con la comunità. In questo senso la sofferenza è percepita come opera «diabolica». In senso letterale, infatti, il «dia-bolos» (il «separatore») è in azione quando la sofferenza infrange il senso di appartenenza beata a un «tutto»: a un corpo come strumento docile e armonioso dello spirito, a un altro essere umano, alla vita come insieme dotato di senso divino.

La condizione di isolato propria del sofferente crea un'interpellazione all'altro, in particolare a colui che rappresenta l'istanza religiosa. La forma più frequente è quella di richiesta di una spiegazione causale: «Perché mi capita quello che mi capita?». Anche la protesta contro Dio, condotta fino alla forma estrema della bestemmia, può esprimere questo stesso atteggiamento. La consapevolezza dell'educatore che il cristianesimo non è tanto portatore di razionalizzazioni teologiche, quanto di orizzonti finalistici (non il «perché», ma il «per che cosa» della sofferenza) gli farà evitare i sentieri insidiosi delle presunte spiegazioni del dolore. L'interpellazione che soggiace alla richiesta di un perché è sempre fondamentalmente una domanda di presenza. La comunità deve riaggregarsi

attorno a colui che soffre e si sente da essa respinto. La risposta all'opera disgregatrice del «diabolos» è il «symbolon»: il mettere insieme i pezzi separati.

Nei costumi dell'antica Grecia i frammenti di tessere o monete combacianti erano il «simbolo» che permetteva di riconoscere il portatore del frammento come ospite o amico. All'atto del confrontare — «syn-ballo» — avveniva un riconoscimento dell'identità dell'altro e della reciproca appartenenza. La forza motrice del simbolo è l'amore. Nel ricongiungimento «simbolico» il sofferente trova il fratello e nella comunione la risposta pratica alla sua interpellazione. La risposta può consistere a volte in un concreto aiuto offerto in una situazione di necessità (da un intervento di natura economica fino al gesto supremo del dono di un organo che permette di salvare una vita minacciata). Altre volte il «simbolo» che dischiude la dimensione della fraternità, dando così una risposta alla sofferenza, è di natura solo spirituale. La vera solidarietà, che si esprime nel «com-pa-tire», anche se vissuta nell'impotenza a rimuovere le cause della sofferenza, crea un «volto» nuovo. Il sofferente, scoprendosi parte di un tutto integrato, può fare della prova dolorosa la porta di accesso a un'esperienza di appartenenza, che guarisce la lacerazione più profonda causata dalla sofferenza. La «compassione» è la via alla «pazienza». Questa è la seconda dimensione della crescita, intesa come un nuovo modo di sperimentare se stesso e la comunità umana. La sofferenza è scuola di pazienza; l'opera del pastore è rivolta a facilitare l'acquisizione di questa virtù, in quanto atteggiamento generale verso ciò che coarta la libertà. La prima accezione del termine «pazienza», così come è usato nel linguaggio comune, dice riferimento all'accettazione dei limiti. La sofferenza è legata alla vita nelle sue determinazioni concrete. È un esercizio umile, ma fondamentale, di pazienza accogliere la vita come processo oggettivo, e non solo come proiezione della soggettività. Il desiderio — di piena salute, di intesa interpersonale perfetta, di auto affermazione e successo — deve confrontarsi col reale, pagando un prezzo di sofferenza per questa incarnazione. Con la pazienza si impara il peso dell'oggettività. Una dimensione ulteriore della pazienza emerge se ci lasciamo guidare dalla traccia fornita dall'etimologia. La pazienza contie-

ne il «pathos», cioè quella modalità dell'esistenza che dipende non da ciò che facciamo, ma da ciò che subiamo. La cultura tecnologica dell'Occidente tende a valutare esclusivamente l'azione. La determinazione volontaria è entrata abbondantemente anche in fatti esistenziali che prima dipendevano dal caso o dalla Provvidenza: come il numero e la temporalità delle nascite, e anche il momento della resa alla morte (rivendicazione di un diritto all'eutanasia).

Questo sbilanciamento unilaterale verso l'azione produce una deformazione antropologica. La modalità « patica » dell'esistenza ha non solo diritto di cittadinanza negli atteggiamenti etici che costituiscono l'umano autentico, ma è un'esigenza per arrivare là dove l'azione non ci può portare. « Passività di crescita » chiama Teilhard de Chardin questi eventi dell'esistenza, che richiedono la pazienza come risposta comportamentale. La passività costituisce l'altro braccio rispetto a quello dell'azione, con cui Dio ci attira a sé.

Una terza concezione della « pazienza » ci introduce nella valorizzazione piena della sofferenza dal punto di vista etico e spirituale. Ancora una volta dobbiamo ricorrere all'etimologia. L'originale greco degli scritti neotestamentari che in latino è stato tradotto con « patientia » esprime la virtù richiesta al cristiano nelle situazioni di coartamento della libertà con il termine greco « hypomoné ».

Questa non è la « pazienza » nella sua accezione di sopportazione passiva o rassegnata di una realtà che contrasta i desideri o i progetti personali, quanto una virtù attiva che richiede la « costanza », anche nelle avversità. Per il cristiano il modello più eccelso di « hypomoné » è Gesù stesso, rimasto fedele al Padre e all'amore per tutti gli uomini anche nella situazione estrema di una vita strapatagli con la violenza. Il « Christus patiens » è il « costante » per eccellenza.

La virtù della « pazienza » che costituisce l'ideale cristiano nelle situazioni di sofferenza acquista così una connotazione pasquale. È la virtù del Venerdì santo solo in quanto questo si apre sulla Domenica della risurrezione. La virtù della « pazienza » = « costanza » caratterizza l'uomo che, in una situazione di sofferenza, tiene duro grazie alla fiducia con cui aspetta il soccorso da Dio. Il cristiano

« paziente » (costante) non è dunque un dimissionario di fronte alle potenze di diminuzione che aggrediscono l'uomo. Egli può e deve resistere al male.

Ma la sua è una lotta nella speranza, cioè nella situazione spirituale di chi, nella fede, si è arreso a Dio e ha accettato che egli dica l'ultima parola sulla storia dell'uomo.

Per il cristiano, dunque, la costanza è la forma tipica della speranza. Lo conferma, nel pensiero san Paolo, lo stretto legame tra costanza e speranza (cf Rm 5,3-5; 8,24-25; 1 Cor 13,7; 2 Cor 1,6-7, ecc.). La pedagogia della sofferenza, in questo ultimo senso, non è altro che la dimensione etica dell'annuncio della fede.

→ identificazione 2.2. - male 1.3. 3-4. - malati - volontariato 4.2.3.

#### Bibliografia

BECK D., *La malattia come autoguarigione*, ed. Cittadella, Assisi 1985; FERRARI P. (a cura), *Le separazioni dalla nascita alla morte*, ed. Il Pensiero Scientifico, Roma 1979; FRANKL V., *Annotazioni sul significato della sofferenza*, in AA.VV., *La sapienza della croce, oggi*, vol. III, ed. LDC, Torino 1976, pp. 36-44; KAUSEN R. (a cura), *Il coraggio di non essere perfetti*, ed. Cittadella, Assisi 1984; PANORAZZI A., *Creatività pastorale a servizio del malato*, ed. Cammilliane, Torino 1986; SARANO J., *La douleur*, ed. de l'Épi, Parigi 1965; *La sofferenza*, ed. OARI, Varese 1968; *Le separazioni nella vita*, ed. Cittadella, Assisi 1985; SPINSANTI S., *L'etica cristiana della malattia*, ed. Paoline, Roma 1971; SPINSANTI S., *Malattia e morte nel popolo delle beatitudini*, ed. OARI, Varese 1976.

**SOGGETTIVITÀ** → antropologia - cultura - educazione - giovani - modelli antropologici - relazione educativa - religione - uomo - volontariato 3.1.

**SOGGETTIVIZZAZIONE** → eucaristia 1.1. - giovani 2-5. - identificazione 3.3. - pastorale giovanile 3.1.2.

**SOLIDARIETÀ** → diritti umani 3.1.; 4.1. - donna-uomo (società) 2; famiglia 4.5. - giovani 6.3.1. - grazia 3.1.3. - identità 3.2. - lavoro 3.4. - male 4.3. - peccato 2.2.2. - politica - responsabilità - società 4. - storia 5.3. - territorio 3.1. - volontariato 4.2.4.

**SOPRANNATURALE** → fede 6.3. - grazia 1.2.1. - salvezza - trascendenza.

**SOTERIOLOGIA** → salvezza.

**SPAZIO** → mondo - simbolo 5.1. - storicità 2.2.

## SPERANZA

CESARE BISSOLI

### 1. Quale speranza tra i giovani oggi?

- 1.1. *Le domande maggiori*
- 1.2. *Giovani di fronte al futuro*
- 1.3. *Significati, motivazioni, prospettive*

### 2. Ricomprendere la speranza cristiana. Linee interpretative

- 2.1. *L'umanesimo della speranza*
- 2.2. *La lettura cristiana della speranza*
  - 2.2.1. « Signore vieni a salvarci » (Sal 80,3)
  - 2.2.2. « Gesù Cristo, speranza nostra » (1 Tim 1,1)
- 2.3. *La tradizione cristiana come consegna di speranza*

### 3. Per una pastorale giovanile della speranza

- 3.1. *La speranza cristiana come speranza per l'uomo*
- 3.2. *Quale uomo per la speranza cristiana?*
- 3.3. *Quale educatore per una speranza cristiana tra i giovani*

### 4. Conclusione

All'inizio del secolo, Charles Péguy, in uno dei suoi poemi, fa dire a Dio: « La fede e l'amore li posso comprendere, ma la speranza! Meraviglia anche me », è straordinaria. Questa piccola speranza che non si dà aria di niente. Questa speranza bambina. Immortale ».

Vi traspaiono percezione di valore, ma anche stupore di esso, fino ad un sentimento di trepidazione, quasi di ansietà, perché in certo modo la speranza, come l'atto creativo di Dio, dona presenza alle cose quando non ci sono, e si propone di offrire possibilità di vita oltre la vita. Di Abramo, patriarca e radice della religione biblica, non si dice con gioia, pari all'ammirazione come di cosa inaudita e ardita, che « ebbe speranza contro ogni speranza e divenne padre di molti popoli » (Rom 4,18)?

Sono così raccolti in prima battuta certi connotati di questo « esistenziale » universale della speranza, che è certamente costitutivo dell'uomo, ma, come dice il poeta, anzi la fede cristiana, è condiviso da Dio, e con la fede e la carità forma la compagnia teologale del credente.

Interessarsene in un progetto di pastorale giovanile è indispensabile, proprio per chi, a causa della esiguità degli anni, deve affidare al futuro, quindi alla speranza, quello che l'e-

sperienza non gli concede oggi. Ma insieme è tema ricco di implicanze e di interrogativi, dove si intrecciano antropologia, teologia, cultura, e si affrontano alcuni tra i nodi sostanziali della vita, con evidenti riflessi sulla crescita delle nuove generazioni, che per definizione non possono sostare e tanto meno regredire.

Per fare luce su ciò, in una prima parte esamineremo la problematica giovanile oggi nei confronti della speranza, e speranza cristiana; successivamente raccogliamo i tratti sostanziali della rivelazione biblica secondo la comprensione dei moderni, tra i quali il tema della speranza ha avuto larghissima udienza; concludiamo prospettando le linee di una proposta educativa.

## 1. QUALE SPERANZA TRA I GIOVANI OGGI?

« È bello, ma difficile avere speranza. Vorrei, ma non posso ». È la battuta di un giovane nella posta dei lettori di una rivista, che dice emblematicamente la condizione giovanile (in occidente) sul fatto speranza: « sì, ma », dove il « ma » pare avere più chances del « sì », senza però che l'attesa possa essere esclusa.

Si può ben prevedere che l'educatore attento dovrà ripensare radicalmente la sua proposta di speranza, con delle notevoli implicazioni sul versante della concezione specifica che ne ha la religione cristiana. Ma ciò avviene a patto che si percepisca quanto il fronte del problema sia oggi complesso, dove ci si imbatte con questioni di ordine generale e con altre propriamente vissute dai giovani. A questo scopo distinguiamo i punti caldi del problema « speranza » in generale, l'atteggiamento giovanile verso di essa, l'ordine delle motivazioni e delle prospettive.

### 1.1. Le domande maggiori

Da che mondo è mondo l'uomo, in quanto esposto al divenire, è esposto al fattore « speranza ». Solo che la cultura per dirlo e viverlo è notevolmente variata. Oggi, al seguito di correnti di pensiero quali la psicologia del profondo, l'esistenzialismo, le ideologie, la secolarizzazione, il fattore « speranza » si trova all'incrocio di molteplici aspetti, da cui si può ricavare una sequenza o costellazione di motivi (H. BOURGEOIS, *La speranza ora e*

*sempre*, Queriniana, Brescia 1987), che sintetizziamo, semplificandoli, così:

A livello esistenziale, la speranza si colloca nell'area del desiderio della felicità, della realizzazione di sé, in vista del compimento delle proprie aspirazioni. La speranza è connotata da intrinseca soggettività, nel senso che non può essere recepita come speranza quella che non riguardasse desideri e bisogni personali. Si tratterà di vedere semmai se per essere tale la speranza non possa avere un referente extrasoggettivo, in quanto gli stessi bisogni possono essere oltre la pura percezione privata. O viceversa, se il riporre la forza della speranza nelle proprie capacità di risposta, non finisca con renderla precaria e ultimamente illusoria.

In secondo luogo il fattore speranza si espande e comprende l'area del tempo, in quanto spazio necessario alla speranza per realizzare il desiderio. Qui convergono le domande sul senso della storia, specificamente del futuro, del progetto come via di cammino al futuro, ma anche del progresso, ossia del valore che detiene la produzione di risposte da parte dell'uomo, ed infine sul potenziale di speranza che si può avere per superare il limite inevitabile della morte (l'al di là), e a quali condizioni.

In terzo luogo, attorno al fattore speranza, si sono venute necessariamente affacciando e confrontando proposte organiche di soluzione, le *ideologie*, a loro volta sorgente di problemi sulla loro stessa verità ed efficacia, siano forti come il marxismo o riduttive come il pensiero radicale. Le ideologie hanno il loro coefficiente di influsso e di svelamento nelle mode del costume e nella prassi di vita. E sono proprio i giovani ad esserne per tanta parte fruitori e testimoni. A suo modo, tenacemente, anche se con qualche smarrimento, la Chiesa ha cercato di annunciare il suo fattore speranza, alla luce dell'esperienza evangelica del Cristo risuscitato dai morti. Dal confronto ancora con i giovani, si tratterà di vedere quali effettivi titoli di credito le siano consentiti, ma insieme e soprattutto quali stimoli è chiamata ad assumere per rendere credibile il Dio della speranza alle giovani generazioni.

## 1.2. Giovani di fronte al futuro

Per dare volto concreto alla ricerca, ci riferiamo ad una delle migliori indagini esplora-

tive dell'inizio degli anni '80 (i cui risultati sono stati confermati da altri studi a metà del decennio): *Oggi credono così* (a cura di G.C. Milanese, LDC, Leumann-Torino, 1 vol., 1981, 107-136). Ha il pregio di rispondere al nostro quesito inglobandolo in quello più ampio e del tutto congruo se oggi i giovani italiani ritengano possibile e soprattutto accettabile un « sistema di significato », ricordando che in esso sono tematizzati i contenuti che ritroviamo nella costellazione « speranza » cui abbiamo sopra accennato. Ma ecco articolate le domande proposte e le risposte date (ricordando due tipi di campione: gli aggregati o appartenenti a gruppi e associazioni, per lo più di ispirazione cristiana, e i non aggregati, ai quali va dato il titolo di rappresentare la maggioranza dei giovani italiani):

Tra i « *bisogni e desideri* » più urgenti ottengono il primo posto i bisogni economici (lavoro, soldi), la realizzazione di sé, i rapporti sociali-amicali. Solo verso il 9% (che per i non aggregati diventa lo 0,47%) si trovano i bisogni religiosi.

Il discorso sui desideri legittima l'ulteriore domanda su « *valori, obiettivi, progetti* » o in sintesi su quella che viene detta « *progettualità giovanile* ». Appare nettamente una disponibilità per quanto giova alla realizzazione dei bisogni detti sopra, quindi una preferenziale tendenza alla soggettivazione nell'area del privato. Viene d'altra parte quasi escluso sia il rifiuto di ogni progetto sia il ricorso alla irrazionalità e al nichilismo. I valori religiosi e un progetto relativo ad essi appaiono senza particolare rilievo.

Il motivo dell'« *ostacolo* » è intrinseco al farsi di un progetto ed è tipico nel linguaggio della speranza. I giovani ricordano come primari fattori di difficoltà ed incertezza le proprie contraddizioni personali, ma anche la non sciolta comunicazione interpersonale e ostacoli di ordine sociale ed economico. Le ideologie ricevono un indice assai piccolo di difficoltà, mentre alla Chiesa non è riconosciuta nessuna capacità di ostacolo (perché probabilmente priva di influssi e irrilevante). Una aliquota più favorevole agli influssi della Chiesa per la determinazione degli ideali giovanili viene riconosciuta dai giovani aggregati.

Il fattore speranza è per sua natura collegato ad una capacità di *sicurezza* nelle inevitabili difficoltà del percorso. Non viene quindi taciuta la domanda al proposito tesa a ve-

rificare se è in atto un cambio significativo circa i motivi della fiducia nella vita e nel futuro. Ebbene le risposte portano a questi quattro risultati tra loro congiunti: la sensazione di esser nel giusto nelle proprie scelte e l'aver l'amore di una persona (quindi l'intersoggettività emotivamente grata) sono fattori securizzanti primari; la religione e Dio sono posti tra gli ultimi e a titolo sostanzialmente difensivo; si ammette non solo la bontà, ma la necessità di un cambiamento nel processo del vivere, ma alla domanda «in chi/che cosa viene riposta la speranza» del cambio, il motivo religioso diminuisce fin quasi a scomparire tra i non aggregati, che sono la maggioranza dei giovani, i quali pongono la speranza nell'uomo e generalmente in se stessi, nel loro piano di vita, nella soluzione economica, in ogni caso sempre in ragioni immanenti alle possibilità dell'uomo; infine ad una domanda conclusiva circa l'atteggiamento verso il futuro, si ricava dalle loro risposte che «il futuro appare a questi giovani attraversato da una ipotesi di tipo irrazionale (disillusione, miracolismo, fatalismo), cui si contrappone un atteggiamento largamente volontarista, in quanto è sottolineato l'impegno personale... Si può d'altra parte ipotizzare che l'atteggiamento verso il futuro è sensibilmente correlato con le scelte e le militanze religiose e politiche e con la variabile dell'età» (p. 131s)

### 1.3. Significati, motivazioni, prospettive

In un tentativo di sintesi che tenga conto dell'intento pastorale del nostro tema, notiamo i seguenti elementi:

Non si può parlare nella fascia giovanile di rifiuto di aspirazioni, di futuro, di speranze, ma piuttosto di un forte cambio di prospettive, di atteggiamenti e di disponibilità, sia sul versante umano che su quello specificamente religioso. Il che rende quanto meno avvertita la necessità di un *profondo rinnovamento anche della pastorale della speranza* nei loro confronti, secondo un itinerario che non può limitarsi ad enunciare l'identità e il valore di questa virtù cristiana, ma deve tener conto come essa si possa inserire in un globale sistema di significato secondo le dinamiche viste sopra. L'annuncio della speranza non può disgiungersi da una cultura e pedagogia della speranza.

Certamente tra i giovani di oggi il fattore spe-

ranza è dotato di respiro corto tanto da far parlare di «*generazione del quotidiano*» (F. Garelli) nel senso di carenza di prospettive globali e di marcata accentuazione del presente sotto i segni dello sperimentalismo, del garantismo e del consumismo. Queste sono figure del vivere che indicano tanto un sentimento di precarietà verso il futuro per il rischio delle attese e la incertezza degli esiti, quanto quindi il bisogno della immediatezza della prova e del gusto, della prova che sta nella fruizione immediata del desiderio.

Evidentemente qui il futuro è visto come un seno infecondo, che fa più paura che sicurezza e meno dona di quello che gli arriva dal presente, o se qualcosa riesce a donare, pare più nei termini della fortuna o di una ben calcolata previsione. Più in profondità ancora, pare che il predominio delle aspirazioni nell'area del soggettivo e del privato siano ad un tempo segno che nell'uomo stanno le possibilità di rispondere a ciò che egli va cercando e insieme, paradossalmente, che le possibilità di dare risposta siano così flebili e insicure, da dimostrare inconsapevolmente che se di futuro, di speranza, di progetto si deve parlare bisogna attingerne senso e forza da aree più che umane e più aperte al sociale perché ne sia beneficiato l'umano.

Ci si può chiedere perché questa nativa apertura al trascendente, appurabile del resto per altre esperienze di esasperato immanentismo, abbia un esito così mortificato. F. Garelli parla di quattro *fattori che bloccano il fattore speranza*: la crisi delle idealità sociali e politiche proprie di una società complessa; la non identificazione con le mete socio-culturali dominanti che avevano esercitato una forza d'attrazione nei confronti di quanti hanno vissuto la giovinezza negli anni della ricostruzione o del boom economico; la crisi e la difficoltà di partecipazione; l'incapacità propositiva come orientamento culturale specifico di questa generazione.

A livello più strettamente religioso, è chiaro che ciò che è tipico della *proposta cristiana*, ossia il riconoscimento dell'oggettività della promessa di Dio, la sua qualità normativa, la progettualità in tempi calcolati non brevi, anzi trascendenti la stessa esperienza umana in ciò che concerne gli esiti ultimi della vita, ebbene tutto questo appare piuttosto lontano dalla sensibilità della maggioranza dei giovani.

A ciò si aggiunga simmetricamente una con-

cezione, una diffusione e testimonianza della speranza cristiana da parte della comunità dei credenti, che presentano notevoli lacune: la concentrazione quasi esclusiva sull'al dilà (i novissimi) in termini da rischiare l'alienazione dal presente, svuotato di una sua densità; la pochezza di credibilità della speranza di singoli e gruppi cristiani incapaci di mostrare la loro destinazione verso una vita migliore; oppure, in tempi recenti, una concorrenza quasi furiosa con il mondo produttivo, tanto da volere di nuovo un tempo di cristianità, dimenticando le pressanti riserve dell'escatologia su progetti di utopia troppo terrena per avere delle chances esaurienti anche solamente terrene...

Carenza di autenticità di annuncio, assenza di testimoni della speranza, gracilità di una cultura della speranza e dell'attesa non hanno favorito il servizio delle Chiese presso gli uomini del nostro tempo, segnatamente tra la categoria giovanile.

## 2. RICOMPREDERE LA SPERANZA CRISTIANA. LINEE INTERPRETATIVE

È noto che il principio ermeneutico che sottostà ad ogni comprensione di altrui esperienze, a tale comprensione perviene attraverso le domande poste all'interno della propria condizione umana. Ebbene, applicato alla rivelazione cristiana, obbliga a rileggere la Bibbia e la Tradizione della Chiesa secondo angolature inedite che portano a domande come queste: quale base antropologica sottostà alla Parola di Dio sulla speranza? a quale antropologia chiama la Parola di Dio che dona speranza? per quale antropologia si impegna chi accoglie la Parola del Dio della speranza?

Saranno i tre momenti che ci permettono di sintetizzare una lettura umanistica della speranza, una considerazione del suo spessore biblico-teologico, un tracciarne le implicanze spirituali ed ascetiche avendo sempre per riferimento l'uomo (giovane) da educare secondo speranza.

### 2.1. L'umanesimo della speranza

Tante e fini sono le analisi di questo esistenziale (G. Marcel, J. Pieper, E. Fromm) per non raccogliere, pur nel conflitto delle interpretazioni, alcuni elementi costanti del tutto

congrui e confermati dalla rivelazione biblica, in quanto iscritta nel grande libro della creazione.

Dal punto di vista della psicologia evolutiva la speranza come atteggiamento ha le sue radici nella *fiducia di base* che il neonato grazie alla dedizione dei genitori può ed è chiamato a sviluppare verso gli altri e l'ambiente (E. H. Erikson). Sperare comporta perciò necessariamente a proprio fondamento una ragione per la quale una persona può interrogarsi, aprirsi, elaborare prospettive per il futuro, tirarsi fuori dalla realtà empirica e farne oggetto di critica (P. Neuenzeit). La speranza è figlia della promessa, ossia di una ragione tanto forte oggi da guidare come promessa l'avvento del domani.

D'altra parte questa apertura al futuro rende tipico dello sperare umano che la vita sia una *realtà positiva*, che se non si può trasformare in paradiso, si può sempre rendere meno inferno, è una fiducia di fondo sulla « negazione del negativo » (P. Tillich). Ciò, prima e piuttosto che una illimitata fiducia in utopie codificate (quella dello sviluppo proclamata da E. Bloch nel suo ammirevole « Principio speranza » ha avuto una dura mortificazione dall'involuzione degli avvenimenti), comporta la presa in carico — come del resto dice l'esperienza quotidiana — che la vita si nutre di « piccole », ma indispensabili speranze, fatte di aspirazioni, attese, progettazioni, cui vanno appresso delusioni ed insuccessi. È dunque quella intesa dalla speranza una positività che si fa, che si dona in certo modo dei segni di garanzia (non è processo nel vuoto) ed insieme chiede militanza e resistenza per conseguire domani quello che è anticipato ed insieme negato oggi. La speranza non ignora l'ansia, ma non può nutrirsi di paura. Se posta soltanto o principalmente sul negativo della vita, non è umana, è disumana. È angoscia che blocca. Come vedremo, a ciò si oppone potentemente l'ultimo e supremo articolo della speranza cristiana: Credo nella vita eterna.

Annota acutamente E. Fromm che per molti speranza è volere domani ciò che c'è già oggi, il che in fondo vuol dire non dare nessuna capacità di nuovo al futuro. In realtà « sperare significa essere pronti in ogni momento a ciò che ancora non è nato e anche a non disperarsi se nulla nasce durante la nostra vita. Non vi è senso alcuno nello sperare in ciò che già esiste o in ciò che non può

svilupparsi. Coloro che hanno poca speranza scelgono gli agi o la violenza; coloro che sperano ardentemente vedono e amano ogni segno di una nuova vita e sono pronti in ogni momento ad aiutare la nascita di ciò che è pronto a venire al mondo». Più che all'utopia vedremo che il cristianesimo concede credito all'escatologia in quanto figura di un *futuro gravido* di beni assoluti (il Regno) che viene incontro all'uomo che lo spera.

Altri aspetti si potrebbero evidenziare ad un *livello più strettamente filosofico*: il desiderio, come già abbiamo visto, quale accanito sovvertitore del conseguito; lo trascendimento quasi irresistibile della speranza rispetto alle speranze; la dimensione sociale dello sperare umano, perché non si speri invano; la morte come situazione-limite della speranza... (*La speranza*, in Concilium 6 [1970] n. 9).

Ed ancora oggi, si affacciano sulla scena, sovente cariche di fascino, le filosofie e culture della speranza e della controsperanza. Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Bloch, Marcel, Sartre, Marcuse ripropongono con esiti diversi gli stessi binomi di sapere e sperare; presente e futuro; sforzo umano e apporto religioso (H. Bourgeois, *La speranza*, 194-220).

In una condizione giovanile dove ogni tipo di proposta, anche quella religiosa, si incontra o scontra con altre di ben altra connotazione, è segno di intelligenza pastorale il confronto critico e paziente per cogliere attraverso la diversità delle visioni, l'identità di ciascuna ed anche la sotterranea convergenza di tante su tanto.

## 2.2. La lettura cristiana della speranza

Non si tratta qui di stendere un rapporto analitico (per questo si vedano dizionari di teologia biblica e di dogmatica) quanto fissare quegli elementi che integrandosi più direttamente con il profilo umano della speranza abbiano pertinenza e plausibilità per una pastorale giovanile nell'attuale condizione. Qui ci limitiamo di preferenza alla fonte biblica, ricordando per completezza certi dati significativi della tradizione cristiana. Nella parte terza raggiungeremo l'area delle considerazioni pastorali.

Ha sempre colpito il fatto che a differenza del mondo greco, quello biblico non possiede praticamente un vocabolario della speranza. Non ne possiede i termini, ma certamente la sostanza.

Possiamo organizzarla attorno a tre nuclei: l'esperienza di Israele come rivelazione della promessa, l'esperienza di Gesù come l'inizio del compimento, l'esperienza escatologica come approdo alla visione.

### 2.2.1. « Signore, vieni a salvarci » (Sal 80,3)

È nell'*Antico Testamento*, che usufruisce di una lunga esperienza umana, che si vede formarsi l'intreccio degli elementi che costituiscono il fattore speranza.

All'inizio stanno dei fatti, l'esodo nel tempo storico, la creazione in quello cosmico, la chiamata dei padri nel passaggio da questo a quello, che rivelano una *benevolenza radicale* (hesed) di Dio verso il popolo, il cui senso — nel sacramento dell'alleanza — viene compreso come *fedeltà* (emet) (*Es* 34,6; *Dt*). È la inconcussa fedeltà di grazia di Jahvè che costituisce il motivo assolutamente primario per non dire unico per cui Israele si apre al futuro con tanto coraggio e novità (rispetto alla concezione fatalistica e quindi ciclica della storia del mondo ambiente).

Infatti il dono di Dio si lega radicalmente ad una *promessa* secondo cui il cammino di Israele nel tempo assume la dinamica caratteristica, espressa in molti simboli, del passaggio dal meno al più: dalla steppa al giardino nella previsione profetica delle origini (*Gn* 2), dal deserto infedero alla terra in cui scorre latte e miele nel tempo della nascita, della ri-nascita e dell'assetto messianico definitivo del popolo (*Gn* 12; *Dt*; *II Isaia*).

Però a scanso di comprensioni magiche, la speranza biblica conosce una precisa valenza etica, in quanto la promessa del futuro migliore si fa *comandamento* di vivere verso quella direzione, anticipando nello stile di vita di giustizia, di pace e di onore di Jahvè, quello che sarà la forma ultima del mondo.

Per questa coniugazione di promessa divina e di impegno umano, la atemporale e permanente fedeltà di Dio assume figura storica, si manifesta in certo modo in frutti di vita, anche se il compimento sarà oltre le concretizzazioni, restando queste sempre sotto promessa.

Sostiamo a sottolineare come la promessa-progetto di Dio non astragga dall'uomo, in concreto dalle piccole e *quotidiane speranze*, e crisi di esse, che formano il tessuto del vivere di un popolo. Larga e stupefacente è qui la testimonianza della Bibbia sul lato umano del cammino della speranza: si spera buo-

na salute, proprietà, serena vecchiaia, gioventù docile (Zc 8,4s); non manca d'altra parte la crisi dell'attesa, che si manifesta con il mugugno, la protesta e la paura fin dall'indomani della liberazione dal paese di schiavitù (Es 15-17), ma pervenendo infine alla lucida consapevolezza, portata avanti dai sapientissimi, dei limiti della speranza, come della saggezza, in mani solamente umane; alla crisi si reagisce con l'ardore di una fiducia sconfinata come in certi Salmi (Sal 131) e l'esaltazione della speranza oltre i beni terreni verso l'aldilà (Daniele, Maccabei).

Vi è una svolta in questa dinamica della speranza che vediamo svolgersi tra fedeltà di Dio che sorregge la sua promessa ed un popolo che va a cercare giorni migliori: è il *messianismo*, che non accende la speranza come fosse la prima volta, e nemmeno propone il suo esaudimento per un'ora x prevista da Dio, bensì vi apporta un salto qualitativo, per cui la fedeltà è ancor più testificata, la promessa del futuro si fa ancor più efficace, la risposta alle umane aspirazioni si mostrerà più sconvolgente, il cammino della vita sarà ancor più cammino della speranza. Una rivitalizzazione della speranza dunque. Non per nulla tutte le figure precedenti cosmiche (creazione) e storiche (liberazione) sono assunte e potenziate. Solo nel NT con l'avvento del Messia si potrà percepire almeno in parte l'inaudito profilo della speranza biblica. Attendiamoci nel frattempo che sotto l'urgenza delle prove (le persecuzioni e la decadenza delle istituzioni) la speranza si esalti in visionarismo apocalittico, in fuga dal mondo, in rapida e convulsa produzione di segni, in angoscia e disperazione. Conviene notare questo filone di speranza impazzita perché fa da contesto prossimo alla venuta di Gesù (cf Mt 24), e di tanto in tanto si ritrova all'orizzonte della storia cristiana (le sette e i movimenti escatologisti, apocalittici).

### 2.2.2. «Gesù Cristo, speranza nostra» (1 Tm 1,1)

La venuta di Gesù il Messia apporta al volto della speranza e degli elementi che la costituiscono i tratti decisivi della novità stessa di Gesù. Qui tocchiamo come fondamentali, sempre in una prospettiva pedagogica della speranza, i seguenti aspetti: il Regno come approdo della speranza e fonte di segni anticipati, l'esempio di Gesù come uomo della speranza, la risurrezione dai morti come la

garanzia di ogni sperare. Ma riconosciamo che ben altre ricchezze riservano le fonti del NT, i Vangeli come le Lettere degli apostoli, sostando sulle quali si possono elaborare avvincenti itinerari di educazione alla speranza. L'*annuncio del Regno* e la sua inespugnabile presenza riporta in primo piano quella singolare condizione di «già e non ancora» che qualifica intrinsecamente lo sperare cristiano. Come cioè il Regno in quanto promessa assoluta di Dio di costituire nel mondo (dell'uomo) la sua divina signoria, riporta la categoria del futuro come categoria di salvezza. Ciò determina alcune dialettiche tipiche:

— sperare nella piena realizzazione della vita e dei suoi più profondi desideri non solo è consentito, ma è comandato, è l'imperativo della fede che guarda al traguardo e quindi si atteggia a speranza: chi avrà resistito sino alla fine sarà salvo (Lc 21,19);

— che sia dell'ordine della salvezza tale futuro, e non esposto ad una ambiguità di esiti, come avviene con gli dei pagani, ne dà segno Gesù di Nazaret, producendo delle spie della via del Regno che sono i miracoli, i segni della speranza, che nascono dalla speranza (cf Mt 9,22; 15,28) e la nutrono, in quanto anticipazioni precarie, ma significative di quello che Dio farà nel suo giorno. Sicché il domani positivo assoluto, senza reali e forti irruzioni di positività nell'oggi si altererebbe in una speranza disperata;

— e d'altra parte il bloccare il Regno nel miracolo, il messianismo nei segni dei tempi, non trova consenziente Gesù (cf Mc 9,5-6; At 1,6-7) che vi pone una riserva critica, perché conoscendo egli «quello che c'è in ogni uomo» (Gv 2,25) propone sponde di eternità, spossandolo da illusori riempimenti (cf Lc 12,13-21), per additargli compimenti smisurati su misura di Dio stesso (1 Cor 2,9);

— è doveroso infine ricordare che la speranza cristiana è necessariamente religiosa, secondo quindi una qualificazione spirituale ed etica che colloca i propri umani obiettivi, contenuti e metodi in orizzonte evangelico.

Ma perché questo del Regno non rimanga soltanto un manifesto della speranza, Gesù si propone come modello di essa, uomo della speranza. È difficile cogliere l'animo di Cristo al proposito in termini psico-evolutivi. Ma possiamo almeno registrare — per un approfondimento — le caratteristiche di una vita nella speranza come lui le ha praticate: un certo stile di accogliere e capire la vita come

non assurda; la produzione di speranza per la gente, di cui pure condivide le speranze quotidiane; ma insieme l'assunzione di una speranza critica, evitando di farsi garante di forme di speranze manifestamente illusorie; la resistenza nel momento della prova suprema, testimonianza probante di una speranza matura (Eb 5,7-9) (H. BOURGEOIS, *La speranza*, 13-38).

Alla condotta nella speranza che ne fa un modello, Gesù apporta assai di più, propone un fatto che lo rende *garante e fondamento: la risurrezione dai morti*. È un evento che è stato subito compreso non solo come premio per Gesù, ma, come dice Pietro, «mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti», Dio «ci ha rigenerati per una speranza viva» (I Pt 1,3; cf I Cor 15). È facile intuirne il perché: nella risurrezione il Regno esprime in certo modo la sua potenza attuale, ed insieme la solidità del compimento futuro; toccando il momento nero dell'esistenza, il meno aperto alla speranza, quello del male e della morte, viene indicata la serietà profonda, umanissima e vittoriosa dell'intervento di Dio; quindi nella risurrezione di Gesù si ricapitola e si rilancia, ma ormai come chi vive la grande vigilia della fine, la speranza biblica.

### 2.3. La tradizione cristiana come consegna di speranza

È tale la rilevanza teologica (cioè dal punto di vista di Dio) ed esistenziale del fattore speranza da definire il cristiano come «colui che ha speranza» (cf I Ts 4,13). Gli effetti post-biblici sono stati immensi. Ne ricordiamo alcuni livelli di notevole rilevanza anche pastorale:

- l'espressione orante: esempio la liturgia dei defunti; la veglia pasquale...;
- la riflessione teologica, spirituale ed ascetica, relative al mondo di là (novissimi), ma anche manifestando le decisive conseguenze dell'impegno umano nella storia. È apparso tutto un filone di ricerca intorno alle «*teologie della speranza*» di cui, l'opera ad es. di J. Moltmann entra di diritto nella biblioteca dell'operatore pastorale. E non senza rapporto con la visione cristiana si sono venute delineando filosofie e movimenti della speranza, intorno al motivo in particolare delle «*utopie*» (v. sopra 2.1);
- le forme dell'arte e del costume: dal Purgatorio di Dante, agli affreschi dell'«ultimo

giudizio e della gloria» di tanti nostri artisti, alle forme di pellegrinaggio tuttora vigenti... Nell'attuale crogiolo interpretativo del fattore speranza, con segni non nascosti di delusione radicale, ma anche con non disprezzabili tensioni per un modo nuovo di guardare al futuro, sarebbe un vero peccato non confrontarci con il cammino della speranza di una tradizione cristiana ormai bimillenaria.

## 3. PER UNA PASTORALE GIOVANILE DELLA SPERANZA

Non è facile inquadrare una volta per tutte la traduzione pastorale della visione cristiana di speranza. La complessità della situazione descritta nella prima parte ed insieme la qualità ultimamente misterica del dato cristiano della seconda parte (senza fede non si può avere speranza, e l'esercizio di questa ha né più né meno le stesse valenze ed esigenze di quello della fede) obbligano a non affidarsi a delle ricette, ma a compiere scelte di campo da rendere operative nella prassi. È quanto intendiamo ora appuntare.

### 3.1. La speranza cristiana come speranza per l'uomo

Riassumiamo i tratti distintivi della *speranza cristiana* vedendone i riflessi antropologici. Sono tre:

- i contenuti di essa corrispondono alle più elementari attese umane di realizzazione della vita (verità, giustizia, pace, festa...), per cui il modo cristiano di pensare speranza appare del tutto congruo alle aspirazioni profonde del desiderio;
  - si nutrono di un imperativo, quello per cui l'uomo è chiamato a muoversi nella direzione di ciò che è promesso (fare la giustizia, la verità, pace, la festa...) sicché la speranza non appare fattore di alienazione, ed anzi coniuga il cammino della speranza con preciso impegno morale;
  - superano d'altra parte ogni pur necessaria prestazione umana ed ogni pur ammissibile adempimento, per cui la speranza non è conquista, ma puro dono trascendente che scaturisce dalla fedeltà dell'amore di Dio per l'uomo.
- Di questo quadro astratto si rende *protagonista storico, Gesù di Nazaret, in quanto compimento e promessa insieme*: compimento di antiche promesse, e promessa di defi-

nitivi complimenti entro un piano rivelato da Dio. La Bibbia con la sua testimonianza storica e il suo linguaggio è necessario punto di riferimento per una proposta genuina.

La speranza appare come *la fede che cammina*: si muove tra una promessa solenne di vita da parte di Dio, significata credibilmente in Gesù, ed un approdo futuro oltre il tempo. Necessariamente la vita viene conformata come pro-getto, un buttarsi avanti, nella linea del pellegrinaggio secondo Eb 11, ma permettendo allo Spirito di far fiorire quegli anticipi del domani che sono le speranze che si attuano già oggi. Sicché la vita è «mantenere inflessibilmente la professione della speranza» (Eb 10,23).

Entra nella *spiritualità della speranza* il si incondizionato alla promessa di Dio, il coraggio paziente e perseverante che non cede allo scoraggiamento e alle tribolazioni, la rinuncia ad ogni forma di autosufficienza e di sicurezza, un tono di interiore ottimismo perché «nonostante tutto, il Dio di Gesù Cristo avrà l'ultima parola». Motto della speranza credente è «nulla è impossibile a Dio» (Lc 1,37), come lo dimostra la vicenda di Gesù crocifisso, quella di Maria dal cuore trafitto (Lc 2,35), e la via crucis della Chiesa nel tempo (Apocalisse).

Fa parte infine della speranza cristiana una *moralità attiva* che ha i suoi specifici luoghi di riflessione e di impegno intorno a tre nodi: vivere la storia, la politica, il futuro in chiave di speranza cristiana.

### 3.2. Quale uomo per la speranza cristiana?

I tratti che all'inizio abbiamo colto e che individuano il modo dei giovani di guardare al futuro, sembra che non lascino speranza per educare alla... speranza. Ciò accentua paradossalmente ancora di più la qualità biblica secondo cui tanto più si spera, quanto più appare difficile ciò che si spera (sperare contro ogni speranza), ma evidentemente mette anche più scopertamente in luce il drammatico disavanzo tra la proposta della fede-speranza e le deboli spalle degli uomini del nostro tempo.

Sperare ed educare alla speranza è una *scommessa* come è proprio della fede in momenti cruciali.

Senza voler discendere ad itinerari specifici, ricordiamo prima di tutto i tre compiti di una

trasmissione della speranza tra i giovani:

— *evangelizzare la speranza*, ossia annunciare in tempo opportuno il profilo tanto umano quanto trascendente dello sperare secondo Gesù Cristo. È un'operazione di purificazione che tanto demistifica figure tradizionali (magiche e fataliste di futuro, provvidenza, speranza...) altrettanto fa conoscere ed apprezzare il sostanziale umanesimo realistico ed incoraggiante della speranza evangelica;

— *coltivare una cultura della speranza*, ossia aiutare a ritrovare pazientemente la struttura «speranziale» dell'essere uomo come dato primordiale (la dinamica del desiderio e dell'azione) (v. A. Rizzi, *Messianismo nella vita quotidiana*, Marietti, Torino 1981); intravedere le soluzioni più significative nella storia del pensiero e del costume, e quindi le ragioni della difficoltà di sperare (progettare...) di oggi (la duplice, opposta simbolica di speranza «Abramo ed Ulisse»); individuare testimoni della speranza nella storia, secondo diverse espressioni culturali;

— *educare alla speranza*, come primario contributo ad essere uomini integrali. Qui entra un tirocinio formativo alla speranza, senza di cui le sole idee rimangono tali.

Iniziare alla speranza in maniera educativa — non è concepibile altra via che non voglia cadere in forme di irrazionalità entusiastica ed effimera (tarlo numero uno dello sperare cristiano oggi) — significa impostare un *insieme coerente di pratiche* di cui qui ci limitiamo a mettere un indice:

— dare plausibilità al futuro come possibilità positiva per l'uomo; non averne angoscia, paura, noia o farne ricami fantastici;

— fare esperienze di futuro, ponendo un rapporto tra presente e futuro a proposito di un progetto e vederne gli esiti;

— fare esperienze di futuro secondo la speranza umana cristianamente ispirata;

— fare esperienza di dare ragioni della propria speranza;

— fare esperienza di creare spazi di futuro e di speranza per altri.

Il processo si può fare considerando l'inverso per sottoporlo a riflessione critica, ossia come il non fare il cammino ora prospettato, quindi vivere speranze a respiro corto e del tutto immanenti, aprogettuali, comporta il sacrificio di enormi chances di umanità a livello personale e collettivo.

### 3.3. Quale educatore per una speranza cristiana tra i giovani

« Rendete conto della speranza che è in voi » (1 Pt 3,15) esorta Pietro, che possiamo tradurre in « fate l'atto di carità che è condividere la vostra speranza ». In questo l'operatore pastorale si sa impegnato in prima persona, come di fronte ad una scommessa che vuole come prima condizione che lui stesso sia uomo di speranza cristiana, trasparente e credibile, convinto che far rifiorire la speranza è generare il respiro della vita.

Concretamente questo penetrante atto di carità che è dare speranza si nutre di competenza evangelica, culturale, pedagogica, di cui tante cose sono state già dette. Non basta il buon esempio: occorre la parola che faccia capire.

Ma ancora la speranza si dà producendola, con un effettivo esercizio di amicizia e solidarietà incoraggiante, per cui il giovane attraverso la fiducia nell'educatore, si gioca sulla sua parola; mentre invece, qualora tale amicizia mancasse o fosse aridamente intellettuale o addirittura pervasa da scetticismo e delusione, la sfiducia nel domani si aggrava nella considerazione che il domani del suo educatore è tanto carico di sfiducia.

### 4. CONCLUSIONE

In quel manifesto della speranza cristiana che è la *Gaudium et Spes* viene detto: « Legittimamente si può pensare che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza » (GS 31). È la figura della sfida e della scommessa più volte tornata sotto la penna. Ma sorretta in un educatore cristiano da una lunga e gloriosa eredità di famiglia, antica quanto il padre Abramo.

Ancora Charles Péguy con cui abbiamo iniziato: « La fede che prediligo, dice Dio, è la speranza ».

→ animazione 2.2.3. - direzione spirituale 2.2.4.; 4.1.1. - Maria 1.2.; 3.2. - spiritualità giovanile 4. - storia 3.2.; 4.2.; 5.2.; 5.3. - storicità 6.6. - storia e salvezza 2.-3.; 5. - vocazione 2.2.

#### Bibliografia

BOURGEOIS H., *La speranza ora e sempre*, Queriniana, Brescia 1987; MOLTSMANN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1972; PIANA G. - C. FIO-

RI, *Una speranza per l'uomo*, LDC, Leumann-Torino 1973; RIZZI A., *Messianismo nella vita quotidiana*, Marietti, Torino 1981; *La speranza*, in Concilium 6 (1970), fascicolo 9.

SPERIMENTAZIONE → ministeri 3.1. - teologia pastorale 3.4.3.

SPIAZZI R. → teologia pastorale (storia) 6.

SPIEGEL Y. → teologia pastorale (correnti) 8.3.

SPIRITO → uomo 2.1.

## SPIRITO SANTO

ANGELO AMATO

### 1. La riscoperta dello Spirito

#### 2. I movimenti carismatici

#### 3. La realtà dello Spirito Santo

3.1. *Lo Spirito Santo, persona trinitaria*

3.2. *Lo Spirito nell'evento Cristo*

3.3. *Lo Spirito Santo e Maria*

3.4. *Lo Spirito Santo e la chiesa*

#### 4. Criteri pastorali della vita nello Spirito

4.1. *Dinamismo trinitario*

4.2. *Testimonianza cristologica*

4.3. *Vissuto ecclesiologicalo-mariano*

### 1. LA RISCOPERTA DELLO SPIRITO

« Credo nello Spirito Santo » è un dato primario della nostra professione di fede e del nostro vissuto ecclesiale. Il Dio cristiano è il Dio della comunione trinitaria. Dio Padre, Figlio e Spirito Santo non è speculazione gnostica, ma esperienza profonda di ogni cristiano battezzato nel nome della santissima Trinità. Dopo il Vaticano II c'è stata una vera riscoperta dello Spirito Santo sia come « Signore e datore di vita », sia come orizzonte ultimo del nostro comprendere teologico e del nostro agire ecclesiale. Lo Spirito Santo è infatti il mistagogo, il maestro che introduce nella verità e nell'esperienza del mistero salvifico di Gesù Cristo. La costituzione dogmatica sulla chiesa (LG) e quella pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo (GS) sono due trattazioni esemplari di questa nuova prospettiva pneumatologica, nella considerazione del mistero della chiesa in se stessa e della sua missione nella storia e nel mondo. L'accresciuta attenzione pneumatologica ha avuto nella stagione del postconcilio

una pronta accoglienza soprattutto in ambienti e movimenti giovanili, la cui esperienza di rinnovamento nello Spirito ha provocato un salutare risveglio nella spiritualità e nell'apostolato.

## 2. I MOVIMENTI CARISMATICI

Premettiamo subito che in ambienti non cattolici, soprattutto nordamericani, sono stati sempre vivi gruppi e movimenti carismatici o pentecostali caratterizzati dal cosiddetto «battesimo nello Spirito» ricevuto mediante l'imposizione delle mani e sperimentato con il dono del «parlare in lingue». Nella sua guida a questi movimenti (1983), Charles Edwin Jones cita più di quattrocento gruppi, mentre in una più recente rassegna bibliografica Watson E. Mills ci consegna una documentata sintesi delle varie teorie concernenti l'origine e il significato di questi movimenti (W. E. Mills, *Charismatic Religion in Modern Research*, Macon [Georgia], Mercer University Press 1985). Alcuni di questi gruppi, con l'accento sulla presenza dello Spirito e dei suoi carismi nell'esperienza cristiana quotidiana, hanno certamente influito sul movimento carismatico cattolico, storicamente iniziato da alcuni docenti e studenti della Duquesne University di Pittsburgh (Pennsylvania) nel 1967, e poi allargatosi all'Università di Notre Dame (Indiana), agli studenti cattolici della Michigan State University e ad altri campus. L'origine fu, quindi, l'urgenza pastorale di una esperienza e testimonianza cristiana che, sul modello delle prime comunità cristiane, fosse sotto la potente azione rinnovatrice dello Spirito del Cristo risorto. Dopo poco più che vent'anni di storia del movimento carismatico cattolico, possiamo sintetizzare alcuni elementi perenni del rinnovamento nello Spirito particolarmente adatti a una pastorale giovanile: 1. la Scrittura come fonte viva e penetrante di ispirazione e di comprensione dell'esistenza cristiana; 2. l'intelligenza ecclesiale della Scrittura, non lasciata all'arbitrio individuale bensì alla viva tradizione della Chiesa; 3. il battesimo dello Spirito inteso come una riviviscenza esistenziale della nuova vita in Cristo iniziata col battesimo e nutrita con gli altri sacramenti; 4. l'attenzione a far combaciare l'entusiasmante annuncio del Cristo con una prassi cristiana altrettanto convinta e vitale; 5. lo sforzo di misurare la carica sentimen-

tale di ogni persona e comunità mediante la verità del vangelo di Gesù Cristo; 6. la partecipazione attiva alla preghiera e all'azione apostolica come sperimentazione concreta dell'azione dello Spirito oggi con la molteplicità e la ricchezza dei suoi doni sui singoli e sulle comunità. Questo articolato orizzonte pneumatologico dà una ferma convinzione personale e una innegabile aggressività missionaria per una vita spirituale «ad alto voltaggio».

La dinamica esperienza carismatica, regolata dalla parola di Dio e vissuta nell'ambito e in armonia con la comunità ecclesiale, è stata sostenuta e nutrita da importanti contributi teologici (cf le opere di H. Mühlen, H. U. von Balthasar, K. Rahner, Y. Congar, D. Bertetto, F. Lambiasi) e magisteriali. Il rinnovamento pneumatologico suggerito dal magistero pastorale di Paolo VI ha avuto poi una sua sintesi esemplare nell'enciclica sullo Spirito Santo «*Dominum et vivificantem*» (18 maggio 1986) di Giovanni Paolo II. L'accento della presenza dello Spirito nella chiesa racchiude anche una innegabile carica ecumenica, soprattutto nel dialogo con le chiese orientali e nella comune invocazione all'unità. Se il primo millennio dell'era cristiana si conclude con il primo grande scisma — paradossalmente anche a causa di una disputa pneumatologica (la celebre questione del «*Filioque*») —, il secondo millennio potrebbe concludersi con una riconciliazione ecclesiale come opera dello Spirito, principio di unità e di comunione nella chiesa.

Testimonianze di questa tensione verso l'unità sono stati, ad esempio, alcuni convegni nazionali e internazionali di studio in occasione dell'anniversario del secondo concilio ecumenico, il Costantinopolitano I del 381 (cf il congresso internazionale di pneumatologia tenutosi nella Città del Vaticano nel marzo del 1982).

## 3. LA REALTÀ DELLO SPIRITO SANTO

### 3.1. Lo Spirito Santo, persona trinitaria

Pur adombrato nell'Antico Testamento, la realtà dello Spirito Santo viene compiutamente svelata nel mistero dell'incarnazione, evento trinitario per eccellenza. L'incarnazione, infatti, è l'evento dell'autorivelazione di Dio

come comunione trinitaria «in sé» e «per noi»: «E quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli di Dio ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (Gal 4,4-6). In questa splendida sintesi san Paolo presenta l'impegno personale del Padre, del Figlio e dello Spirito nell'incarnazione salvifica. La nostra adozione a figli del Padre, oltre che opera del Cristo, è frutto dell'inabitazione dello Spirito in noi, nel quale è possibile l'invocazione adorante del Padre. L'incarnazione è quindi iniziativa del Padre che invia il Figlio, atto di obbedienza e impegno personale del Figlio che viene inviato, e cooperazione dello Spirito Santo.

### 3.2. Lo Spirito nell'evento Cristo

L'inizio dell'esistenza terrena di Gesù è opera dello Spirito (Mt 1,20; Lc 1,35), così come l'inizio della sua missione, al battesimo nel Giordano, quando scese su di lui lo Spirito Santo (Lc 3,21; Mt 3,16; Mc 1,10) e il Padre si compiacque nel suo Figlio prediletto. È nello Spirito Santo che viene operata e rivelata l'origine di Gesù, la sua identità di Figlio di Dio e la sua attività messianica (Lc 1,16-30; Mt 13,54-58; Mc 6,1-6). Anche gli eventi gloriosi della risurrezione, ascensione, pentecoste sono sotto il segno dello Spirito: «Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire» (At 2,33). La presenza dello Spirito in Gesù è una realtà permanente, non temporanea.

È una realtà intrinseca al suo essere e al suo agire, in stretta relazione con la sua condizione di Figlio. Gesù viene definito non solo in riferimento al Padre, ma anche in riferimento allo Spirito (Lc 1,35; 3,22).

A sua volta lo Spirito viene definito sia dal suo rapporto con il Padre, da cui procede (Gv 14,16,26; 15,26), sia dalla sua relazione con il Figlio, da cui è mandato (Gv 15,26; 16,7) e di cui rammenta gli insegnamenti (Gv 16,13-14; 14,26; 15,26; 16,14). Per questo viene chiamato «Spirito del Figlio» (Gal 4,6), «Spirito di Cristo» (Rm 8,10; Fil 1,19), «Spirito di Gesù» (cf 2 Ts 2,8).

### 3.3. Lo Spirito Santo e Maria

L'affermazione del simbolo niceno-costantinopolitano: «si è incarnato dallo Spirito Santo e da Maria Vergine e si è fatto uomo», introduce nella realtà trinitaria del mistero dell'incarnazione del Verbo la persona di Maria: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo figlio, nato da donna» (Gal 4,4). Da questo antichissimo testo paolino si ricava che il Figlio, oltre alla generazione eterna dal Padre, riceve una nascita temporale da una donna. I testi evangelici (Mt 1,18,20; Lc 1,35) ci informano sulle specialissime modalità di questa nascita verginale ad opera dello Spirito Santo: «quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo» (Mt 1,20). Ad opera dello Spirito, creatore e vivificatore (cf Gn 1,2; 2,7), in Maria si attua una nuova creazione: Maria è la terra che Dio feconda con il suo Spirito, perché doni il Salvatore. Tommaso d'Aquino espone le ragioni dell'attribuzione allo Spirito Santo della concezione verginale del Verbo. Anzitutto lo Spirito Santo è l'amore del Padre e del Figlio; ed è stato proprio l'amore di Dio il motivo ispiratore dell'incarnazione. La grazia inoltre è un dono celeste che viene attribuito allo Spirito Santo; ora anche l'incarnazione è un dono di Dio. Il terzo motivo è dato dal fatto che colui che nacque dalla Vergine era Santo e Figlio di Dio; la santità e la figliolanza divina sono opera dello Spirito Santo (Sth III q.32 a.1).

La relazione Maria-Spirito Santo ha avuto nel postconcilio un'attenzione privilegiata. Definita come la «redenta in modo sublime» (LG 53) e «tempio dello Spirito Santo» (ivi), Maria è stata vista, ad esempio, come «trasparenza dello Spirito Santo» (X. Pikaza), come «volto materno di Dio» (L. Boff), come «anamnesi ed epiclesi dello Spirito Santo» (F. Lambiasi). H. Mühlen evidenzia il particolare rapporto di Maria con lo Spirito Santo sia nella sua immacolata concezione e cioè nella totalità del suo essere plasmato dallo Spirito Santo (LG 56) fin dall'inizio della sua esistenza terrena (funzione personologica), sia nella concezione verginale di Gesù, come libero atto di cooperazione di Maria alla redenzione (funzione personale). Tra il «panághion» (tuttosanto) e la «panaghía» (tuttasanta) D. Bertetto vede una particolare sinergia dello Spirito in Maria, che in tutta la sua vita condusse un'esistenza profondamente pneumatologica, oltre che cristologica.

### 3.4. Lo Spirito Santo e la chiesa

La chiesa, costituita da Gesù con la chiamata dei discepoli, l'istituzione dei sacramenti e il primato di Pietro, a pentecoste riceve dallo Spirito il soffio vitale della sua espansione universale. Anche la chiesa è sotto il segno dello Spirito non solo all'inizio della sua missione ma in tutto il suo pellegrinare storico. È lo Spirito che la edifica (Ef 2,22), la arricchisce dei suoi doni (1 Cor 12,7-11), unificandola in un solo corpo in Cristo (Ef 4,4; 1 Cor 12,8s; Rm 12,6s; Gal 3,28). Lo Spirito «co-istituisce» la chiesa (Congar), animandola e rendendola una, santa, cattolica, apostolica. Lo Spirito cioè è principio di comunione, di missione e di santità. La chiesa è il luogo della continua pentecoste dello Spirito nella storia mediante l'annuncio della parola, mediante l'azione liturgico-sacramentaria, mediante la sua missione di carità.

Il concilio ci offre una splendida sintesi di questa animazione pneumatologica della chiesa: «Lo Spirito [...] guida la chiesa verso tutta intera la verità (cf Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, coi quali la dirige, la abbellisce dei suoi frutti (cf Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4, Gal 5,22). Con la forza del vangelo fa ringiovanire la chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione con il suo sposo. Poiché lo Spirito e la sposa dicono al Signore Gesù: Vieni! (cf Ap 22,17)» (LG 4). Nello Spirito la chiesa diventa la madre dei fedeli soprattutto attraverso i sacramenti, che sono momenti privilegiati dell'incontro salvifico dell'umanità con lo Spirito del Cristo risorto lungo le principali tappe del suo terreno pellegrinare.

### 4. CRITERI PASTORALI DELLA VITA NELLO SPIRITO

Come nell'annuncio cristologico, anche nell'annuncio dello Spirito Santo i criteri pastorali non sono suggeriti dall'esterno, ma sono ricavati dalla realtà stessa dello Spirito e dalla sua azione nella chiesa e nel mondo. Si possono sostanzialmente ridurre a tre le principali linee di progettazione pastorale della pneumatologia: lo Spirito è infatti dinamismo divino trinitario nel cosmo e nella storia (1) e vita di unione con Cristo (2) nella chiesa con e come Maria (3). La pastorale pneumatologica ha quindi una triplice dimensione: tri-

nitaria, cristologica, ecclesiologico-mariana. Non si tratta di aspetti irrelati, ma in intrinseca continuità e in reciproco arricchimento.

#### 4.1. Dinamismo trinitario

Lo Spirito è soffio e potenza di vita trinitaria nella storia. Essendo comunione e dono d'amore del Padre e del Figlio, egli è dono di vita divina nei fedeli battezzati nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Il sostegno dell'opera apostolica e della santificazione della chiesa e dei cristiani nella storia è dono dall'alto, è vissuto divino comunicatoci dallo Spirito. La vita nello Spirito è quindi anzitutto vita trinitaria. Lo Spirito non è solo ricordo o invocazione di vita, ma il «signore e datore di vita». È nello Spirito che si attua sia il circuito di eterna comunione d'amore delle persone trinitarie, sia l'esperienza della partecipazione delle creature alla vita divina. È nello Spirito che l'uomo può chiamare Dio «Padre». Il suo dono è la comunione dell'umanità con Dio. Come nell'incarnazione lo Spirito ha plasmato una carne umana per il Figlio di Dio, così nella santificazione egli offre all'umanità il soffio della vita trinitaria. Il primo criterio di pastorale pneumatologica è quindi l'esperienza profonda della vita dello Spirito nella storia personale e comunitaria dell'umanità.

#### 4.2. Testimonianza cristologica

Questa comunione trinitaria è concretamente segnata dall'incontro personale del fedele con Cristo e dalla sua assimilazione a lui. È questo il compito del consolatore, inviato dal Padre nel nome di Gesù per «insegnare ogni cosa» e «ricordare tutto ciò» che Gesù ha detto (cf Gv 14,26). Egli rende testimonianza a Gesù e alla sua verità: «Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà» (Gv 16,13-14).

L'influsso dello Spirito nel cristiano è duplice: illuminare la conoscenza e la fede in Cristo (cf 1 Gv 3,23) e rafforzare la testimonianza vitale di questa fede cristologica. «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il precetto che

ci ha dato [...]. E da questo conosciamo che dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato» (1 Gv 3,23.24). È per il dono dello Spirito che Cristo rimane in noi e noi in lui. È nello Spirito che si attua la nostra comunione col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo (cf 1 Gv 1,3). Vita pneumatologica è concretamente vita di comunione con Cristo. Vita pneumatologica è vissuto e testimonianza cristologica: è immersione nel mistero salvifico della redenzione cristiana. Lo Spirito Santo è fonte dell'autentica crescita nella vita cristiana.

### 4.3. Vissuto ecclesiologicalo-mariano

La vita trinitaria di intimità con Cristo viene concretamente donata ed sperimentata nell'ambito della sacramentalità ecclesiale. È la chiesa che attraverso il battesimo, l'eucaristia e gli altri sacramenti diventa la madre feconda dei fedeli alla vita divina nello Spirito del Cristo risorto. Edificata dallo Spirito (Ef 2,22) e vivificata dai suoi doni (1 Cor 12,7-11), la chiesa nutre i suoi figli con i doni spirituali di vita e di santità, di amore e di unità, di verità e di libertà. Nel nostro cammino terreno, la vita nello Spirito è concretamente vita ecclesiale, in cui lo Spirito è il maestro interiore di ortodossia e di ortoprassi, di preghiera e di testimonianza, di conversione personale e di dedizione comunitaria. È nella chiesa che la pedagogia sacramentale plasma quegli abiti virtuosi che a poco a poco maturano spiritualmente il cristiano, che diventa così uomo spirituale, adorno dei doni (cf Is 11,1-2) e dei frutti dello Spirito: giustizia, pace, gioia, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé (cf Rm 14,17; Gal 5,22; Ef 5,9; 2 Cor 6,6-7; 1 Tm 6,11).

Lo Spirito è quindi nella chiesa fonte di missione e di apostolato, di purificazione e di santificazione. In questa sua condizione pneumatologica la chiesa trova in Maria il suo modello e la sua madre. La relazione chiesa-Maria non è estrinseca né solo devozionale, ma intrinseca ed essenziale. Dice Paolo VI nella «*Marialis cultus*»: «*Maria è la Vergine madre [...] costituita da Dio quale tipo e modello della vergine-chiesa, la quale diventa anch'essa madre, perché con la predicazione e il battesimo genera a vita nuova e immortale i figli, concepiti per opera dello Spirito e nati da Dio*» (MC 19). A ragione Giovanni Paolo II considera la pentecoste come

il prolungamento della maternità di Maria nella maternità della chiesa (cf RH 22). La maternità spirituale della chiesa è intrinsecamente associata alla maternità di Maria: entrambe donano al mondo il Cristo salvatore nella potenza dello Spirito Santo. Per questo la santità di Maria si riverbera sulla santità della chiesa. Allo stesso modo la santità di Maria e della chiesa è l'orizzonte e il grembo della santificazione dei fedeli.

Come Maria e la chiesa, anche i cristiani vivono la loro vita di fede, di speranza e di carità nello Spirito del Cristo risorto. Come Maria e la chiesa, anche i cristiani sono plasmati dallo Spirito (pneumatoplasti), diventando portatori dello Spirito e dei suoi doni (pneumatofori) e trasparenza e immagine dello Spirito nel mondo (pneumatofomi). Come Maria, la chiesa guidata dallo Spirito si fa chiesa-madre dell'umanità, chiesa-famiglia dell'umanità, chiesa-servizio all'umanità. È in questa profonda dimensione ecclesiologicalo-mariana che l'apostolato cristiano trova la sua norma e la sua esplicitazione vitale. Dire lo Spirito oggi è vivere la vita divina trinitaria in unione col mistero salvifico di Cristo nella chiesa, con Maria e come Maria in impegnato servizio di liberazione dell'umanità nella storia.

→ carismi - evangelizzazione 3.7.2. - grazia - ministeri - peccato 2.2.1.; 2.2.3.; 3. - progettazione 1.2. - sacramenti 1.8. - storia e salvezza 6.

### Bibliografia

AMATO A., *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, in *Maria e lo Spirito Santo*, Ed. Dehoniane-Marianum, Bologna - Roma 1984, p. 9-103; CONGAR Y., *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1981-83; *Credo in Spiritum Sanctum* = Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia, Città del Vaticano 1983; FELICI S. (a cura), *Spirito Santo e catechesi patristica*, LAS, Roma 1983; LAMBIASI F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1987; TRIACCA A. M., *Presenza e azione dello Spirito Santo nell'assemblea liturgica*, in «*Ephemerides Liturgicae*» 99 (1985) p. 349-383; *La presenza e l'azione dello Spirito Santo nella celebrazione dei sacramenti*, in «*Liturgia*» 19 (1985) p. 26-62 (rassegna bibliografica).

**SPIRITUALITÀ** → amore - carità - direzione spiritualità 2.; 3. - donna-uomo (chiesa) 3.6. - famiglia 4.2. - fede - lavoro 2-3. - giustizia - liberazione - pastorale in Italia 1.2. - politica 3.4. - santi - solidarietà - speranza 3.1. - Spirito santo 3. - spiritualità giovanile.

# SPIRITUALITÀ GIOVANILE

RICCARDO TONELLI

## 1. Le coordinate di un profondo cambio di prospettiva

- 1.1. *La spiritualità come identità del cristiano*
  - 1.1.1. Cosa significa «identità»
  - 1.1.2. Cosa significa «risignificazione»
  - 1.1.3. E così la vita quotidiana sta al centro
- 1.2. *Dal dualismo sacro/profano alla scoperta dell'Incarnazione*
  - 1.2.1. La spiritualità della «fuga dal mondo»
  - 1.2.2. Il cambio radicale di prospettiva; la logica dell'Incarnazione
  - 1.2.3. La «vita quotidiana» come grande mediazione
- 1.3. *La sequela di Gesù come passione per la sua causa*
  - 1.3.1. Vivere in questo mondo come gente di un altro mondo
  - 1.3.2. Per la causa di Gesù: il Regno di Dio

## 2. Una spiritualità della gioia di vivere

- 2.1. *La croce è una scommessa riuscita sulla vita*
- 2.2. *Amore alla vita come «possesso» della vita*
  - 2.2.1. Possiede la vita chi la fonda in un evento donato
  - 2.2.2. Possiede la vita chi la sa «perdere»
- 2.3. *I segni del futuro dentro il duro ritmo nel quotidiano*

## 3. Una festa impegnata per la vita

- 3.1. *Quando le responsabilità sono chiare e precise*
- 3.2. *Quando ci vuole il coraggio di progettare l'inedito*
- 3.3. *La festa della vita contro il regno della morte*

## 4. Il cristiano spera in Dio e ama la terra

Rifletto sulla spiritualità da una prospettiva particolare. La ricordo all'inizio del mio contributo perché rappresenta una scelta pregiudiziale e condizionante.

Cerco un progetto di spiritualità cristiana in cui sia restituito ai giovani di oggi la possibilità di essere pienamente di questo nostro tempo, proprio mentre confessano, nella comunità ecclesiale, la radicale signoria di Gesù su tutta la loro vita. E spero che questo progetto possa risultare significativo anche per coloro che amano la giovinezza senza età dello Spirito di Gesù.

Non mi soffermo a descrivere le diverse «scuole» né i differenti modelli di spiritualità. So che molti credenti hanno espresso in

queste esperienze l'impegno affascinante di consegnare la propria vita a Dio e ai fratelli, lungo il corso della storia cristiana.

Le riconosco importanti per continuare a vivere anche oggi da uomini spirituali.

Temo però che la diffusa crisi di spiritualità sia dovuta anche al fatto che i modelli tradizionali non riescono a riconciliare in modo soddisfacente quel conflitto tra vita quotidiana e vita nello Spirito, che è alla radice di molti dei problemi attuali.

La mia ricerca è confortata da una constatazione. Sta emergendo, soprattutto a livello giovanile, una intensa domanda di spiritualità.

Lo indicano molti segnali. Li citano in tanti. Qualcuno ne parla con un po' di disappunto, perché i fatti hanno sconfessato le frettolose analisi della crisi in atto. Altri lo gridano ai quattro venti, per consolarsi e darsi ragione, come se ormai il peggio fosse passato e si stesse tranquillamente tornando ai vecchi modelli d'un tempo.

Chi legge invece in profondità questa domanda, s'accorge che essa non rappresenta la riedizione dei temi tradizionali dell'esistenza cristiana, ma li coinvolge sull'onda di problemi relativamente nuovi. Per questo si porta dentro provocazioni quasi inedite.

Dove qualcuno ha saputo raccogliere questa sfida, sono fiorite esperienze di risveglio religioso insperato. Quando invece al silenzio di chi non ha proposte si contrappone solo l'offerta, dura e sicura, di progetti che suonano lontani rispetto ai timidi segni di novità, la sete diffusa può spegnersi soltanto alle cisterne screpolate.

Il mio contributo racconta una di queste storie felici. In essa tanti hanno trovato ragioni di vita e di speranza; ci piacerebbe che l'esperienza continuasse.

## 1. LE COORDINATE DI UN PROFONDO CAMBIO DI PROSPETTIVA

Dedico il primo paragrafo alla ricerca degli elementi che giustificano un profondo cambio di prospettiva nella spiritualità cristiana.

Il modello di spiritualità proposto ha senso solo se è riconosciuta corretta e urgente la prospettiva generale.

### 1.1. La spiritualità come identità del cristiano

Il primo elemento di novità è dato dal modo in cui viene compresa e definita la spiritualità. Nel significato tradizionale e nell'uso spontaneo di molti cristiani, la spiritualità riguarda particolari pratiche religiose e suggerisce precisi atteggiamenti da assumere. Interessa di conseguenza alcuni fortunati, più sensibili di altri nei confronti delle esigenze radicali della vita cristiana.

Questa distorsione di significato ha progressivamente relegato i temi della spiritualità al circolo ristretto degli addetti ai lavori.

Il Concilio ha chiesto invece ai cristiani il coraggio di scommettere sulla universale vocazione alla santità e, di conseguenza, sulla reale possibilità di vivere una piena spiritualità anche in situazione laicale e giovanile (LG 39-41).

Questo modo di vedere le cose sollecita a ripensare a fondo la qualità della spiritualità cristiana.

La spiritualità non è un aspetto marginale dell'esistenza cristiana: è stile di vita e auto-consapevolezza riflessa di questo stile.

Dire « spiritualità » è perciò come dire stabilizzazione di una identità personale, risignificata e organizzata attorno a Gesù Cristo e al suo messaggio, come sono testimoniati nell'attuale comunità ecclesiale.

#### 1.1.1. Cosa significa « identità »

Tutti sanno che « identità » non è una parola del vocabolario ecclesiale. Se ne parla spesso; ma ci si aggiunge l'aggettivo « cristiana » per darle una qualifica pertinente. Identità è un termine preso a prestito dalle scienze dell'educazione. Per comprenderne il significato e la risonanza in una ricerca sulla spiritualità, ci mettiamo perciò come buoni discepoli alla loro scuola.

La letteratura sull'argomento è abbondante. Non è però sempre univoca, perché il tema è legato a precomprensioni antropologiche più generali.

Facendo un po' di ordine e semplificando qualche posizione, possiamo immaginare l'identità come un elaboratore molto complesso di informazioni. L'ambiente esterno, gli altri, la società, le norme, le differenti culture (orientamenti, stili di vita, valori) provocano e stimolano le persone. Ciascuno codi-

fica e organizza questi diversi stimoli in un sistema operativo interno. Gli serve per cogliere in modo caldo la realtà, per valutarla meglio e decidere dove e come intervenire.

Attraverso l'identità ogni persona si lega così al suo mondo, in modo responsabile e critico. Tutta dalla parte del soggetto, lo delimita rispetto agli altri e lo qualifica, permettendogli di autoriconoscersi e di essere riconosciuto.

Il processo non è né meccanico né automatico. Avviene attraverso la personale capacità di confrontare gli stimoli provenienti dall'esterno con i valori che la persona ha già fatto propri.

Questi valori sono come il « filtro » verso l'esterno: funzionano come normativi delle percezioni, valutazioni e operazioni.

I valori non li recuperiamo da un deposito, terso e protetto, e neppure li ereditiamo con la nascita, come il colore dei capelli e i geni del nostro carattere. Essi sono diffusi nel nostro mondo quotidiano, con tutte le tensioni e le difficoltà di cui esso è segnato. Li assumiamo per confronto e per educazione.

L'identità è quindi il frutto, in continua faticosa maturazione, dello scambio tra la storia personale di ogni individuo e i contributi culturali forniti dall'esterno, attraverso cui questa storia viene scritta e vissuta.

Questo è il dato comune ad ogni crescita in umanità. Qui si innesta la dimensione spirituale dell'esistenza.

Una persona è « uomo spirituale » quando la sua identità è « risignificata » attorno a Gesù Cristo.

Non gli basta perciò una identità stabile e ben costruita. In essa deve trovar posto il riferimento con la radice fondante l'esistenza cristiana.

#### 1.1.2. Cosa significa « risignificazione »

« Risignificazione » è l'altra parola-chiave. Serve da corrispettivo all'identità, per collocarla dalla parte della spiritualità.

Risignificare vuole dire comprendere e definire una realtà da una prospettiva diversa da quella in cui di solito viene interpretata. La lettura nuova non elimina le precedenti; e neppure si mette in conflitto con esse. Invece pretende di poter dire qualcosa di più intenso: una percezione inedita, possibile solo a chi si colloca su questa frontiera.

Nel caso dell'uomo spirituale, la prospettiva è l'incontro con Gesù e la decisione di affidarsi totalmente a lui.

Questa esperienza si esprime al livello dell'identità personale; ma la riscrive in un modo originalissimo: la «risignifica».

### 1.1.3. *E così la vita quotidiana sta al centro*

Questo modo di comprendere la spiritualità, la inserisce violentemente nel fuoco dei problemi della vita quotidiana.

Il cristiano si rende conto di condividere di fatto l'esistenza di tutti. Non possiede nulla che lo autorizzi a considerarsi un estraneo o un arrivato nella mischia della vita quotidiana. Sa che le difficoltà possono essere superate solo nell'impegno e nella solidarietà. Conosce il nome concreto degli eventi, lieti o tristi, che gli attraversano l'esistenza.

È davvero, fino in fondo, uomo con tutti gli altri uomini.

Eppure sa di vivere nella fede in Gesù Cristo come in un altro mondo. Coerente con questa coscienza credente, compie gesti che lo sottraggono alle logiche del mondo comune. C'è in lui la percezione sofferta come di una doppia appartenenza.

Si sente cittadino di una città che deve rendere sempre più abitabile, per dimorarci con gioia e con trepidazione. E sa di essere a casa solo nella città futura.

Le due città sono così diverse, così reciprocamente lontane, così intensamente affascinanti. Non ne può abbandonare una a favore dell'altra, perché operando in questo stile tradirebbe prima di tutto se stesso.

Certo, il problema non è nuovo: ha attraversato sempre l'esperienza dei credenti.

La novità è dettata dal modo con cui è vissuta questa tensione.

Il cristiano tradizionale esprimeva così il suo problema: perché interessarsi della vita quotidiana dal momento che è la vita eterna quella che conta? E cercava motivazioni che lo ancorassero di più alla sua terra.

Il cristiano che ha appreso nella maturazione antropologica e teologica le esigenze della autonomia e della responsabilità, è spesso spinto a capovolgere i termini della sua domanda: perché la vita eterna, se è quella quotidiana che più conta?

Se consideriamo bene le cose, è facile accorgersi che non c'è solo un cambio di prospettiva. La vita quotidiana, posta al centro, tra-

scina con sé tematiche che sono molto lontane da quelle su cui è stata scritta per tanto tempo la spiritualità cristiana.

## 1.2. Dal dualismo sacro/profano alla scoperta dell'Incarnazione

La spiritualità cristiana è sempre radicata su un evento che la fonda e la sollecita: l'avvento di Dio nell'esistenza personale e collettiva dell'uomo. È importante comprendere bene la qualità di questo avvento, penetrando, come siamo capaci, il mistero che lo avvolge.

A questo livello si colloca il secondo cambio di prospettiva. Lo considero con attenzione, perché ci riporta alla radice della nostra esperienza di uomini salvati dall'amore di Dio in Gesù Cristo.

### 1.2.1. *La spiritualità della «fuga dal mondo»*

Per molti modelli tradizionali di spiritualità, la storia, la vita, il mondo sono collocati nella «profanità». Profano è già giudizio di valore. Significa lontano dal sacro; quindi lontano dalla salvezza di Dio.

La storia risulta così divisa in due blocchi, che si fronteggiano e si escludono a vicenda. Da una parte c'è il mondo della salvezza; dall'altra quello del peccato. Il mondo del peccato è il nostro mondo quotidiano. Il mondo della salvezza è quello che Dio attua attraverso interventi progressivi: i sacramenti, i luoghi e i tempi sacri.

L'uomo spirituale fa una scelta coraggiosa. Abbandona il mondo profano che lo disturba nella sua esistenza spirituale e lo tiene lontano dalla salvezza, e accede progressivamente al sacro. Riscatta così il profano, immergendosi nel sacro.

I cristiani migliori sono quelli che hanno il coraggio delle decisioni coerenti fino alla radicalità. Se la vita è la continua lotta tra sacro e profano, i più impegnati fuggono quasi totalmente il profano e consegnano la loro esistenza al sacro.

I monaci compiono questo salto di qualità in forma istituzionale.

Si separano fisicamente dal mondo profano. Abitano in un luogo diverso da quello degli altri uomini. Hanno ritmi di vita e occupazioni originali. Essi sono i veri cristiani.

Il loro modo di vivere, di esprimersi, di operare rappresenta la spiritualità cristiana nella sua forma più realizzata.

Purtroppo, molti cristiani non possono permettersi il salto di qualità che distingue i monaci. Sono costretti a fare quotidianamente i conti con il profano. La loro casa è vicina a quella degli altri uomini. Hanno impegni e responsabilità comuni a tutti.

Se non possono fuggire fisicamente dal mondo profano, devono almeno tentare l'operazione affettiva. Possono fare spiritualmente quello che non riescono a realizzare fisicamente.

La spiritualità diventa così un invito alla « fuga dal mondo ». Per non pronunciare valutazioni troppo frettolose, è importante comprendere bene la logica sottostante a questo orientamento pratico. La « fuga dal mondo » non è la qualità della spiritualità cristiana; è solo la sua condizione, espressa in negativo. La qualità è invece la ricerca appassionata di Dio, il desiderio di « salire » a lui.

L'uomo è assetato di Dio: è stato costruito così dal suo creatore.

Questo desiderio d'infinito costituisce l'uomo stesso nella sua struttura più intima: rappresenta la sua origine e la sua destinazione. In questo ritorno a casa, il mondo, le cose, la struttura stessa dell'uomo fanno da ostacolo. Sono una pallida ombra di Dio, che spesso distrae e allontana da quello che più conta, nella sua fragile vanità.

### 1.2.2. *Il cambio radicale di prospettiva: la logica dell'Incarnazione*

La riscoperta conciliare dell'evento dell'Incarnazione ha aiutato i cristiani a superare la distinzione rigida tra mondo di Dio e mondo dell'uomo. Ha restituito all'uomo la consapevolezza di una solidarietà insperata con il suo Dio.

È vero che il mondo di Dio e quello dell'uomo sembrano lontani e incomunicabili.

Questa però non è l'ultima parola. La parola decisiva è invece Gesù di Nazaret. In lui, nella verità più piena e definitiva, Dio e l'uomo sono diventati ormai radicalmente « vicini ». Sono così intimamente vicini da essere in Gesù una realtà personale, unica e irripetibile.

Il padre del ragazzo fuggito di casa per ubriacarsi di libertà, ha atteso con ansia il ritorno del figlio. L'ha atteso sulla soglia della sua casa. L'ha accolto in un lungo abbraccio, appena ha bussato alla porta. Il Dio di Gesù ha fatto di più: ha abbandonato gli splendori della sua gloria per mettersi alla trepida ri-

cerca dell'uomo. Si è fatto suo compagno di cammino, lungo le strade tortuose del suo mondo e della sua storia, per aiutarlo a tornare a casa.

L'Incarnazione ha capovolto quindi le prospettive: la discesa di Dio nella casa dell'uomo precede e fonda ogni suo desiderio di risalire verso Dio.

### 1.2.3. *La « vita quotidiana » come grande mediazione*

A chi comprende la realtà in questo modo, viene spontaneo chiedersi quale sia in concreto questa mediazione, che rende Dio vicino e presente?

La mediazione fondamentale è Gesù di Nazaret, nella grazia della sua umanità. È infatti Gesù di Nazaret, quell'uomo che ha un tempo e una storia, una casa, degli amici e dei nemici, l'evento dove Dio si è fatto volto e parola e dove l'umanità è stata trascinata alle sue capacità espressive più impensabili, fino a risultare parola e volto del Dio ineffabile.

La mediazione è quindi l'umanità dell'uomo. In modo sovrano e inimitabile lo diciamo per Gesù di Nazaret. In lui e nella distanza di realizzazione che ci separa da lui, lo diciamo, con gioia trepidante, di ogni uomo, di ciascuno di noi.

L'umanità dell'uomo non è un insieme di eventi fisici, aggregati più o meno casualmente, né è solo una catena di reazioni chimiche. Non è neppure un intreccio confuso di azioni, distese nel tempo senza reciproco collegamento. Se così fosse, la « mediazione » non potrebbe essere considerata come dono da riconoscere e da accogliere nella responsabilità. Si tratterebbe di qualcosa da considerare come estraneo rispetto alla libertà e responsabilità personale dell'uomo. Risulterebbe solo un dato fisiologico, prezioso finché si vuole, ma che sfugge alla responsabilità creativa dell'uomo, come il nascere e il morire. Questa mediazione è invece una trama di esperienze, profondamente e reciprocamente collegate, di cui possiamo affermare la irrinunciabile paternità personale. È la « vita quotidiana »: l'insieme delle esperienze che l'uomo produce, entrando in relazione con gli altri, nella storia di tutti.

Distesa a frammenti nel tempo, la vita quotidiana è un evento unico e articolato: una trama, tessuta giorno dopo giorno, in cui diciamo chi siamo e come ci sogniamo.

La vita, nella sua quotidianità, è la piccola nostra mediazione, che ci immerge nella grande mediazione di Gesù. Questa vita è il luogo dove Dio si fa presente ad ogni uomo, di una presenza tanto intima e profonda da essere più presente a me di me stesso.

Nella nostra vita quotidiana viviamo nello Spirito. Siamo uomini spirituali se sappiamo riconoscere questa presenza e l'accogliamo nella responsabilità.

### 1.3. La sequela di Gesù come passione per la sua causa

Il cristiano che contempla stupito le cose meravigliose che Dio ha compiuto per lui in Gesù Cristo, si chiede, con crescente passione: quale risposta può esprimere adeguatamente il suo profondo desiderio di Dio e la sua gratitudine nel vedersi tanto incredibilmente amato?

La spiritualità tradizionale indica, a chiari segni, l'esigenza di «corrispondere» a tanto amore, attraverso una vita vissuta come espressione di amore. Questa risposta si intreccia generalmente su tre elementi: un modello teologico di esistenza cristiana, l'impegno etico per «meritare» l'incontro con Dio, la mistica contemplativa.

Una meditazione più attenta delle fonti della nostra esperienza cristiana propone invece un movimento personale che sta prima degli elementi ricordati, li fonda e, in parte almeno, li ridimensiona. La risposta dell'uomo a Dio non può percorrere il sentiero presuntuoso di un patto bilaterale, come se all'amore di Dio, davvero incredibile, potessimo dar riscontro aumentando la qualità del nostro impegno.

La risposta dell'uomo è la fede, accogliente e obbediente: l'accoglienza dell'amore di Dio come fondazione della propria esistenza e l'obbedienza nella propria vita alla «ragione» di questo amore.

#### 1.3.1. *Vivere in questo mondo come gente di un altro mondo*

La fede nel Dio dell'avvento esige il coraggio di uscire completamente da sé per andare verso lui: un esodo, senza pentimenti e senza ritorni, che è, nello stesso tempo, accoglienza di un invito che viene dall'oscurità e dal silenzio, e assenso alle parole della Sua verità. Tutto questo però senza fuggire dall'esistenza quotidiana, senza rinunciare alla

fatica di sperimentare, produrre e ricercare, in compagnia con tutti, il senso che essa si porta dentro.

La fede non si interessa infatti di alcuni temi e problemi tutti suoi, che si aggiungono a quelli che già pervadono l'esistenza quotidiana. E non è certamente solo l'adesione intellettuale ad alcune informazioni. Oggetto della fede è invece l'esistenza concreta e quotidiana, la storia profana, che è storia e avventura di tutti e luogo dove si affaccia l'avventura salvifica dell'amore di Dio.

Vive di fede colui che legge l'esistenza quotidiana dalla prospettiva del mistero che essa si porta dentro. Questo mistero è collocato oltre la nostra scienza e sapienza. Non lo vediamo e non possiamo manipolarlo. Lo possiamo solo invocare e sperare. Eppure lo possediamo già, tanto intensamente da riuscire ad utilizzarlo come chiave di interpretazione e di decisione delle vicende in cui ci sentiamo protagonisti e responsabili.

Leggendo la realtà con uno sguardo che giunge fino al mistero, il cristiano accoglie l'amore di Dio come fondamento della propria esistenza.

In ogni gesto della sua vita si ritrova di fronte ad una alternativa drammatica: comprendere le cose solo alla luce di quello che riesce a decifrare, nell'esercizio sapiente della sua ricerca; oppure riconoscere che la loro verità è più profonda e più intima, le pervade tutte dal mistero di una presenza che confessa in un gioco appassionato di fantasia, di rischio calcolato, di esperienza di amore.

Di fronte all'alternativa tra consegnare a Dio la ricerca della propria sicurezza o assumersene personalmente il carico, nella fede il cristiano sceglie di affidarsi totalmente a Dio, anche quando nutre il sospetto doloroso che ad attenderlo, invece di braccia accoglienti, ci siano soltanto nude roccie.

Vivere nella fede non è quindi accettare qualcosa, ma accettare Qualcuno, rinunciare ad abitare noi stessi in un geloso possesso, per lasciarsi abitare da Dio.

#### 1.3.2. *Per la causa di Gesù: il Regno di Dio*

L'incontro con Dio non è prima di tutto un rapporto affettivo; e neppure è solo la consegna totale di sé a lui. È soprattutto la condivisione di una causa. La fede si fa obbedienza al progetto di Dio, manifestato nella vita di Gesù.

Di questo progetto Gesù ha parlato con toni diversi.

L'evangelo riporta spesso la formula originale di «Regno di Dio». Il Regno di Dio è la causa di Gesù. L'incontro con Dio è misurato quindi sulla condivisione appassionata del Regno di Dio.

Questa è la prospettiva nuova e originale su cui si esprime la qualità dell'esistenza cristiana e, di conseguenza, della spiritualità.

Vivere nella sequela è prima di tutto condividere appassionatamente la causa di Gesù. Un notevole impegno di ricostruzione investe la spiritualità cristiana, per affrancarla da troppe sedimentazioni devozionistiche che hanno progressivamente sfuocato la sua dimensione centrale.

Cosa sia «Regno di Dio» ce lo dice Gesù stesso. Quando i discepoli di Giovanni gli hanno chiesto le credenziali, per rassicurare la fede del loro maestro, condannato a morte dalla tracotante malvagità di Erode, Gesù risponde senza mezzi termini: «Andate a raccontare quel che udite e vedete: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono risanati, i sordi odono, i morti risorgono e la salvezza viene annunciata ai poveri. Beato chi non perderà la fede in me» (Mt 11,2-6). Per parlare di sé Gesù parla della sua causa e dei fatti che sta compiendo per realizzarla. Ed è un impegno tutto sbilanciato dalla parte della promozione della vita. Qui dentro nasce una autentica esperienza di fede: «beato chi non perderà la fede in me», ricorda Gesù. Regno di Dio è riconoscimento della sovranità di Dio su ogni uomo e su tutta la storia, fino a confessare che solo in Dio è possibile possedere vita e felicità. Questo Dio, però, di cui proclamiamo la signoria assoluta, è tutto per l'uomo. Egli vuole un futuro significativo per l'uomo. Fa della vita e della felicità dell'uomo la sua «gloria».

L'uomo lo riconosce Signore quando si impegna a promuovere la vita e la speranza: in questo egli assicura la «gloria» del suo Dio. Consapevole che i suoi problemi sono il «problema» di Dio stesso, il credente consegna a lui la sua fame di vita e di speranza. Questo è il Regno di Dio.

La conclusione è immediata e concretissima: condividere la sua passione, per rispondere alla chiamata di Dio, connota la promozione della vita e il consolidamento della speranza per ogni uomo, nel nome e per la «gloria» di Dio.

## 2. UNA SPIRITUALITÀ DELLA GIOIA DI VIVERE

La spiritualità cristiana, compresa così, non produce una rottura pregiudiziale tra l'essere nella storia quotidiana e la sequela di Gesù. Al contrario, quando la scriviamo in un confronto disponibile con i modelli culturali e le esigenze più mature di questo nostro tempo, possiamo persino progettare una spiritualità dell'amore alla vita, come alternativa, corretta e matura, alla spiritualità della fuga dal mondo.

Molti cristiani sono giunti oggi a questa conclusione, aprendo una svolta epocale nella storia della spiritualità cristiana.

Lo so che ci sono obiezioni serie contro questa prospettiva. Non mette in crisi il ricordo dei grandi santi che hanno vissuto una spiritualità fortemente centrata sulla rinuncia e sul sacrificio, in una «vita dura» programmata e ricercata con cura puntigliosa. La loro provocazione risulta superabile in un'attenta procedura a carattere ermeneutico.

La contestazione viene proprio da quella passione per il Regno di Dio su cui il cristiano verifica la personale risposta a Dio che in Gesù Cristo chiama a vivere da figli suoi, e lo stile di una esistenza nello Spirito.

Il Regno è dono che ci costituisce nella novità di vita: da accogliere e da celebrare. La festa inesauribile del cristiano è il riconoscimento della signoria di Dio sull'esistente.

Esso è, nello stesso tempo, costruzione lenta e progressiva, consegnata alla dura fatica dell'uomo, nella conversione personale e nell'impegno di trasformazione sociale. Richiede la disponibilità a «perdere» la propria vita, perché la vita sia piena e abbondante in tutti. Nel centro dell'esistenza cristiana sta perciò la croce di Gesù. La croce è per la vita e la felicità dell'uomo; lo è però come morte, ricercata e accolta, perché «il chicco di frumento ha la vita solo quando la perde totalmente» (Gv 12,23).

Possiamo ricercare una spiritualità della gioia di vivere o dobbiamo progettare una frettolosa inversione di tendenza?

I cristiani hanno spesso trattato male la croce di Gesù, accumulando su di essa abusi antropologici e teologici... ma anche questo nostro tempo sta tradendo ampiamente le esigenze della vita. È urgente ricomprendere a fondo cosa è «vita» e cosa è «croce», in un confronto reciproco.

## 2.1. La croce è una scommessa riuscita sulla vita

Gesù di Nazaret è la scommessa di Dio sulla vita, il segno sconvolgente della sua passione. La sua croce non può esprimere la sconfessione del suo progetto. L'evento centrale dell'esistenza di Gesù è sicuramente il gesto più grande (anche se un po' misterioso, come sono tutti i gesti grandi) di amore alla vita. Gesù non muore sulla croce per denigrare l'amore alla vita, come purtroppo un certo modello di spiritualità tentava di far credere. Gesù muore per testimoniare la serietà con la quale va vissuta, la radicalità con cui va assunto l'impegno di promuovere e di rispettare la vita di ogni uomo.

La croce di Gesù è la testimonianza dell'amore alla vita trascinato fino alle estreme conseguenze.

Basta rileggere la parabola dei vignaiuoli ribelli. Gesù stesso l'ha raccontata per dare le sue credenziali (Lc 20,9-19).

Il padrone della vigna, quando costata che gli hanno malmenato servi e soldati, «scommette» che le cose cambieranno perché «manda suo figlio».

Nel figlio, consegnato inesorabilmente alla morte, il padrone della vigna scommette per la vita contro la morte, perché dichiara la vittoria sicura della vita sulla morte. Lotta per la vita perché è certo della sua vittoria, nella vita data per amore fino alla morte.

## 2.2. Amore alla vita come «possesso» della vita

La croce di Gesù rivela all'uomo la verità della vita perché gli manifesta il progetto di Dio sulla vita.

L'amore alla vita è un fatto spontaneo e naturale, quasi biologico. Può indicare correttamente la qualità dell'esistenza cristiana solo quando si esprime in un esigente e maturo «possesso» della vita.

Il possesso della vita richiede un movimento personale di riappropriazione riflessa, libera e responsabile. In esso entrano in gioco soprattutto gli atteggiamenti, motivati e consapevoli, del soggetto, e le intenzioni che generano i suoi bisogni e i suoi desideri.

### 2.2.1. Possiede la vita chi la fonda in un evento donato

L'uomo che vuole possedere la propria vita è posto di fronte ad una alternativa radica-

le. Può farsi volontà di se stesso, impennandosi in una volontà di potenza, di autoaffermazione, in una pretesa di autosufficienza. Oppure può scoprire che la ragione decisiva della propria esistenza e il fondamento della propria felicità è in un oltre da invocare e da accogliere.

Questa è l'esperienza che si apre ogni giorno sulla nostra appassionata ricerca di senso: il grido presuntuoso della conquista o le mani alzate nell'invocazione e nell'accoglienza.

Gesù ci ha raccontato, in una storia concreta, questo modo differente di essere uomini. «Una volta c'erano due uomini: uno era fariseo e l'altro era esattore delle tasse. Un giorno salirono al tempio per pregare. Il fariseo se ne stava in piedi e pregava così tra sé: "O Dio, ti ringrazio perché io non sono come gli altri uomini: ladri, imbroglioni, adulteri. Io sono diverso anche da quell'esattore delle tasse. Io digiuno due volte alla settimana e offro al tempio la decima parte di quello che guadagno"».

L'agente delle tasse invece si fermò indietro e non voleva neppure alzare lo sguardo al cielo. Anzi si batteva il petto dicendo: "O Dio, abbi pietà di me: sono un povero peccatore!"».

Vi assicuro che l'esattore delle tasse tornò a casa perdonato; l'altro invece no. Perché chi si esalta sarà abbassato; chi invece si abbas-  
sa sarà innalzato» (Lc 18,9-14).

Il fariseo e l'esattore delle tasse esprimono due esperienze molto diverse in cui realizza-  
re il possesso della vita.

Il fariseo batte la strada dell'impegno, duro e presuntuoso. Vuole poter guardare Dio negli occhi, quasi alla pari. E gioca la sua esistenza in questo sforzo disperato. È convinto finalmente di esserci riuscito. La sua preghiera è un inno alla potenza della sua buona volontà. Prega per dire a sé e a Dio che non ha ormai più nessun bisogno di pregare. Grida con arroganza la sua autosufficienza.

Il pubblicano, invece, si trova a fare i conti ancora con il limite che segna la sua vita. Come molti di noi, sa di procedere tra entusiasmi e incertezze, in un progetto sognato e mai realizzato. Si scopre capace di perseguire una qualità diversa di vita, anche se costata di restare ancora prigioniero di molti tradimenti.

Questo condizionamento attraversa inesorabilmente ogni esistenza. Esso è come il limi-

te costitutivo dell'uomo, l'esito invalicabile della vita stessa. Il pubblicano vive, in modo riflesso e consapevole, l'esperienza della sua finitudine.

Dal profondo della sua verità, sofferta e scoperta, alza al Signore il grido della sua vita. Riconosce di poterlo pregare non perché ha raggiunto la perfezione, ma perché ne ha un desiderio sconfinato.

Il suo sogno è tanto coraggioso che lo inchioda impietosamente alla sua debolezza e al suo tradimento. Si consegna così a Dio, certo di poter vivere in lui, se diventa capace di confessarlo il Signore della sua vita.

Verso il suo Dio alza le braccia, per lasciarsi afferrare da lui.

Riconsegna così a Dio la quotidiana ricerca di fondamento e lo riscopre come la ragione decisiva della propria vita in un profondo atteggiamento di creaturelità.

La finitudine porta l'amore alla vita oltre il confine angusto della propria storia, verso l'accoglienza di un dono insperato e profondamente sognato. Così la vita è finalmente e pienamente «posseduta».

### 2.2.2. *Possiede la vita chi la sa «perdere»*

In questo movimento ritorna il significato decisivo della croce. Non ci rivela solamente la passione vittoriosa di Dio per la vita. Ci rivela che possiede la propria vita solo chi la sa perdere nel mistero di Dio, accettando di consegnare a lui il nostro insaziato desiderio di vita e di felicità.

Di lui possiamo fidarci incondizionatamente: il nostro è un Dio fedele. Ma è un Dio imprevedibile e misterioso. Non possiamo presumere di rinchiuderlo dentro i nostri modelli, né di catturarlo negli schemi delle nostre logiche. Non possiamo spiegarci di quale vita abbiamo desiderio; né gli possiamo raccomandare i tempi della nostra felicità.

Confrontato con la sua fame di vita e di felicità, l'uomo si ritrova, povero e fiducioso, nella mani di Dio.

Vita e felicità sono tanto dono di Dio che ci raggiungono nelle condizioni più disperate, quando sembra che ormai non ci sia più nulla da fare.

Questa impotenza è la nostra quotidiana croce. La croce che ha portato Gesù, in una solidarietà totale con la debolezza dell'uomo. La croce che tanti nostri fratelli sono costretti a trascinare, perché ad altri uomini torna più comodo che le cose procedano così, nell'op-

pressione, nello sfruttamento, nell'emarginazione, nella feroce privazione di ogni possibilità di vivere e di sperare. In tutte queste croci, in modo sovrano, Dio ci restituisce vita e felicità.

Nella rivelazione della forza della croce in ordine alla vita, Dio manifesta l'uomo a se stesso. Gli rivela anche il senso profondo di quegli eventi, di cui la croce è il caso estremo, pieni di tanto sapore di absurdità che qualcuno ha persino tentato di utilizzare la croce di Gesù per far accedere all'umano ciò che tutti gli uomini vivono spontaneamente come disumano.

### 2.3. *I segni del futuro dentro il duro ritmo del quotidiano*

Ogni giorno, siamo assaliti dalla voglia di unirici al canto degli esuli in terra di Babilonia: «Come cantare i canti del Signore in terra straniera?» (Sal 136).

Per resistere a questa tentazione, abbiamo bisogno di «segni». Solo facendo esperienza, nel segno, che la terra straniera è la nostra terra, riusciamo a cantare i canti del Signore in questa nostra terra, proprio mentre sogniamo, cantando, la casa del Padre.

La festa è la «cifra», il segno più espressivo di una spiritualità della gioia di vivere. La mettiamo al centro, come manifestazione autentica e credente dell'amore alla vita.

Nella festa il cristiano non sfugge il presente e neppure lo dimentica per qualche momento. Riempie invece il presente di uno stile diverso di vita per viverci meglio, con più libertà e con maggiore responsabilità. Condivide con tutti il ritmo duro del presente; scopre i segni del futuro tra le pieghe opache del tempo della dura necessità. Per questo crede alla speranza: sogna un presente diverso e si impegna a realizzarlo.

Non ha bisogno di ricercare e di programmare momenti di vita dura: ogni presente ne è già fin troppo pieno.

Non li sfugge però; e neppure li teme. Non vive il tempo della festa e quello del dolore come la scansione inesorabile di un tempo che fluisce con continui ritorni. Vive la festa anche nella vita dura, perché solo così può riempire questi momenti tristi della speranza che viene dal futuro. E vive la lotta, la fatica, la sofferenza anche nel tempo della festa, perché sa che solo a casa la sua festa sarà piena. Anche nel centro della festa, la «vita dura»

segna il cristiano che vuole lottare con Gesù per il Regno di Dio.

Ci sono sacche di resistenza, dentro e fuori di noi, da controllare e da sconfiggere. E questo richiede il coraggio della morte.

Solo chi trascina il suo amore alla vita fino alla croce, può costruire veramente vita piena e completa, per sé e per gli altri.

Gesù davvero insegna.

I momenti tristi che attraversano la nostra vita (dolore, sofferenza, abbandono, malattia, fallimento, morte...) sono il segno — che brucia ogni giorno sulla nostra esperienza — che la strada verso la pienezza di vita è ancora lunga e la meta è ancora lontana. E sono, nello stesso tempo, come frecce che indicano lo stato provvisorio della nostra esistenza. Ci riportano inesorabilmente al contatto con la nostra finitudine.

Soffriamo e moriamo perché siamo gente non ancora arrivata a casa. Ci pensa la vita stessa a ricordarcelo, quando ammalati dalla casa che abbiamo costruito con le nostre mani, ci dimentichiamo che è solo una tenda, perché la nostra vera casa è più avanti, nell'oltre radioso della casa del Padre.

Qualche volta ce lo ricorda impietosamente l'esistenza stessa.

Qualche volta decidiamo noi stessi di farne esperienza. E così ci stacciamo un po' dalle cose belle che riempiono la nostra esistenza. Non lo facciamo per disprezzo e neppure per quella strana concezione di «mortificazione», che vorrebbe anticipare nel gioco quell'evento triste della cui verità abbiamo una paura terribile. Lo facciamo per scelta motivata e riflessa: la serietà e la consistenza dei «beni penultimi» non può farci dimenticare la loro provvisorietà e relatività rispetto a quelli definitivi.

Smettiamo, per qualche momento, di goderli, per riconoscerci pellegrini in cammino verso esperienze più grandi.

La vera «mortificazione» del cristiano è la capacità di entrare dentro le cose, in una continua ascesi del profondo, per cogliere la loro dimensione di verità. Una spiritualità della gioia di vivere ha bisogno di veri «monaci delle cose»: gente capace di traforare il quotidiano, superando il suo fascino e la sua opacità. Spesso ci impegniamo a lunghi e faticosi esercizi al rallentatore, per diventare veramente capaci di una piena «contemplazione del quotidiano».

L'atto supremo della «vita dura» del cristiano è determinato dalla capacità di perdonare, fino a costruire riconciliazione dove prima c'era lotta e divisione. Il perdono non è il gesto sciocco di chi chiude gli occhi di fronte al male per il timore di restarne troppo coinvolto o quello pericoloso di chi giustifica tutto, per rimandare la resa dei conti ai tempi che verranno. Il perdono del cristiano è invece un gesto di profonda lucidità, consapevole che chi fa il male è meno uomo di chi lo subisce: un gesto che vuole spezzare l'incantesimo del male, rompendone la logica ferrea. Il cristiano perdona per inchiodare il malvagio al suo peccato, spalancandogli le braccia nell'accoglienza. Il perdono è l'avventura della croce di Gesù: il gesto, lucido e coraggioso, che denuncia il male, lotta per il suo superamento, riconoscendo nella speranza che la croce è vittoria sicura della vita sulla morte.

### 3. UNA FESTA IMPEGNATA PER LA VITA

Festa e croce sono come le due facce di una stessa passione per il Regno di Dio. Il Regno di Dio va costruito con un impegno serio e progressivo: la vita non è ancora esplosa in tutta la sua pienezza e non è ancora vita in tutti e per tutti. Questa fatica è vissuta però nella certezza che il Regno è già in mezzo a noi, come un piccolo seme che cresce in un albero grande.

La festa è per il cristiano la confessione della potenza di Dio che opera in Gesù Cristo nella storia personale e collettiva.

Possiamo testimoniare che Dio ha fatto già nuove tutte le cose, in Gesù consegnato alla croce perché la vita trionfi, solo se riconosciamo i segni di questa immensa novità, anche nel groviglio dei segni di morte e se ci impegniamo, nella dura fatica della lotta, a far nascere vita dove regna ancora la morte.

Per dire questo in modo concreto, immagino tre situazioni diverse. Sulla loro risonanza è possibile prevedere differenti modelli di intervento. Nei primi due, il cristiano esprime il suo impegno in piena compagnia con tutti gli uomini che credono alla vita. Nel terzo, si ritrova inesorabilmente un solitario, nella solitudine della croce del suo Signore. Ciascun livello richiede un modo diverso di coniugare croce e festa, impegno duro e capacità di sognare.

### 3.1. Quando le responsabilità sono chiare e precise

Esistono situazioni di male e di morte che dipendono chiaramente dalla malvagità degli uomini e dalla violenza esercitata dalle strutture che essi hanno costruito. Non riusciamo però ad essere giudici imparziali, perché sappiamo di essere immersi in una solidarietà così profonda che quando chiamiamo per nome i responsabili di questi tradimenti, siamo sempre costretti a pronunciare, almeno sottovoce, anche il nostro nome.

In questi casi, stare dalla parte della vita significa conversione e lotta. Per affermare la vita contro la morte, dobbiamo coraggiosamente lottare contro tutti quelli che fanno della morte la loro bandiera. Dobbiamo però assicurare una continua «conversione», personale e collettiva. Solo uomini fatti nuovi, in una trasformazione radicale, possono nella verità impegnarsi per la vittoria della vita.

Lotta e conversione si esprimono in una vicinanza amorevole e appassionata con chi soffre ed è oppresso. In questo gesto di inesauroibile libertà, il cristiano testimonia che ogni uomo è capace di giocare tutto di sé per la sua vita, se è restituito alla gioia di vivere e al coraggio di sperare.

### 3.2. Quando ci vuole il coraggio di progettare l'inedito

Ci sono poi delle situazioni di male e di morte in cui riesce difficile identificare le responsabilità o appare complicato programmare gli interventi necessari. Mille segnali inducano a cogliere innegabili responsabilità. Gestì e voci coraggiose fanno intravedere vie di uscita. Resta però l'impressione di ritrovarsi come in un labirinto intricato. Le responsabilità sfumano come nebbie al sole e gli interventi sono sempre rimandati, per ragioni superiori. In questi casi stare dalla parte della vita richiede al cristiano il coraggio delle previsioni a lungo termine e la tenacia che sollecita alle inversioni di rotta. La prassi di liberazione diventa impegno politico e culturale, come indispensabile condizione per permettere al bene di esprimersi pienamente e alla vita di vincere progressivamente sulla morte.

A questo livello, l'impegno per la vita risulta come una scommessa impegnata: affonda sulla serietà e competenza dell'impegno, ma procede sul rischio che le cose possono

cambiare, se tutti ci mettiamo a cercare alternative.

La festa, che è capacità di sognare, spinge a cercare il nuovo e l'inedito come alternativa praticabile e convincente rispetto alle dure «regole del gioco», nelle cui maglie restano sempre prigionieri i più deboli e i più poveri.

### 3.3. La festa della vita contro il regno della morte

Esistono situazioni di male e di morte le cui responsabilità non dipendono da nessuna cattiva volontà. Sono il limite invalicabile della nostra esistenza: siamo consegnati inesorabilmente a questa morte proprio perché siamo immersi nella vita.

In questo caso, di fronte al male che appare ineliminabile dalla esistenza delle singole persone, il cristiano testimonia nella sua speranza un progetto di salvezza che è vita, perché è libertà di portare questo male, senza essere schiacciati, in piena solidarietà con la croce di Gesù. Come Gesù, abbandonato dagli amici nella solitudine dell'orto degli ulivi, oppresso dalle feroci prospettive che si addensano sul suo capo, soffre la disperazione del limite invalicabile in cui è prigioniera la sua esistenza. Ma guarda avanti, verso la luce senza tramonto.

Nel piccolo, l'ha già superato tante volte questo confine. Gode della compagnia di amici che hanno già vinto la morte: il Crocifisso risorto, Maria, i grandi martiri della fede, dell'amore all'uomo, della libertà.

Con loro, nella speranza, il cristiano «convive» con la morte e con la sofferenza, nell'attesa dell'appuntamento con il Regno, nei cieli nuovi e nella nuova terra, in cui ogni lacrima sarà finalmente e definitivamente asciugata.

A questo livello l'impegno del cristiano è solo la festa: la piccola festa della libertà e della vita che anticipa la grande festa della casa del Padre. La festa è lo straordinario evangelo della vittoria definitiva della vita sulla morte, anche quando ci sentiamo immersi nel greve sapore della morte quotidiana.

## 4. IL CRISTIANO SPERA IN DIO E AMA LA TERRA

Non siamo cristiani solo perché ci impegniamo in una prassi promozionale e liberatrice e neppure perché raccontiamo la storia di Gesù per la vita degli uomini.

Siamo cristiani davvero «solo se ci decidiamo ad adorare Dio nella sua assolutezza; solo se cerchiamo di amarlo con un ardore in apparenza del tutto sproporzionato alle nostre forze; se ammutoliti, capitoliamo di fronte alla sua incomprendibilità e accettiamo tale capitolazione della conoscenza e della vita come l'evento della massima libertà e della salvezza eterna» (K. RAHNER).

Riconosciamo Dio radicalmente diverso da tutte le altre realtà che fanno la nostra terra. Non è uno dei tanti nostri interlocutori. E neppure è quell'ultima risorsa che serve a pareggiare i bilanci in situazione di crisi. Solo lui è la realtà vera. Di fronte a lui diventa ir-reale tutto quello che consideriamo come realtà salda e consistente.

Egli è il grande «sogno di futuro», mistero incomprendibile e sempre presente, che tutto sorregge e orienta, proprio mentre tutto relativizza.

Ci dà la parola. E ci sprofonda nel silenzio, dove le parole non bastano più.

Veniamo da una radice che non abbiamo seminato; pellegriniamo lungo una strada che sfocia nell'incomprendibile libertà di Dio; siamo protesi tra cielo e terra e non abbiamo né il diritto né la possibilità di rinunciare a nessuno dei due dati. Non sappiamo neppure, in modo assolutamente certo, come la nostra libertà stia concretamente orientandosi nel gioco della nostra esistenza.

L'esistenza del cristiano è perciò un salto nell'abisso sconfinato di Dio. La sua speranza risulta praticabile e sensata solo mediante quel fondamento che non possiamo comprendere né manipolare.

Per questo, il cristiano vive il suo smarrimento quotidiano come un passo obbligato per avvicinarsi al santo mistero di Dio.

Cammina verso la solitudine inesorabile della morte, confessando, con speranza trepidante, la certezza di poter affrontare questo mistero di solitudine nell'abbraccio di Dio.

Quando si abbandona al suo Dio, il cristiano non si getta mai alle spalle la vita di tutti i giorni. Supera la sua vita per consegnarsi al mistero che la sovrasta; e la prende continuamente con sé nel movimento della sua speranza.

Spera in Dio e ama la sua terra.

Appassionato della vita, la vuole piena e abbondante per tutti.

È impegnato in prima linea nel compito, duro ed esaltante, di dare un senso alle vicende

della storia quotidiana, per renderla dimora, accogliente e abitabile, per tutti gli uomini. Ha però una grande, insaziabile nostalgia di casa. Gli cresce dentro, tutte le volte che riesce ad anticipare «come in uno specchio» quell'incontro «a faccia a faccia» con Dio, la ragione decisiva della sua esistenza.

La nostalgia dell'incontro con Dio spinge a ricercare momenti di contemplazione gratuita. Costringe a dare un posto rilevante nella vita ai segni che esprimono, in modo più evocativo, questa sconvolgente «presenza». Il cristiano vive nell'oggi, tutto proteso verso l'oltre della casa del Padre, in nome di quell'appuntamento con il Regno, unico approdo di perfezione piena e definitiva, quando l'incontro con Dio in Gesù Cristo per lo Spirito, superati i veli della sacramentalità, esploderà in tutta la sua luminosità.

→ incarnazione - spiritualità.

#### Bibliografia

ANCILLI E. (ed.), *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, Edizioni O. R., Milano 1984; COFFELE GF. - R. TONELLI (edd.), *Verso una spiritualità laicale e giovanile*, LAS, Roma 1989; DE FIORES S., *Spiritualità contemporanea*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 1516-1543; GOFFI T. - B. SECONDIS (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983; HELEWA G. - E. ANCILLI, *La spiritualità cristiana. Fondamenti biblici e sintesi storica*, Edizioni O. R., Milano 1987; HOLOTHIK G., *Pour une spiritualité catholique selon Vatican II*, in *Nouvelle revue théologique*, 107 (1985) 838-852; *ib.* 109 (1987) 66-77; RAHNER K., *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Edizioni Paoline, Roma 1978; RIZZI A., *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, Edizioni Paoline, Torino 1987; TONELLI R., *Una spiritualità per la vita quotidiana*, LDC, Leumann 1987.

**SPORT** → gioco 1.1. - giovani 5.4. - tempo libero - tempo libero (pastorale).

**STATO** → diritti umani 3. - famiglia 1.3.; 4.5. - politica 3.2. - storia 2.2.; 5.1.; 5.3. - volontariato 1.1.; 2.1.

**STATO del benessere (Welfare State)** → stato.

## STORIA

SABINO PALUMBIERI

### 1. Introduzione

### 2. Storiografia

2.1. *Quesiti preliminari*

2.2. *Una storia di campi di battaglia*

2.3. *Un'ottica alternativa*

### 3. Storiologia

- 3.1. *Uno sguardo in radice e in lunghezza*
- 3.2. *Ermeneutica ciclica*
- 3.3. *Storia come moto discendente*

### 4. Visione anabasi bidimensionale

- 4.1. *Un verbo nuovo*
- 4.2. *I tre momenti fondamentali*
- 4.3. *La storia nel Regno e il Regno nella storia*
- 4.4. *La ripresa nel pensiero moderno*

### 5. Concezione anabasi intrascendente

- 5.1. *Storicismo hegeliano*
- 5.2. *Storia e liberazione proletaria*
- 5.3. *Senso direzionale della storia*

### 6. Tra aporie e uscite di sicurezza

- 6.1. *Frattura epocale*
- 6.2. *Storia come pasqua*

## 1. INTRODUZIONE

L'uomo vive in un preciso tempo e in uno spazio delimitato. È un *esser-ci*, cioè un essere qui e ora e un *ex-sistere*, cioè un balzare continuamente oltre (cf M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*). È *nel* tempo, ma non è a tal punto immerso da non rendersene conto. Grazie alla sua coscienza, è inabitato dal suo passato e proiettato verso il futuro. È, così, emergente dalla storia. È, inoltre, capace di *fare* storia, cioè di plasmarla, rinnovarla, svilupparla. J. G. Droysen (*Historik*, 1960<sup>4</sup>) sottolinea che i fatti non si collegano meccanicamente, perché la storia non è un *esito* necessario di un meccanismo causale. Risulta allorché gli uomini accettano con autonomia creatrice l'istanza etica, in ordine al sorgere del nuovo nel tempo. La storia, dunque, è *habitat* dell'uomo e materia prima della sua attività plasmatica. L'uomo è un essere essenzialmente storico. La *storicità* è dimensione costitutiva della coscienza, mentre la *storiologia* è il fondamentale quesito che la coscienza si autopone sul significato di questo dinamismo di fatti e sull'obiettivo globale di tutta la vicenda, nonché sull'attualità di questo processo come progresso umano. La storiografia, poi, descrive i fenomeni storici e li articola secondo nessi causali, controllandoli per rilevarne ritmi e tentando di fissare i principi epistemologici che presiedono alla conoscenza dei fenomeni storici.

La voce italiana *storia* connota sia i fatti che la consapevolezza di questi fatti: comprende sia le *res gestae* sia la *historia rerum gesta-*

*rum*. Quest'ultima, poi, va intesa come tentativo di cogliere il nesso fra i fatti (conoscenza fenomenico-scientifica) o come visione globale della vicenda umana, in ordine alla percezione del senso di marcia e del conseguimento di un certo traguardo finale. Questi aspetti sono assolutamente interdipendenti. Se non ci fossero i fatti, mancherebbe la base di partenza per la coscienza sia fenomenica che assiologica. D'altra parte, se non ci fosse una conoscenza sia pur frammentaria del senso della storia, i fatti stessi sarebbero privati di senso umano e sarebbe impossibile coglierli come avvenimenti. Se la storia si confondesse con uno spazio di ombre o con un campo di forze irrazionali, la ricerca storica risulterebbe assurda. Questa presuppone una pregiudiziale, almeno implicita, che una certa logicità della storia è presente ed è possibile a evidenziarsi. Parimenti, se la storia fosse irrilevante per l'uomo, la ricerca sarebbe frustrata.

La storicità, come dimensione positiva, spinge l'uomo a realizzare l'approccio ai fatti, con un impegno di razionalità ordinatrice e di intelligenza come lettura profonda delle tendenze verso traguardi umani.

## 2. STORIOGRAFIA

### 2.1. Quesiti preliminari

La registrazione dei fatti spinge alla ricerca del nesso fra di loro, proprio perché l'uomo cerca di analizzare il fattuale nelle concatenazioni interne, operate dalle libertà dei singoli e dei gruppi. Oggi il problema storiografico comincia con interrogativi di carattere noetico ed epistemologico: è possibile la conoscenza storica? Che tipo di certezza offre? Le si può attribuire il carattere di scienza? Che rapporto vige tra la scienza storiografica e le altre, da quelle matematiche a quelle speculative, a quelle naturali, a quelle morali? La metodologia storiografica deve guardarsi dalle precomprensioni ideologiche, che compromettono *in itinere* la serena osservazione dei fatti e dei documenti. Oltre che le tecniche particolari, è molto importante l'atteggiamento dello spirito critico, che impegna anzitutto la liberazione da urgenze pratiche e passionali, secondo l'indicazione di B. Croce. Solo la passione della verità può infrangere gli ostacoli dei pregiudizi, facili a sorgere nella fase *euristica*, in ordine ad una

critica quanto più è possibile obiettiva del documento.

Una tentazione molto sottile, portata dalla cultura idealistica, è l'atteggiamento *attualistico* dell'identificazione col soggetto universale della storia, nella convinzione di risolvere, nell'unico atto spirituale, passato e presente. Ci si condanna all'occasione in un castello di illusioni, concretizzate in personaggi storici che risultano, con questa operazione, proiezioni delle proprie tensioni. Si slitta così in un arbitrarismo di ricostruzioni soggettive. La storiografia positivista, d'altro canto, enfatizza il dato e si condanna, in nome dell'obiettività quasi asettica, a giustapporre documenti senza ricercare il significato e il nesso di gesta, di epoche e di figure.

## 2.2. Una storia di campi di battaglia

La storiografia a cui, per cominciare, ci hanno abituato i manuali di storia risulta iperamentata di fatti dell'ambito militare e politico. Se le parole fossero sonore, una storiografia così concepita registrerebbe scalpitii e nitriti di cavalli a regime di intasamento sui campi di battaglia, per spazi indefiniti di tempo. E poi, più vicino a noi, risuonerebbe di cannonate assordanti in dissolvenza verso i bagliori allucinanti di Hiroshima. I francesi si servono di un'espressione di sintesi, molto significativa: *l'histoire-batailles*. Vi è implicata la precomprensione dell'uomo potente, in concorrenza con l'altro e in attitudine predatoria. C'è come sfondo antropologico una visione razzistica, che privilegia i dominatori nella loro espressione della logica della forza. La storia è fatta dai vincitori. I soggetti storici, in questo quadro, sono gli stati guidati da dinastie e tendenti all'assorbimento dei popoli, cioè comunità etniche generali nonché microsocietà familiari o ideali, e ancora, individualità singole ridotte a meri ingranaggi della macrostruttura bellica.

L'anima della storia, qui, sembra essere la conflittualità ordinata alla supremazia, che per Hegel è di tipo selettivo. «L'astuzia della Ragione», come egli la chiama nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, concorre a far convergere tutte le contese verso la scelta di quel popolo-guida che si impone sugli altri, acquisendo il diritto di condurli al destino comune. Sulla stessa onda, contemporaneamente, andavano affermandosi le visioni del darwinismo sociale, con la teoria della

selezione culturale e del trionfo del popolo più forte e più dotato sul più fragile e sprovveduto. In questo quadro, veniva legittimato il capitalismo borghese, con la difesa del sistema concorrenziale e conseguente imposizione di un ordine di mercato più attrezzato nei confronti di un altro. Più tardi si avranno le giustificazioni della *filosofia del colonialismo*, con la teorizzazione del diritto-dovere di imporre la propria civiltà, ritenuta superiore solo perché più economicamente robusta, sulle altre, liquidate come culturalmente incivili. Affine si presenta la *filosofia del futurismo*, con la tesi della belligeranza in chiave nazionalistica, in forza del principio che la guerra è la sola igiene del mondo. La guerra, qui, è il respiro della storia e il prosieguo della politica con altri mezzi.

In questa ottica, la storia è visualizzata come campo di conflittualità permanente sul piano della costituzione intrinseca. La lotta, cioè, è necessaria alla storia. Il *background* non confessato, ma chiaramente di supporto, è l'hobbesiana filosofia dell'*homo homini lupus* e della disuguaglianza strutturale degli uomini. La razionalità consiste nell'ammissione pacifica della vittoria del più forte tra i lupi.

Alquanto diversa si presenta la concezione marx-engelsiana della storia, la cui lettura in chiave di lotta di classe si arresta — almeno a livello di utopia — all'avvento della società senza classi, ove si sostituirebbe la dialettica dell'indefinito progresso nel regime dell'«uomo-per-l'uomo».

Questo è l'orizzonte della storia intesa come registrazione del fattuale, con l'interpretazione del nesso fra i fatti in chiave di preponderanza e belligeranza.

## 2.3. Un'ottica alternativa

È senz'altro più giusto collocarsi nell'ottica della storiografia come registrazione della vicenda di comunità umane, dei loro usi e costumi, soprattutto dei loro movimenti. È storia di culture. È storia di popoli che, in rapporto alla loro coscienza comunitaria, sono stati soggetti di cambiamento, portatori di valori, difensori dei propri progetti.

I movimenti culturali provvidamente solcano i sotterranei della coscienza storica e la destano ad alternative, a correzioni di marcia. E i movimenti culturali sono diventati spesso movimenti popolari, previa coscientizza-

zione dei valori espressi dalle culture. Così, nella società civile o ecclesiale, si possono trovare e ricomporre le tensioni verso i valori della pace, della giustizia, della solidarietà, della dignità della persona, della fede, della comunione come impegno e come esperienza.

A questo punto non è chi non veda l'alto valore pedagogico della storiografia, sul piano della vita morale, civile, politica, religiosa. I comportamenti degli uomini del passato sono riproposti al presente come modelli da seguire o da rifiutare. Si delinea, così, l'«esperienza storica» o la «storia come maestra di esperienza». Polibio parlava di *pragmatiké historia* (Storie I, 2, 8). È il concetto di storia che illumina il *pragma*, cioè l'esperienza del passato, vissuta nella coscienza del presente, si apre a collaborare per un progetto di conduzione migliore della vita. In tal senso Kant parla di «storia pragmatica» nella sua *Fondazione della metafisica dei costumi*: «La storia è composta pragmaticamente, se è tale da rendere prudenti, se cioè insegna agli uomini d'oggi a procacciarsi la felicità, se non meglio, almeno altrettanto bene quanto gli uomini del tempo passato».

La pedagogicità della storia non significa artificioso moralismo ad ogni costo sulla storia, ma è invece osservazione attenta dei dati. Il giudizio storico scaturisce dai fatti storici esaminati alla foce, cioè visti nella loro evoluzione piena o maturazione: come si sono sviluppati e nella loro conclusione: come sono fruttificati.

È questo il giudizio storico di tipo *intrinseco*, che emerge nella paziente auscultazione dei fatti, assunti nella loro globalità. In questo senso si può prendere l'espressione di Schiller: «La storia del mondo è il tribunale del mondo», che è quanto dire: la fruttificazione dei fatti è la loro intrinseca valutazione.

All'interno di queste coordinate, la storiografia risulta registrazione non preconcepita degli eventi e della loro concatenazione, che si trasforma in ricchezza di esperienze che una generazione consegna all'altra per il miglioramento della vicenda della comunità umana. La sapienza medievale è più che mai a questo punto da ricordare: «Noi siamo dei nani portati sulle spalle di giganti». Guardiamo più lontano dei nostri avi, grazie al beneficio dei loro livelli umani raggiunti.

### 3. STORIOLOGIA

#### 3.1. Uno sguardo in radice e in lunghezza

C'è un altro modo di guardare alla storia, in ordine alla sua con-costruzione nel cantiere permanente della temporalità. Si tratta della *storiologia*, come lettura profonda delle linee di tendenze del suo *underground*. È la filosofia della storia che assume i dati interpretativi di tutte le componenti della comunità umana, da quelle del potere a quelle popolari, diacronicamente e sincronicamente osservate, per coglierne il senso globale, a partire dal problema radicale della possibilità stessa di un significato della storia. È la ricerca della risposta al quesito fondamentale del *dove*, del *per dove* della carovana umana. Ciò suppone la concezione non solo quantitativa del tempo come *kronos*, ma altresì qualitativa e significativa della temporalità come dimensione dell'essere umano collettivo, che si esprime in linee tendenziali di sviluppo. Questo sguardo mira a focalizzare il *fine* della vicenda ciclopica umana, pur così variegata e tuttavia segnata da comune destino.

#### 3.2. Ermeneutica ciclica

La visualizzazione delle tendenze della storia fondamentalmente si possono riannodare a tre capi: quella *ciclica*, quella *catabásica* e l'altra *anabásica*: alternativamente, significato della vicenda umana come eterno ritorno, come degrado e come ascesa progressiva. Le prime due appartengono all'età arcaica, con frequenti ritorni anche in periodi successivi. L'altra è inaugurata dal pensiero ebraico-cristiano, e prolungata e convivente con la cultura segnata dall'illuminismo secolarizzato storicistico.

La griglia interpretativa ciclica non può sottrarsi al fatalismo, essendo il cerchio dell'eterno ritorno dominato dalla diade *andnke* e *tuiche*: necessità e casualità. Si pensi alla concezione sottostante ai grandi autori della letteratura greca, segnatamente della tragedia. Nell'area filosofica si registra lo sforzo di Platone nel rileggere miti cosmogonici di stampo religioso, ritrascritti nei suoi classici, contenuti nel *Protagora* (320 C), nel *Politico* (268s), nel *Timéo* (21s), nella *Repubblica* (VIII, 546ss), nelle *Leggi* (III, 676 a-682 E). Nella *Repubblica*, in particolare, la politica è analizzata eziologicamente e il senso del divenire, pur sopraffatto ancora dalle tesi dei

cicli dell'eterno ritorno radicate nelle più oscure tradizioni misteriche, resta evidenziato.

Così pure è notevole l'impegno di creare spazio di responsabilità di uomini, con la necessità di sganciarli dalla tutela degli dèi. Nel *Politico* due sono i periodi che si alternano nel mondo, il tempo di Cronos e quello di Zeus. Il primo è segnato dall'armonia sotto il governo degli dèi. È, bensì, il tempo dell'ordine, della sicurezza, ma anche della tutela e carenza di autonomia. Il secondo — quello che ancora perdura — è dominato dalla solitudine del mondo, dall'errore dell'uomo e, tuttavia, è anche lo spazio della responsabilità e della politicità. È per questo che l'uomo diviene artefice del suo cammino, mentre nella fase precedente « i rampolli di Cronos » si presentavano come « ultrauomini », che « incommensurabilmente eccellevano per felicità », e come « sottouomini », protesi solo a nutrirsi senza « alcun desiderio di scienza o di usare il discorso ». Via via che il disordine per l'oblio del divino si fa più profondo, gli dèi riprendono in mano « le barre del timone » e tramutano le sorti del mondo del tempo di Zeus in quello del tempo di Cronos, assicurando così all'universo « vita immortale e senza vecchiaia ».

Sicché la vicenda degli uomini pencola tra uno stato di armonia senza autonomia e uno stato di autonomia senza armonia. Il mito platonico denuncia l'impossibilità del polo di felicità con quello di responsabilità. (Notiamo rapidamente il ritorno di questo sforzo di visualizzare i due poli in *La leggenda del grande inquisitore* di Dostoevskij). Nella *Repubblica*, tuttavia, Platone tenta di far uscire dal caos la *pólis*, proponendo una « coesistenza migliore ». Ma la liberazione vera resta sempre quella di uscire dal tempo — *krónos* — per raggiungere il paradigma del tempo nell'al di là del tempo, che è l'eterno — *aion*. La speranza non è la liberazione *della* storia, ma la liberazione *dalla* storia.

### 3.3. Storia come moto discendente

L'ermeneutica *catabasica* è affine alla precedente, a motivo della comune diffidenza e svalutazione della vita terrena. È il degrado caratterizzato dalla irreversibilità. Viceversa nella interpretazione ciclica si registravano almeno i vantaggi alternativamente dell'armonia e dell'autonomia, che certo non poteva-

no iscriversi nella visione discendente, ma restavano su un piano di pencolamento e tutto sommato di speranza, tra un polo che assicurava la beatitudine inerte dell'età dell'oro e quello del dinamismo responsabile, anche se soggetto a forme di barbarie, dell'età adulta.

In luogo della proiezione in avanti, qui si afferma quella all'indietro. È il richiamo al passato, che vince sull'apertura al futuro. È la nostalgia del paradiso perduto e non riacquistabile. La formula assiologica è il vettore dal più al meno, senza ritorno. Solo le spalle restano illuminate. Il volto, invece, è condannato al crepuscolo fino alla tenebra più fitta. Lo schema ciclico almeno lasciava spazi di fruizione di atteggiamenti positivi o situazioni di stimolo per il recupero dei valori. Quello *catabasico*, invece, è il definitivo degrado per una maledizione da colpa dell'uomo o per una fatalità da enigma dell'universo. Non c'è speranza neppure di liberazione *dalla* storia. C'è solo gemito per la sua implacabile involuzione senza rimedi. Anche in questa visione la figura dell'uomo è non più soggetto di storia, ma soggetto alla storia. Ma, in realtà, si può parlare di storia quando la dimensione della libertà come autodecisionalità dei singoli e dei gruppi, della creatività come capacità di immettere novità nel flusso del tempo, e quella conseguente della finalità onnisignificante non possono trovare spazio? In questo quadro dagli orizzonti su descritti, la concezione storiologica non trova le condizioni trascendentali della sua possibilità.

## 4. VISIONE ANABASICA BIDIMENSIONALE

### 4.1. Un verbo nuovo

L'ermeneutica *anabasica* spezza il cerchio asfittico della circolarità e la linea in degrado della catabasicità. La vicenda umana globale viene visualizzata come progresso in alto e in avanti, come traiettoria che va dal meno al più. Essa è inaugurata dalla visione ebraico-cristiana. La categoria biblica della *iconicità* rende possibile la libertà dell'uomo. Se egli è immagine di Dio, che è libertà, è libero. È *partner* di Dio. È l'unico essere nel cosmo a cui Dio dà il *tu*. Ma c'è di più. La categoria della *connaturalità* rende possibile la familiarità dell'uomo con Dio, in virtù del-

la figliolanza. Egli è fratello del Figlio di Dio, entrato nella storia per far nuova la storia. È l'unico essere che, a sua volta, può dare il *tu* a Dio. Cristo risorto ha spezzato il cerchio rigidissimo della morte, rendendo reversibile il fenomeno che è il più duramente irreversibile. Ha reso, col compimento del suo evento pasquale, alla storia, il suo respiro di libertà, come liberazione dalla fatalità più alienante.

La storia acquista così la cadenza di una marcia lineare, in quanto protesa a una meta che, abbozzata in immagine nella storia del popolo di Israele, diventa qui la nuova terra promessa, la terra nuova della promessa di pasqua, cioè la pasqua totale dell'uomo e del cosmo. Infatti anch'esso è coinvolto dalla storia dell'uomo, perché egli è il *destino significativo dell'universo* (cf Rm 8,19-23; Gn 3,14-19). Così stabilisce nel tempo una marcia ascensionale di tipo elicoidale, che è quanto dire salire sui tornanti di una montagna verso la *domus patris* o «patria», collocata in cima a quella che i testi sacri denominano «Gerusalemme celeste». Il senso direzionale della storia è tracciato da Teilhard de Chardin come senso dell'evoluzione globale *in alto e in avanti*.

#### 4.2. I tre momenti fondamentali

La vicenda umana, dunque, non può ridursi al circolo né alla linea discendente. Ha infatti un inizio, ed è l'atto d'amore della creazione. Ha un centro pieno, il *kairós* dell'evento pasquale, che raccoglie e anticipa come *codice genetico* il destino della storia. Ha una fine, che è il regno nella sua pienezza, ove la giustizia, la libertà, la bellezza, la verità, la comunione saranno esperienze dirette e totali, mentre nella temporalità lo sono state in assaggio. La fine della storia non è la morte dell'umanità, ma è la porta della salvezza dell'umanità, cioè il compimento.

Con l'incarnazione maturata — attraverso la *kénosis* della morte — nella risurrezione (Fil 2,6-11), la storia degli uomini è diventata storia della salvezza con i suoi tre momenti: quello dell'*archeologia*, che segna l'inizio dell'opera dell'iniziativa di Dio; quella della *kairologia*, caratterizzato dall'azione sinergica dell'opera di Dio e dell'uomo; e, infine, quello della *escatologia*, che è suddiviso in due fasi. Anzitutto l'escatologia come maturazione della *kairologia*. È il tempo più lungo, che

comporta i drammi e le lotte dell'uomo, per raggiungere sia pure tra indefinite contraddizioni la statura dell'uomo perfetto lungo i tornanti della storia.

Queste lotte sono come le pene del parto, che preparano e annunziano la nuova creazione. Sono i gemiti del regno, che cresce come un seme destinato a marcire nella zolla, per diventare pianta ubertosa di quel regno che non è di qui, ma è già qui. C'è poi l'escatologia definitiva, che è alla confluenza del dono assolutamente gratuito del Dio salvatore e della maturazione che le opere sinergiche divino-umane, compiute nella storia in forma seminale, fruttificano in pienezza. Il nesso è così grande e così stretto che nella Scrittura le due fasi vengono spesso sintetizzate in una sola veduta prospettica, come l'«ultimo tempo» (cf Cor 10,11; At 2,12). La differenza tra loro, pertanto, appare come una questione di grado, più che di essenza. Tutto il tempo che va dall'incarnazione alla risurrezione e alla fine del mondo è «tempo finale» (cf M. SCHMAUS, *I novissimi del mondo e della chiesa*). Le due fasi sono tra loro unite come l'aurora che scaccia la notte, e il giorno che dall'aurora è annunciato e introdotto. Però anche la differenza è grande, come quella esistente tra ghianda e quercia, tra bruco e farfalla.

Così è comprensibile che la Scrittura, in altre parti, qualifichi come *eone nuovo* solo la sua fase metastorica (cf Mc 10,30; Lc 18,30), sebbene le forze del nuovo eone siano oggi già presenti nel mondo in modo invisibile. Il futuro della storia non può essere un futuro infrastorico, per lo stesso fatto che i traguardi provvisori una volta raggiunti rimangono superati. La frontiera assoluta della storia è la trascendenza, come «situazione limite per l'opzione della speranza fondamentale». È l'avvenire-dono, secondo la rivelazione di Dio in Gesù, come realtà prolettica già presente nella pasqua. È Dio stesso, con la sua promessa di comunione. Dio-avvenire onnitrascendente della storia è l'*adventus* supremo, a cui tutta la comunità umana si protende, come al compimento del suo anelito indefinito.

C'è in questa visione una dialettica teandrica, che è gioco d'amore della libertà divina in armonia con la libertà umana. Nel rapporto Dio-uomo, alla dialettica del padrone-schiavo, su cui si fonda l'ateismo contemporaneo, subentra la dialettica Padre-figli nel-

la costruzione del regno che è già qui, ma non è ancora tutto qui (cf O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*).

### 4.3. La storia nel Regno e il Regno nella storia

Nella categoria biblica del regno, che fa corpo con la storia perché penetrato nei gangli della vicenda umana come dono salvifico, sono presenti le condizioni trascendentali della storia: la *libertà* e la *corresponsabilità* inerenti al concetto dell'uomo come partner di Dio (cf 1 Cor 3,9; 2 Cor 6,1); la *comunitarietà*, che è il modo di camminare insieme verso il regno che viene, come nuovo popolo di Israele compaginato in corpo vivente (cf 1 Cor 12), l'*universalità* che coinvolge il giudeo e il greco, lo schiavo e il libero, l'uomo e la donna (cf Gal 3,28), e perciò il vangelo va predicato a «tutte le genti» e i discepoli devono portare la buona novella fino ai confini della terra (cf Mt 28,20; At 1,8) e, infine, la *continuità* tra il vecchio e il nuovo mondo, perché la Legge è il pedagogo a Cristo (cf Gal 3,24). Il regno perfetto, poi, che coincide con l'esperienza perfetta di Dio come risposta al *cor inquietum* dell'uomo, è la *finalità suprema*, non termine ma obiettivo di pienezza di tutta la tensione della comunità umana.

Ecco dunque gli elementi determinanti del messaggio cristiano, come verbo nuovo sulla storia: la *libertà* del singolo che, insieme con le altre, costituisce la *comunità* di uomini liberi coestesa a tutto il genere umano, sia diacronicamente che sincronicamente (*universalità e continuità*) in protensione verso il traguardo definitivo (*finalità*). «La storia — nota W. Kasper — non è semplicemente il succedersi dei giorni, delle ore e degli anni, e non collima neppure col concetto di sviluppo e di evoluzione. Esiste una storia solo dove esiste la libertà» (cf W. KASPER, *Gesù il Cristo*).

Questo nuovo verbo cristiano trova spazio di approfondimento nell'apologetica dei Padri, con la critica della visione precristiana del fatalismo e dell'eterno ritorno, da Giustino a Minucio Felice, che approfondiscono questa nuova ottica proprio in chiave di libertà. Successivamente fa spicco Agostino, specialmente con l'architettonica visione delle due città, nella quale etica e storia sono come due coordinate, secondo la felice espressione del Droysen. In essa è fondamentale l'affermazione

zione di Dio «giustissimo ordinatore delle cattive volontà, in guisa che, come le cattive volontà usano male le cose buone, così egli adopera bene anche le cattive volontà» (cf *De civitate Dei*, XI, 17). È la tesi dell'eterogeneità dei fini, che Giambattista Vico poi svilupperà. Non ne risulta soltanto un'armonia estetica di luci e di ombre, bensì un dinamismo etico di tensione verso il regno perfetto. Nel medioevo il problema della storia resta alquanto in sordina. Con l'umanesimo e il rinascimento, la filosofia e la teologia della storia sono sostituite da una curiosità storiografica, cioè ricostruzione attenta dei fatti umani colti nel loro effettivo svolgimento, con la «virtù» operante nel gioco complesso di quelle cause naturali che il rinascimento chiama «fortuna».

### 4.4. La ripresa nel pensiero moderno

Sarà Leibniz a riproporre le problematiche storiologiche della continuità della vita spirituale del presente portatore del passato e gravido dell'avvenire. Parimenti Giambattista Vico nella *Scienza nuova* commisura il *ferri* storico al piano ideale eterno, dai valori perenni che non si dissolvono nella storia, pur essendone l'intima ragione. La storia è il campo della sinergia tra Dio e l'uomo. L'uomo senza Dio non può far nulla. Dio senza l'uomo non vuole far nulla. Dio e l'uomo, nell'armonia dello spazio peculiare del loro rispettivo mistero, compiono tutto. La presenza di Dio nella storia è chiamata Provvidenza. Come Tommaso d'Aquino parte dall'ordine fisico per giungere al supremo fondatore, così Vico parte dalla storia per attingere la Provvidenza ordinatrice di essa. La categoria della Provvidenza non è per spiegare gli eventi e gli atti liberi degli uomini, ma per indicare la causa del loro ordine, che trascende i fatti e i contenuti e i dati della storia.

L'*eterogeneità dei fini* viene assunta dalla presenza provvidente del Trascendente nella storia, ma risolvendosi in essa, per costituire quella trama di salvezza che è propria di una paternità che tutto dispone a bene delle sue creature. La divina Provvidenza lievita dall'interno non solo le coscienze, ma anche le passioni degli uomini, «con l'inseminazione dei principi etici e del diritto coagulato attorno all'idea di giustizia e di pace. Senza un Dio provvidente, non sarebbe nel mondo altro

stato che errore, bestialità, bruttezza, violenza, fierezza e sangue; e senza lui forse, per la gran selva della terra arida e muta oggi non sarebbe genere umano». L'umano arbitrio risulta così «il fabbro del mondo delle nazioni; la Provvidenza ne è la divina architetta». Da questa visione Vico trae il suo ottimismo incoraggiante: «Anco nell'avversa fortuna la Provvidenza vuole il bene degli uomini. L'umanità non è mai sola» (cf G. B. Vico, *Scienza nuova*).

Anche Kant si pone sulla linea della continuità e della significatività della storia, considerata come progressiva attuazione del diritto. La Natura o Provvidenza è la garanzia dell'equilibrio dei conflitti, in ordine al trionfo definitivo della ragione, che non si compie nell'individuo, ma nella specie intera. La concezione della Provvidenza, interscambiata con quella della Natura, rende ambiguo il pensiero kantiano, quasi cerniera tra la storiologia trascendentistica provvidenziale vichiana e quella immanentistica razionale dello storicismo idealistico.

La cultura occidentale, possiamo dire, nell'epoca moderna ha ereditato la concezione lineare della storia. È il grande tributo che — anche secondo Benedetto Croce nella sua riflessione *Perché non possiamo non dirci cristiani* — essa deve pagare al messaggio cristiano, riconoscendogli la riscoperta delle condizioni indispensabili alla qualifica di storia per la vicenda umana: libertà, comunitarietà, universalità, continuità, finalità.

Tuttavia nell'epoca moderna, che è andata impostandosi sempre più col suo carattere antropocentrico e intrascendente, la linearità della retta ha dominato sulla direzione elicoidale. La storia è stata visualizzata come l'infinitamente complessa vicenda, che segue un percorso meramente rettilineo che esprime il progresso, come graduale conquista di traguardi sempre più umani e come affermazione del regno dell'uomo, della sua giustizia e solidarietà, al di sopra dei tentativi della barbarie riflessa che la minacciano continuamente.

È la traduzione secolarizzata della teologia della storia. È l'escatologia ricondotta ai parametri della razionalità ottimistica e della libertà positiva. La storiologia restò soteriologia intramondana, con la sola mediazione della ragione e della comunità. Alla *teologia della storia* di marca agostiniana, l'illumi-

sta Saint-Pierre contrapporrà quella che lui per primo chiamerà la *filosofia della storia* intrascendente, autonoma e autarchica.

## 5. CONCEZIONE ANABASICA INTRASCENDENTE

### 5.1. Storicismo hegeliano

Con l'idealismo di Hegel si ha una prima visione sistematica dello storicismo. Egli nega il carattere di assolutezza e di realtà a qualsiasi entità extra-mondana. Attribuisce assolutezza e consistenza solo alla totalità intramondana dello Spirito in processo. La storicità diviene così la dote esclusiva di quegli elementi che si inseriscono nel tutto-Spirito. La storia non è che l'autosviluppo dello Spirito. L'individuo fa storia nella misura in cui si inserisce e fa da gradino di passaggio (Cristo è considerato il gradino decisivo di immanentizzazione del divino con l'incarnazione, ma resta sempre anello di passaggio). Lo Spirito si sviluppa in senso rettilineo e non circolare. Le fasi di tale evoluzione sono la formazione solida di stati, che compiono la loro funzione e poi tramontano. La fase terminale è lo stato perfetto, in cui lo Spirito giunge alla perfetta autocoscienza. L'obiettivo escatologico non è verso un *telos* indefinito come il concetto di «progresso» per il razionalismo illuministico, ma è ben preciso ed è di carattere totalizzante, niente affatto personalistico, in quanto il tutto-collettivo, assorbente l'individualità del singolo è il soggetto titolare della perfetta autocoscienza dello Spirito.

### 5.2. Storia e liberazione proletaria

Storicità e liberazione comunitaria sono i due poli dell'asse del discorso marxiano. La storiologia è soteriologia. Il senso della storia si identifica con la lotta di liberazione dell'uomo dal dominio dell'uomo e delle cose.

L'alienazione radicale è l'espropriazione dell'essenza dell'uomo, che consiste nella dimensione della *economicità*. Alienato il lavoro, resta destituita di significato ogni espressione dell'uomo. Lo strutturale economico, inficiato dall'inumano, si articola in piani elevati del sovrastrutturale plurimo, corrispondente ai livelli dell'arte, della cultura, del costume, dell'etica, della religione. Quando sarà brillato il fondamento strutturale, neces-

sariamente saranno coinvolti nella rovina i piani diversi che poggiavano su questo basamento. La storia è il faticoso processo della riappropriazione dell'essenza dell'economicità all'uomo, inteso come comunità umana, particolarmente vulnerata nella sua indefinita fascia proletaria. La storia ha una tensione ed è la speranza della realizzazione dell'*éschaton*, cioè di una società disalienata, ove i rapporti tra forze e forme di produzione restano equilibrati al segno della giustizia.

La storia non è l'oggetto della contemplazione dei filosofi, ma il cantiere della trasformazione del nuovo *messia*, che è il proletariato inteso non come massa amorfa di sprovveduti, ma gruppo coscientizzato della sua situazione alienante, e preparato con analisi adeguate alla metodologia rivoluzionaria, in ordine alla società senza classi. La preparazione a questo *telos* supremo — inizio di un nuovo mondo, che è un nuovo modo di intessere rapporti non più egemonizzati dalla classe detentrici dei mezzi di produzione — sarà caratterizzata dal regime della concordia e del post-ateismo o, quanto meno, del post-religioso, inteso nella fase precedente come giustificazione mistificatoria della situazione egemone: il nuovo vangelo ha come centro la liberazione dal nuovo peccato, che non è più l'offesa fatta a Dio e all'uomo, bensì quella fatta all'uomo in nome di Dio.

È proprio l'energia della speranza di questo progetto che dà ragione dell'entusiasmo e dell'ottimismo degli operatori, che preparano il mondo nuovo, e dà un afflato religioso alla visione storiologica. Si presenta, infatti, come la nuova religione venuta a rivestire il povero della sua dignità non considerata *ab extra*, come concessione misericordiosa, ma *ad intra*, come restituzione della sua essenza di economicità vulnerata. Di qui anche la carica semantica di ogni programmazione e operazione: la vita vale la pena essere vissuta ed essere donata, per partecipare a questa gestazione del *neantropo* o umanità nuova, che la «levatrice della storia» o rivoluzione proletaria porterà a compimento.

### 5.3. Senso direzionale della storia

Nel pensiero moderno, la categoria centrale storiologica è quella del progresso: «Ora io affermo di potere anche senza spirito profetico, predire del genere umano il suo progresso, assolutamente irrevocabile verso il me-

glio» (I. KANT, *Gesammelte Schriften*, VII). Così Kant sintetizzava la convinzione illuministica, che i secoli successivi fino ai giorni di Hiroshima ereditarono. E ribadiva: «È un'affermazione valida, a dispetto di tutti gli increduli, anche per la teoria più rigorosa che il genere umano è sempre stato in progresso verso il meglio e così continuerà ancora. A poco a poco diminuirà la violenza da parte dei potenti, aumenterà l'obbedienza verso le leggi. Gli uomini si vedranno obbligati prima a rendere la guerra a poco a poco più umana, poi più rara, infine a rinunziarvi interamente come guerra di aggressione» (*ibidem*).

A parte che l'epoca contemporanea ha smentito tragicamente l'ottimismo kantiano sulla beluinità aggressiva dell'uomo, con le due guerre mondiali e con l'avvento dell'energia nucleare distruttiva, da cui non si torna più indietro, almeno come possibilità reale, resta il fatto che Kant stesso si poneva drammaticamente degli interrogativi di contro agli ottimismo incondizionati dell'illuminismo. Si chiedeva se «l'eterna pace», attribuita alla società futura ideale, non si riducesse a un dolce sogno di filosofi, «se non si possa, cioè, morire di puro miglioramento».

Resta comunque valida la sottolineatura kantiana della linea di tendenza, come anelito all'attuazione del diritto e della libertà.

Nell'ottocento la filosofia della storia e la sua linea tendenziale fu al centro del dibattito dei due schieramenti, opposti sì, ma convergenti a risolvere nella storia la vicenda dell'uomo: l'*idealismo* hegeliano, ad esempio, e il *positivismo* comtiano. Per entrambi, l'epoca a loro contemporanea si presentava come l'inizio dell'ultima *aetas*, la «*plenitudo temporum*». Entrambi usarono lo schema a priori, rispettivamente quello triadico, l'*idealismo*, e quello scientifico naturale, il *positivismo*.

L'*idealismo* proponeva il progresso come sviluppo dello Spirito, con l'obiettivo finale dell'«Assoluto-come-risultato». Esso si incarnava nello stato onnicomprensivo, come il fine della storia, che non è la fine della storia, ma l'inizio della sua autenticità.

All'*idealismo* rovesciato — come è accennato dianzi — si annodano i movimenti marxisti. Rovesciato, perché al posto dello Spirito onnicomprensivo è subentrata la materia, come intelaiatura di rapporti socio-economici, ma lo schema interpretativo storiologico re-

sta fermo, col suo ritmo triadico e col suo traguardo al positivo. Qui, il ritmo non è più del pensiero astratto, ma coincide con la lotta fra le classi, sempre risolta nell'avvento di un'altra classe.

E in definitiva, ormai, con l'avvento della società-senza-classes, in cui l'essenza dell'uomo ridotta a economicità, cioè come rapporto interumano di produzione, sarà riconsegnata all'uomo.

Si nota in tutte queste visioni all'evidenza — sul piano del tensionale storiologico di fondo — una serie di denominatori comuni:

— L'identificazione tra antropologia e storiologia.

— Il ritmo della storia come dialettica di opposizione.

— Lo stile reale come progresso indefinito e sicuro.

— Il clima abituale come ottimismo ritenuto fondato.

— La base fondamentale, data dalla natura razionale umana — o umanità o spirito o materia — degni della massima fiducia.

— L'obiettivo supremo come realizzazione piena della collettività umana.

Pienezza, questa, intesa come convergenza di diverse linee tendenziali: giustizia perfetta, libertà completa, solidarietà costante. Di qui scaturisce la felicità dei singoli armonizzata con quella degli altri e, quindi, della comunità intera.

Questo progresso è visualizzato come una lunga marcia a ostacoli, in quanto la vicenda umana si svolge nel regime dell'insidia, della minaccia all'uomo e alla sua essenza. Donde la chiave di lettura comune a queste visioni è l'alienazione o espropriazione nell'uomo dei suoi connotati costitutivi.

La storia è considerata, quindi, come progresso, cioè come processo di graduale liberazione dagli irrazionalismi istituzionali, dalle posizioni trascendentistiche, dalle schiavitù socio-economiche. È a questo punto che la *storiologia* diventa *soteriologia*. La storia o è storia di salvezza o tale non è.

Chi ha sottolineato al massimo la speranza utopica di questa salvezza e l'attingimento del traguardo di liberazione e di massima libertà, è Ernst Bloch, per il quale l'uomo-umanità è costitutivamente speranza. Egli attingerà il traguardo-speranza, coincidendo con se stesso, perché farà combaciare il «principio-speranza» intrinseco col «tra-

guardo-speranza» storico. Attingerà così lo *Heimat*, che è la patria dell'identità dell'uomo.

## 6. TRA APORIE E USCITE DI SICUREZZA

### 6.1. Frattura epocale

Oggi, nell'era nucleare, la concezione della storia come indefinito e sicuro progresso verso il meglio raggiunge il punto di crisi radicale. La possibilità autodistruttiva, che ha l'umanità ormai, di rendere inabitabile il pianeta con l'ecocidio e di effettuare il suicidio collettivo, crea una «situazione limite», mai fino ad ora conosciuta, una vera frattura epocale. Scrive Karl Jaspers, parlando della nostra era come della possibilità della fine della storia: «La situazione è irrevocabile: l'uomo con la sua azione può cancellare l'umanità e tutta la vita sulla terra. Il semplice intelletto gli dice che è probabile che questa fine si compia nei prossimi decenni: *wo stehen wir heute?*» («dove stiamo noi oggi?»).

Ieri si poteva dire almeno: chi sa come sarà il domani? Oggi è lecito chiedersi: ma ci sarà un domani? Ieri ci si poteva domandare: per quale storia? Oggi è legittimo chiedersi: ma ci sarà la storia? Tenendo la distinzione circa la temporalità nel genere dell'avvenire tra *futuro* e *domani* — in quanto il futuro si collocherebbe sul piano assiologico e il domani su quello puramente cronologico — noi oggi vediamo compromessa la stessa radicale possibilità del domani. È questa la visione nuova e il fatto nuovo e irreversibile. Non è un avvenimento. È l'evento che fissa la vicenda umana nel crinale pre- e post-atomico. Si vive nella sensazione di un labirinto cieco. Tuttavia questa possibilità autodistruttiva completa non può sradicare il senso direzionale positivo della storia, come tendenza inestirpabile della comunità umana anzitutto a *sopravvivere*, cioè restare nella storia, e poi a *supervivere*, cioè progredire quantitativamente e qualitativamente. Tale tensione resta insopprimibile e riproduce a livello macroscopico ciò che a livello individuale si realizza nell'inconscio umano, ove l'*eros* e il *thánatos* — l'amore alla vita e la tendenza alla morte — sono in dialettica continua.

Tanto più urgente si fa la ricerca del filo di Arianna del senso della storia in questo labi-

rinto cieco per l'uomo di oggi, che è definito da R. Schneiderberg nel libro dal titolo *Post-historic Man*, l'uomo post-istorico. Egli vive in una società livellata sul piano dello standard di riferimento; omogeneizzata sul piano dei bisogni indotti; sperequata su quello dei rapporti economici. Vive in una rete sempre più controllata di intrecci e di comunicazioni. Si presenta come uno che non decide, ma che si illude di decidere, e non c'è schiavo maggiore di chi vive con l'illusione di essere libero. Affida ogni decisione al computer. Non decidendo, non incide sulla storia. Il *post-historic man* è senza memoria storica e senza speranza storica. Vive nel suo puntiforme presente, perpetuato e mai superato.

## 6.2. Storia come pasqua

I credenti sanno che la storia non è consegnata solo alle mani dell'uomo, ma che i suoi protagonisti sono Dio e l'uomo. Essi sanno non per invenzione, ma per rivelazione, che la storia non è abbandonata alle pure forze della necessità, della fatalità, della fattualità, della casualità. Non è consegnata neppure alle forze imprevedibili dell'uomo e ora coincidenti anche con la possibilità irreversibile dell'autodistruzione. Essi sanno che la storia è lo spazio della collaborazione tra Dio e l'uomo, ove Dio si rivela *Dio-con-l'uomo* e *Dio-per-l'uomo*. E così si costruisce il regno, che trasforma la storia dell'uomo in storia d'alleanza tra Dio e l'uomo, in storia di salvezza.

Il senso direzionale della storia resta, ad onta delle minacce dell'assurdo. Ed è il progresso come *gressus post gressum* non solo quantitativo, non solo funzionale: aumento delle macchine, ma anche qualitativo, ma anche essenziale: potenziamento del più umano. È l'uscita sempre più avanzata dalle secche della preistoria, dominata dallo spirito dell'aggressione, della strumentalizzazione dell'uomo sull'uomo, e la conquista sempre più penetrante degli spazi della convivialità, della libertà, della creatività, cioè del *co-essere* costitutivo dell'uomo, che si trasforma in *pro-essere* impegnativo di ogni uomo.

E questo in tutte le sfere dell'intersoggettività: la famiglia, l'amicizia, il lavoro, la politica, l'impegno di partecipazione sociale, la scienza e la tecnica, la produzione artistica, la costruzione di strutture nuove, l'elaborazione di normative, la creazione di

rapporti internazionali di una società planetaria.

Il senso della storia oggetto della storiologia è la lenta, faticosa, tortuosa marcia verso questo spazio all'insegna del più umano: più di libertà, più di solidarietà, più di giustizia e di convivialità. La storia ha come in gestazione continua un mondo più umano. E soffre in ogni epoca, particolarmente nella nostra, le doglie di questo parto (cf Rm 8,22). Il fondamento di questa visione è il *memoriale*, categoria ebraico-cristiana di ricordo-attuazione. L'uomo biblico è abituato a far sbalzare dai contenuti della memoria storica i progetti del futuro nuovo. Egli sa che lo stesso Dio, che si è mostrato nella storia come il liberatore, non si smentisce. L'evento dell'esodo, paradigmatico e propedeutico a quello della pasqua dell'Unigenito, diventa il referente del memoriale e della speranza.

La storia, nonostante le lacerazioni e le contraddizioni, porta nel seno l'«uomo-nascosto-che-gradualmente-si-rivela», di blochiana memoria, perché per i credenti, questa «utopia» del citato filosofo della speranza è diventata «topia», cioè ha avuto uno spazio nell'evento pasquale ed è ora tutta in regime pasquale. La storia avanza tra passaggio e passaggio verso il suo approdo al regno definitivo, ove la pasqua sarà totale, grazie alla presenza provvidente dello stesso Dio, che ha risuscitato il Figlio.

Si, il tracciato lungo il quale la storia avanza è segnato dal sangue degli umiliati e dei sacrificati. Esso conosce le oscurità dell'ignoranza e le difficoltà della ricerca, la crudezza dei tradimenti e l'asprezza dei fallimenti. Esso conosce lentezze e bassezze. Tuttavia, la direzione emergente supera la palude nichilistica. La storia ha un senso. Anche se da sola non riesce ad assicurare l'approdo, anche se tanti aneliti di giustizia sia a livelli di singoli che di comunità restano soffocati, e tante speranze inebescano. Si intravede all'orizzonte della storia, come in ogni esperienza di segmento, quella che Max Horkheimer chiama, nel libro dallo stesso titolo, *La nostalgia del totalmente altro*.

«La storia, questa grande incompiuta, invoca di essere compiuta», osserva G. Girardi in *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*. Lo storicismo, inteso come totalizzazione o realizzazione in pienezza del significato dell'uomo entro i puri confini della storia, resta sconfessato dalla stessa esperienza stori-

ca. Come la ragione attinge la ragionevolezza del suo autosuperamento — «l'ultimo passo» pascaliano della ragione è il riconoscimento di tante realtà che la sorpassano — così la storia, caratterizzata dalla razionalità esperienziale, intravede e invoca, perché tutto sia sottratto all'assurdità, uno spazio meta-storico o compimento delle speranze dei singoli e dell'intera comunità.

La pasqua è la risposta affermativa a questa postulazione della «storia perennemente incompiuta, anelante al compimento».

Se il respiro della storia è la speranza, l'asfissia della coscienza storica è il soffocamento della medesima, intesa come anelito di giustizia, di libertà, di verità, di comunione, conseguibili da tutti gli uomini e in tutto l'umano. È questa la dimensione trascendente della storia, colta nella dinamica dell'autotrascendimento della medesima. Essa non è giustapposta dall'esterno, ma è emergente dal fondo della direzione di marcia della storia stessa, che invoca di essere garantita nell'approdo intravisto. Nella visione della fede, la storiologia si fa dunque soteriologia, ma garantita da un evento, quello della pasqua. Essa è soteriologia radicale, perché libera dalla radice delle alienazioni, che è il rifiuto di Dio e dell'uomo, e dall'alienazione conclusiva che è la morte.

La storia così diventa una lenta affermazione e autenticazione dell'umano, con le energie pasquali insemiante, fino allo sviluppo totale del regno, che è il suo *telos* supremo. Si tratta della comunione di Dio e con tutta la comunità umana, salvata per tutti gli uomini e in tutto l'umano, e chiamata a farsi già qui, proletticamente, *comunità conviviale*, secondo le tendenze strutturali del profondo della storia.

→ Dio 1.2. - donna-uomo (società) 2.3. - educazione 6.4.1. - esperienza 2.1.2. - evangelizzazione 3.4. - giovani 4.2. - grazia 3.1.3. - ideologia 2.3. - libertà 4.1. - liturgia e tempo 1.-3. - mondo 3.4. - pastorale giovanile 3.2.2. - salvezza 1.1.3.; 1.2.2.; 2.-3. - speranza 1.1. - teoria/prassi 3.; 7.5.3.; 7.5.4.

#### Bibliografia

AGOSTINO, *La città di Dio*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1978; ANTISERI D. - MASON L., *L'insegnamento della storia*, SEI, Torino 1986; BERDIAEV N., *Il senso della storia*, Jaca Book, Milano 1977; BOTTURI FR., *Linee per una filosofia dell'esperienza storica*, CUSL, Milano 1983; BOYER CH., *Il concetto di storia nel tomismo e nell'idealismo*, La Nuova Cultura, Roma 1967; CROCE B., *Il concetto della storia*, Laterza, Bari 1979; CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, La

concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo, Il Mulino, Bologna 1965; GALLIA A., *Sapere storico e insegnamento della storia*, Studium, Roma 1985; HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1978<sup>2</sup>; HORKHEIMER M., *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1982; JASPERS K., *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano 1982; JEFFREYS M.V.C., *L'insegnamento della storia secondo il metodo delle «linee di sviluppo»*, La Nuova Italia, Firenze 1983; KOSELLECK R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Torino 1986; LÖWTH K., *Significato e fine della storia*, Ed. Comunità, Milano 1979<sup>2</sup>; MARROU H. I., *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1975<sup>2</sup>; MEINCKE FR., *Pagine di storiografia e filosofia della storia*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1984; MICCOLI P., *Filosofia della storia*, Città Nuova, Roma 1985; OLIVIERI M., *La storia introvabile. Saggio sulla storia e lo storicismo*, Jaca Book, Milano 1986; ORTEGA Y GASSET, *Una interpretazione della storia universale*, Sugarco, Milano 1978; RICCI MASSARÒ L., *Lezioni di metodologia della ricerca storica*, CELID, Torino 1983; SIMMEL G., *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Torino 1982; VALENTINI D., *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1970; VICO G. B., *La scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, 2 voll., Laterza, Bari 1928.

**STORIA della donna** → donna-uomo (società) 1.; 2.

**STORIA della pastorale giovanile** → pastorale giovanile 2.1.

**STORIA della teologia pastorale** → teologia pastorale (storia) - teologia pastorale (correnti) - teoria/prassi 7.

## STORIA E SALVEZZA

SABINO PALUMBIERI

1. Impostazione odierna del problema
2. Il Dio della storia
3. Visione panoramica
4. La storia e la Pasqua
5. La storia e la sfida
6. Storia e dialetticità
7. La storia e la sua pienezza
8. Conclusione

### 1. IMPOSTAZIONE ODIERNA DEL PROBLEMA

Il periodo nuovo, che attraversiamo, è caratterizzato da una originale forma di «accelerazione della storia» (GS 5), in cui l'umani-

tà vive nuovi orientamenti (cf GS 4.54) mentre in parte subisce, in parte gestisce profonde trasformazioni della sua vicenda (cf GS 6.33.54.64.73; UR 12).

Un'esperienza di fede più essenzializzata coglie in Cristo la chiave, il centro e il fine della storia umana e, sul piano del realismo, la vede percorsa da linee pesanti di conflittualità contro le potenze delle tenebre (cf GS 37). Mai come al giorno d'oggi la storia appare non come un idillio, ma come un dramma tra il mistero di grazia e « il mistero di iniquità » (2 Tes 2,7). Particolarmente oggi il libro dell'*Apocalisse* diventa familiare, come chiave per identificare le linee di tendenza del nostro tempo, che rivelano la lotta tra il positivo e il negativo delle due città, le cui frontiere passano attraverso il cuore degli uomini. Gli studi biblici contemporanei, sia quelli immediatamente preparatori che successivi al Concilio Vaticano II, applicati alla rivelazione, la visualizzano in chiave esistenziale. Attraverso di essa si svela « il mistero dell'uomo » (GS 22). Essa spiega la dialetticità antropologica relativa alla grandezza della chiamata e alla miseria della situazione (cf GS 13). La sua luce fa conoscere il punto più alto della dignità umana e della libertà autentica (cf DH 9.12). La rivelazione è motivo di promozione e di comunione tra le persone e di fondazione più umana della vita sociale (cf GS 23). Essa, mentre riempie i cuori degli uomini, proietta fasci di luce sull'enigma della morte, conferendo fondamento alla speranza più ardita, che è la vittoria sulla morte, nemica principale dell'uomo e dei suoi aneliti inestirpabili (cf GS 18). E così la rivelazione diventa nutrimento del cuore degli uomini, che si interrogano e si proiettano all'interno di un'inquietudine, che non si placa se non intravede il suo nord magnetico, che è Dio salvatore.

Gli stessi studi biblici, acculturati in un clima di esistenza, hanno riscoperto la storia come laboratorio permanente di Dio, e la Scrittura come la registrazione del mistero della storia in quanto mistero della salvezza. C'è uno strettissimo nesso tra le parole e le opere compiute da Dio nella storia della salvezza: le opere danno contenuto e fondamento alle parole e le parole illustrano chiaramente il senso delle opere. « Piacque a Dio — si legge nella costituzione dogmatica *Dei Verbum* — nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua

volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura. Con questa rivelazione, infatti, Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli a ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della rivelazione comprende *eventi e parole intimamente connessi*, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto » (DV 2).

Dio non si inventa. Dio si autorivela. Il Dio biblico entra nella storia *rivelandosi* attraverso eventi, parole, esperienze di uomini e di comunità, chiamate a questo ministero.

La rivelazione biblica è manifestazione non solo *alla* storia, ma anche *nella* storia. Dio è Iahvé (Es 3,12-14): è il Dio *presente* nella storia, che si manifesterà non soltanto negli effetti della sua potenza — liberazione, prodigi, vittorie, oracoli profetici — ma addirittura in un'umanità concreta, legata a uno spazio-tempo determinato.

## 2. IL DIO DELLA STORIA

Nella pienezza dei tempi questo Dio-Iahvé si manifesterà come l'*Emmanuele*, il Dio-con, il Dio presente non nella nube luminosa, ma nella epifania immediata della carne.

Il *Dio-presso* dell'Antico Testamento diventa il *Dio-con* dell'incarnazione, per poi mostrarsi il *Dio-per* dell'evento pasquale e il *Dio-in* dell'inaugurazione del tempo pentecostale, che abbraccia tutta la storia.

La differenza essenziale tra la rivelazione biblica e le religioni non cristiane è questa: che nella prima il Dio personale fa avvertire la sua presenza con un'azione che penetra nel tessuto della storia. Nelle altre, invece, si manifesta la natura nella sua potenza numinosa. Gli dèi mitici sono personificazioni di forze e di vicende della natura, vissute nella loro potenza da un genio religioso. Le loro vicende iniziano sempre così: « C'era una volta... ». La storia della salvezza biblica inizia con: « In quel tempo c'era... ».

Il Dio biblico è il Dio degli uomini, che procedono lungo i tornanti di una vicenda: si inserisce nei loro tragitti, si fa incontro ai loro

sentieri. Egli prende l'iniziativa. Non sono gli uomini che hanno in qualche modo intuito nel buio la Presenza, come Paolo dice delle dinamiche religiose extra-cristiane (cf At 17,27), ma è Dio che si fa toccare nel segno della sua carne non apparente, ma consistente, perché inerente alla sua stessa persona. In realtà, Dio avrebbe potuto manifestarsi all'uomo anche al di fuori del tessuto della storicità, con un processo interamente trasferito all'interno del cuore di ognuno. Egli scelse invece la via storica. Le ragioni, che potremmo cogliere alla luce dell'impostazione globale del Libro santo, sono il rispetto del modo d'essere dell'uomo, grazie al quale il rapporto divino con lui è ispirato a quella che i padri greci chiamano la *sunkatàbasis*, cioè la capacità di scendere dalle altezze della trascendenza, per percorrere «a braccetto con l'uomo» i suoi sentieri di montagna, tutti in salita. C'è, inoltre, in Dio il chiaro rispetto verso la comunità degli uomini, grazie alla quale è possibile la storia, come vicenda dei molti, convergenti ad un traguardo. La via storica, infine, implica peso specifico di personalità, con il coinvolgimento della libertà, che meglio manifestano la relazione Dio-uomo in termini di rivelazione.

*La relazione di Dio con l'uomo avviene dunque in una rivelazione, che è storia, e in una storia, che è rivelazione.* Qui, allora, la categoria della rivelazione si spoglia delle connotazioni di astrazione, per caratterizzarsi piuttosto come praxologia, cioè raccolta di opere eloquenti. Dio si rivela con il linguaggio dei fatti, rimarcato da quello delle parole che li illustrano. Del resto, sul piano dell'antropologia filosofica, parola e fatto si articolano strettamente. L'uomo è un essere intelligente, volente, amante, che progetta, che opera e che parla. Queste fasi potremmo ricondurle a tre stadi: essere-operare-parlare. La parola — terzo stadio — è valida solo quando è ostensione del fatto, e questo è autentico quando è promanazione dell'essere. Quando invece la parola non ostende, ma ostenta, allora c'è la schizoidia all'interno della personalità, e la parola diventa come un ramo secco, che non appartiene più alla pianta vitale. La rivelazione, che è un'operazione complessa di Dio, avendo come soggetto la perfezione d'amore, non può tollerare scissioni. L'essere di Dio promana nella sua Parola *ad intra*, che è il Verbo. E si esprime attraverso indefinite rifrazioni delle parole *ad*

*extra*, detti e fatti della Sacra Scrittura. E si condensa nel massimo della sua espressione nell'incarnazione del Verbo, con tutti i misteri-eventi che la seguono. Il rapporto della parola-fatto è ben significato dalla parola ebraica *dabar*, che connota insieme avvenimento e annuncio.

La manifestazione storica di Dio è la Parola di Dio storicizzata per gradi. C'è, anzitutto, la Parola che *fa la storia*: è la Trascendenza efficace e produttiva della creazione. C'è, poi, la Parola che *fa storia*: è la Presenza che si rivela alla storia e sigla gli eventi. C'è, infine, la Parola che *si fa storia*: si immaglia nell'immanenza senza minimamente alterare la trascendenza. È il culmine del processo: l'incarnazione, che a sua volta toccherà il fondo dell'esperienza umana data dalla croce e dalla morte. È il fondo del processo di *kénosis* o messa tra parentesi della gloria della Parola, offuscata dalla opacità del negativo della storia, e che dà il via — nel paradosso gli estremi si toccano, come la luce dell'alba inizia nel punto più fondo della notte — alla glorificazione non soltanto della Parola, ma della stessa storia, che con l'incarnazione fa corpo con la Parola.

Dunque, non c'è opposizione tra Parola e storia, dal momento che la Parola si fa storia. Faust, svalutando la Parola e surclassando l'azione, contrappone all'«In principio era la Parola» l'«In principio era l'azione». E invece la Parola di Dio include l'azione, perché è efficace. Anzi, la Parola di Dio si fa azione, perché è incarnata. La rivelazione è il manifestarsi libero e sovrano del Dio-amore nella storia. La storia diventa, così, il *luogo* della rivelazione non solo, ma anche il *modo* della rivelazione. Per l'appunto «*Rivelazione come storia*». È stato l'impegno di Wolfhart Pannenberg nel suo studio che porta questo titolo (Dehoniane, Bologna 1965), cogliere la novità del processo storico, che può essere visualizzato solo a partire dal suo termine. Considerando l'unità della storia dalla sua fine, egli introduce l'idea della *prolessi*, cioè dell'anticipazione della fine della storia nell'evento di Gesù Cristo, specialmente nella fase pasquale che è già evento escatologico.

Questa anticipazione fa sì che noi viviamo già negli «ultimi tempi» o nell'escatologia come cammino verso il suo compimento. La fine della storia, qui, non è la sua distruzione, ma la sua perfezione. *La fine* della vicenda degli

uomini nello spazio-tempo coincide con *il fine* degli uomini, che hanno raggiunto la loro perfezione di libertà e di comunione. Tutta la storia — alla luce del Libro santo — è diventata così « storia di salvezza » (O. Cullmann, *Cristo e il tempo*; Id., *Il mistero della redenzione nella storia*).

### 3. VISIONE PANORAMICA

Inaugurata con la *protologia*, la storia si conclude con l'*escatologia*, nel decorso delle tappe salvifiche. Anzitutto dell'attesa della redenzione fatta carne in Cristo: è quella che possiamo chiamare la fase dell'*archeologia*. C'è poi quella della realizzazione con l'evento-Cristo, culminante nel mistero della pasqua e che fonda la *kairologia*. C'è infine quella del compimento della pasqua del cosmo e dell'uomo. Ed è l'*escatologia*. Questa, a sua volta, si può considerare come *sviluppo dell'eschaton* — Cristo uomo nuovo definitivo e già compiuto — e come *compimento* della tensione di questo *eschaton*, nella sua forma assoluta e comprensiva di tutti i cristificati, coinvolti in questo dinamismo che attraversa perennemente la storia.

L'*escatologia*, come tensione, comincia già in un certo modo nella fase che abbiamo chiamato dell'*archeologia*. Inizia col movimento di Abramo, l'amico di Dio, stimolato a uscire, a incamminarsi verso una meta, a tendere verso la terra della promessa. La vocazione di Abramo ha quindi un significato essenziale per la comprensione della storia del destino umano. Il cammino di Abramo verso la terra della promessa inaugura l'*escatologia* come tensione.

La storia di Israele, mentre si sviluppa, sperimenta la presenza-promessa, constatata la fedeltà di Dio, *verifica* che Dio è veramente Iahvè, cioè Dio presente. Il culmine di questa verifica si situa presso il mar Rosso e il Sinai. Queste due zone privilegiate costituiscono il *Leitmotiv* che giustifica la speranza di Israele. La tensione verso il compimento della promessa è carica di speranza. Il popolo, depositario della promessa, era impregnato di quella speranza che continuava a sbalzare dall'evento ricordato della presenza di Iahvè presso il mar Rosso e il Sinai. Anzi, il solo nome di Iahvè è la speranza. Dice infatti che Dio è presente. Ed essendo egli fedele, così come fu presente con Abramo e con i

suoi discendenti al mar Rosso e al Sinai, parimenti ancora per grazia lo sarà oggi, domani e sempre, nella vicenda del popolo. Il nome di Iahvè ha una connotazione di sicurezza, di speranza, di escatologia. Sono queste le tre dimensioni del respiro del popolo, che si unificano poi nella tensione messianica, che è certezza del conseguimento dei beni promessi. È la speranza che entra in tutte le speranze, come la luce nei corpi opachi. È la speranza è l'anima della storia.

La speranza in Israele, dunque, ha un granitico fondamento: il *memoriale* del mar Rosso e del Sinai, che è garanzia ed energia per progetti e comportamenti coraggiosi. Dio manterrà i suoi patti, se il popolo sarà fedele al suo *amen*. Dio realizzerà i suoi appuntamenti. Il giorno di Iahvè viene.

L'oggetto di questa speranza si condensa nell'evento-Cristo, come lo chiama Karl Barth. Tutta l'ansia di Israele è condensata in lui, secondo l'interpretazione dell'Antico Testamento fatta da Gesù ai discepoli di Emmaus (Lc 24,13-33). Cristo stesso è cifrario unico, esegeta indispensabile della sua preistoria e ne ha preparato l'avvento. L'ora nuova della storia, l'ora-qui di Paolo, il *kairós* o tempo pieno degli evangelisti, si chiama Cristo. Egli diventa il centro della storia come rivelazione. Diventa il perno della rivelazione come storia. Egli compie l'anelito del lungo pellegrinare di Abramo e dei suoi discendenti, lo realizza col suo evento pasquale e lo prolunga, finché tutti e tutto non partecipino alla sua pasqua.

La storia della salvezza alimentata in Israele si compie con la prima venuta di Cristo, culminante nella sua pasqua, e attraverso il suo mistero si estende verso il suo ritorno, che segnerà la *pasqua del cosmo e della storia*.

La rivelazione, come storia, ha come centro Cristo. Tutto gravita attorno a lui: il passato e l'avvenire. Egli è il cuore della vicenda degli uomini. Tutto è operato da lui in collaborazione con gli uomini. Egli è il protagonista e, col suo Santo Spirito, l'animatore universale di tutto il bene che da lui procede.

### 4. LA STORIA E LA PASQUA

Vale la pena insistere sulla dimensione pasquale del Cristo, centro della storia, perché il regno di Dio — gloria del Padre e redenzione del mondo — si fonda sulle due fasi del sacrificio-olocausto: la morte, e della vita-

signoria: la risurrezione. È nella pasqua del Signore che nella storia si introduce il regno di Dio — Cristo è l'*autobasileia*, secondo l'espressione di Origene — che si va dilatando e va coinvolgendo la pasta umana. La storia, come rivelazione di Dio, è segnata dal dinamismo pasquale e respira nel ritmo che le è connaturale: morte-risurrezione. Questo dinamismo pasquale continua, perché la sua pasqua diventi la nostra pasqua. L'escatologia, come tensione, — occorre ricordarlo — è la marcia del mistero pasquale. L'escatologia, come realizzazione, è la sua pienezza in senso universale.

La storia della salvezza è ormai il mistero della pasqua. Infatti, essa è la storia di Gesù e degli uomini e del cosmo, che innestati in lui attendono di ripercorrere il suo tracciato, per attingere i suoi traguardi. Ora, come nella storia di Gesù il mistero pasquale occupa il punto culminante, così, nella storia del popolo ebraico, l'evento della pasqua è fondamentale e, al di là delle interpretazioni, la sua celebrazione non era che la prefigurazione della pasqua del Signore. Parimenti, nella storia religiosa umana, nella storia umana *tout court* e così nella successione degli accadimenti cosmici, il posto centrale spetta allo stesso mistero pasquale, in quanto dice collocazione della natura nella gloria di Dio e glorificazione vittoriosa della creazione sulla morte.

Considerare Cristo come causa efficiente, esemplare, meritoria e finale della storia, diventata storia della salvezza, non è un'ottica umana. Indica, invece, la via unica prescelta da Dio. Infatti la nostra storia è la sua storia. Sua, in quanto è lui ad agire attivamente per la nostra realizzazione. Sua, in quanto è lui che ce l'ha meritata, traducendola da pura vicenda umana a storia e per giunta di salvezza. Sua, in quanto la nostra storia riproduce il modello suo e vi si riferisce come a paradigma. Sua, in quanto la nostra storia tende a completare l'Uomo perfetto e definitivo che è lui stesso, comunicato e prolungato.

Cristo, dunque, è l'inizio ed è il termine. È il paradigma e il protagonista. È il desiderio ed è la realtà nella storia. Egli è il punto focale della storia.

Mette conto qui approfondire il rapporto tra Cristo risorto e la storia, cioè tra la risurrezione di Cristo come *condizione della storia*. La risurrezione, infatti, fonda la vicenda de-

gli uomini come storia progrediente e la libera dai lacci della natura sconfitta dalla sua perenne avversaria, che è la morte. Questa è la linea di demarcazione, che distanzia abissalmente la rivelazione cristiana dalle altre forme religiose. Queste divinizzano la natura, concepita nel suo dinamismo circolare di nascita, vita, morte, rinascita nella stessa modalità di vita. Sono, a ragione, denominate « religioni naturali ».

La rivelazione cristiana viceversa, proprio in virtù della risurrezione, spezza storicamente la circolarità fatale della natura, eliminando la necessità perpetua del ciclo. Grazie all'evento pasquale, il circolo di vita e morte, estate e autunno, inverno e primavera, allargato alla vicenda più ampia degli uomini, viene sottratto allo spazio della natura e alla caducità che la contraddistingue.

## 5. LA STORIA E LA SFIDA

Cristo risorto è ancora condizione della storia, perché è certezza della vittoria della libertà sulla necessità. La forma più alta della libertà è quella della vita in durata e in intensità. La forma più grave dell'alienazione schiavizzante è quella della morte, come ultima parola della vicenda del cosmo e della storia. La risurrezione è la vittoria sull'entropia universale.

Cristo risorto è speranza della storia, in quanto è anche garante della partecipazione, da parte della comunità umana, ai suoi destini di vita senza fine e in pienezza. È l'evento pasquale che decide della positività della storia e dell'adempimento della speranza di fondo, che la comunità di ogni tempo alimenta entro le più svariate speranze e al di là di tutte loro messe insieme. Difatti si presenta come l'oggetto del desiderio, da parte degli uomini, di una comunità finalmente libera, perfetta, sicura, divinizzata.

La morte è lo scacco definitivo e ineluttabile della storia. Il senso della storia è la lotta della ragione contro la morte: « La ragione, consapevole di essere mortale, lotta contro la morte, e questa lotta, finché dura, è la storia. La filosofia è prendere posizione nella lotta della ragione per la sua vita » (A. Masullo, *La storia e la morte*, Guida, Napoli 1964, pp. 1-2). Cristo, spodestando la morte in sé, negli altri e nell'universo — grazie alla solidarietà con l'umanità e attraverso di es-

sa col cosmo intero, acquisita dal Verbo nell'incarnazione — sottrae alla follia del dominio del peccato e della corruzione l'universo intero. « Tutto l'universo aspetta con grande impazienza il momento in cui Dio mostrerà il vero volto dei suoi figli. Il creato è stato condannato a non avere senso, non perché l'abbia voluto, ma a causa di chi ve lo ha trascinato. Vi è però una speranza: anch'esso sarà liberato dal potere della corruzione per partecipare alla libertà e alla gloria dei figli di Dio. Noi sappiamo che fino ad ora tutto il creato soffre e geme come una donna che partorisce. E non soltanto il creato, ma anche noi, che già abbiamo le primizie dello Spirito, soffriamo in noi stessi, perché aspettiamo che Dio, liberandoci totalmente, manifesti che siamo suoi figli » (Rm 8,19-23). Nel segmento di storia della sua vita mortale, Cristo ebbe significativi incontri con fenomeni di morte. Pur essendo egli stesso ancora in un corpo soggetto alla morte, ebbe la forza di sottometterla. Le tre eterorresurrezioni riferite dai vangeli lo dimostrano, mentre risultano segni profetici della vittoria sulla morte sua, sulla morte della comunità umana, sul non senso della creazione. I tre eventi suddetti li compie all'interno del regno di morte nella forma più truce, quale può essere la devastazione radicale di tre giovani vite. Questi tre eventi hanno un indubbio significato salvifico. Sono i segni della salvezza che è entrata nella storia. Sono i luoghi e i modi della rivelazione del Dio liberatore nella storia. Sono i presagi della fase finale del tempo della storia. Quello che successe in tre punti precisi dello spazio-tempo è l'assaggio di quello che dovrà un giorno avvenire come condizione del mondo intero.

La morte della morte è condizione trascendentale della fondazione della storia. È l'inaugurazione della sua autenticità. È la rivelazione della vita come partecipazione alla Fonte della vita. Con la risurrezione la storia è sottratta all'assurdo ed è consegnata al *lógos*, perché redenta dal *Lógos* che si è incarnato.

Certo, l'evento della risurrezione è strettamente collegato a quello della morte. Non si può risorgere se non dalla morte. Non si può vincere se non un avversario. Ma lo spazio stesso del negativo, nel nostro caso la croce, proprio perché è l'essenziale polo della dialettica della vittoria, è assimilato al dinami-

simo stesso del positivo. La croce, fissata al centro della storia, giudica la storia con le sue ambiguità, errori e ingiustizie. Ne svela la transitorietà e la provvisorietà. Ne indica la naturale caducità. È un dato ineluttabile di esperienza. La storia di per sé va consumandosi. Di per sé è soggetta all'entropia universale. Neppure l'Uomo perfetto, che salì su quella croce, ha potuto sottrarvisi. E poiché « non c'è servo più grande del suo padrone » (Gv 13,16) e poiché lui è entrato nell'oscurità angosciosa della morte, ogni altro uomo e l'intera comunità non potrà che percorrere questo sentiero. Nella sua morte è confermata l'ineluttabilità della fine del creato. Nella croce è sigillato il destino di morte dell'umanità. La croce è la vanificazione di ogni tentativo di trionfalismo storiologico autarchico. La croce è la condanna dell'autosufficienza antropologica. L'uomo, da solo, non può salvarsi.

*La croce è la rivelazione che storia e salvezza non costituiscono due fasi collegate automaticamente, come nell'ottimismo illuminista si indicava, ma che la salvezza entra nella storia solo per grazia e appella alla collaborazione dell'uomo nella dialettica dell'amore.* Del resto, la storia contemporanea è il test più immediatamente chiaro dell'insufficienza salvifica dell'uomo. Scienza, Tecnica, Progresso, Ragione, Nazione, hanno condotto l'umanità alla possibilità concreta dell'autodistruzione. A questo punto possiamo affermare che come la rivelazione è storia, nel senso che la storia è luogo e nodo di essa, così la storia oggi è rivelazione, nel senso che svela la inconsistenza dell'autosufficienza e dell'autosalvezza dell'uomo.

La croce della salvezza non è nuda condanna di un innocente, ma è, grazie all'amore di cui è segno, magnete di tutta la vicenda dell'uomo. « Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me » (Gv 12,32). La croce è il punto di convergenza della cruda vicenda dell'uomo, che, innestata nel ricapitolatore della storia — il Crocifisso risuscitato —, partecipa ormai della sua vicenda di salvezza.

La storia dell'uomo è sotto il segno della caducità, il mondo viaggia sul binario della provvisorietà, ma, grazie a questo innesto, nulla si distrugge e tutto si trasforma nel senso di *trans-formatio*, cioè assunzione di una nuova forma.

## 6. STORIA E DIALETTICITÀ

La distruzione graduale del mondo, la consumazione della storia, è sempre considerata dalla Sacra Scrittura come una *trasformazione*, che non sarà un'improvvisata, bensì un atto generativo: un vero *parto* (cf Rm 8,22) in ordine a un nuovo modo di essere del creato e dell'umanità, formulato continuamente dalla Scrittura nel senso dei «cieli nuovi e terra nuova» (Is 65,17; 66,22; 2 Pt 3,13; Ap 21,1). Questo parto comporta la presenza embrionale di elementi nuovi già ora qui operanti, mentre si va consumando il mondo. Sono gli elementi pasquali della novità partecipata dal Crocifisso definitivamente risorto e donatore, nel suo Spirito di pentecoste, della potenza della sua risurrezione (cf Fil 3,10) già operante nella complessa dinamica storica, caratterizzata ormai dalla dialettica distruzione-trasformazione. La storia, dunque, come storia di salvezza è accoglienza di germi nuovi. Essa tende ad essere trasformata, a restare cioè una comunità umana, con una nuova, perfetta forma d'essere finalmente raggiunta. La storia è trepida, drammatica e gioiosa gestazione, perché caratterizzata dalla speranza.

La storia, come vicenda mirabile perché originale rispetto alle vicende degli altri esseri viventi non umani, è celebrazione di tensioni verso la libertà, la solidarietà, la verità dell'uomo, ma è altresì limitata dal rischio di schiavitù, di incomunicazione, di errore sull'uomo, ed è sotto il segno dell'incompletezza. Così, essa contiene costitutivamente quella che Horkheimer — proprio nell'attenta lettura della vicenda degli uomini, ove mai la giustizia, gridata dalla vittima verso l'oppressore, potrà sperare uno spazio di chiarezza e di compensazione — chiama *la nostalgia del totalmente altro*. (M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972).

È nel cuore della storia che si annida l'anelito inestirpabile verso quella completezza di tensioni che la percorrono e la qualificano all'insegna del più umano, ma che non possono mai trovare campo di realizzazione piena. La storia, costitutivamente tesa alla salvezza, imbocca nelle sue maglie il suo superamento, per attingere il traguardo definitivo. Del resto, la storia è la vicenda degli uomini, e ogni uomo, come tutta la comunità, è caratterizzato dall'autotrascendimento.

Essere uomo è tendere ad essere *di più e in più uomo*. L'uomo si colloca sempre in un oltre-ogni-altro-oltre. L'autotrascendimento a livello del singolo si riproduce a livello di comunità globale. È la storia — questa necessaria incompiuta — è essa stessa che invoca di essere compiuta.

La sua completezza non è che lo sviluppo del germe di grazia pasquale, che il culmine dell'evento-Cristo, nel mistero di pentecoste, ha seminato in essa, dando origine al corpo mistico di Cristo.

La pentecoste è l'ultimo aspetto del mistero pasquale che, nella sua globalità, costituisce l'organico nesso tra il mistero di Cristo e quello del suo popolo, i cui *membri* sono *membra* dell'identico corpo. Anzi; il mistero di Cristo e della Chiesa — nel punto di congiunzione della pentecoste, evento di grazia celebrato nella storia e perennato lungo la sua durata — formano un solo identico mistero, che è «Cristo in voi speranza di gloria» (Col 1,27). Quest'unico mistero consta di due fasi della storia umana e divina: la fase del Cristo-primizia e quella della comunità cristificata. La prima si è snodata in un segmento preciso di temporalità, che è l'inizio della trasformazione dello spazio-tempo in storia della salvezza. Va dalla incarnazione o assunzione, da parte della divinità, della carne (cf Gv 1,12), cioè dell'appartenenza organica alla storia, fino alla risurrezione o acquisizione della signoria nella sfera di Dio, ove è entrata l'umanità santa di Cristo come primizia e prolessi di tutta l'umanità. È qui che la storia nel suo centro — il nuovo Adamo — ha trovato il suo compimento nel passaggio dalla carne, segno della fragilità, alla gloria, segno della stabilità divina.

## 7. LA STORIA E LA SUA PIENEZZA

Questo terzo giorno di Cristo ha inaugurato il nuovo ultimo tempo degli uomini suoi fratelli, e ha chiuso la settimana del vecchio tempo. Il giorno dopo il sabato Cristo è risorto: è il primo giorno della settimana, cioè di una frazione di temporalità, ma questo non si colloca nel prosieguo ciclico delle altre settimane, bensì nella novità assoluta del nuovo giorno, dai Padri chiamato l'*ogdoas* o l'«ottavo giorno». Esso indica il numero ottonario, cioè il giorno dopo il settimo perché travalica i limiti della settimana antica degli uomini e dà inizio alla settimana nuova senza fi-

ne. *Sacramentum ogdoadis*, lo chiama sant'Ilario. *Sacramentum octavi*, lo traduce sant'Agostino. Tutto questo è in linea con la simbolica degli apostoli: san Pietro chiama Noè «l'ottavo salvato» (cf 2 Pt 2,5), perché è l'inizio dell'umanità rinnovata dopo il diluvio, quasi adombrante Cristo, inizio assoluto della nuova creazione. L'otto, che aggiunge un'unità al sette, è il numero del compimento, è la cifra della perfezione raggiunta. I Padri notano spesso che il Cristo è risuscitato l'indomani del sabato, cioè nell'ottavo giorno. L'ottavo giorno diventa il giorno del Signore. Esso è il simbolo della vita eterna, in pienezza, di tutta la comunità umana, che è già inaugurata nell'ottavo giorno di Cristo. Il popolo di Dio, in cammino nella sua essenziale dimensione di storicità, porta nel suo seno già i germi dell'ottavo giorno pasquale metastorico, ma si muove ancora nell'attesa di questa pienezza. La storia è, così, la settimana intermedia tra la pasqua di Cristo e la pasqua del cosmo e dell'universo umano o parusia. Questo segmento di temporalità è chiamato da Giovanni «l'ultima ora» (1 Gv 2,18) e può durare millenni di secoli. Noi sappiamo, infatti, che per il Signore un giorno è come mille anni e mille anni sono come un giorno solo (cf 2 Pt 3,8).

Dio soltanto conosce nel suo mistero la fine di questo tempo intermedio (cf Mc 13,32) e l'inaugurazione della totale cosmica *ogdoas* o ottava giornata piena, senza mai fine. Ed è questa settimana intermedia la *rivelazione di Dio nella storia* e, a un tempo, è la *rivelazione della storia come luogo di Dio*. Il tempo dell'uomo è tempio di Dio.

Intanto siamo sicuri che la storia non va verso la distruzione, ma verso la ricreazione. Ricreazione è la *ogdoas* nella sua perfezione.

## 8. CONCLUSIONE

La salvezza è presenza di Dio salvatore nel Cristo risuscitato, che è il regno già esistente, ma in fase di sviluppo. Tutta la storia diventa processo di salvezza, in quanto inseminata da questa presenza coinvolgente. *Non ci sono due storie parallele*, se tutto parte da Cristo, centro della storia, e converge nella linea energetica dello Spirito, al Padre, pienezza della storia. C'è un'unica vicenda umana, che si snoda nella temporalità e vive sotto l'ambivalenza delle diade luce-tenebre, bene-male, grazia-peccato, spirito-carne, cer-

tezza-trepidazione, libertà-schiavitù, già-non ancora.

La bifrontalità della storia unica è in funzione dell'adempimento dell'*unico* piano di Dio nella vicenda degli uomini, che è quello di condurli all'*unico* obiettivo, che è la fruttificazione del germe della figliolanza come eredità dei figli, risorti con l'Unigenito risorto. I prodotti mirabili dell'attività umana nel tempo — dalla cultura all'arte, dalla politica al reticolato interpersonale familiare e sociale, nazionale e internazionale — costituiscono un riflesso del regno, nella misura della loro validità umana, in quanto — secondo la massima ambrosiana — tutto ciò che viene da Dio è buono e tutto ciò che è buono viene da Dio.

Ovviamente la ciclopica produzione del bene arriva sempre con la commistione del male, nel segno dell'inquinamento, della confusione, dell'ambiguità, del peccato, della morte. La storia non è mai un idillio, è sempre un dramma sia a livello dei singoli che sul piano della comunità in marcia.

Le opere degli uomini nella temporalità sono *ordinabili* al regno, in quanto sono forme di salvezza «parcellare», cioè riflessa, preparatoria della salvezza integrale di tutto l'essere umano sin nelle fibre più recondite e nell'intensità e nella durata, propedeutica di quel regno futuro assoluto di Dio e sbocco della storia, che è l'immagine dell'eterno, come ogni singolo è l'immagine e somiglianza del Creatore.

Pur nella compresenza con il «mistero dell'iniquità», queste opere restano sotto la signoria universale di Cristo, che già è all'opera dopo la risurrezione (cf GS 38). In un certo modo, queste opere di conquista, di progresso e di formazione, comunque di crescita dell'uomo, nella misura dell'essere dell'uomo, restano materiali preziosi di costruzione di quella cattedrale di grazia che sarà completata e inaugurata dall'amore gratuito di Dio nell'alveo di confluenza tra storia e metastoria, cioè tra vita universale e suo compimento anelato (cf GS 39).

Non va dunque confusa la storia degli uomini *tout court*, con lo sviluppo del regno di Dio o salvezza, come non va confuso tutto il campo con il seme rigoglioso e fruttifero che vi si immette. Ma, nella dialetticità, che è poi comune alla Chiesa come corpo mistico fornito di membra umane e fragili, va evitata la visione della separazione, che coglierebbe

paralleli il divenire umano e il processo del regno.

Conseguenza fondamentale di tutto questo è che il cristiano ha l'obbligo di essere presente nella storia come mediatore e diffusore del lievito del regno e di collaborare con *tutti gli operatori di buona volontà — a qualsiasi ideologia o religione appartengano* — per far avanzare quei materiali preziosi di costruzione di cui sopra si è detto: la giustizia, la libertà, la solidarietà, la cultura, il progresso e la scienza come signoria dell'uomo e per l'uomo, cioè per l'evoluzione dell'uomo che è sempre in atto fino alla formazione di una *co-umanità*, al di là delle frontiere e privata di tutte le barriere.

Il Concilio Vaticano II, quasi a sigla della *Gaudium et spes*, così si esprime nel merito: «Per quanto ci riguarda, il desiderio di stabilire un dialogo che sia ispirato dal solo amore della verità e condotto con la opportuna prudenza non esclude nessuno: né coloro che hanno il culto di alti valori umani, benché non ne riconoscano ancora l'autore, né coloro che si oppongono alla Chiesa e la perseguitano in diverse maniere. Essendo Dio Padre principio e fine di tutti, siamo tutti chiamati ad essere fratelli e, perciò, *chiamati ad una sola e identica vocazione umana e divina*, senza violenza e senza inganno, possiamo e *dobbiamo* lavorare insieme alla *costruzione del mondo nella vera pace*» (GS 92; cf PP 5.81-83.87; SRS 47).

Al contrario degli dèi delle religioni misteriche e delle mitologie antiche e moderne, il Dio biblico si offre come la salvezza *della* storia, mai *dalla* storia. È per questo che si è inserito lui stesso nel suo Unigenito, come germe nuovo *nella* storia, come lievito nella pasta immensa destinata a farsi sempre meno disumana, sempre più umana.

Una pasta che prepara quel banchetto, dove l'esperienza della storia sfocerà nell'esperienza di Dio, che finalmente — come la storia anelava con le sue tensioni verso la verità, la giustizia, la libertà, la comunione — «sarà tutto in tutti» (I Cor 15,28).

Vivere la storia nella fede è scommettere su questa carta di speranza.

→ anno liturgico - bibbia - direzione spirituale 3.3.3.  
- famiglia 2. - Gesù Cristo 2. - liturgia e tempo 2.3.  
- Maria 2.3. - parola di Dio - pastorale giovanile (storia 1) 1. - sacramenti 1.3. - storia 4-6. - territorio 2.1. - Ruperto di Deutz 3.

## Bibliografia

ALFARO J., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1972; BALTHASAR H.U. von, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1966; BONHOEFFER D., *Venga il tuo regno*, Queriniana, Brescia 1970; CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965; ID., *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bologna 1966; DANIELOU J., *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1963; GOGARTEN F., *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Morcelliana, Brescia 1972; KAUFMANN G.D., *Una teologia per l'era nucleare*, Queriniana, Brescia 1988; MARSCH W. - D., *Futuro*, Queriniana, Brescia 1973; METZ J.B., *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1973; MÖLTMANN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970; PILPER J., *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 1960; RAINER K., *Il concetto di futuro. Considerazioni frammentarie di un teologo*, Paoline, Roma 1969; *Rivelazione come storia*, a cura di W. Pannenberg, Dehoniane, Bologna 1969.

## STORICITÀ

SABINO PALUMBIERI

### 1. Introduzione

#### 2. Lo specifico della storicità

- 2.1. *Storicità, storiografia, storiologia*
- 2.2. *Elementi compresi*

#### 3. Temporalità e tempo

- 3.1. *Tempo cronologico e tempo esistenziale*
- 3.2. *Tentativi di ermeneutica*
- 3.3. *Tempo esistenziale*
- 3.4. *Lineamenti dell'analisi agostiniana*
- 3.5. *Riflessione bergsoniana e husserliana*
- 3.6. *Tra Heidegger e Bultmann*
- 3.7. *Tempo come vigilanza*

#### 4. Storicità e libertà

- 4.1. *Eredità e rielaborazione*
- 4.2. *Storicità come libertà*
- 4.3. *Storicità come con-laborazione*
- 4.4. *Coscienza storica*

#### 5. Il problema dell'antistoricità

- 5.1. *Antistoricismo e storicismo*
- 5.2. *Antistoricismo eleatico*
- 5.3. *Determinismo storico*
- 5.4. *Ermeneutica illuministica*
- 5.5. *Storicismo assoluto e relativo*

#### 6. Storicità, eticità e speranza

- 6.1. *Equilibrio delle tre «estasi» heideggeriane*
- 6.2. *Rispetto dei tempi soggettivi*
- 6.3. *Fiducia nell'uomo*
- 6.4. *Coscienza dell'utopia*
- 6.5. *Storicità e lotta*
- 6.6. *Storicità e speranza*

## 1. INTRODUZIONE

La storicità, sul piano della riflessione antropologica e non nell'orizzonte storiografico — ove si intende certificazione e documentazione fondata di notizie — non è che il modo d'essere dell'uomo, in quanto essere immerso nel tempo ed emergente sul tempo. Egli, figlio e insieme padre del suo tempo, plasmato e plasmatore della sua epoca, consapevole di appartenere al mondo e aperto alla trasformazione di esso tramite la sua decisionalità nel presente, in proiezione di futuro, è strutturato a storicità.

Tale dimensione si radica nella natura dell'uomo, che è relativa, e quindi non gode della pienezza e della assolutezza. Ha bisogno, anzi essa è un bisogno di espandersi nel *divenire*, per poter passare dallo stadio imperfetto a quelli sempre più perfetti. La natura umana differisce da quella del bruto, in cui il passaggio da un punto all'altro è determinato dal codice istintuale della specie e i movimenti non fuoriescono da quel perimetro. L'uomo, invece, ha come suo essere il *poter-essere*, cioè il divenire non come automatico cambiamento, ma come superamento delle deficienze e passaggio al *più-d'essere* continuo. Il poter-essere, che costituisce l'essere dell'uomo, è orientato all'acquisto dei valori o *dover-essere* presente nella coscienza. Questa è l'eticità dello spirito, come processo ideale. Ora, nello sforzo per la sua attuazione progressiva lungo il tempo è collocato il senso della storicità come *forma esistenziale*, cioè costitutiva dell'esistenza profonda dell'uomo. H. Gadamer afferma che l'apparizione di una presa di coscienza storica è, verisimilmente, la più importante tra le rivoluzioni da noi subite, dopo l'avvento dell'epoca moderna. La coscienza storica, che caratterizza l'uomo contemporaneo, è un privilegio, forse persino un fardello, quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni precedenti (H. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*).

## 2. LO SPECIFICO DELLA STORICITÀ

### 2.1. Storicità, storiografia, storiologia

Tra storia come divenire dell'uomo e storicità come dimensione dell'uomo si dà una costante interazione. «La storia — afferma A. Walz nelle sue *Riflessioni sulla storia* — si

fonda nella storicità dell'uomo; come, d'altra parte, dalla storicità dell'uomo si illumina la storia».

La storia reale, come *humanum fieri* già cristallizzato nell'evento, costituisce il complesso di realtà, che vanno sotto il nome di *res gestae*. La storiografia, potremmo dire, è la registrazione di tale sequenza di fatti articolati: *historia rerum gestarum*. La storiologia è la riflessione sul significato radicale e *teleologico* della storia globale: *sensus de historia*.

La storicità dunque non è più presa nel senso di caratteristica di un documento o monumento autentico, di un fatto di cui si parla, in quanto sia fondatamente avvenuto. Il termine qui viene preso nell'accezione antropologica di dimensione costitutiva dell'uomo, grazie al quale egli è *nella* storia e può costruire la sua storia.

### 2.2. Elementi componenti

Analizzando gli elementi proposti, la dimensione della storicità comporta:

— l'essere-nel-mondo: l'incarnazione, la corporeità, l'assoggettamento alla legge della successione dell'essere e dell'angustia dello spazio;

— l'essere-aperto-al-mondo: il potere, cioè, di non essere assorbito nel mondo come oggetto tra oggetti, nella posizione di pura «giacenza», ma come *vera presenza* trasformante e rinnovante, anzi, di vera *com-presenza*, capace di con-laborare nel pluralismo espressivo della ricchezza umana interagente e convergente. L'orizzonte della storia è la comunità umana. È vero che c'è una storia anche a livello di singoli. Tuttavia resta fermo che questa è inintelligibile senza il riferimento al grande alveo comune e alle sue aderenze vitali. Insomma ogni segmento, per quanto libero, è da inserire nel ciclopico mosaico del tutto. Il frammento dice rapporto essenziale alla globalità.

## 3. TEMPORALITÀ E TEMPO

### 3.1. Tempo cronologico e tempo esistenziale

La temporalità come dimensione dell'essere umano illumina la categoria del *tempo*, che non è univoca come usualmente si conside-

ra, identificandola *tout court* col tempo cronologico, ma invece è anche, e soprattutto, *tempo esistenziale*.

Il tempo cronologico è la successione misurabile e misurata dei frammenti oggettivi basati sul movimento degli astri in genere, del sole in specie, e conseguentemente delle stagioni, e convenzionati a opera di strumenti quali le clessidre, le meridiane e gli orologi. Esso è un fatto quantitativo, comune al santo e al delinquente, al genio e all'idiota. Dà l'idea del fuggitivo, del precipitare ineluttabile, del vorace (Crono che mangia le sue creature), della spinta e contropinta («*dies die truditur*» oraziano: un giorno è cacciato dall'altro giorno).

### 3.2. Tentativi di ermeneutica

Per tentare di bloccare questo flusso distruttore, si danno nell'antichità due interpretazioni del tempo: quello di Parmenide e di Zenone, per i quali il tempo è considerato come una illusione, perché l'essere è, e se è resta immutabile. Dunque la sensazione dello scorrimento è un inganno dei sensi. C'è poi quella sintetizzata dallo stoicismo, della teoria del tempo come ciclicità di movimento, che non disperde quello che è già capitato, ma lo reimmette nel circuito del mondo e, così, si attua il riscatto della realtà dalla caducità cronologica.

Il cristianesimo presenta il tempo come visitato da Dio e fecondato dal suo Spirito. Il tempo si fa storia, e la storia diventa processo di salvezza. Il *krónos* — tempo misurato dagli uomini — si trasforma in *kairós* — tempo visitato da Dio. La ciclicità è spezzata. Si inaugura la storia. Questa non è il flusso impersonale della concezione stoica né è il campo della illusorietà della corrente della concezione parmenidea e zenoniana, ma è il *progresso: gressus post gressum* del cammino dell'uomo singolo all'interno di una comunità, verso il traguardo che è il Regno o partecipazione alla comunione con Dio. Tale itinerario non è determinato da copione, ma condeciso dal gioco misterioso della libertà di Dio, che chiama alla collaborazione quella vera dell'uomo. Dio non è il primo della serie del sistema cosmico e storico, ma è il fondamento di tutti gli esseri, che dà agli esseri originali, che sono gli uomini, la possibilità di essere e operare come lui nella liber-

tà, nella creatività, nella solidarietà, nella universalità. Sono queste le condizioni trascendentali della storia, cioè del tempo diventato storia.

In questo quadro il tempo viene riportato al soggetto divino e umano, al livello singolare e comunitario.

### 3.3. Tempo esistenziale

Il riportare il tempo al soggetto è un'operazione talmente orientata in profondità che il tempo autentico diventa il *tempo del soggetto*, e cioè il *tempo interiore*. Oggi lo chiameremmo *tempo esistenziale*, intendendo per esistenziale tutto ciò che si riferisce alle strutture costitutive dell'esistenza profonda.

Nell'orizzonte teologico-biblico, esso è l'esperienza che lo spirito umano fa dell'anamnesi della salvezza, iniziata nella creazione, maturata nell'evento-Cristo e in corso di coinvolgimento del singolo, in apertura della sua pienezza escatologica. Così il passato è ciò che Dio ha operato e l'uomo ha accettato. Il presente è la tensione dello spirito, come l'amore che collabora a ricentrarsi nel suo punto gravitazionale, che per il *cor inquietum* è Dio. Il futuro è il compimento di questa tensione di amore. Passato, presente e futuro non sono realtà esterne al soggetto, ma costituiscono i ritmi della sua vita interiore più profondi.

### 3.4. Lineamenti dell'analisi agostiniana

Il più acuto sistematizzatore di questi dati intuitivi dell'ispirazione cristiana è Agostino, il quale si limitava, con umiltà e correttezza, a descrivere, ma si rifiutava di definire il tempo: «Se non me lo chiedi, io so che cos'è. Se invece me lo chiedi, io non lo so più» (*Conf.* XI, 14, 17). Egli parla del tempo interiore che, proprio perché appartiene alla fascia del mistero, sfugge a ogni definizione, mentre l'esperienza della sua intuizione viene percepita chiaramente dallo spirito. Il tempo interiore è ritmo dello spirito come «divenire» intuito non formulizzabile. Già Plotino, nel Libro III delle *Enneadi*, aveva chiamato il tempo: «Vita dell'anima, che consiste nel movimento per il quale essa passa da uno stato all'altro della sua vita». Agostino identifica tale specie di tempo con la «vita dell'anima» in regime o dispiegamento. È la concezione del tempo come «ex-

*tensio*» o «*distensio animae*». Così ne parla nel Libro XI delle *Confessioni*: «Non ci sono propriamente parlando tre tempi: il passato, il presente, il futuro. Ma ci sono tre presenti: il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro» (XI, 20, 26). E questi tre presenti sono modi di essere della vita dell'anima. Continua il Nostro: «In che modo si diminuisce e consuma il futuro, che ancora non c'è? E in che modo cresce il passato che più non è, se non perché nell'anima ci sono tutte e tre le cose, presente, passato e futuro? L'anima infatti attende, fa attenzione e ricorda, sicché ciò che essa attende, attraverso ciò cui fa attenzione, passa in ciò che ricorda. Nessuno nega che il passato non è più, ma c'è ancora nell'anima la *memoria* del passato. Nessuno nega che il futuro non c'è ancora, ma c'è già nell'anima l'*attesa* del futuro. Nessuno nega che il presente manchi di durata, perché subito cade nel passato, ma dura tuttavia l'*attenzione*, attraverso la quale ciò che sarà passa, si allontana verso il passato» (XI, 28, 37).

### 3.5. Riflessione bergsoniana e husserliana

Bergson insiste, nella filosofia contemporanea, sul tempo interiore come vita dell'anima, di contro alla tesi del «tempo scientifico» o «tempo spazializzato», che è raffigurabile geometrizzabile come una linea. La linea è il fatto.

Il tempo, invece, è il sempre da farsi. La linea è lo scontato. Il tempo, invece, è novità ad ogni istante, proprio perché rapportato allo spirito, che è essere dinamico. Il tempo vero, dunque, è il tempo come *durata* nella coscienza, come una corrente nella quale ogni istante trapassa nell'altro, a guisa dei colori dell'iride; ed è, altresì, *nuovo*, rispetto all'altro, in continuo processo. Ogni istante, poi, resta e non si annulla, ma si aggiunge come una palla di neve che si va ingrossando a mano a mano che si muove verso l'ulteriore. La durata bergsoniana «è il progresso continuo del passato, che rode l'avvenire... È il fondo stesso del nostro essere, è la sostanza stessa delle cose con cui noi siamo in comunicazione». Va distinto il tempo reale, che è quello *vissuto*, dal tempo fittizio, che convenzionalmente è pensato. La scienza coglie solo il tempo fittizio. La coscienza coglie il tempo reale. Questo non potrà mai risolversi in quan-

tità pura. Il tempo fittizio si configura come misura convenzionale. È spazio creato dal pensiero, per utilità delle sue categorie, e non vita reale sperimentata.

Husserl, su questa onda del tempo interiore, propone l'interpretazione del tempo *fenomenologico*. Esso è il *flusso dell'esperienza (Erlebnis)* vissuta all'interno della coscienza. Le esperienze particolari possono anche finire, ma il flusso dell'esperienza è un *continuum vivens*, ed è *durata* costante e piena. Dice Husserl nelle sue *Ideen/1*: «Ogni effettiva esperienza vissuta si inserisce in un infinito continuo di durate, in un continuo *pieno*. Il che significa che appartiene ad una infinita *corrente* di esperienze vissute. Ogni singola esperienza vissuta, come può cominciare, così può finire e chiudere la sua durata, come fa, ad esempio, l'esperienza di una gioia. Ma la *corrente* delle esperienze non può né cominciare né finire».

### 3.6. Tra Heidegger e Bultmann

Heidegger, ponendosi sulla linea agostiniana e bergsoniana, focalizza il tempo interiore, più che come una corrente di coscienza, quale struttura del soggetto come possibilità. Si distinguono due momenti: tempo esistenziale, o tempo come storicità. L'esistenza autentica prende le distanze da quella «banale». È esistenza banale quella che visualizza il tempo banale o successione indefinita di istanti. È invece esistenza autentica quella che concepisce il tempo esistenziale come pro-gettazione del soggetto, il dispiegarsi dell'esserci (*Dasein*) come possibilità. È lo svolgimento delle possibilità dell'uomo, secondo opzioni libere. Questa capacità del soggetto a progettare e a spieghettare le sue potenzialità non è altro che la storia vivente o *storicità*, come dimensione del soggetto (*Geschichte*).

Heidegger precisa la differenza tra storia fattuale che riguarda il passato — serie di avvenimenti, oggetti di ricerca storiografica (*Historie*) — e progettualità storica o storicità (*Geschichte*), che è l'attitudine del soggetto a valorizzare la *Historie*, come insieme di possibilità autentiche del passato votate in se stesse alla morte e, invece, riscattate dal soggetto che le elabora, le compone nel suo progetto del presente, in ordine alla opzione circa il futuro. C'è una tendenza illuministica alla

non valorizzazione del passato, data l'enfaticizzazione dell'opzionalità del presente, e alla riduzione della storia alla pura funzione per la storicità. L'opzionalità, intesa come equilibrio, immette nell'esperienza diretta del tempo autentico. Esso è *presente*, coeseso al passato e al futuro. Al passato, perché la coscienza si fa presente al passato senza farsi assorbire da esso; al futuro, perché la coscienza lo rende presente nel progetto.

Il tempo banale, invece, è quello considerato nella ex-staticità dei suoi tre momenti staccati di passato, presente e futuro. E il tempo autentico o originario è penetrazione nella coscienza presente del passato e del futuro, ma in prospettiva dell'ulteriore. L'essere della coscienza anticipa nel presente le sue possibilità fino all'ultima di esse, la morte. Storicità è, anzitutto, restituzione dell'essere dell'uomo alla sua struttura interiore di temporalità senza la dispersione superficiale tipica del tempo banale. È concentrazione sulle possibilità positive dell'uomo, fino a quella suprema, che attende da lui dignità di atteggiamento e di comportamento. Storicità, in Heidegger, è dunque essenziale apertura al futuro, che è l'*ad-venire* (*Zukunft*). «Avvenire — avverte Heidegger nella sua fondamentale opera dal titolo significativo *Sein und Zeit* (*Essere e tempo*) — non significa un *ora*, che non è ancora divenuto attuale e che lo diverrà, ma l'infuturamento per cui l'esser-ci perviene a se stesso, in base al suo proprio poter-essere». L'esistenza si salva con la sua progettualità costitutiva. Cioè a dire, l'uomo trova il suo senso con la sua apertura strutturale al futuro. *Il futuro è la condizione essenziale dell'uomo.* (Ricordiamo a questo proposito l'anticipazione del detto tertulliano: «*Homo est qui futurus est*»). La posizione heideggeriana sulla storicità comprende, dunque, due aspetti: quello della decisione e l'altro, complementare, dell'uomo come futuro.

Questi due aspetti vengono approfonditi e portati alle estreme conseguenze, rispettivamente da Rudolf Bultmann e Ernst Bloch, sia pure in ambiti tanto diversi. Col primo, il processo della riduzione della *Historie* alla *Geschichte* è consumato. Enfatizza l'aspetto della decisionalità, che assorbe ogni altro. I fatti del passato, fondati o meno, la cultura, lo stesso rapporto intersoggettivo sono marginali e, comunque, funzionali alla op-

zionalità come attitudine del soggetto a decidersi per un ideale. Questo comporta che si parli di storicità senza storia, di opzionalità senza comunità, di decisionalità individuale e solitaria. Come osserva G. Greshake nella sua «*Historie*» e «*Geschichte*». *Significato e senso di «Historie» e «Geschichte» nella teologia di Rudolf Bultmann*, la storicità resta la capacità del soggetto singolo (qui Bultmann è più kierkegaardiano che heideggeriano) di progettare il futuro, prendendo posizione-nel-presente. Questo è l'impianto esistenziale filosofico di Bultmann, da cui prende le mosse per ridurre la storicità della fede alla *presa di posizione* del soggetto, che si affida alla Parola rivelata a prescindere dalla *fondatezza storica* degli eventi di salvezza, ridotti da lui a miti.

L'uomo come futuro dell'ispirazione heideggeriana diventa, in Ernst Bloch, che si arricchisce dello slancio comunitario e prassico di Marx, l'uomo proteso verso il tutto-ente, al contrario dell'uomo heideggeriano, che è bensì proiettato, ma in definitiva verso la morte come possibilità estrema. L'uomo blochiano è l'uomo-speranza. È la comunità umana, il cui costitutivo essenziale presente nella coscienza è il *principio-speranza* che, come è noto, dà il titolo all'opera fondamentale dell'autore, propellente della costruzione del mondo nuovo. L'essenza dell'uomo è non l'essere-già, ma il *non-essere-ancora*, che va costruendo ogni giorno, pietra dopo pietra, la patria d'identità, in funzione dell'attingimento del punto focale che è l'autenticità, cioè il ritorno completo a se stessi (*Heimat*). L'uomo totale resta nascosto nei momenti che compongono il tessuto della storia, ma si va a mano a mano rivelando, in un processo incessante, che costituisce la dialetticità della storia.

### 3.7. Tempo come vigilanza

Il secondo momento heideggeriano è consacrato all'approfondimento del «tempo ontologico» o tempo come vigilanza. La storia, per Heidegger, è caratterizzata dalla dialettica non di tipo socio-storico-marxiano — lotta di classi — bensì da quella del velamento-svelamento dell'essere. È questa la dialettica epocale, che cioè costituisce e fissa periodi precisi della storia. Lo svelamento dell'essere si inaugura con la comparsa del fenomeno uomo. Nei periodi successivi si registra il

celarsi dell'essere. Il suo faticoso svelamento segna l'epoca dell'*autenticità* della storia e si attua a queste condizioni: anzitutto il rifiuto dello storicismo, della sacralizzazione dell'accadimento e, poi, l'accettazione faticosa di passare attraverso lo stadio della « coscienza infelice », cioè del disagio della coscienza nella ricerca dell'essere, data l'impermeabilità acquisita alla disponibilità ad esso. Un'altra fondamentale condizione è data dall'ascolto e dalla discepolanza rispetto all'Essere, nel momento della « domanda ontologica »: perché l'essere anziché il nulla? Tutto questo è preliminare al rinvenimento della « verità dell'uomo » nella vigilanza trepida, come quella del pastore dell'essere, e nella rinuncia alla dominanza frenetica del padrone dell'essere, quale è la tendenza costante dell'uomo moderno.

Insomma la storicità, in questa seconda fase heideggeriana, consiste nella capacità che ha ogni uomo singolo, con tutti gli altri singoli, di restare attenti all'essere e auscultarlo nei suoi ritmi originali, nei suoi appelli e segni, come la parola autentica, nell'impegno permanente di superare la tentazione opposta, che è quella di dare ascolto all'avere, al puro fare, pregiudizio sull'essere, alla chiacchiera, alla mistificazione del linguaggio, allo spirito dell'efficientismo. Lo svelamento di questo essere da parte degli uomini di un'epoca determina l'autenticità storica di questa stessa epoca.

## 4. STORICITÀ E LIBERTÀ

### 4.1. Eredità e rielaborazione

Il riportare alla coscienza la storia significa rinverdire il processo iniziato col pensiero cristiano, che indicò nel soggetto umano il protagonista della storia riscattata dalla fatalità e dalla casualità, dalla insignificatività e dalla carenza di finalità, tipiche — come abbiamo già notato — delle visioni precristiane circa la vicenda umana.

Di qui, già all'interno della prima riflessione nel quadro dell'approfondimento primo del cristianesimo, scaturiva quella categoria di *tempo interiore*, come dimensione di un uomo concepito nella sua concretezza e completezza di esistenza. Si inaugurava quell'agostinismo perenne, che costituisce la linea calda della filosofia e teologia della storia che

arriva fino a Giambattista Vico e che trapassa nel pensiero contemporaneo categoriale antropologico della *storicità*. Essa è, nella concezione esistenziale dell'uomo come « essere-nel-mondo-aperto-al-mondo », capace di leggere il passato per costruire il futuro, cioè come soggetto di progettualità. Ed è questa storicità come struttura, che fonda in radice la possibilità trascendentale della trasformazione della vicenda umana in storia autentica. In altri termini, è la storicità che fonda la storia.

Si ritrovano in questa visione motivi accennati in precedenza e che ora intendiamo prelevare e articolare.

### 4.2. Storicità come libertà

La storicità è il punto di coagulo del discorso antropologico. Implica, infatti, l'essere dell'uomo nella sua mondanità, nella sua soggettualità corporea, intelligente, autocosciente, responsabile, aperta, cioè, anche nel suo aspetto di intersoggettualità multiforme al livello di capacità di comunione, di comunicazione, di con-costruzione (sono i piani dell'amore, del linguaggio, del lavoro dell'uomo).

Storicità, infatti, è capacità di costruire il *novum*, valorizzando i « materiali » del passato per attingere il *più-umano* non ancora dispiegato, cioè, sul piano dell'*avere*, il *più funzionale* alla vita (tecnologia e scienza), sul piano dell'*essere*, il *più essenziale* alla vita (potenziata libertà, solidarietà, equità, comunionalità).

Ma il fulcro della storicità è nell'attitudine decisionale dell'uomo. La storia è tale, perché l'uomo è strutturato a storicità, cioè in radice perché l'uomo è *attitudine radicale alla decisione* (*homines sunt voluntates* del messaggio agostiniano).

La storia è tale perché l'uomo può decidere di farla, cioè di trasformare i puri *accadimenti* in veri *eventi*. Dagli uni agli altri corre appunto lo spazio della libertà. Nota J. Pieper nel suo lucido saggio *Speranza e storia*: « Non tutto ciò che avviene è storia: ci sono avvenimenti non storici. La caduta del fulmine, una frana, il fluire dell'acqua, le maree: dappertutto "accade" qualche cosa, eppure non si tratta di avvenimenti storici in senso stretto. Nascere, crescere, invecchiare, morire: questo insieme di fatti fisiologici non è già, esattamente parlando, la nostra storia. Ciò

che noi stessi facciamo di tutto ciò, questo è ciò che importa. L'intreccio, dunque, di ciò che fatalmente ci tocca in sorte con la risposta personale data da noi stessi, *solo questo è vera storia umana*. Un avvenimento diventa, dunque, *storico*, per il fatto che in esso entra in gioco ciò che è specificamente umano: la libertà, la responsabilità, la decisione, e quindi anche la possibilità dell'errore e della colpa volontaria».

La storia è una trama di eventi che sono chiamati a far corpo con l'Evento, il *kairós onnipresente*, che ha sottratto dall'insignificanza gli accadimenti e ha caratterizzato la storia come storia di salvezza.

#### 4.3. Storicità come con-laborazione

Tutto questo comporta mediazione del mondo e mediazione intersoggettiva. Non c'è presente senza essere com-presenza di tanti iotù nel mondo. Non c'è presente del singolo uomo, che non sia carico del passato di due genitori in un contesto di interazione di fattori, a livello fisico-psichico-ambientale-culturale. Il mio presente ha indefinite componenti di migliaia di generazioni di uomini, che con le loro libertà intrecciate hanno plasmato il tessuto dell'accadimento trasformandolo nel reticolato storico dell'evento. Io sono erede di tutto un passato a livello genetico, organico, cogitativo, tecnologico, istituzionale, assiologico. La libertà dell'uomo non è dipendente, ma neppure indipendente. In realtà è *interdipendente*. Io sono figlio di tutta la storia, in questo momento in cui decido di trasformare il pre-dato in progetto e programma.

La comunicazione fra gli uomini non si svolge solo su un piano di *sincronia* o di compresenza di momenti cronologici in contemporanea, ma anche su quello della *diacronia*, ove la linea attraversa la vicenda umana, mentre si dispiega in tempi successivi. Le generazioni si parlano. Anche gli uomini che non sono più nel tempo-spazio continuano a trasmettere messaggi a quelli di oggi. Come quelli di oggi faranno alle generazioni future. E questo avviene attraverso i documenti e i monumenti (gesta registrate e tramandate). La tradizione storiografica — il *tradere* da una generazione all'altra i contenuti di quella che possiamo chiamare storia oggettiva — è il mezzo di comunicazione tra le generazioni. E la sua validità riconosciuta, per-

ché senza di essa noi saremmo di una povertà d'essere paralizzante, fa giustizia di ogni tentativo di illuminismo che il mondo cominci a girare in senso positivo con noi.

L'uomo, poi, che viene in contatto con il passato, si scopre capace di coglierne i fatti e la loro concatenazione, approfondendone il senso direzionale. Questa capacità di *intuslegere* il passato ai livelli profondi fa pure parte di quel modo di essere dell'uomo che si chiama storicità.

L'uomo è figlio della intersoggettività, sia diacronicamente che sincronicamente considerata, mentre realizza la sua storicità come opzionalità che costruisce il futuro. D'altronde, la *intersoggettività diacronica* è data dal fatto che, mentre opero, in realtà co-opero. Nella *Laborem exercens* troviamo la suggestiva immagine del lavoro come «banco di lavoro». Ogni operazione è co-operazione. Ognuno ha bisogno degli altri per operare, per vivere, sia pur solo per alimentarsi. Lo scienziato ha bisogno del fornai. Il fornai ha bisogno del contadino. E gli uni e gli altri hanno bisogno di tutti gli altri. Ancora più balza evidente ciò, se ci si sposta ai livelli degli ideali e delle virate di bordo della storia. L'autarchia è la non-vita. Oggi specialmente si scopre sempre meglio che nessuno è autosufficiente. Ogni azione è dipendente da quella di miliardi di esseri umani. Ogni atto di libertà — ogni scelta — interagisce con tutte le altre scelte e ne è condizionata, ne è integrata. Ogni vita è partecipazione al convivere.

È ovvio che nel gioco della interrelazione di opzioni, taluni orientamenti marcano di più la risultante che non altri. Il genio, il santo, l'uomo che ha potere e i movimenti di popolo — ove la massa, cioè, ha acquisito coscienza dei suoi ruoli — sono le punte più determinanti di taluni risultati storici che costituiscono l'eredità che resta e si trasmette nel fluire di tanta parte caduca.

#### 4.4. Coscienza storica

Le mie decisioni di oggi, che sono integrate con quelle degli altri conviviali del mio presente storico, non si limitano alle angustie del tempo oggettivo. Non sono vincolate al puntiforme dell'*ora-qui*. Sono, invece, con le altre decisioni, condizionanti l'avvenire. C'è pure una diacronicità proiettata in avanti e non solo una rivolta all'indietro. I nostri at

ti di oggi formano quel tessuto culturale da cui non potranno prescindere i posteri. Gli effetti delle decisioni e del reticolato fra le decisioni della nostra generazione non muoiono con noi.

Insomma, la coscienza che decide si trova in un contesto che abbraccia l'ieri e il domani. Si trova ad essere *coscienza storica*: realtà strettamente interrelazionale, come tessuto di elementi interagenti. Pur rimanendo lo spazio più o meno ampio delle libertà singole e delle opzioni individuali, data la struttura fortemente comunitaria dell'essere e della vita dell'uomo, è legittimo parlare di *coscienza storica* come della risultante di indefinite eredità del passato, nonché di elaborazioni di orientamenti del presente e di progettazioni del futuro. *Coscienza storica*, in questo senso, è anzitutto attitudine critica, discretiva e selettiva e, poi, elaborativa. Ma queste operazioni non possono essere attuate se non in riferimento a parametri di valori, che non si risolvono nel giudizio, bensì sono illuminanti e normanti il giudizio.

## 5. IL PROBLEMA DELL'ANTISTORICITÀ

### 5.1. Antistoricismo e storicismo

Ai poli opposti della storicità dell'uomo si oppongono due concezioni della storia antitetiche, ma convergenti ad attenuare la dimensione storica umana, delineata come coscienza storica interrelata, libera, trasformante gli stimoli in messaggi, i ricordi in speranza da costruire. E sono l'antistoricismo e lo storicismo.

L'antistoricismo può comprendere quello di tipo eleatico, l'altro di tipo deterministico e, infine, quello di marca illuministica.

### 5.2. Antistoricismo eleatico

È sostenuto dalla scuola di Parmenide, che pone l'immobilità dell'essere come quella del granito. Ricordiamo il *Frammento IV, VI e VII*: «L'essere è e non è possibile che non sia. Il non essere non è ed è necessario che non sia. Se l'essere è immobile, ogni moto è pura apparenza». Ogni tensione è pura finzione. La storia, come movimento tensionale verso il futuro, risulta sradicata nella sua stessa possibilità. È negata dall'immobilismo dell'assoluto essere, che in radice elide ogni at-

teggimento di autonomia e di emergenza. Il macigno tollera sporgenze, ma sempre da macigno. Non ha, non può avere emergenze. È la considerazione dell'immobilità dell'essere, che spegne il divenire e, quindi, colpisce al cuore la storia, che è essenzialmente «divenire umano».

### 5.3. Determinismo storico

È la posizione dei negatori sistematici della libertà. E si trova pure a livello non sistematico nell'opinione comune, per un processo acritico di identificazione di fattori in realtà diversi.

Si confonde libertà situata e condizionata con la non-libertà. Posti in movimento certi meccanismi socio-economico-politici, scatterebbero secondo questa posizione, inevitabilmente e deterministicamente, certe conseguenze storiche, quali le lotte di classe, le guerre, le rivoluzioni.

Intanto si può osservare che i vertici del potere ad arbitrio assurdo (abbiamo visto esponenti sintomatici dei totalitarismi del nostro tempo) hanno operato delle scelte, sia pure a spese degli altri. Inoltre, la comunità come tale ha la possibilità via via più reale, nella misura in cui si approfondisce l'esperienza democratica, di acquisire capacità associative, partecipative e, quindi, di controllo, che spezzano il cerchio con l'alternativa. È vero che la libertà della comunità storica è fortemente condizionata e, oggi, anche manipolata. Tuttavia, a mano a mano che la coscienza della comunità storica va liberandosi e autenticandosi, si profila il potere reale di *autodeterminarsi* e non di farsi determinare da meccanismi anonimi e fatali. La situazione massificante di oggi non può seppellire la speranza in alternative possibili alla Gandhi o alla Martin Luther King.

Un'altra confusione si opera tra l'irreversibilità del *fatto* e la fatalità del *da-farsi*. È vero che un fatto, dal momento che è avvenuto, non può non essere avvenuto. La sapienza popolare dice: cosa fatta capo ha. Ma questa possibilità al cambiamento della realtà operata non implica che essa poteva anche non essere posta. Poteva non essere necessaria davanti a chi l'avrebbe messa in opera. L'agente poteva anche non deciderla, non attuarla. Una volta però che l'ha fatta liberamente passare all'atto, le ha dato l'esistenza che è irreversibile. Il fatalismo proietta, con

un'operazione dell'inconscio, la necessità del *post-factum* con quella dell'*ante-factum*.

Va tenuto conto, a questo punto, anche di una certa posizione diffusa tra i credenti, che potremmo chiamare provvidenzialismo quietistico, a causa di un modulo di provvidenza divina di tipo paternalistico onniassorbente e non sinergico. Con la preoccupazione di sottrarre ciò che compete all'assoluta signoria di un Dio che sa, che vuole, che opera, si conclude che un fatto, in quanto solo capitato, è un bene, è necessario per il compimento del disegno di Dio. Quando non si arriva a dire — come P. Freire testimonia amaramente e denuncia — che anche l'oppressione dell'uomo, anzi la sua schiavizzazione, nella coscienza di certe masse tenute sotto anestetico, sono «volontà di Dio», sono «realtà provvidenziali».

Il concetto di provvidenza biblica, invece, è la presenza di Dio nella storia, che chiama ogni giorno l'uomo come *partner* libero alla costruzione del mondo nuovo e che, poi, nella sua sapienza, opera sul piano della eterogeneità dei fini — come rivela Giambattista Vico — per il bene definitivo e conclusivo. Sa ricavare il bene anche dall'intreccio negativo, sottoprodotto delle libere volontà che entrano in gioco.

#### 5.4. Ermeneutica illuministica

L'illuminismo ha inaugurato un altro tipo di antistoricismo non più di marca ontologica e metafisica, ma di ordine intellettualistico e mitico.

Il razionalismo, che enfatizza unilateralmente la ragione astratta, con le sue classificazioni e categorie che sfoceranno in quelle dialettiche dell'idealismo, guarda il passato come un degrado più o meno colmabile con una rivoluzione poggiata su idee anch'esse astratte, quali quelle dell'*Enciclopedia*. Il *degrado del passato* fu sottolineato particolarmente da J. J. Rousseau, il quale vedeva il processo storico non come progresso, ma come regresso. L'uomo è emblemizzato nella mitica statua di Glauco, sfigurata dal mare, dai venti e dai tempi e bramoso di riprendere il primitivo volto deturpato dalla comunità degli uomini. Per esprimerci con le categorie heideggeriane, l'illuminismo svalorza la prima *ex-stasis* della temporalità che è il passato, e sottolinea l'importanza del momento storico che è il presente, in quanto è coscienza della cen-

tralità del ruolo della razionalità e, quindi, inizio di cose nuove, apertura provvida di un futuro certo.

#### 5.5. Storicismo assoluto e relativo

Una sorta di antistoricità è data dalla ipertrofia della storia, posta come realtà intrascendente, autosufficiente, autarchica nella sua fondazione e soluzione. Essa viene posta come l'unico spazio dell'esistenza dell'uomo, l'unica sua possibilità di affermazione e di azione, fuori dal cui quadro ogni progetto umano è consegnato all'assurdo.

Si distingue uno *storicismo assoluto*, come quello di Hegel e di Croce, da quello *relativo*, ad esempio, di Spengler e Simmel. Il primo si chiama assoluto, perché identifica *tout court* il mondo umano e Dio, anzi la storia è lo stesso divenire dell'Assoluto che si coglie come tale, autocoscienza assoluta nell'ultimo suo stadio. E così si tende a canonizzare e a giustificare il reale, che in quanto reale è razionale e in quanto razionale è reale. Lo storicismo relativistico visualizza la storia come un flusso continuo che dissolve e compone valori e messaggi. Tutto viene fagocitato dal Moloch. Tutto risulta relativo: «Il bene o il male che facciamo o che riceviamo, il bello che ci allietta e il brutto da cui fuggiamo... per quanto possano di fatto reciprocamente contrastare, rientrano, come elementi della vita, come scene di un destino», afferma Simmel nel suo *Autoproblema della filosofia*. Va ricordato anche Dilthey, che assume la vita a principio di spiegazione e di risoluzione totale, con la sua «ragione storica».

Ma su questa strada non si sfugge al relativismo. La vita è un valore da illuminare e non può essere fonte primaria di illuminazione. Ricordiamo anche lo *storicismo dialettico* di Marx, complementare a quello assoluto indicato da Hegel e continuato dalla scuola tedesca così variegata, che pone a fondamento e risoluzione di tutta la realtà il *Grund* o principio totalizzante. Sia che questo principio consista nello spirito, come in Hegel, o nella materia, come in Marx, se è concepito come l'elemento esplicativo assoluto della radicalità e globalità dell'essere, che coincide senz'altro con la storia, allora non sfugge alla considerazione della storia come fonte di verità e matrice di valori. L'uomo risolto nella storia, mentre si sviluppa nel momento della

evoluzione della materia o dello spirito, assume solo dalla storia il suo significato o primo o ultimo. Essa così diventa il valore fondativo di tutti i valori e, anzitutto, del valore-uomo.

Ma il giudizio della coscienza storica della generazione di Hiroshima, di Dachau, di Chernobyl non si rassegna ad accettare il postulato storicistico dell'ottimismo hegeliano e marxiano, figli diretti del razionalismo illuministico. C'è troppo irrazionale nella storia, non solo come possibile, ma come reale e determinante, per poterlo liquidare come un necessario cascame dello sviluppo del principio totale della realtà. Max Horkheimer, testimone vigile dei nostri anni di travaglio nella sua opera-testamento *La nostalgia del totalmente altro*, pur da posizioni di ancora ufficiale ateismo, nota che la storia, questa incompiuta, postula di essere compiuta. Altrimenti l'assassino e la vittima si pongono sullo stesso piano; come la notte e il sole, il male e il bene. La storia, che assurge nello storicismo al ruolo di onnisignificante e onni giudicante, è invece quella che resta marcata dagli assurdi che gridano di essere bilanciati e restano pur sempre assurdi.

## 6. STORICITÀ, ETICITÀ E SPERANZA

Gli atteggiamenti che derivano dalla storicità sono imperativi etici, oggi più che mai urgenti, allorché la minaccia non è più tanto contro questa o quella forma di storia, ma contro la stessa possibilità della storia.

### 6.1. Equilibrio delle tre «estasi» heideggeriane

Il passato, il presente e il futuro, come dimensioni dello spirito, vanno situati in un punto di equilibrio dinamico, sempre creativamente da ricollocare. Vanno evitate, pertanto, le tentazioni ricorrenti negli anni di travaglio e di trapasso e che si trovano polarizzate nei diversi schieramenti: l'atteggiamento del *passatismo*, del *presentismo*, del *futurismo*.

Il primo è caratterizzato dalla fuga all'indietro. La nostalgia vince sulla profezia. L'occhio rivolto a quello che è già stato, da perpetuare, cioè da imbalsamare e tramandare, alla base di una concezione statica della temporalità. Sul piano pratico si diventa *laudatores temporis acti*. La virtù suprema è l'or-

dine; l'impegno ossessivo è la conservazione. Si registra una vera fobia del nuovo o perché c'è insicurezza di sé nell'adattamento, che è sempre critico, o perché c'è timore di perdere i privilegi e i rifugi di comodo. Il conservatorismo resta il folle tentativo di uccidere l'instirpabile dimensione dello spirito, che è la storicità come apertura e ricalco del costitutivo autotrascendimento dell'uomo. La conservazione, come filosofia della vita, è la negazione dell'essenza dell'uomo.

Il secondo atteggiamento è dato dal presentismo, che può essere tradotto sul piano psicologico come immediatismo e vitalismo, ove l'importante è quello che il singolo e il gruppo sta vivendo oggi, e sul piano culturale dal neo-illuminismo che, rinnegando il passato, consegna allo stadio dello sviluppo della razionalità del presente ogni speranza, quasi che il mondo cominciasse nel momento in cui si esalta il presente.

Il terzo atteggiamento consiste nel futurismo, o fuga in avanti, che può esprimersi come avventurismo politico o come escatologismo religioso. Il denominatore comune di entrambe le posizioni è la scelta di una «porzione di storia» e il rifiuto di una visione globale di essa. La storia come *Erlebnis* e come *Geschichte* è, invece, la celebrazione del presente, nel quale si condensa il passato, in ordine alla costruzione del futuro. Sul piano religioso e cristiano, questo presente è l'*éschaton*, cioè il mondo futuro, che però già si inarca nelle pieghe del presente, nel quale si costruisce e si evolve, incarnandosi momento per momento.

### 6.2. Rispetto dei tempi soggettivi

Poiché il tempo non è un oggetto, ma è anzitutto la qualità specifica del nostro vissuto interiore — essere è tempo — allora ogni soggetto, mistero originale, vive con i suoi ritmi i giorni, le ore, i destini. Uno stesso avvenimento è «celebrato», nello spirito di ciascuno di quelli che vi partecipano, in forma e in misura molto diversa. Per alcuni, anche un minuto di attesa può esser vissuto come un'eternità, per altri, una serie di anni può essere sperimentata interiormente come uno «sporgersi alla finestra della vita». Ogni soggetto fa corpo con i suoi vissuti, e le sue cadenze sono relative al suo «sentimento fondamentale». Le nostre società efficientistiche sono caratterizzate dalla rapidità, dal tempo

veloce oggettivo, scandito dagli orologi elettronici. La dissonanza tra tempo interiore, che esige calma e lunghe pause di assimilazione, e tempo esterno, che ha ritmi sempre più frenetici, crea scompensi, frustrazioni, sensi di disadattamento.

La vera qualità della vita richiederebbe una armonizzazione delle esigenze. Una vera società a misura d'uomo dovrebbe tener presenti almeno le richieste fondamentali di certe esperienze forti dei soggetti, in momenti particolari quali la vita, la morte, l'amore, le scelte decisive. Bruciare i tempi interiori significa violare le cadenze delle coscienze e distorcere le linee di crescita, moltiplicando infantilizzazioni e regressioni, che si esprimono reattivamente o come fuga in avanti o come rifugio all'indietro o come consumo dei vantaggi del presente, con sullo sfondo l'orizzante filosofica del «*carpe diem*».

### 6.3. Fiducia nell'uomo

L'uomo è colto nel pensiero contemporaneo essenzialmente come autotrascendimento permanente. Egli è un oltre ogni altro oltre. È un essere finito, pellegrino dell'infinito. Il futuro è la sua patria, e la sua vita è in regime di esodo. E sposta continuamente le frontiere, leva ogni giorno le tende. *Homo est qui futurus est*. Tertulliano ha così anticipato con questa felice pennellata il pensiero contemporaneo, tributario — come abbiamo visto — della concezione antropologica ebraico-cristiana. È questo che va tenuto presente nell'ambito dell'impegno educativo e nel rapporto di costruzione di comunità, poiché la storia, come divenire di libertà in regime di solidarietà, postula presenze educative e solidali. L'uomo con cui si collabora, l'uomo verso il quale ci si dirige non è solo quello che il presente registra. Egli abita sempre al di là. È redimibile. È perfezionabile. E, grazie alla fede, è anche candidato all'eredità del Regno.

Si tratta di creare nella storia quelle giuste condizioni di temperatura per la crescita dell'altro, onde evitare che ci sia un ulteriore «Mozart ucciso».

Nell'ottica della fede, poi, l'uomo come singolo e come comunità è un *Christus florens* permanente, secondo la suggestiva immagine agostiniana. La comunità storica dei credenti è chiamata a suscitare temperature

opportune per la crescita di questo Cristo in fiore, fino alla sua fruttificazione, fino a raggiungerne l'età matura. Viceversa, l'indifferenza e l'avversione possono raggelare, come fanno i venti freddi, questa fioritura e condannare Cristo a restare bloccato nel corpo della storia.

### 6.4. Coscienza dell'utopia

La storia è una serie di fatti. Ora questi si dispongono non sullo stesso piano, ma con scolarità qualitativamente differenziata. Il fatto è un accadimento, quando non lascia tracce ed è travolto dal fluire del tempo. È un avvenimento, quando segna il soggetto e, col soggetto, quelli che fanno parte della sua esperienza. Ora si può trasformare l'accadimento in avvenimento, solo se si aggancia la propria opera a quello che Kierkegaard chiamava l'evento fondamentale.

Nell'orizzonte della fede esso è dato dall'evento-Cristo, in cui Dio ha realizzato in pienezza il suo *adventus*. Questo processo discendente di Dio nella storia non si è chiuso con l'evento-Cristo nel momento in cui esso si è slargato alle dimensioni della Chiesa, che Barth chiamava «corpo terrestre del Signore risorto».

Dio continua a effettuare i suoi avventi, come prolungamento del grande fatto dell'incarnazione, della morte e della risurrezione dell'Unigenito. La comunità dei credenti celebra il momento del ricordo, come presenza e come anticipazione, nell'atto del memoriale. La liturgia del culto, dilatata in quella della vita, diventa «memoria sovversiva», compagnia fedele, profezia coraggiosa. La prima è la registrazione, presente nel codice genetico della Chiesa, della prassi messianica del suo fondatore. La seconda è l'impegno a vivere insieme con l'uomo che «è la prima strada della Chiesa» (RH 14). La terza comprende l'aspetto negativo della *denuncia* dell'inumano, e quello positivo dell'*annuncio* di un mondo alternativo, del «mondo nuovo» come modo nuovo di vivere il rapporto con Dio e con i suoi figli.

È questa l'«utopia del Regno», che per il credente non è mera fantasia, ma è soltanto il *non ancora* collocato in un luogo — *tópos* — e che può trasformarsi in *topia*, cioè in una collocazione storica, sempre alla ricerca di spazio.

## 6.5. Storicità e lotta

Proprio perché l'anima della storicità inside nella libertà, e questa è capacità di autodecidersi per l'uomo in solidarietà, e il *Sitz im Leben* dell'uomo di ogni epoca — particolarmente di quello frantumato e disintegrato di oggi — è sotto il segno dell'animazione dell'inumano, consegue che la lotta diventa il volto impegnato della storicità.

Sul piano assiologico, la preistoria è quel tratto della vicenda umana che è caratterizzata dalla formula «l'uomo sull'uomo». La storia, invece, è segnata dalla formula reale «l'uomo con l'uomo», «l'uomo per l'uomo». In questo quadro, storia e preistoria non sono periodi successivi, sono invece qualità intrecciate in permanenza all'interno del *fieri humanum*. Siamo nella storia o nella preistoria? La domanda ha questo significato: qual è il dosaggio della preistoria — delle violenze, delle oppressioni, delle manipolazioni — qual è quello della storia — del rispetto, della liberazione, della promozione integrale? Domanda difficile da soddisfare. Una società necrofila è quella dove il *thánatos* prevale sull'*eros*. La nostra, dichiarata appunto necrofila, presenta preoccupanti segni di preistoria.

Passando dal piano assiologico a quello reale, la storia si configura come sforzo di potenziare il dosaggio dell'umano nella vicenda degli uomini e diminuire quello dell'infraumano o dell'inumano. La lotta per il passaggio continuo dalla preistoria alla storia, assiologicamente intesa, è consegnata soltanto all'impegno di quella che si chiama *controistoria*, come controcorrente di atteggiamenti e di orientamenti, dettati da egoismi dei singoli e corporativismi dei gruppi, che schiacciano i piccoli e gli umili. Elsa Morante ha come sottotitolo del suo rinomato romanzo *La storia*: «Uno scandalo che dura da diecimila anni». Vi riporta una folla di sconfitti e di umiliati, di schiacciati e di esclusi dalla ufficialità storica, che però restano protagonisti, perché destinatari della rivelazione del Dio-fattosi-storia. L'autrice riporta le parole evangeliche: «Hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli... perché così piacque a te». La capacità di cogliere il senso autentico della storia, da parte di questi inermi respinti, è l'inizio di quella giustizia che compensa lo scandalo che è la storia.

## 6.6. Storicità e speranza

La *controistoria* per i credenti va operata in virtù del codice contro-corrente, che è dato dalle beatitudini. Qui la povertà, la mitezza, la sofferenza, la non violenza, la purezza di cuore, la capacità di spendersi per la giustizia e di testimoniare l'appartenenza al Maestro fino ad accettare la persecuzione, sono gli imperativi etici di salvezza. Costituiscono la carta dell'umanesimo nuovo.

La *preistoria* è fatta di violenze, che realizzano la formula caratterizzante l'uomo sull'uomo. Eppure continuiamo a chiamarla storia. «Scrivere la storia della violenza è scrivere la storia *tout court*», nota Jean Godel. «Dai bassorilievi egiziani o assiri, rappresentanti sovrani vittoriosi, circondati da prigionieri torturati, al Goya... a Guernica di Picasso, la violenza è di tutte le epoche, è il tessuto della storia umana». L'assunzione delle beatitudini come codice stradale è garanzia di percorrimiento del senso inverso di questo sistematico schiacciamento dell'uomo. «La storia è in sostanza poco più che una registrazione dei delitti, delle follie e sventure dell'umanità», avverte Edward Gibbon. Questa visione pessimistica è la notte degli incubi di James Joyce, è la fonte dell'angoscia di ieri, acuitizzata dalle nuove minacce di oggi. La *controistoria delle beatitudini* garantisce per il fedele discepolo il superamento dell'angoscia e del non senso, dell'oscurità e del soffocamento, perché apre gli ampi spazi del Regno, nella certezza che questa realtà è già presente nelle maglie della vicenda umana. Dire beatitudine è dire riuscita dell'uomo. È dire possibilità di vita, di gioia, di pace. Dire beatitudine è affermare che l'uomo è possibile e, quindi, la storia non è un sogno punteggiato da incubi di morte. Le beatitudini, come controistoria, affermano la possibilità della storia. E quindi, la significatività della storicità come dimensione.

Decidersi per le beatitudini è esplicitare la storicità-dimensione in storicità-progettazione. È viverla con la partecipazione della memoria, la responsabilità della *compagnia*, il coraggio della *profezia*. Questa storicità, nel momento in cui si incarna e si inarca nel tessuto tortuoso della vita reale e nella misura in cui vi incide, si fa presenza e militanza, diviene speranza che lotta per conseguire l'espansione del seme pasquale che è «forza di Dio» (Rm 1,16) ed è per sé dirompente, a condizione che sia accolto.

«La speranza è la decisione militante di vivere nella certezza che non abbiamo esplorato tutti i possibili, se non tentiamo l'impossibile» (Roger Garaudy). L'impossibile può essere tentato e superato, perché nella storia è presente l'evento fondante, che culmina nella risurrezione, da Kierkegaard giustamente chiamata «la possibilità dell'impossibile», di contro alla morte che è «l'impossibilità di ogni possibile». E la storia non è che la lotta contro la morte, anche se solo pienamente efficace nell'anelito.

La storicità incarnata si fa breccia verso il non-ancora, l'al di là di ogni previsione, che è la pasqua nella sua pienezza. La storicità è la capacità di combinare passato, presente e futuro, come memoriale dell'evento e proiezione verso il suo compimento.

La storicità, così, diventa la sede dell'energetico-propulsivo della speranza (la *vis a tergo* di Teilhard de Chardin), che non è solo una virtù, ma è una dimensione dell'uomo e, nell'orizzonte della fede, di un uomo che sa che nelle maglie della storia è stata inseminata la *metastoria*, che è il Regno, che è già qui, ma non è di qui. La storicità qui acquista le dimensioni di uno spirito giovane, al di là dei dati anagrafici. Coltivarla è rilaborare e progettare, non rassegnarsi e rilanciarsi. Proprio secondo l'esigenza costitutiva di ogni giovane vita. Storicità, come segno di giovinezza, è abitare nel futuro e vivere l'insperato. Cominciando a costruirlo ogni giorno sulla stessa scommessa di Abramo.

→ chiesa 3.2.1. - escatologia 7.1. - grazia 1.2.3. - modelli antropologici 6.1. - uomo 2.3. - storia - storia e salvezza.

#### Bibliografia

BRANCO F., *Storicismo ed ermeneutica*, Bulzoni, Roma 1975; DELTHEY W., *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954; FINA K., *Coscienza storica e insegnamento della storia*, La Scuola, Brescia 1977; GADAMER H. G., *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1969; Id., *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972; GOGARTEN F., *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1972; HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1978; HORKHEIMER M., *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1982; MARLÉ R., *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Queriniana, Brescia 1968; MARROU H. I., *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1975; PETRUZZELLS N., *I valori dello spirito e la coscienza storica*, Libreria Scientifi-

ca editrice, Napoli 1964; PIEPER J., *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1969; TESSITORE F., *Dimensioni dello storicismo*, Morano, Napoli 1971; VEYNE P., *Come si scrive la storia*, Laterza, Bari 1973.

**STORIOLOGIA** → storia 1; 3-6. - storicità 2.1.

**STORIOGRAFIA** → storia - storicità 2.1.

**STRATEGIA pastorale** → teologia pastorale 3.4.3. - s. Antonio M. Claret. - s. Carlo Borromeo 3.

**STRUMENTI della comunicazione** → catechesi 3.3. - comunicazione - donna-uomo - (chiesa) 4.3.3. - evangelizzazione 3.1. - modelli antropologici 4.2.

**STRUMENTI formativi** → tecniche formative - Lazzati G. 5.

**STRUTTURA** → giovani 1. - laicità 1.1. - peccato 2.2.2. - relazione educativa 2.3. - società 2; 3. - storia 5.2. - territorio 1.

**STRUTTURA carismatica** → carismi.

**STRUTTURA giuridica** → istituzioni - ministeri 2.2.; 3.2.; 3.3.

**STRUTTURA ministeriale** → ministeri.

**STRUTTURA sacramentale** → ministeri 2.2.; 3.2.

**STUDIO** → lavoro - tempo libero.

**SVILUPPO** → adolescenza - dialogo 2.1. - diritti umani 3. - donna-uomo (società) 1.2. - educazione 2. - educazione morale 3.3.; 5. - fede 2.3.; 6.4. - identità 4.1. - lavoro 3.2. - libertà 4.2. - relazione educativa 6.1. - sessualità 2.1. - storia 3-6. - vocazione 4.4.

## S. AGOSTINO D'IPPONA (354-430)

OTTORINO PASQUATO

### 1. Vita

#### 2. Agostino e la pastorale dei giovani

##### 2.1. *L'ottica retrospettiva nelle Confessioni*

2.1.1. Il giovane Agostino e l'esperienza spirituale

2.1.2. Il giovane Agostino e l'esperienza pedagogica

##### 2.2. *La teoria pedagogico-pastorale di Agostino*

2.2.1. Ruolo del maestro umano e del maestro interiore

2.2.2. Un manuale di metodologia catechistica: il *De catechizandis rudibus*

##### 2.3. *L'azione educativo-pastorale di Agostino*

2.3.1. Le disposizioni interiori

2.3.2. Azione educativa nella scuola

2.3.3. Relazioni epistolari con i giovani

2.3.4. Pastorale catechistica

#### 2.4. *Fondamenti e condizioni della pastorale anche giovanile*

2.4.1. La missione

2.4.2. L'anima della pastorale

2.4.3. Modalità degli interventi pastorali

### I. VITA

Presentiamo la biografia inserita nel contesto socio-religioso del tempo di Agostino.

*Prima della conversione (354-386).* Nato a Tagaste in Numidia nel 354 da padre pagano (morto nel 371, battezzato), consigliere municipale, e da madre cristiana e molto pia, fu romano di lingua, di cultura e di cuore. Di ingegno vivacissimo, studiò a Tagaste, poi a Madaura per quattro anni dagli 11 ai 16, infine nel 391 a Cartagine, dove, dominato dal piacere di «amare e di essere amato» (*Conf.* II,2,2) ebbe un figlio, Adeodato; si conservò però studioso e onesto. Educato cristianamente, rimase nelle intenzioni sempre un cristiano. A 19 anni, leggendo l'*Ortensio* di Cicerone si convertì alla sapienza, ma deluso dalle Scritture, assillato dal problema del male, passò al manicheismo, in cui fino a 28 anni fu semplicemente «uditore», anche se fervido propagandista: «Eravamo sedotti e seducevamo» (*Conf.* IV, 1,1). Insegnò retorica a Cartagine, a Roma e a Milano. Dopo nove anni, riconosciuta la fragilità del sistema manicheo, a Milano cadde nello scetticismo e qui lo trovò Monica, sua madre. Iniziò il cammino di ritorno con la sua riflessione e con la predicazione di Ambrogio: credette in Dio, nella spiritualità dell'anima, accettò l'autorità della Chiesa e, meditando Paolo, scoprì la mediazione di Cristo redentore, fonte della grazia. Aveva vinto così il naturalismo con somma gioia di Monica: aveva 32 anni (*Conf.* VII,21,27).

*Dal battesimo al sacerdozio (386-391).* L'abbandono di ogni sogno di gloria terrena e la scelta della verginità coronò la conversione. Si ritirò a Cassiciaco (l'odierna Cassago?) con Monica, Adeodato, il fratello, Alipio e altri, vivendo tra orazione, lavoro e studio; si preparò al catecumenato e al battesimo. Ritornando a Milano nel marzo seguente, sabato santo (24-25 aprile) insieme al figlio e ad Alipio fu battezzato: «E fummo battezzati e fuggi da noi ogni affanno della vita trascorsa» (*Conf.* IX,6,14). Egli ricorderà sempre Ambrogio «Che venero come padre, perché

mi ha generato... in Cristo Gesù» (*Contra Jul.* I,3,10). Diretto in patria, raggiunta Roma (a Ostia muore la madre), ritornò a Tagaste, dove condusse vita monastica.

*Il periodo del sacerdozio (391-396).* Sceso a Ippona nel 391, vi incontrò la sorpresa del sacerdozio, che accettò a fatica. Fondò un monastero, in cui visse con altri come monaco sacerdote. Per volontà del vescovo, e contro l'usanza africana, esercitò il ministero della Parola (*Ep.* 21). Nel 395-396 fu consacrato vescovo ausiliare, ma nel 397 rimase solo al governo della diocesi di Ippona. Si ritirò nella casa vescovile, che trasformò in monastero di chierici ipponesi (*Serm.* 355,356). Completò la sua cultura biblico-patristica. In questo periodo scrisse numerose opere esegetiche e teologiche.

*Dall'episcopato alla morte (396-430).* Crebbe l'attività letteraria, dottrinale e pastorale. Per la chiesa d'Ippona esercitava l'attività della predicazione, sabato e domenica, spesso per più giorni di seguito e anche due volte al giorno; l'udienza episcopale lo occupava notevolmente con cause giudiziarie; intense erano la cura dei poveri e degli orfani, la formazione del clero, l'organizzazione dei monasteri maschili e femminili, oltre che l'amministrazione dei beni ecclesiastici. Per la chiesa africana fu benemerito con la partecipazione ai concili e con i frequenti viaggi a scopo ecclesiale. Alla chiesa universale diede il suo contributo con le controversie dogmatiche, la pubblicazione di numerose opere per confutare i manichei, i donatisti, i pelagiani e i semipelagiani. Ricordiamo le opere *Sulla Trinità*, *La Città di Dio*, *Genesi alla lettera*, *Commento a Giovanni*, *Esposizioni sui salmi*, *Lettere*, *Discorsi*, di cui rimangono circa 570, fonti preziose per conoscere la sua azione pastorale, anche giovanile. Morì il 28 agosto del 430 a Ippona, durante l'assedio dei Vandali.

### 2. AGOSTINO E LA PASTORALE DEI GIOVANI

Accettò riluttante il peso del ministero sacerdotale ed episcopale per la responsabilità che implicava e per il contrasto, per lui irriducibile, tra ideale contemplativo e quello di lavoro apostolico. Ubbidi, anche se piangendo, alla volontà di Dio. «L'amore della verità ricerca la quiete della contemplazione, la

necessità dell'amore accetta l'attività dell'apostolato» (*De civ. Dei* 19,19). La preoccupazione sua era anche basata sulla situazione storica: nel IV-V secolo, in Africa, una città quale Ippona aveva un porto, in cui approdavano forestieri di ogni specie, piazze quali luoghi d'incontro di cittadini colti e di gente venuta dalla campagna; poteva vantare una popolazione affettuosa, ma rozza, disunita sul piano sociale e religioso (A. Trapè, *S. Agostino, l'uomo*, p. 187-188). Tutta l'azione di Agostino sacerdote e vescovo comunque è dominata da un intento pastorale (G. De Plinval). Il suo biografo, discepolo e poi collega nell'episcopato, scrisse di lui che «fu un membro esimio del Corpo del Signore, sempre sollecito e vigilantissimo per il bene della Chiesa universale» (Possidio, *Vita di Agostino* 18,6).

L'aspetto pastorale della vita di Agostino è bene illustrato da F. van der Meer, *S. Agostino pastore d'anime*. Non esistevano nella chiesa antica, né in quella medievale, strutture ecclesiastiche organizzative specifiche per i giovani, la cui formazione cristiana aveva luogo nella famiglia e nella vita liturgica insieme al popolo dei fedeli. Possiamo tuttavia individuare nell'azione pastorale di Agostino linee di pastorale orientate ai giovani e prim'ancora una disposizione interiore che lo portavano con fine intuito pedagogico ai giovani. Qualche mese dopo il battesimo riconosceva nella Chiesa cattolica la guida di ogni categoria di persone: «Tu guidi e istruisci i fanciulli con semplicità, con forza i giovani, con serenità gli anziani, tenendo conto dello sviluppo non solo fisico ma anche spirituale di ciascuno. ... Tu, sottomettendo i figli ai genitori, li guidi ad obbedire spontaneamente; e preponendo i genitori ai figli, insegni loro a comandare con trepido amore» (*De mor. Eccl. cath.* 1,30,63). È significativo rilevare in primo luogo il giudizio che Agostino dà di se stesso, quando adulto ripensa alla sua fanciullezza e giovinezza.

## 2.1. L'ottica retrospettiva nelle Confessioni

Egli conobbe da giovane uno sviluppo carico di tensioni. Le Confessioni costituiscono, oltre che una lode a Dio, anche un diario retrospettivo, un dialogo appassionato con se stesso (W. Jentsch, *Handbuch*, p. 103). Vi si trova descritta, forse per la prima volta nel-

la storia della Chiesa, la storia della genesi della fede in un giovane. Divenuto pastore, egli sarà ancora sotto l'influsso di questa sua esperienza personale. Non deve perciò sfuggire il rapporto tra la sua conversione e la sua successiva cura pastorale specie quella verso i giovani.

### 2.1.1. Il giovane Agostino e l'esperienza spirituale

È da rilevare il ruolo di primo piano che la madre sua, Monica, ebbe nella sua formazione (come lo ebbe Antusa per il Crisostomo) e il ricordo vivo che ne ebbe Agostino per sempre (I,7,11), anche se da adulto lamenterà la solitudine in cui venne a trovarsi a 16 anni in età pubere (II,2,3). A Milano il giovane Agostino perverrà alla conversione sotto la guida di consiglieri spirituali (VIII,6,13ss). Non è né facile né breve presentare le deduzioni pedagogico-pastorali di Agostino dalla sua dottrina teologica, soprattutto perché la eccezionale unitarietà della sua personalità lo spingeva a unire teoria e prassi, teologia e vita, così come altrettanto arduo è collegare la sua esperienza spirituale giovanile con la sua pastorale ai giovani. Sta di fatto comunque che egli fu grande teologo, mistico e grande pastore al tempo stesso: le sue concezioni teologiche vengono da lui trasposte nella sua intensa azione pastorale (W. Jentsch, *ivi*, p. 105). In un tempo in cui la pedagogia classica era pervenuta al suo termine, Agostino in occidente (come il Crisostomo in oriente) si colloca all'interno della stabile forza pedagogica della Chiesa, in qualità di guida del cristiano e, non ultimo, del giovane, anche se, dato lo spessore della paideia greca, egli non poteva rimpiazzarla del tutto con le nuove idee cristiane (O. Pasquato, *Educazione classica*, p. 24-32).

### 2.1.2. Il giovane Agostino e l'esperienza pedagogica

«Sebbene non abbiamo nell'opera di Agostino né una storia dell'educazione, né un trattato di pedagogia o di didattica, sembra legittimo prendere in essa notizie e giudizi sopra la scuola di quell'età» (M. Pellegrino, *Aspectos pedagogicos*, p. 53). Agostino fu inviato a scuola a 7 anni (I,9,14); il programma preparatorio alla grammatica era di «imparare a leggere, a scrivere e a computare» (I,13,20) e di apprendere i primi elementi del-

la lingua latina e greca (I,14,23). Dagli 11 o 12 anni fino ai 15 a Madaura frequentò la scuola di grammatica (II,3,5) in cui, tra l'altro, si leggevano gli autori classici: Agostino vescovo deplora questi studi per le letture scandalose che vi si facevano (I,16,25-26). Anch'egli, come il Crisostomo, giudica negativamente la scuola, specie per la finalità vanagloriosa (I,12,19) di preparare i giovani a una brillante carriera, fonte di ricchezza (I,9,14); deve anche rimproverare a se stesso di preferire il gioco e gli spettacoli agli studi. Il metodo mnemonico usato per apprendere gli riusciva odioso: l'«uno più uno due, due più due quattro: era una cantilena odiosa per me» (I,13,22).

Circa i castighi, Agostino ne ammette la legittimità, se sono necessari (I,9,15) e, pur confessando la sua disubbidienza a genitori e a maestri, concludeva che sbagliavano sia questi, spingendo allo studio per scopi di vanagloria, sia egli stesso, che rifuggiva dallo studio per fini parimenti riprovevoli (I,12,19). I castighi erano una prassi usuale (*Serm.* 70,2), anzi questi «tormenti degli scolari» (*Opus Imperf.* VI,9) fanno parte del bagaglio di miserie della vita, quali conseguenze del peccato originale. Finisce però coll'accederli in linea con la Scrittura, e come il mezzo punitivo usato «dai maestri delle arti liberali, dai padri medesimi, e spesso dai vescovi anche nei loro tribunali» (*Ep.* 133,2). Al progresso nello studio riesce però più efficace lo stimolo dell'interesse cordiale e sentito che i castighi. Allo studio della grammatica seguì lo studio della retorica, per cui a 16 o 17 anni venne a Cartagine (III,1,1), ove studiò con appassionato impegno più che i compagni, dissipati e tumultuosi. È più severo il suo giudizio su questi studi che sui precedenti: egli tendeva a eccellere «col fine riprovevole e vano di soddisfare la vanità umana» (III,4,7) in una splendida carriera forense. Allorché in seguito, alla luce della fede, comprenderà che la salvezza non sta nella retorica (VIII,2,5), ma nel verbo, affermerà che è questo che «fa parlare le lingue dei fanciulli» (VIII,5,10; cf *Sap.* 10,21).

Superficiale in religione, non omette che da ragazzo pregò il Signore per il buon esito degli studi, così come da bambino lo aveva pregato per non essere percosso: «Incontrammo allora, o Signore, uomini che pregavano, e da essi, secondo l'infantile possibilità di

quei giorni, appresi che tu sei qualcosa di grande, che puoi, anche senza apparire ai nostri sensi, esaudirci e aiutarci, per cui fanciullino cominciai allora a invocarti, o aiuto e rifugio mio; e scioglievo, per invocarti, i nodi della mia lingua; e, piccolo, ti pregavo, ma non con piccola angoscia, di non essere percosso nella scuola» (I,9,14).

Quanto alla sua vita morale riconosceva i propri errori: «Così piccolo fanciullo, così grande peccatore!» (I,12,19). Individua nel mancato sostegno familiare una delle cause delle sue cadute (II,3,7), cui non erano estranei l'ozio e la passione del teatro: «Mi attiravano gli spettacoli teatrali» (III,2,2). Si unì in concubinato con una donna innominata, che gli diede un figlio; ma continuò a studiare con successo. A 19 anni, «seguendo l'ordine usato nell'insegnamento di tali studi», lesse l'*Ortensio* di Cicerone (III,4,7), che lo introdusse in quella crisi che la lettura di un altro libro, la *Lettera ai Romani*, a Milano, avrebbe concluso.

## 2.2. La teoria pedagogico-pastorale di Agostino

Oltre che in altre opere, non esclusi i *Discorsi*, essa si trova soprattutto nel *De Magistro* e nel *De Catechizandis rudibus*.

### 2.2.1. Ruolo del maestro umano e del maestro interiore: il *De Magistro*

L'appassionata ricerca della verità in Agostino è tesa alla scoperta della beatitudine nella verità. È appunto la visione del fine, cui il discepolo deve orientarsi, che stabilisce il rapporto tra maestro e discepolo. I due interlocutori sono Dio e l'uomo e la sapienza è la ricerca orientata a conoscere in modo fruitivo Dio, luogo della beatitudine. Rientra qui il problema della comunicazione semantica, secondo cui si rende necessario verificare l'efficacia didattica del linguaggio nel rapporto maestro-discepolo. Per Agostino la parola ha la natura di segno (*De Mag.* II), ma egli pare insinuare che nulla è possibile insegnare con i segni e le parole, anche se non nega l'utilità dell'insegnare, né le situazioni concrete del discepolo (T. Gregory).

All'interno del discorso, precisamente, del ruolo del maestro umano si evidenziano i limiti costitutivi di una comunicazione didattica realizzata in termini di linguaggio: «Con

le parole non si imparano che parole» (ivi, XI,36). Ciò si verifica specie a livello di concetti; pertanto si esige una loro verifica reale all'interno di noi: «Circa le cose intelligibili noi consultiamo non colui che parla, che risuona dall'esterno, ma la stessa verità che presiede all'interno della mente, forse da quelle parole ammoniti a consultarla. E colui che è consultato insegna quello che è detto il Cristo che abita nell'uomo interiore, cioè l'immutabile (virtù) di Dio e sempiterna sapienza. Sapienza che ogni anima razionale certamente consulta, ma che a ciascuno tanto si rivela, quanto dalla sua buona o cattiva volontà è permesso» (ivi, XI,38). Cristo si fa maestro interiore che unisce tutti quelli che sono fatti condiscipoli suoi. E l'intendere diviene un farsi «interiormente discepolo della verità» (ivi, XIII,41).

Ne deriva che il ruolo del maestro umano è solo quello di insegnare il metodo per scoprire la verità latente all'interno di ogni discepolo, detentore come il maestro della stessa luce di verità. Il maestro umano ha il compito di avviare il discepolo a vivere la sua stessa esperienza sapienziale. «L'opera del maestro perciò è un'azione di amore: condurre il discepolo ad amare la luce, a desiderare vivamente la verità: quella funzione che gli era negata o almeno limitata sul piano intellettuale, ora gli viene rivendicata sul piano affettivo e volitivo: sul piano propriamente spirituale. ... Donde lo sforzo veramente educativo del maestro, per ricercare le parole esatte, per sintonizzare, per così dire, gli accenti linguistici sulla lunghezza d'onda d'ascolto del discepolo e per creare l'interesse al conoscere» (A. Lombardi, *S. Agostino educatore*, p. 73). La prassi di Agostino sarà la trasposizione perfetta di questa storia.

### 2.2.2. *Un manuale di metodologia catechistica: il «De Catechizandis rudibus»*

Dei suoi 27 capitoli, i primi 15 sono teorici, i rimanenti pratici (due esempi); esso è la risposta di Agostino a un diacono di Cartagine, catechista scoraggiato, incaricato di accostare i «rudes» o principianti pagani, anche colti, e desiderosi del contenuto essenziale del cristianesimo: unico esempio patristico nel suo genere. L'operetta si compone di tre fasi: *Racconto (narratio)*: con metodo storico-globale si presenti la storia della salvezza dall'inizio della Genesi (*narratio plena*), mediante fatti essenziali (*mirabilia*),

mentre i secondari solo a rapidi cenni (III,5): emergeranno i nodi della storia della salvezza (*articuli temporis*), di cui il principale è «l'evento Cristo», sintesi degli altri e anche la continuità tra AT e NT: «L'AT è il velo del NT e nel Nuovo si manifesta l'Antico» (IV,8). Fine della rivelazione è la *charitas*, finalizzazione della *narratio*, in modo che «chi ti ascolta, ascoltando creda, credendo spera, sperando ami» (l.c.). Apice della *Charitas* divina è Cristo: la Scrittura «narra Cristo e spinge ad amare» (l.c.).

*Aprire alla speranza (cohortatio)*: è la «speranza della risurrezione» (VII,11): «Sarà difficile a Dio ... restituire al tuo corpo l'insieme dei due elementi, se egli ha potuto crearlo, quando non esisteva?» (XXV,46). La storia della salvezza va pertanto dalla creazione alla risurrezione. Si stabilisca il nesso tra catechesi e vita, anzi si dilati l'orizzonte alla storia universale e ultima: «Le due città» ora sono mescolate secondo il corpo, ma distinte secondo lo spirito; in futuro, nel giorno del giudizio saranno separate anche secondo il corpo» (XIX,31). La speranza del *rudis* è Cristo risorto, motore della storia.

*Procurare gioia (Hilaritatis comparatio)*: la gioia contro la noia è necessaria al catechista come pure al catechizzando. Agostino espone sei elementi contro la noia, indicandone altrettanti rimedi (X-XV). Deriverà che «(i catechizzandi) pronunciano, per così dire, per bocca nostra le cose che ascoltano; e noi apprendiamo da essi, in certo modo, le cose che insegniamo» (XII,17). Attenzione all'ascoltatore: «A seconda della varia espressione (del catechizzando) il mio discorso prende avvio, procede e termina», secondo la carità (XV,23).

L'opera esercitò notevole influsso in Cassiodoro (sec. IV), Isidoro di Siviglia (sec. VII), Alcuino e Rabano Mauro (sec. IX), Petrarca, Erasmo, Vives, poi in Fleury fino ad oggi. C'è chi la ritiene un manuale di catechistica generale (Capelle, Michel, Seage; notiamo che solo 9 paragrafi su 55 sono di catechistica generale...), chi una teoria di catechesi di prima iniziazione (Van der Meer, Busch, Bareille, H. Leclercq, Combès, Farges). Chi vi coglie la *narratio* della storia della salvezza come idea centrale, chi invece la manifestazione della Chiesa, rilevando la disposizione del contenuto dottrinale in chiave kerigmatica, non fondatamente (G. C. Negri), chi

vi vede infine con maggior ragione la presentazione della *charitas* divina in Cristo (Istace, C. Oggioni, Trapè).

### 2.3. L'azione educativo-pastorale di Agostino

Egli fu e si sentì sempre pastore ed educatore, espose e attuò i principi di una pedagogia profonda e affascinante fin da quando, ventenne appena, a Tagaste nel 374 aprì la prima scuola di grammatica.

#### 2.3.1. Le disposizioni interiori

Nel fatto educativo-pastorale giocò un ruolo decisivo l'indole, la ricchezza della sua umanità e della sua esperienza, i suoi atteggiamenti interiori, in primo luogo l'appassionata ricerca della sapienza (fin dai 19 anni): «Non coglierai la verità, se non sarai entrato con tutta l'anima nella filosofia (= ricerca intellettuale, orientamento religioso, sforzo ascetico)» (*Contra Acad.* II,3,8). Le *Confessioni* ne sono la spiegazione, tra cui per esempio la descrizione della svolta spirituale alla lettura dell'*Ortensio* di Cicerone (III,4,7-8). In secondo luogo viene la purificazione dell'animo (X) e l'umiltà nella ricerca, effetto dell'esperienza dell'errore e della persuasione che la verità è un bene comune, pubblico. Il desiderio del vivere insieme è motivato dal «cercare insieme, concordemente». «Infatti in questo modo sarà facile a chi ha scoperto per primo la verità condurvi gli altri senza fatica» (*Solil.* I,12,20). Infine, altra disposizione interiore è l'aspirazione che l'uomo sia discepolo solo di Dio (che è la Verità e la comunica per illuminazione) senza l'aiuto di maestri esteriori: «La soave attrattiva della verità ci induce a imparare; il dovere della carità ci obbliga a insegnare. Dobbiamo dunque desiderare che questo stato di necessità... finisca, e venga quella felice condizione nella quale tutti saranno ammaestrati da Dio, e solo da Dio» (*De octo Dulcit. quaest.* q. 3,5).

#### 2.3.2. Azione educativa nella scuola

A 20 anni era «grammaticus» a Tagaste e prima, a Cartagine come studente, ebbe una condotta irreprensibile. I coetanei lo giudicavano un giovane «amante della quiete e dell'onestà» (*Ep.* 93,13,51), da parte sua ambiva di «essere elegante e raffinato» (*Conf.* III,1,1). Non partecipava alle imprese degli studenti turbolenti (*Conf.* III,3,6). Fallito il

suo tentativo di educare gli scolari di Cartagine alla disciplina e all'onestà, abbandona nel 386 Cartagine, dove aveva aperto nel 376 una scuola di retorica, per trasferirsi a Roma. L'intento educativo era presente in lui già prima di convertirsi. Infatti a Cartagine era riuscito ad allontanare dai giochi del circo Alipio, suo allievo, che era stato presente a una sua lezione, in cui con un paragone preso dai giochi del circo il maestro ne aveva schernito i frequentatori. Da allora Alipio «mi prese per maestro», asserisce Agostino (*Conf.* V,7,11-12). Fin d'allora nel suo insegnamento Agostino non disgiungeva le regole della retorica da quelle della sapienza (A. Trapè, *S. Agostino educatore*, p. 27). A Cassiciaco a due giovani studenti, che contendevano per vanagloria in una discussione filosofica, disse: «Se spontaneamente mi chiamate maestro, ricompensatemi: siate buoni» (*De ordine* I,10,29).

#### 2.3.3. Relazioni epistolari con i giovani

In esse Agostino rivela fine sensibilità educativa e profonde disposizioni interiori alla formazione dei giovani. I suoi interventi, sebbene sempre appropriati, sortiscono esiti diversi. Nel caso di *Licenzio*, geniale ma superficiale, già suo allievo a Cassiciaco, che, tornato in Africa e abbandonato Agostino, gli aveva inviato un lungo poema chiedendo il suo aiuto (*Ep.* 26), Agostino gli risponde con cordiale affetto esortandolo a consacrare a Dio l'«ingegno d'oro» e a non seppellire i doni divini sotto il tumulto delle passioni: fu lezione sprecata.

Esito positivo ebbe invece la sua risposta a una lettera del giovane *Leto*, tentato di abbandonare la vita religiosa e sacerdotale per accondiscendere alla madre. Il giovane ottemperò all'invito incisivo e lucido di Agostino: «Uccidi le ragioni di tua madre con la parola della salvezza, perdi in questo senso tua madre, affinché la ritrovi nella vita eterna... La Chiesa è madre anche di tua madre» (*Ep.* 243,6-8).

In linea ancora con la disposizione interiore di Agostino è la risposta che questi invia a *Florentina*, una giovane che, per mezzo della madre, gli aveva fatto conoscere il desiderio di avere da lui risposte su problemi di vita cristiana. La sollecita risposta di Agostino, con cui la esorta ad esporgli i suoi problemi, include pure il riconoscimento umile della conoscenza del cristiano che di fronte

all'ignoranza di cose necessarie o ottiene da Dio la grazia d'apprendere ciò che non sa, oppure deve rivolgersi a Dio, unica fonte di verità: «Ti risponderò per dirti a chi dobbiamo tutti e due rivolgerci per imparare ciò che tutti e due ignoriamo» (Ep. 266,1). «Io infatti non sono un dottore perfetto, ma un dottore che si va perfezionando insieme a quelli ai quali insegna. ...in verità, sarebbe molto meglio che tutti fossimo discepoli solo di Dio; ciò che certamente avverrà nella patria celeste, quando si compirà in noi quanto ci è stato promesso». Mettendosi a disposizione della giovane, Agostino conchiude: «Perché, tuttavia, tu ritenga fermissimamente che, quantunque potrai imparare da me qualcosa di utile alla salvezza, ti sarà maestro Colui che è il maestro interiore dell'uomo interiore, Colui che nella tua mente ti mostra che è vero ciò che viene insegnato» (Ep. 266,2). Un posto speciale occupa la nota lettera a Dioscoro (Ep. 118), vero trattato di pedagogia cristiana a un giovane studente e che sottolinea l'umiltà e la sapienza del cristiano. È risposta a una lettera (Ep. 117, nell'epistolario di Agostino, scritta forse nel 410) di un giovane greco di nascita, studente di «*humanae litterae*» in Africa e della cui conversione Agostino scriverà ad Alipio (Ep. 227, del 429).

Nella sua lettera Dioscoro aveva presentato ad Agostino molti quesiti intorno ai *Dialoghi* di Cicerone, pregandolo di rispondergli «senza indugio», perché era in procinto di partire per mare e temeva che, se venisse interrogato colà su tali questioni, non avrebbe saputo rispondere e perciò «sarebbe giudicato un ignorante e uno stupido». Agostino risponde:

1. (1,1-2,12) — Un vescovo non può aver tempo di «spiegare le questioncelle dei Dialoghi di Cicerone a uno studentello» (1,2). Tuttavia gli risponderà, non per risolvere i quesiti inviati, ma per «strappare da un legame infelice la tua felicità che tu fai dipendere dal giudizio malsicuro e instabile degli uomini, e per legarla a un cardine assolutamente stabile e inconcusso» (1,3) ... «sul quale edificare la dimora della tua pace» (1,6). Agostino, che «una volta vendeva (codeste) ciance ai ragazzi (Conf. IV,2,2) non desidera «che tu sia ancora un ragazzo, e a me non s'addice più di essere né venditore, né largitore di bagattelle puerili» (2,9). Per insegnare la «dottrina cristiana», unica via alla «spe-

ranza della salvezza eterna», non c'è bisogno di conoscere i dialoghi di Cicerone (2,11). Se mai diamoci pensiero «degli eretici che si mascherano sotto il nome di cristiani, anziché di Anassagora e di Democrito» (2,12).

2. (3,13-16) — Agostino discute del fine degli studi e del bene sommo, la cui conoscenza non deve essere differita «nemmeno nel programma ben ordinato dei tuoi studi, soprattutto all'età a cui sei giunto». «Chi infatti cerca come arrivare alla felicità, in realtà non cerca altro che dove risiede la somma perfezione del bene»; in essa «è la gioia più serena dell'amore più completo» (3,13).

3. (3,17-22) — Agostino esorta Dioscoro ad abbracciare la filosofia cristiana, che, unica, ci può far comprendere l'umiltà di Cristo: «A Cristo, caro Dioscoro, vorrei che ti assoggettassi con la più profonda pietà e che, nel tendere alla verità e nel raggiungerla, non ti aprissi altra via che quella apertaci da lui il quale, essendo Dio, ha veduto la debolezza dei nostri passi. La prima via è l'umiltà, la seconda è l'umiltà e la terza è ancora l'umiltà» (3,22).

4. (4,23-31) — Rassegna delle sentenze dei filosofi intorno a Dio e il giudizio di Agostino: «Proprio per insegnare quest'umiltà necessaria alla salvezza, nostro Signore Gesù Cristo umiliò se stesso: a questa umiltà s'opponesse una, chiamiamola così, ignorantissima scienza (quella dei filosofi ionic)» (4,23).

5. (5,32-35) — Gesù Cristo è la verità personificata, cui interi popoli ormai aderiscono. «...il Signore ... ha munito come di una roccaforte l'autorità della Chiesa» mediante numerosissime comunità e l'ha dotata di mezzi di difesa che sono le argomentazioni irrefutabili di persone «piamente istruite e veramente spirituali» (5,32). Agostino conclude asserendo: «Quanto più progredirai nella verità, tanto più apprezzerai la mia esposizione: allora apprezzerai pure questo mio proposito che adesso ritieni poco utile ai tuoi studi» (5,34).

#### 2.3.4. *Pastorale catechistica*

*Ai principianti:* cf i due esempi in *De cat. rud.* (XVI-XXV-XXVI-XXVII) tra racconto ed esortazione alla speranza. Per le altre categorie ci sono i *sermone*.

*Ai catecumeni:* consegna del Simbolo (pactum fidei) (*Serm.* 212,1; 214,12) contenente «*breviter...* tutto ciò che credete» (*Serm.*

212,1); «Symbolum est breviter complexa regula fidei» (*Serm.* 213,1): Scrittura e Tradizione. Agostino espone la verità su Dio Padre, il Verbo Incarnato «in forma servi», ma glorioso in cielo, lo Spirito S.: «Haec Trinitas unus Deus est» (*Serm.* 212,1), su la Chiesa, casta come Maria e peccatrice nei figli, infine «finis sine fine erit resurrectio carnis» (*Serm.* 213,9). Il Simbolo prima trasmesso (*Traditio Symboli*), imparato a memoria, scritto solo nel cuore, deve essere «reso» recitato a memoria (*Redditio Symboli*): «Singuli hodie reddidistis» (cf *Serm. In redditione Symboli* 215,1-9).

*Ai «competentes»*, iscritti per prepararsi al battesimo: catechesi morale sui doveri cristiani: «Noi spargiamo la semente della parola, voi rendete i frutti della fede» (*Serm.* 216,1) per osservare il «patto» e tendere alla vita eterna: «Ut competentes competenter adulescite in Christo, ut in virum perfectum iuveniliter accrescatis» (*ivi*, 7).

*Ai neofiti (infantes, nati a Cristo, Serm.* 228,1): la storia del pane e del vino viene rapportata alla storia dei neofiti battezzati e cresimati (mistagogia): «Poi c'è stato il battesimo e siete stati come impastati con l'acqua per prendere la forma del pane. Ma ancora non si ha il pane, se non c'è il fuoco. E che cosa esprime il fuoco, cioè l'unzione dell'olio? Infatti l'olio, che è alimento per il fuoco, è il segno sacramentale dello Spirito S.» (*Serm.* 227,1). «Abbiamo loro spiegato il sacramento dell'Orazione del Signore, con cui debbono pregare; e così anche il sacramento del fonte e del battesimo» (*Serm.* 228,3). Così la mistagogia circa l'eucaristia: «Dovete conoscere ciò che avete ricevuto, ciò che riceverete, ciò che ogni giorno dovrete ricevere» (*Serm.* 227). «Ciò che vedete è il pane e il calice: ve lo annunciano anche i vostri occhi; ma per la vostra fede... il pane è il corpo di Cristo, il calice è il sangue di Cristo» (*Serm.* 272,1). Sbocco finale è l'unità: «Se avete ricevuto bene, voi stessi siete ciò che avete ricevuto» (*Serm.* 227). «Siate ciò che vedete, e ricevete ciò che siete» (*Serm.* 272,1). «Chi riceve il mistero dell'unità, e non conserva il vincolo della pace, non riceve il mistero a suo favore, ma un testimonio a propria condanna» (*ivi*).

*Ai fedeli*: è la catechesi postbattesimale o permanente che troviamo, oltre che in vari discorsi che meriterebbero di essere individuati con cura, nel *De agone christiano liber 1*,

manuale per i fedeli con spiegazione del Simbolo e precetti morali, in «humili sermone», contenente «regulam fidei et praecepta vivendi» (*Retract.* 2,3).

## 2.4. Fondamenti e condizioni della pastorale anche giovanile

È possibile individuare alcune linee di fondo in Agostino circa la sua pastorale.

### 2.4.1. La missione

Sull'idea di missione Agostino costruisce la sua teologia pastorale (M. Pellegrino, *S. Agostino pastore*, p. 319). Unico pastore nella Chiesa è Cristo, pastore invisibile, di cui i pastori visibili sono membra; egli al tempo stesso si fece pecora immolata per noi (*Tr. in Gv.* 46,5,7). Pertanto la fecondità dell'azione dei pastori è rinviata all'azione interiore di Cristo nelle anime: «Noi parliamo dall'esterno, egli costruisce nell'interno. ... È lui che edifica...; e tuttavia anche noi, come operai, lavoriamo» (*En. in ps.* 126,2). I buoni pastori fanno una cosa sola con Cristo, come Pietro che ricevette il primato, perché amava Cristo e divenne così una sola cosa con lui (unità nella carità): «(Cristo) voleva affidare a lui le pecore, in modo che egli fosse il capo, egli portasse la figura del corpo, cioè della Chiesa e, come lo sposo e la sposa, fossero due in una sola carne» (*Serm.* 46,30). Ne deriva che la missione pastorale si attua solo nella chiesa. «La Chiesa generò dei figli, li costituì, al posto dei loro padri (apostoli), principi su tutta la terra» (*En. in ps.* 44,32).

### 2.4.2. L'anima della pastorale

È la carità in linea con Paolo (Fil 2,21): «Agostino cercava non le proprie cose, ma quelle di Gesù Cristo» (Possidio, *Vita di Agostino*, 21,1). «Non siamo vescovi per noi, ma per coloro ai quali dispensiamo la parola e il sacramento del Signore» (*Contro Cresconio* 11,13). Il pastore testimonia il suo amore a Cristo col pascere le sue pecore (*Serm. Denis* 12,1). Così unito a Cristo il pastore si nutrirà del nutrimento di Cristo e con esso alimenterà il suo gregge: «Se vi dico qualcosa di Cristo, perciò questo vi pasce, perché è di Cristo, perché è il pane comune, di cui pure io vivo, se vivo» (*Serm. Guelf.* 29,4). Per Agostino la cura pastorale trae il

proprio significato dall'unica mistica fra Cristo e i fedeli, tra il capo e le membra, il pastore e il gregge: un esempio concreto egli l'ha esposto nell'operetta già presentata *De catechizandis rudibus*. Se poi la carità del pastore sia finalizzata a Cristo o ai fratelli risulta, dopo quanto detto, domanda superflua (M. Pellegrino, *S. Agostino pastore*, p. 332). Per Agostino, inoltre, la carità è una forma di castità dell'anima che ama Dio, suo sposo, senza ricercare se stessa (*Serm.* 137,10). Alla carità egli accompagna l'umiltà. Il pastore deve imitare l'umiltà di Cristo, che è la porta ed è umile: chi entra per questa porta deve umiliarsi (abbassarsi), se non vuole rompersi la testa (*Tr. in Gv.* 45,5). Pur al di sopra dei fedeli per la dignità episcopale, il vescovo rimane loro «compagno di lavoro» (cooperatore; *Serm.* 49,2), un «conservo» (*Serm. Guelf.* 9,4): «Per voi siamo come dei pastori, ma, sotto quel pastore, siamo con voi delle pecore. Da questo posto, siamo per voi come dei maestri, ma, sotto quell'unico Maestro, in questa scuola siamo vostri condiscipoli» (*En. in ps.* 126,3). E ancora: «Mentre mi sgomenta ciò che sono per voi, mi conforta ciò che sono con voi. Per voi sono vescovo, con voi sono cristiano: quello è il titolo di un impegno ricevuto, questo invece titolo di grazia; quello fonte di pericolo, questo fonte di salvezza» (*Serm.* 340,1). Si avverte il timore d'essere pastore e la gioia di essere cristiano (A. Trapè, *Il sacerdote*, p. 128).

#### 2.4.3. Modalità degli interventi pastorali

Primo impegno del pastore è la testimonianza: imitare Cristo per farlo imitare dagli altri (*Serm.* 47,12). Importantissimo è lo zelo per la predicazione: la Parola di Dio è il pane che il vescovo, servo di Dio, accosta alle anime (*Serm.* 339,4). La Parola di Dio può venire fraintesa: «Vedete come sia pericoloso udire, se non s'intende» (*Serm.* 128,7). Il predicatore quindi è colui che schiude il significato esatto della Scrittura: «Noi siamo i vostri codici» (*Serm.* 227). Egli deve poi essere coraggioso nel presentare la Scrittura, anche nei suoi testi più esigenti; tacere sarebbe da mercenario e Agostino non tace: «Potrei tacere, ma ho timore di tacere. Sono costretto a predicare. Atterrito, atterisco. Temete con me, per poter gioire con me» (*Serm.* 40,5).

Il predicatore deve inoltre saper discernere i destinatari: «A tutti è dovuta la medesima

carità; ma non a tutti è da somministrare la medesima medicina» (*De cat. rudibus* 23). La predicazione di Agostino era popolare, alla portata di tutti, anche dei ragazzi, familiare, comunicativa: «Preferisco essere criticato dai grammatici che non essere compreso dal popolo» (*En. in ps.* 36; *Serm.* 3,6). Il popolo lo ascoltava reagendo, applaudendo, interrompendo e al di là delle parole coglieva il cuore di Agostino: «Che cosa voglio, che cosa desidero, che cosa bramo, perché parlo? Perché qui siedo, perché vivo? Se non perché tutti viviamo insieme con Cristo?... Non voglio essere salvo senza di voi» (*Serm.* 17,3).

Oltre che predicatore, egli fu un esemplare celebrante: celebrava catechizzando e catechizzava celebrando (cf O. Pasquato, *Rapporto tra catechesi e liturgia*, pp. 61-64). Come il Crisostomo, ha valorizzato al massimo l'eucaristia, luogo privilegiato di pastorale, specie giovanile. L'eucaristia, «vincolo di unità», costruisce la Chiesa, che trova in essa l'idea-chiave per la propria comprensione. Egli si fa celebrante catecheta: la realtà del Corpo mistico (il Cristo totale) è da lui spiegata partendo dalla realtà del pane e del vino (*Serm. Denis* 6,1-2). I sacramenti gli si rivelano quali segni, perciò cangianti e temporanei (*Serm.* 57,7,7). «E come il *sacramentum* della Scrittura gli fa scorgere, al di là della lettera dei salmi, il Cristo e la sua Chiesa, così il sacramento-segno del pane e del vino, simboli di unità, gli fa scorgere il Cristo e il suo Corpo mistico. Appunto in quanto segni i sacramenti esigono di essere oltrepassati, perché venga raggiunta attraverso di essi la realtà significata» (O. Pasquato, *Eucaristia e Chiesa*, p. 62). Il pane è il Corpo di Cristo (i fedeli): «Se avete ricevuto bene (il sacramento), siete voi che avete ricevuto» (*Serm.* 227). «Se quindi voi siete il Corpo di Cristo e le sue membra, il vostro mistero è posto sulla mensa del Signore, a ciò che siete rispondete: "Amen" e rispondendo sottoscrivete» (*Serm.* 272).

La sua teologia pastorale si concretizzava pure nel soccorso ai poveri, agli orfani, alle vedove e ai malati. Donava del suo prima di farsi «ambasciatore dei poveri» presso il popolo (*Serm.* 61,13; A. Trapè, *Il sacerdote*, p. 145). Le gioie che egli si ripromette dalla cura pastorale è la vita cristiana dei fedeli: «Tutte le mie ricchezze consistono nella spe-

ranza che ho su di voi in Cristo. Non v'è gioia per me, né sollievo, né respiro in mezzo ai pericoli e le prove, se non la vostra vita buona» (*Serm.* 232,8). Ai fedeli egli chiede l'ascolto, la docilità, l'aiuto (anche materiale), la collaborazione, la preghiera e, in particolare, la imitazione nel fare le veci del vescovo in famiglia, col difendere Cristo, col curare la perseveranza nella fede dei familiari (*Serm.* 94), con l'influire sui figli, i servi, gli amici allo scopo d'impedire disordini (*Serm.* 302,19).

La sua azione pastorale è intensa. Pur aspirando alla quiete della contemplazione, deve « invece predicare, rimproverare, correggere, edificare, attendere ai bisogni di ciascuno: è un gran peso, un gran carico, una grande fatica. Chi non rifuggirebbe da questa fatica? Ma mi spaventa il vangelo» (*Serm.* 339,4). Fu costretto a scrivere così: «...siamo assillati da tante questioni che a stento riusciamo a respirare» (*Ep.* 48,1) e «...mi stillano appena pochissime gocce di tempo» (*Ep.* 110,5).

In questo contesto più ampio della vita del popolo di Dio Agostino, al di là degli specifici interventi verso i giovani presentati sopra, esercitava la sua pastorale anche verso questi insieme agli adulti, in seno a tutta la Chiesa, dove tutti sono figli di Dio.

#### Bibliografia

Fonti: POSSINO, *Vita di Agostino*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova Ed., Roma 1977; AGOSTINO, *Le Confessioni*, Città Nuova Ed., Roma 1965; ID., *Il maestro*, a cura di A. Mura, Ed. Atena, Roma 1965; ID., *La catechesi dei principianti. De catechizandis rudibus*, Ed. Paoline, Roma 1984; ID., *Esposizioni sui salmi; Discorsi*, Città Nuova Ed., Roma 1967... (vari volumi); ID., *Antologia pedagogica*, a cura di V. Miano, S.E.I., Torino 1958.

Studi: PASQUATO O., *I Padri educatori alla fede, pastori e guide del popolo di Dio*, in *Credere Oggi* 21/3 (1984) 74-93; ID., *Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica*, in *Riv. Lit.* 1 (1985) 39-73; ID., *Eucaristia e Chiesa in Agostino*, in *Eph. Lit.* 102 (1988) 46-63; TRAPE A., *Agostino Aurelio*, in *Bibl. Sanct.* I, Soc. Graf. Rom., Roma 1961, coll. 428-596; ID., *Agostino d'I.*, in *Diz. Patr. e Ant. Crist.* I, Marietti, Casale Monf. 1983, coll. 91-104; VAN DER MEER F., *Santi Agostino pastore d'anime*, Ed. Paoline, Roma 1971; TRAPE A., *Il sacerdote uomo di Dio al servizio della Chiesa*, Città Nuova Ed., Roma 1985; ID., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Ed. Esperienze, Fossano (CN) 1976.

## S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI (1696-1787)

AGOSTINO FAVALE

1. La maturazione della vocazione al sacerdozio
2. Le cappelle serotine
3. La missione popolare
4. La fondazione della congregazione sul SS.mo Redentore
5. L'attività letteraria

Nel secolo in cui numerosi intellettuali, appellandosi ai lumi della ragione e al progresso delle scienze naturali, cercavano di screditare il cristianesimo come religione rivelata, Alfonso Maria de Liguori con una prodigiosa attività pastorale spese le sue migliori energie a difendere il valore dell'interiorità della fede e della preghiera e a dimostrare ciò che lo spirito umano può compiere, quando si ispira a Dio. Egli, nobile per i natali e aristocratico per cultura, si fece povero per annunciare con il linguaggio del «cuore» la Buona Novella del Regno specialmente agli umili, ai semplici e ai diseredati.

### 1. LA MATURAZIONE DELLA VOCAZIONE AL SACERDOZIO

Liguori nacque a Marinella, presso Napoli, il 27 settembre 1696, e morì a Pagani, presso Salerno, il 1° ottobre 1787. Fu canonizzato da Gregorio XVI nel 1839, proclamato dottore della Chiesa da Pio IX nel 1871 e dichiarato patrono dei confessori e dei moralisti da Pio XII nel 1950.

Primogenito di otto figli, Alfonso venne educato nell'ambiente patrizio della famiglia dalla mite mamma Anna Cavalieri (†1755) e dall'autoritario babbo Giuseppe (†1745), capitano comandante delle galee napoletane, con la collaborazione di scelti maestri. Per espresso volere del padre, egli, oltre le discipline umanistiche, scientifiche, e giuridiche, dovette studiare disegno, pittura, architettura, poesia e musica. Giovane superdotato, Liguori conseguì appena sedicenne la laurea in *utroque iure* con dispensa sull'età di vent'anni richiesta per il riconoscimento del titolo da parte della Facoltà di diritto dell'università di

Napoli. Nell'esercizio dell'avvocatura egli si rivelò subito un buon conoscitore del diritto e un oratore brillante. Nel mese di luglio del 1723, Liguori difese con calore e abilità Filippo Orsini, duca di Gravina, contro il granduca di Toscana, Cosimo III de' Medici in una lite sul feudo di Amatrice, in Abruzzo.

Il corso del dibattito, condizionato da interferenze politiche esterne, si concluse con una sentenza sfavorevole all'Orsini. Disgustato per l'insuccesso e per il modo con cui si era svolta la causa, Liguori decise contro la volontà del padre di abbandonare per sempre la vita forense e di farsi prete.

La sconfitta subita in tribunale è insufficiente a spiegare questa sua decisione. Vissuto in una famiglia molto religiosa, Liguori aveva appreso a coltivare un amore tenero all'Eucaristia e una devozione filiale alla Vergine. Fin da bambino aveva frequentato l'Oratorio dei Filippini ed era entrato nel 1706 nella «congregazione» dei giovani nobili, e nel 1715 in quella dei Dottori, dirette ambedue dai preti dell'Oratorio, dove ebbe a maestro di spirito lo zio materno, padre Tommaso Pagano; aveva fatto più volte gli esercizi spirituali e aveva capito l'importanza della preghiera nella vita del cristiano; e, infine, aveva maturato il proposito, trasformato forse in voto, di vivere celibe. In questa sua esperienza di vita spirituale va ricercata la motivazione ultima che lo spinse ad abbracciare il sacerdozio.

Varcate le porte del seminario nel 1723, Liguori, mentre espletava nel giro di tre anni gli studi teologici sotto la guida del dotto canonico Giulio Torni, lesse anche gli scritti di Santa Teresa d'Avila e di San Francesco di Sales, si addestrò nella catechesi ai fanciulli, nella predicazione a contatto con i membri delle Apostoliche Missioni e nell'assistenza dei condannati a morte con i Bianchi della Giustizia. Dopo l'ordinazione presbiterale, avvenuta nel 1726, egli rinunciò al maggiorascato e intraprese la sua instancabile opera a favore dell'evangelizzazione dei poveri.

A questo punto la storia del Liguori si confonde con la sua molteplice attività pastorale, che si esplica nella predicazione, nella fondazione della Congregazione del SS.mo Redentore e negli scritti.

## 2. LE CAPPELLE SEROTINE

Appena ordinato egli si lanciò sulle strade dell'apostolato, cominciando da Napoli con la gente di bassa condizione sociale. I poveri, gli artigiani, i venditori ambulanti, gli operai e i ragazzi emarginati, che venivano dai sobborghi più depressi della città, trovarono in lui un amico e consigliere. Liguori si rese conto che queste categorie di persone, invise alla nobiltà, all'alto clero e alla borghesia in ascesa, costituivano un terreno fertile per l'evangelizzazione. Vedendo che le chiese funzionavano in orari inadatti al popolo, scelse le piazze come luoghi di incontro per adunanze religiose, dove all'aperto, di sera, si pregava, si cantava, si predicava, si amministrava il sacramento del perdono e si impartivano lezioni di buona educazione e di vita cristiana tra lo stupore e il timore della Napoli benestante. Sorsero così le *Cappelle serotine*, le quali nulla avevano in comune con le Confraternite o i Circoli di persone dedite alla carità o ad opere di bene, né possedevano una loro organizzazione, né avevano problemi di natura ideologica, ma si preoccupavano soltanto di portare la gente, per lo più rozza e ignorante, alla conversione del cuore. Liguori, appoggiato da preti della Congregazione dei Cinesi, fondata nel 1724 da Matteo Ripa, e assistito da laici volenterosi, seppe infondere nei suoi uditori il gusto della preghiera e del canto, il senso della vita cristiana e la coscienza della solidarietà sociale. E lo fece non condannando né minacciando, ma con un linguaggio semplice e persuasivo. Nel comportamento, Liguori restò sempre un gentiluomo, attento a non creare distanze tra lui e gli interlocutori e a farsi capire. Mise al servizio di quanti lo avvicinarono la sua scienza teologica e la sua pienezza di umanità, riuscendo a instillare nei peccatori una grande fiducia nella misericordia di Dio e nel suo perdono. Il successo delle *Cappelle serotine* fu grande. Esse divennero scuole di rieducazione civile, di maturazione cristiana e di impegno sociale. Molti dei partecipanti alle adunanze riscoprirono la gioia di essere e di vivere come persone, capaci di amarsi, comprendersi e aiutarsi.

Ci si può chiedere come mai l'apostolato, che Liguori stava svolgendo a favore delle classi popolari, abbia potuto impensierire l'autorità civile e quella ecclesiastica! Resta il fatto che nel mese di settembre del 1728 la poli-

zia napoletana, probabilmente per motivi di ordine pubblico e per ragioni di carattere sanitario, eseguì il mandato di scioglimento del gruppo dei seguaci del Liguori, e il cardinale Francesco Pignatelli gli proibì di continuare a radunarli in piazza.

### 3. LA MISSIONE POPOLARE

Questa proibizione segnò l'inizio di una nuova fioritura di bene. Infatti Liguori, accompagnato da alcuni collaboratori, estese il suo apostolato della parola in varie parti del regno di Napoli, sia fra l'umile e povera gente di campagna sia nelle città più popolose, dove si viveva una religiosità e un devozionismo esteriore non privo di magia e pratiche superstiziose, anche a causa di una certa ignoranza e incuria del clero. La sua predicazione assunse la tipica forma della *Missione popolare*. Edotto da precedenti iniziative come fratello della Congregazione delle Apostoliche Missioni e come ammiratore dei Pii Operai, a partire dal 1732 fin verso il 1745 egli si unì ad altri preti e lavorò in questa forma di apostolato con zelo e coraggio, spinto dal desiderio di applicare i frutti della Redenzione agli uomini. Liguori non inventò le missioni popolari, ma diede loro un nuovo impulso e una fisionomia propria di tipo «eclettico». La loro durata variava tra i dodici e i quindici giorni.

Secondo il pensiero alfonsiano arricchito dal contributo dei suoi figli spirituali, la finalità della Missione era quella di lottare contro il peccato, convertire i peccatori e aiutarli a vivere nell'amicizia di Dio. Il valore della missione nella vita cristiana venne espresso in questi termini dal Liguori nelle Costituzioni dei Redentoristi del 1764: «Le S. Missioni altro non sono che una continuata redenzione che il Figlio di Dio sta tutto il giorno facendo per mezzo de' suoi ministri. Elle sostengono la Chiesa e la mantengono nel suo fervore, fortificano i deboli, confermano i forti, rialzano i caduti: per esse si scuotono gli errori, si dilegua l'inganno, e bisogna dire che è uno dei mezzi più principali e potenti, se non vogliamo dire l'unico, per conservare la fede e mantenerla stabile sulla pietra che è Cristo». Gli elementi costitutivi della Missione erano: la preghiera di petizione e di ringraziamento, la recita del Rosario, la penitenza personale e comunitaria, l'istruzione religiosa, la predicazione e la recezione dei sacramenti.

Preoccupato che la Missione non si riducesse a un fuoco di paglia, Liguori non si limitava a raccomandare la preghiera e la penitenza, ma cercava di dare molta importanza all'istruzione religiosa o catechesi quotidiana riguardante i misteri della fede, i sacramenti, i comandamenti di Dio e i precetti della Chiesa. Insisteva perché vi fosse un'istruzione riservata ai ragazzi e un'altra agli adulti. Raccomandava ai missionari di essere comprensivi verso i ragazzi, ma non a tal punto da permettere che la loro esuberanza fosse di pregiudizio all'approfondimento dell'insegnamento religioso proposto, che doveva servire a illuminare le loro menti e a orientare la loro condotta morale.

La predica aveva due forme. Vi era quella del mattino detta più propriamente meditazione su l'una o l'altra verità di fede, che mirava a creare forti convinzioni cristiane da testimoniare nella vita. Alla sera vi era la predica «grande», che costituiva l'atto più significativo di tutta la predicazione alfonsiana. Il contenuto di questa predica verteva in genere sul peccato mortale, sulla confessione sacrilega e sui novissimi e si prefiggeva di inculcare negli uditori la detestazione del peccato, concepita dopo aver eccitato il dolore e il proposito di evitare ogni offesa volontaria a Dio e di fare il bene. Nella predica «grande» gli affetti avevano il sopravvento sugli stessi concetti, perché era in gioco la mozione dei sentimenti e l'intenerimento dei cuori dei presenti per far loro vivere e gustare la gioia della riconciliazione con Dio.

La strategia della Missione tendeva prossimamente a preparare gli uditori alla recezione fruttuosa dei sacramenti della confessione e della comunione. In ogni Missione si facevano quattro comunioni generali, incominciando da quella dei ragazzi per poi continuare con quella delle giovani, delle vedove e spose e, infine, con quella degli uomini. Negli ultimi giorni della Missione, dopo le comunioni generali, vi era una predicazione speciale sulla «vita divota» — importanza della preghiera, devozione alla Vergine, frequenza dei sacramenti, pratica delle virtù —, destinata ad assicurare il frutto della Missione stessa e a consolidare negli uditori i vincoli dell'amore filiale a Dio e la volontà di vivere una fervorosa vita cristiana.

Un breve cenno va pure fatto agli esercizi spirituali nella Missione alfonsiana. Si trattava per lo più di prediche e istruzioni date a de-

terminate categorie di persone — preti, chierici, monache, artigiani, carcerati —, che per un motivo o l'altro non potevano seguire la Missione nella chiesa parrocchiale. Ad esse si offriva la possibilità di radunarsi per categoria in un luogo stabilito, dove si intrattenevano solo il tempo necessario per ascoltare il missionario.

È noto che in Italia l'oratoria sacra del secolo XVIII era appesantita da uno stile ricercato e artificioso, in cui l'esposizione delle verità rivelate era intramezzata da storie profane, favole mitologiche e massime di filosofi pagani. Liguori invece usava e raccomandava ai suoi missionari di usare un linguaggio tale che ogni uditore, qualunque fosse stato il suo grado di cultura, potesse facilmente comprenderlo. Fra i documenti del Capitolo Generale dei Redentoristi del 1747 si trova la «Costituzione circa la semplicità e modo di predicare». In essa si affermava: «Le parole vane, i periodi sonanti, le descrizioni inutili (...) sono la peste della predica, il cui unico intento deve essere di muovere al bene la volontà degli uditori e non già a pascer inutilmente gli intelletti».

Convinto tuttavia che «muove più quel che si vede che quel che si sente», Liguori non disdegnava di inserire nella predica «grande» una certa «coreografia» — flagellazione del predicatore, presentazione al pubblico di immagini strazianti dell'«Ecce Homo», di crocifissi, di statue della Madonna o di teschi, funzione delle torce — per indurre i più renitenti a cambiare vita. È l'aspetto discutibile della Missione alfonsiana, che va inteso nel quadro del suo tempo.

Uno dei momenti più commoventi della Missione era la «pacificazione» delle famiglie che, per incomprensioni o litigi a sfondo sociale, avevano rotto i loro rapporti. Il «prefetto della pace», che faceva parte del gruppo dei missionari, doveva informarsi con cautela dello stato di litigiosità dei contendenti, esplorare le vie per arrivare a un incontro e stabilire il tempo della «pacificazione», che consisteva nel deporre ogni arma in chiesa e nel perdonarsi reciprocamente.

Tra il 1749 e il 1775, Liguori si dedicò soprattutto all'apostolato della penna. Intanto, nel 1762, Clemente XIII, nonostante le resistenze dell'interessato, gli impose l'accettazione della guida della diocesi di Sant'Agata dei Goti, dove egli continuò a approfondire l'ardore del suo zelo pastorale. Provvide al-

la riforma del seminario e alla formazione dei seminaristi; estese le sue premure al rinnovamento culturale e spirituale del clero; promosse la vita cristiana del popolo con l'assidua predicazione e l'amministrazione dei sacramenti, istituendo in ogni parrocchia una specie di Missione permanente; e, per ultimo, trasformò l'episcopato in un centro di assistenza caritativa nella carestia del 1764, combattendo la piaga del mercato nero. Pensò anche a elevare il basso tenore di vita dei diocesani, sollecitandoli a coltivare la piantagione dei gelsi per l'allevamento dei bachi da seta. Nel contempo continuò, come rettore maggiore perpetuo, a difendere la Congregazione dei Redentoristi dalle minacce di soppressione.

Costretto dalla malferma salute, nel 1775 Liguori rinunciò alla diocesi e si ritirò tra i suoi religiosi nel collegio di Nocera dei Pagani, dove trascorse gli ultimi anni tra durissime prove fisiche e psichiche, dimostrando così l'eroismo delle sue virtù.

#### 4. LA FONDAZIONE DELLA CONGREGAZIONE DEL SS.MO REDENTORE

Fin dai primi inizi della sua Missione nelle campagne napoletane, Liguori aveva constatato il disagio morale, in cui versavano quelle popolazioni a causa dell'impreparazione di un clero numeroso, poco sensibile a organizzare una evangelizzazione capillare. Da una di queste sue missioni, data a un gruppo di caprai sulle colline di Santa Maria ai Monti, presso Scala, nacque l'idea di creare una Congregazione religiosa, che si dedicasse all'evangelizzazione dei poveri. Mentre predicava in un monastero di clausura di Scala, una suora, Maria Celeste Crostarosa, gli rivelò di aver visto «in spirito (...) una nuova Congregazione di preti tutta sollecita di aiutare milioni di anime; e (...) tra questi Alfonso che presiedeva tutti». Dopo incertezze e dubbi, dietro consiglio del suo amico e confidente Tommaso Falcoia, vescovo di Castellammare di Stabia, il 9 novembre 1732 Liguori fondò la Congregazione del SS.mo Salvatore, formata da preti e fratelli laici con voti semplici.

La nuova Congregazione, sorta in un'epoca di esasperato regalismo e giurisdizionalismo ostili al riconoscimento di nuovi Istituti reli-

giosi, ebbe vita difficile. Con pazienza e abilità, il fondatore riuscì a cattivarsi la benevolenza del re Carlo III e a diffonderla nel regno di Napoli e nel vicino Stato della Chiesa. Benedetto XIV, approvandone la regola, le impose il nome di Congregazione del SS.mo Redentore. A causa dell'anticlericalismo aggressivo di Bernardo Tanucci, primo ministro di Ferdinando IV, re di Napoli, Liguori dovette difendere la sua Congregazione dalle contestazioni e minacce della Real Giurisdizione e dai sospetti e ostilità che gli venivano da Roma.

Per il Liguori lo scopo precipuo della Congregazione dei Redentoristi doveva essere quello della santificazione dei suoi membri attraverso l'imitazione di Cristo Salvatore e la dedizione all'evangelizzazione e salvezza degli altri, specialmente dei più poveri e sprovvisti di « soccorsi spirituali », con le missioni popolari, gli esercizi spirituali e altre forme di apostolato, compreso quello della penna.

## 5. L'ATTIVITÀ LETTERARIA

Anche l'attività letteraria del Liguori ebbe un'impronta fondamentalmente pastorale. In effetti, questa attività prese le mosse dal suo apostolato missionario, di cui analizzò le varie situazioni, compendiandone il risultato in 111 scritti di contenuto dogmatico-apologetico, morale, predicabile e ascetico. Senza dubbio, il Liguori scrisse avendo di mira la salvezza degli uomini. Egli fu più un professionista della pastorale che un professionista della teologia.

Il suo pensiero dogmatico esulava dalle questioni astratte. Alla luce della Rivelazione e della Tradizione, esponeva il contenuto essenziale delle verità della fede per poi trarne le regole per una retta condotta cristiana. Affrontando, ad esempio, lo spinoso problema della predestinazione e della grazia, Liguori, in polemica con Giansenio, ammetteva che la dottrina della redenzione universale implicava l'esistenza di una grazia sufficiente ugualmente universale, valida per la posizione di alcuni atti, che egli chiamava incoattivi, ossia preliminari per ottenere la grazia efficace. Liguori insegnava che il Signore ci dona la grazia sufficiente per pregare, la preghiera ci impetra la grazia efficace, e la grazia efficace ci aiuta a compiere il bene e a evitare il male. La sua apologetica, ricca

di uno stile brioso, aveva lo scopo di condurre gli uomini alla conoscenza e all'accettazione delle verità della fede, insidiate dall'indifferentismo e dalla crescente incredulità del secolo XVIII, facendo appello all'intelligenza e, nello stesso tempo, ai fattori psicologici e morali.

Come studente di teologia, Liguori aveva aderito a una morale di tendenza rigorista. Solo dopo una lunga e sofferta revisione e autocritica a confronto con lo studio di vari moralisti, confortato dalla sua diretta esperienza pastorale, egli si fece promotore del probabilismo, dove la ricerca e l'adesione alla verità oggettiva non dovevano prescindere dai dati soggettivi della coscienza personale. Con grande lucidità affermò sia i diritti della libertà della coscienza di fronte alla legge dubbia, sia l'obbligo di attenersi al contenuto della legge, quando questa avesse in suo favore ragioni tali da eliminare le probabilità contrarie. Anche nella controversia sul prestito ad interesse, egli si schierò per la liceità purché rimanesse entro i limiti stabiliti dalla legge civile, tenendo conto dell'evoluzione di un tipo di mentalità, che reclamava il diritto di scegliere il proprio lavoro e di farlo fruttare. Con la rivalutazione del probabilismo, Liguori portò la pratica della vita cristiana, turbata dalle controversie fra il rigorismo giansenista e il lassismo, sulla strada aurea dell'equilibrio e della moderazione. Egli riuscì veramente a ristabilire un rapporto di fiducia fra il peccatore e il confessore, fondato su di una considerazione più attenta alla vita quotidiana dei penitenti e su di una valutazione più realistica delle loro esitazioni, debolezze e reticenze. Consapevole che l'atto di fede e le scelte del cristiano richiedono l'esercizio della libertà, si preoccupò di orientare tale legittimo esercizio con il supporto della carità. A mano a mano che in Europa si venne a conoscenza della morale alfonsiana, le si riconobbe il merito di aver opposto una opportuna resistenza contro l'offensiva rigorista dei giansenisti e di aver riportato nel giusto alveo le tendenze più discusse dello stesso probabilismo.

Il successo ottenuto dai « predicabili » del Liguori è dovuto al fatto che essi erano accessibili al clero, esprimevano un'oratoria popolare, affettiva e convincente, ed erano il frutto di una riuscita simbiosi di dottrina e di pietà a sfondo parenetico.

Il suo messaggio ascetico non subì l'influsso

determinante dell'una o dell'altra scuola di spiritualità. Si ispirò alla tradizione, valorizzando quanto di buono vi si trovava, con lo sguardo rivolto ai cambiamenti della società del suo tempo per coglierne gli aspetti positivi e per denunciarne e correggere i risvolti negativi.

Per Liguori, il cammino della perfezione cristiana ha come punto di partenza il distacco dalle cose create e l'accettazione della croce, e come traguardo l'unione con Dio per mezzo di Cristo nello Spirito Santo, perché la vera chiave della santità consiste nell'amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come noi stessi.

Tra le grandi verità, sempre attuali, proposte dal Liguori nella sua predicazione e nei suoi scritti, si possono ricordare in modo schematico: la vocazione universale alla santità; la centralità dell'amore nella vita cristiana, pervasa dalla presenza vivificante dello Spirito Santo; la ricerca e l'uniformità alla volontà di Dio nell'esercizio della perfezione; l'inesauribile misericordia e bontà di Dio verso i peccatori; la sovrabbondante redenzione di Cristo, meritataci con la sua passione e morte; l'Eucaristia centro della vita ecclesiale; la funzione mediatrice di Maria e la difesa del suo immacolato concepimento; il «senso» della Chiesa come punto di riferimento ineludibile nell'esposizione della dottrina e nell'attività pastorale; l'ascolto della Parola di Dio; l'importanza della preghiera come mezzo indispensabile per la salvezza; la pietà liturgica nel contesto del suo tempo; il richiamo insistente ai novissimi, «che muoiono i cuori a vivere bene»; e, infine, il sacramento della penitenza.

Gli scritti del Liguori ebbero una grande accoglienza e una vasta risonanza. Si parla di complessive circa 20.000 edizioni in 70 lingue. Questa quantificazione documenta l'interesse per un pensiero, che fece di sant'Alfonso uno degli autori più letti nel secolo XIX e nei primi decenni del nostro secolo. Al di là di certe formulazioni e limiti, che risentono un po' dell'impoverimento dell'annuncio kerigmatico e del gusto del tempo in cui fu elaborato, il pensiero alfonsiano continua ad essere attuale per la prudenza e il senso di misura che lo caratterizzano, e la perennità delle grandi verità patrocinate dal Santo. Uomo apostolico e vero amico del popolo, Liguori guardando attorno a sé, comprese l'urgenza

di offrire alla gente il servizio di un'azione pastorale assidua e rinnovata per evangelizzarla. A quest'azione egli dedicò le sue eccellenti doti di mente e di cuore e ne affidò la prosecuzione ai suoi figli spirituali, i Redentoristi.

## Bibliografia

### Fonti

Un elenco completo delle opere di sant'Alfonso con una rassegna delle edizioni e traduzioni con brevi indicazioni bibliografiche sotto le singole opere si trova in: MEULEMEESTER M. de, *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes* (fino al 1939), 3 voll., La Haye-Louvain 1933-39. Per ulteriori aggiornamenti si veda: «Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris» 1953ss, passim. L'edizione critica delle Opere ascetiche iniziò a Roma nel 1933, e furono pubblicati 7 voll. È stata in seguito ripresa con nuovi criteri, nella nuova serie in 18 volumi presso le Edizioni di Storia e Letteratura di Roma. Di questa serie, particolarmente preziosa per le introduzioni critiche dei curatori, sono stati pubblicati finora: *Introduzione generale* (GREGORIO O., CACCIATORE G., CAPONE D.), 1960; *Del gran mezzo della preghiera e opuscoli affini*, 1962 (CACCIATORE); *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, 1965 (GREGORIO); *Via della salute e opuscoli affini*, 1968 (GREGORIO).

### Studi

CACCIATORE G., *S. Alfonso de Liguori e il giansenismo*, Libreria Ed. Fiorentina, Firenze 1944; ID., *Alfonso Maria de Liguori, santo*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1960, II, 342-350; DE MAIO R., *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Napoli 1971; DE ROSA G., *S. Alfonso e il secolo dei lumi*, in «Rassegna di Teologia» 28 (1987) 1, pp. 13-31; GREGORIO O., *Alfonso Maria de Liguori, santo*, in «Dizionario degli Istituti di Perfezione», diretto da G. Pelliccia (1962-68) e da G. Rocca (1969), Ed. Paoline, Roma 1974, I, coll. 482-488; MAZZONI P. A., *Le missioni popolari nel pensiero di Sant'Alfonso Maria de Liguori*, Tipografia del Seminario di Padova, Padova 1961 (Excerpta ex dissertatione ad lauream); ORLANDI G., *La missione popolare redentorista in Italia. Dal Settecento ai giorni nostri*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris» 33 (1985) 51-141, in particolare, pp. 60-96; ID., *S. Alfonso Maria de Liguori. La fondazione delle «Cappelle serotine» di Napoli*, in «Lateranum» 53 (1987) 504-526; RAROSI S., *S. Alfonso M. de Liguori maestro di vita cristiana*, in «Le grandi scuole della spiritualità cristiana», a cura di ANCILLI E., Ed. O.R., Milano, 1984, pp. 621-651; REY-MERMET Th., *Il santo del secolo dei lumi. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Città Nuova Ed., Roma 1983; ID., *La moral selon St. Al. de Liguori*, Ed. Cerf, Paris 1987; VIDAL M., *Frente al rigorismo morale, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid 1986.

## S. ANTONIO MARIA CLARET (1807-1870)

AGOSTINO FAVALE

1. La vocazione al sacerdozio e l'inizio del suo servizio pastorale
2. Le missioni popolari, gli esercizi spirituali e l'apostolato catechistico
3. La fondazione di due Istituti di perfezione
4. Il lavoro missionario a Cuba
  - 4.1. *Strategia pastorale*
  - 4.2. *Formazione del clero*
  - 4.3. *Visite pastorali*
5. Ritorno in Spagna e prosecuzione del suo zelo apostolico
6. Profilo spirituale

Fu una delle personalità più rilevanti della Spagna cattolica del secolo XIX. Una figura creativa e lungimirante, dinamica e disposta a correre qualsiasi rischio a fin di bene, frenetica nell'elaborare progetti e audace nello sfornare idee, contemplativa e instancabilmente attiva.

Ricca di doni di natura e di grazia, fece della sua vita di sacerdote e pastore un'opzione fondamentale al servizio dell'evangelizzazione dell'umanità.

### 1. LA VOCAZIONE AL SACERDOZIO E L'INIZIO DEL SUO SERVIZIO PASTORALE

Antonio Claret nacque in Spagna, a Sallent, una cittadina della Catalogna del nord, il 23 dicembre 1807. I suoi genitori, Giovanni Claret Xambó e Giuseppina Clará Rodoreda, si dedicavano al lavoro della terra e del telaio. Dopo i primi studi, Antonio espresse il desiderio di farsi sacerdote, ma i genitori non erano in condizioni economiche di poterlo accontentare. Per questo, egli dovette sperimentare, con buoni risultati, la fatica dell'operaio tessile, vivendo in prima persona i valori e i rischi del processo di industrializzazione in atto nella città di Barcellona, dove cominciava ad emergere un proletariato di tendenza anticlericale, condizionato dall'idea che la chiesa fosse schierata a favore dei ricchi. Lasciata cadere l'occasione di avere una fabbrica in proprio, nel 1829 Antonio intraprese gli studi superiori nel seminario di Vich e

scelse come guida spirituale il padre dell'Oratorio, Pietro Bach († 1866), che consultò anche in seguito sui gravi problemi con i quali dovette misurarsi. Terminati gli studi filosofici e teologici, il 13 giugno 1835, mentre in Spagna ferveva la persecuzione contro la chiesa, venne ordinato sacerdote; il 25 luglio ricevette la licenza per confessare, e il 2 agosto, come coadiutore del parroco di Sallent, iniziò questo suo particolare ministero di grazia e di misericordia che, insieme a quello della predicazione, svolse con sempre rinnovato impegno durante tutta la sua vita.

Il decreto di nomina a parroco di Sallent porta la data del 29 ottobre 1837. Il Claret si distinse subito per la sua assidua e prolungata orazione mentale e vocale, il suo spirito di sacrificio e la preferenza per la mortificazione corporale. Egli estese la sua attività pastorale a tutti i campi: dal catechismo a piccoli e grandi alla predicazione, all'istruzione spicciola nelle più svariate circostanze, alla visita degli ammalati e all'assistenza ai poveri. La sua operosità apostolica e la sua carità pastorale non conoscevano soste. Nonostante questa sincera dedizione al servizio di Dio e del prossimo, Claret rimaneva insoddisfatto e incerto. Intuiva che il suo zelo apostolico e l'ardore del suo spirito avevano bisogno di spazi più ampi per espandersi. Decise quindi di rinunciare alla parrocchia e, dopo essersi consigliato con padre Bach, partì per Roma ai primi di settembre del 1839 con l'intenzione di mettersi a disposizione di Propaganda Fide per le missioni estere.

Fatti in Roma gli esercizi spirituali ignaziani, Claret entrò come novizio nella Compagnia di Gesù. Ma venne dimesso a causa di una improvvisa malattia e, dietro consiglio del padre Giovanni F. Roothan, generale della Compagnia di Gesù, fece ritorno in Spagna.

Il 13 maggio 1840 prese possesso, come rettore interino, della parrocchia di Valadrau, un villaggio mantagnoso in provincia di Gerona, abitato da tagliatori di legna e da carbonai e da pochi agricoltori e pastori. Egli condivise in tutto la vita dei suoi parrocchiani, li assistette spiritualmente, dicendo la parola appropriata a ciascuna categoria di persone, e li aiutò anche materialmente, interessandosi di erbe dai poteri curativi e di medicina per sovvenirli in casi urgenti di infermità o di infortuni.

Tutto questo creò un'atmosfera di comprensione e di fiducia tra lui e la gente, ed egli se

ne servi per portare Dio alle persone e le persone a Dio.

## 2. LE MISSIONI POPOLARI, GLI ESERCIZI SPIRITUALI E L'APOSTOLATO CATECHISTICO

Dal 15 al 24 agosto 1840 Claret organizzò la prima «missione» o predicazione popolare nella sua parrocchia, incentrata sull'insegnamento della dottrina cristiana e sulla preparazione alla ricezione dei sacramenti. Avviò così un'attività evangelizzatrice e missionaria, destinata a passare alla storia e a fare molto bene.

Dopo la missione di Valadrau, si moltiplicarono gli inviti al Claret perché predicasse la missione in altre parrocchie. Vedendo i frutti spirituali che ne derivavano, egli chiese alla curia di Vich la dispensa dall'incarico parrocchiale per dedicarsi totalmente alle missioni popolari e agli esercizi spirituali a beneficio delle popolazioni della Catalogna (1841-1847). Nel 1841 gli venne affidato il quaresimale nel duomo di Vich. L'afflusso degli ascoltatori fu grande e i commenti furono entusiasti.

I successi del Claret dispiacquero alle autorità civili, che gli proibirono di predicare. Il Vicario della diocesi lo consigliò di sottostare all'ingiusta imposizione e di accettare il trasferimento nella parrocchia di sant'Andrea de Pruit, nella provincia di Gerona, dove riprese a predicare le missioni, dopo aver ottenuto dalla Santa Sede il titolo ufficiale di Missionario Apostolico (9 luglio 1841).

Nel mese di maggio del 1842, nominato «vicario» nella parrocchia di san Giovanni de Oló, Claret spese le sue migliori energie a pacificare gli animi divisi a motivo delle ricorrenti lotte fra fazioni politiche. Giunto il nuovo parroco, egli poté dedicarsi finalmente senza remore al grande compito missionario. Predicò al popolo, alle religiose e ai sacerdoti in diverse città e villaggi della Catalogna. Per contrastare il diffuso vizio della bestemmia, il 5 aprile 1845 istituì la «Società spirituale di Maria Santissima contro la bestemmia». Molti fedeli vi si iscrissero, impegnandosi a combattere l'abominevole vizio. La parola semplice, convinta e illuminante del Claret manifestava la misura intensa con cui viveva le verità che annunciava, e spingeva alla conversione quanti lo ascoltavano.

Frutto di queste sue esperienze missionarie fu l'ininterrotta opera pubblicistica, a partire dal

1843 fino alla morte. Annualmente egli riuscì a dare alle stampe diversi opuscoli, tra cui una serie di contenuto ascetico-esortativo per i vari stati di vita e le varie età. Un suo libro di pietà, tra i più diffusi nella Spagna del secolo XIX, dal titolo *Cammino retto e sicuro per arrivare al cielo*, dato alle stampe nel 1844 e successivamente ampliato, nel 1866 contava già mezzo milione di copie distribuite. Una menzione particolare merita il suo intelligente apostolato catechistico.

Durante le missioni in Catalogna, egli compose tre catechismi: il *Catechismo minore* per i bambini, il *Catechismo medio*, che riproduceva una sintesi della dottrina cristiana per i giovani e per gli adulti; e, infine, il *Catechismo spiegato* con illustrazioni e spiegazioni, che fecero di questo libro una delle opere maestre della catechesi del secolo scorso. Redasse pure un catechismo unico per le diocesi di Spagna, ispirandosi al contenuto dei sei migliori catechismi che circolavano nella Penisola. Inoltre, propose e sostenne l'idea di un catechismo unico per la chiesa universale. Nel 1847 si riaccessero le lotte tra costituzionalisti e Carlisti, che provocarono nuovi scontri e divisioni tra le popolazioni della Catalogna.

La stessa predicazione del Claret subì un arresto. Invitato dal neoletto vescovo delle Canarie, il padre vincenziano Bonaventura Codina, egli partì per quelle lontane isole, dove per due anni (1847-1849) seminò a larghe mani la parola di Dio e parlò alle popolazioni dell'amore salvifico di Cristo, invitandole alla conversione e a un serio impegno di vita cristiana.

Quando s'imbarcò sul veliero «Maddalena», che lo riportava in Spagna, il missionario lasciò un grande rammarico in tutti coloro che avevano avuto la possibilità di ascoltarlo e di usufruire del suo ministero pastorale.

Durante l'assenza dalla Spagna alcune sue attività erano rimaste sospese. Fin dal 1846 aveva fondato un'Associazione spirituale e pratica di persone che davano periodicamente offerte in denaro per sostenere la diffusione dei buoni libri. Di lì sorse la «Libreria religiosa», la quale, dotata delle rotative più perfette esistenti in quel tempo, mirava a inondare la Spagna di buoni libri, accessibili al grande pubblico e di prezzo modico.

Nei primi diciannove anni di vita la Libreria sfornò 9.568.000 pubblicazioni, in genere di piccolo formato.

### 3. LA FONDAZIONE DI DUE ISTITUTI DI PERFEZIONE

Ma l'opera che più stava a cuore a padre Claret era la fondazione di una congregazione religiosa, che si consacrava all'evangelizzazione dei popoli. Fin dai primi anni del suo sacerdozio, egli aveva cercato collaboratori per la riuscita della sua predicazione missionaria. Per i suoi primi dieci compagni di missione aveva chiesto al papa Gregorio XVI alcune facoltà: 1) di poter usare l'altare portatile in caso di necessità; 2) di benedire rosari, medaglie, crocifissi e altre immagini con l'applicazione delle indulgenze; 3) di concedere l'indulgenza plenaria ai fedeli assistiti in punto di morte; 4) di largire l'indulgenza plenaria al termine delle missioni e degli esercizi spirituali. Le facoltà furono concesse da Propaganda Fide per cinque anni. Ciò indusse il Claret, insieme con i suoi collaboratori, a istituire una «Associazione di sacerdoti per onorare Maria Santissima», animati da un forte spirito missionario.

Solo dopo il ritorno dalla sua missione nelle isole Canarie, il Claret si interessò più direttamente alla nuova fondazione. Il 16 luglio 1849, nella solennità della Madre del Carmine, in una cella del seminario di Vich si riunirono sei sacerdoti, tra cui il quarantaduenne Antonio Claret, i quali s'impegnarono a portare avanti insieme una vita di studio, di preghiera, di apostolato missionario, di povertà e di carità verso i bisognosi. Da questo manipolo di uomini di spiccata tempra spirituale e apostolica e assai differenziati per temperamento e gusti intellettuali, nacque la Congregazione dei Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria, destinata a compiere sulle orme del fondatore una vasta attività evangelizzatrice. Nel 1850 il Claret fondò anche le Figlie del Cuore di Maria, che formano l'attuale Istituto secolare Filiazione Cordimariana.

### 4. IL LAVORO MISSIONARIO A CUBA

Giuntagli inaspettata la notizia della sua preconizzazione ad arcivescovo di Santiago di Cuba, padre Claret cercò di far presenti le difficoltà che si frapponevano a tale accettazione, ma poi obbedì alla richiesta dell'autorità ecclesiastica. La consecrazione episcopale avvenne il 6 ottobre 1850 nel duomo di Vich con grande partecipazione di popolo. Il

28 dicembre dello stesso anno l'arcivescovo Claret, accompagnato da tredici missionari, salpava dal porto di Barcellona per la nuova destinazione. Durante la traversata dell'Atlantico dettò a bordo una missione che portò tutti alla riconciliazione con Dio. Sbarcò a Cuba il 16 febbraio 1851 e il 18 marzo seguente fece il suo solenne ingresso nella cattedrale, salutato da una marea di folla esultante.

Cuba è la maggiore delle isole Antille: ha un perimetro di quasi 3700 chilometri e 118.833 chilometri quadrati di superficie, compresi i 3145 dell'isola dipendente di Pinos. Nel censimento del 1854 contava una popolazione di 1.009.000 abitanti (altri hanno parlato per quel medesimo tempo di 1.400.000), di cui 502.000 bianchi, 177.000 di colore in condizione libera e 330.000 schiavi. L'arcidiocesi di Santiago, insieme alle altre giurisdizioni da essa dipendenti, nel 1851 raggiungeva il numero di 241.562 abitanti e si estendeva su una superficie di 55.000 chilometri quadrati. Il Claret, il cui spirito era aperto verso tutto il mondo, poteva avere l'impressione che il campo di lavoro missionario assegnatogli fosse troppo angusto rispetto a quello che aveva dovuto lasciare in Spagna. In verità, non tardò ad accorgersi che le necessità spirituali e materiali della popolazione della sua arcidiocesi erano tali da permettergli di soddisfare pienamente le sue aspirazioni apostoliche. In quel tempo la società cubana era travagliata da gravi problemi. Vi era lo squilibrio sociale fra una minoranza benestante, composta da europei, e una maggioranza di lavoratori poveri e mal retribuiti, formata da neri, da cinesi, da meticci e da nativi. La schiavitù, benché fosse proibita dalla legge spagnuola, continuava ad essere largamente praticata da padroni senza scrupoli, alimentando rancori e desideri di rivincita da parte degli sfruttati e degli emarginati. A tutto questo si doveva aggiungere la dilagante immoralità e il moltiplicarsi delle unioni illegittime con uno strascico di figli abbandonati a se stessi.

Le condizioni della chiesa cubana in generale e di quella di Santiago in particolare erano tutt'altro che rosee. Rimasta senza Pastore per quattordici anni, l'arcidiocesi di Santiago manifestava segni di rilassamento disciplinare e di sbandamento morale nel clero e nei fedeli. Da oltre trent'anni il seminario non produceva una sola ordinazione sacerdotale.

Tra i 125 sacerdoti in attività, di cui 40 erano dediti alla cura pastorale in altrettante parrocchie, molto estese, non mancavano quelli che erano venuti meno ai loro obblighi sacerdotali. Anziché lasciarsi scoraggiare dalla situazione, il Claret affidò la sua nuova missione alla protezione materna della Vergine Maria e consacrò tutte le sue energie per migliorarla, dimostrando fiducia, pazienza e capacità di adattamento. Nei suoi « Appunti » si legge che egli si proponeva sull'esempio di Cristo, buon Pastore, di essere caritatevole, prudente, forte, modesto e povero.

#### 4.1. Strategia pastorale

Senza perdere tempo, il presule abbozzò una sua strategia pastorale, che, rivista secondo le esigenze, cercò di realizzare, non senza difficoltà e resistenze. Egli lavorò, anzitutto, per portare nell'Isola nuovi membri di Ordini religiosi. Ottenne un collegio dei Gesuiti e due degli Scolopi per l'educazione della gioventù. Riuscì ad avere anche alcune Figlie della Carità per l'assistenza agli ammalati negli ospedali. Mancavano però religiose per l'istruzione delle fanciulle. Claret non aveva dimenticato l'incontro personale che a metà gennaio del 1850 aveva avuto in Spagna con la signorina Antonia Paris, che le aveva manifestato il piano di fondazione di un Istituto apostolico femminile. La invitò a raggiungerlo a Cuba. Questa accolse l'invito con altre quattro aspiranti, e vi giunse il 26 maggio 1852. Il 25 agosto 1855 nasceva così l'Istituto delle Suore di Maria Immacolata (o Missionarie claretiane) per l'educazione cristiana della gioventù femminile. Il Claret riservò le sue premure al nuovo Istituto.

Nei sette anni di permanenza a Cuba (1850-1857), l'arcivescovo seppe distribuire e valorizzare le migliori forze di cui disponeva: fondò una « Fraternità della dottrina cristiana », aperta a sacerdoti, seminaristi e laici, il cui scopo era l'educazione alla fede dei bambini, dei giovani e degli adulti; diffuse innumerevoli volantini e stampati vari di contenuto religioso; scrisse opuscoli su svariati argomenti e cinque lettere pastorali; organizzò con un gruppo di missionari cicli di missioni popolari con grande concorso di popolo e consolanti frutti spirituali; fece tre visite pastorali, percorrendo l'arcidiocesi da un capo all'altro, e la quarta dovette interromperla drammaticamente.

Ascoltando il Claret, i fedeli avevano la chia-

ra sensazione che quel uomo di bassa statura, venuto dalla Spagna, bruciava dal desiderio di amare come Cristo ama e di portare a tutti i frutti del suo amore salvifico. Lo dimostrava animando personalmente le missioni popolari, volte a evangelizzare la gente e a sostenerla nella pratica della vita cristiana, e con le visite pastorali che, secondo i suoi appunti, avevano la finalità di vedere quale culto si rendesse a Dio, alla Vergine e ai santi, come vivessero i parroci e il popolo, e come governassero nello spirituale e nelle realtà temporali. Convinto che la missione del Pastore è quella di conoscere le proprie peccore e di farsi conoscere da loro, egli scelse di vivere col gregge, vegliarlo e pascerlo.

#### 4.2. Formazione del clero

Una delle preoccupazioni più vive del Claret fu quella di riordinare il seminario, luogo di formazione dei futuri sacerdoti, dai quali dipende l'evangelizzazione e il rinnovamento spirituale del popolo. Per i seminaristi l'arcivescovo elaborò un aggiornato piano di studio e un regolamento interno con una serie di impegni giornalieri, settimanali, mensili e annuali, che dovevano orientare nel discernimento della verità di una vocazione. Fra gli impegni annuali vi erano gli esercizi spirituali a corsi ultimati; una tre giorni di spiritualità per introdurli; l'esame su ogni disciplina a fine anno scolastico; e una pubblica dissertazione per gli studenti di filosofia e di teologia. La formazione dei seminaristi era affidata ad alcuni tra i più stretti collaboratori dell'arcivescovo. I frutti non mancarono. Nell'arco di sette anni, il Claret ebbe la gioia di procedere a 36 nuove ordinazioni.

Ma se la riforma del seminario era urgente, non lo era meno il ricupero dei sacerdoti al genuino spirito di dedizione e di sacrificio, che li doveva distinguere nell'esercizio del loro ministero, svolto spesso in precarie condizioni morali e in mezzo a crescenti difficoltà economiche. Il Claret comprese che era prima di tutto doveroso assicurare ai sacerdoti un trattamento economico decoroso, che permettesse loro di consacrarsi a pieno tempo alla cura pastorale. A tal fine rinunciò a parte delle sue entrate e ottenne dalle autorità civili un aiuto in denaro a vantaggio del clero. Risolto il problema economico, urgeva invogliare i sacerdoti a recuperare i valori dello Spirito e l'amore allo studio. Tre furono in

particolare i mezzi di cui si servi per raggiungere questi scopi: gli esercizi spirituali predicati secondo il metodo classico ignaziano, i corsi accelerati di aggiornamento culturale e le conferenze ecclesiastiche.

Ogni anno i sacerdoti secolari sotto la sua giurisdizione erano obbligati a fare gli esercizi spirituali, diretti dallo stesso Claret. Ogni mese si doveva riservare un giorno al Ritiro spirituale. Per supplire alla mancanza di formazione culturale e teologica del clero, il presule istituì dei corsi di aggiornamento della durata di un mese da tenersi nel seminario, a gruppi e a turno, ogni anno. Le conferenze ecclesiastiche consistevano in tre incontri settimanali da tenersi in varie parti dell'arcidiocesi: uno era di argomento liturgico e gli altri due di argomento morale. Indirizzò pure al clero la prima lettera pastorale, preparò un *Prontuario per l'amministrazione dei santi sacramenti* e l'opuscolo dal titolo *La chiave d'oro*, un vero compendio di teologia morale per orientare nel delicato compito delle confessioni. Con questi mezzi il Claret intendeva promuovere sia la santità sia lo studio e l'impegno missionario dei suoi sacerdoti. Il suo palazzo episcopale divenne la casa del clero. Le sue porte erano aperte a quanti desiderassero incontrarsi e parlare con lui, oppure avessero avuto bisogno di ospitalità. La maggior parte del clero corrispose alle attenzioni del Claret. Vi furono tuttavia alcuni che persistettero in una condotta non rispondente al loro stato. Con questi l'arcivescovo, dopo averli ammoniti paternamente ma con fermezza, applicò le sanzioni del diritto canonico, sempre disposto ad annullarle quando si fossero ravveduti.

Il riordinamento del seminario e il rinnovamento culturale, disciplinare e morale del clero miravano a preparare sacerdoti capaci di promuovere con l'annuncio della Parola di Dio, ma anche con la testimonianza della propria vita, la riforma dei costumi nel popolo attraverso una evangelizzazione capillare.

### 4.3. Visite pastorali

Spinto dalla carità di Cristo, il Claret non risparmiò fatiche e sacrifici nella sua premurosa azione pastorale a favore del popolo. Accompagnato da alcuni missionari, egli percorse più volte la vasta arcidiocesi. Attraversò fiumi, foreste, montagne e lande stermina-

te, in barca, a dorso di mulo o a piedi, per raggiungere città, villaggi, fattorie e sperduti casolari, al fine di incontrare la sua gente, dividerne le gioie e le affezioni, catechizzarla e spronarla a vivere onestamente. Nei suoi incontri con le popolazioni, il Claret predicava, amministrava i sacramenti, denunciava l'immoralità pubblica e privata, ammoniva i renitenti, invitava alla conversione, sanava le unioni illegittime, esortava alla pacificazione e concordia, celebrava l'Eucaristia, visitava gli infermi e i carcerati, s'interessava dei poveri sovvenendoli con elemosine, si appellava alle ragioni politico-sociali e religioso-morali che esigevano la liberazione degli schiavi, non badando ai rancori che si attirava da parte dei negrieri.

Esiste una statistica curiosa della sua prima visita pastorale. Un suo collaboratore ebbe la felice idea di annotare giorno per giorno l'esito dell'azione apostolica: le comunioni ammontarono a 73.447; le cresime a 97.070; i matrimoni legittimati furono 8.577; i divorziati riuniti 210. Inoltre vennero distribuiti gratuitamente 98.217 volantini e opuscoli, 89.500 immaginette, 20.600 corone del rosario e 89.313 medaglie. Nei casi di pestilenze e di terremoti non mancava mai l'aiuto e la stessa presenza, se possibile, dell'arcivescovo, intento a confortare e a sostenere i colpiti da qualche disgrazia.

Egli stabilì le prime Casse di risparmio dell'America latina a difesa e a vantaggio delle classi più umili della società. Per stimolare il progresso agricolo, provvide alla pubblicazione di dispense e di opuscoli riguardanti questioni pratiche di agricoltura, botanica e meccanica. Apri a Porto Principe una scuola tecnica e una tenuta modello per giovani operai e agricoltori. Lo sviluppo di quest'opera caritativa e sociale fu interrotto dall'opposizione degli avversari dell'arcivescovo. I positivi risultati apostolici del Claret e dei suoi più vicini collaboratori, le sue esplicite prese di posizione contro le unioni matrimoniali illegittime, le sanzioni applicate nei confronti di alcuni sacerdoti poco esemplari e i suoi interventi a favore della liberazione degli schiavi provocarono diffuse ostilità. Lettere anonime e caluniose vennero fatte circolare clandestinamente contro l'arcivescovo, minacciando vendetta. Il 1° febbraio 1856, il Claret aveva appena iniziato la sua quarta visita pastorale a Holguin. Finita la predica, stava facendo ritorno in canonica ac-

compagnato dal vicario foraneo, quando un sicario prezzolato, di nome Antonio Abad Torres, con un rasoio gli vibrò nell'oscurità un fendente che gli squarciò tutta la faccia fino a raschiare l'osso della mandibola superiore e di quella inferiore. La notizia suscitò sdegno e costernazione. Claret rimase fortemente scosso e dovette interrompere la visita pastorale e sottomettersi ad un periodo di convalescenza. Di fronte al persistere delle intimidazioni, l'arcivescovo decise di scrivere a Pio IX per sapere se dovesse continuare nel suo incarico di Pastore. Il Papa lo consigliò a rimanere.

## 5. RITORNO IN SPAGNA E PROSECUZIONE DEL SUO ZELO APOSTOLICO

Terminata la convalescenza, Claret riprese il suo ministero apostolico, ma il 18 marzo 1857 un'ingiunzione reale, sottoscritta dal segretario di Stato, lo richiamava in patria. Giunse a Madrid il 26 maggio. La regina Isabella II lo ricevette subito in udienza per comunicargli che lo aveva scelto come suo confessore. Vistososi nell'impossibilità di rifiutare il nuovo incarico, il Claret, prima di accettarlo, pose tre condizioni: di non essere costretto a occuparsi di politica; di restare libero di dedicarsi all'apostolato, una volta compiuti gli obblighi inerenti al suo ufficio; di non dover fare anticamera, quando si trattava di parlare con la regina.

L'ambiente della Corte era saturo di mondanità e distratto da molti divertimenti. Il Claret comprese che non avrebbe potuto cambiare la situazione d'un colpo. Si mise a disposizione della regina e di quanti richiedevano l'esercizio del suo ministero pastorale. Attese alla predicazione, all'istruzione religiosa sistematica e spicciola, alle confessioni, alle celebrazioni liturgiche, e introdusse a Corte la pratica degli esercizi spirituali, favorendo in tal modo un processo di moralizzazione e di rinnovamento spirituale. Il suo influsso su Isabella II fu grande e giovò a migliorare alcune leggi e a promuovere la scelta di buoni vescovi.

Chiamato all'incarico di presidente dell'opera dell'Escorial, Claret istituì nel reale monastero di san Lorenzo una comunità di ecclesiastici, i quali dovevano provvedere al decoro del culto e all'insegnamento primario, secondario e superiore; riorganizzò il seminario,

aperto anche ad alunni poveri, con un piano di studi moderno e aggiornato; pubblicò *Il collegiale istruito*, in due volumi, contenente una serie di norme e di suggerimenti, adatti alla formazione di un futuro sacerdote; e redasse pure lo scritto intitolato *La vocazione dei bambini* di orientamento pedagogico, utile a risvegliare e a promuovere la chiamata di Dio.

Le attività svolte a Corte e a favore dell'opera dell'Escorial non assorbivano tutte le sue energie. Egli trovava ancora tempo a dare missioni in diverse chiese, a visitare comunità religiose, a predicare gli esercizi spirituali a tutte le categorie di persone, a confessare più ore al giorno, a presenziare celebrazioni liturgiche o di altro genere in vari centri di beneficenza, a sostenere i fondatori e le fondatrici di nuove congregazioni, a interessarsi dei Gesuiti, Lazzaristi, Scolopi, Cappuccini, Redentoristi e Mercedari, a imprimere un ritmo di crescita al suo Istituto, a promuovere l'«Accademia di san Michele», destinata a riunire letterati e artisti, i quali fossero in grado di fronteggiare una certa cultura lassista del tempo con una cultura ancorata ai principi cristiani, e a introdurre e diffondere le biblioteche popolari e parrocchiali.

Tra il 1858 e il 1866 il governo propose a Isabella II un susseguirsi di viaggi attraverso tutta la Spagna per consolidare la monarchia, insidiata da intrighi e agitazioni politiche. Il Claret accompagnò la regina e approfittò dell'inattesa circostanza per svolgere dovunque una prodigiosa attività missionaria a favore delle popolazioni visitate con la predicazione, la catechesi, i contatti personali, la diffusione di volantini e di stampati vari di contenuto religioso. Per questo suo lavoro instancabile, il confessore della regina meritò il titolo di apostolo della Spagna.

In mezzo a tutta questa febbrile attività, il Claret trovava il tempo per intrattenersi a lungo in preghiera e darsi alla contemplazione, soprattutto nelle ore notturne, praticare una dura ascesi, mantenere una fitta rete di relazioni epistolari e pubblicare nuovi libri. Il catalogo dei suoi scritti comprende intorno a 120-130 titoli tra opuscoli e libri, e circa 1700 lettere: a ciò si devono aggiungere 18 volumi di manoscritti di appunti, schemi di sermoni, pensieri, suggerimenti, esortazioni, ecc.

Intanto, un fatto curioso era intervenuto a turbare i rapporti del Claret con Isabella II. Il 15 luglio 1845, il governo spagnolo, presie-

duto da Leopoldo O'Donnell y Jorris, aveva strappato alla regina la firma del riconoscimento del regno d'Italia, che aveva scelto Roma come capitale senza rispettare i plurisecolari diritti del Papato sulla città. L'incondizionata fedeltà e adesione a Pio IX spinsero il Claret a chiedere l'esonero dall'incarico di confessore di Isabella II. Recatosi a Roma fu ricevuto due volte in udienza dal Papa, cui riferì sulla situazione spagnola. Consultò anche il segretario di Stato, il cardinale Giacomo Antonelli, che lo esortò a riprendere l'ufficio di confessore presso Isabella II. Il Claret obbedì e riportò la pace nella vita di lei e nella famiglia reale, che continuò ad accompagnare nei viaggi attraverso la Spagna e in Portogallo, suscitando ammirazione per il suo zelo missionario.

Tutto questo non fece che accrescere le reazioni subdole e palesi degli anticlericali e degli antimonarchici, i quali intensificarono la campagna di volgari calunnie, diffamazioni e minacce contro l'arcivescovo, ritenuto il maggiore responsabile della stima che la popolazione spagnola nutriva verso la regina. Basti pensare che durante l'esercizio del suo ministero apostolico subì quattordici attentati.

Scoppiati i moti rivoluzionari del 1868, Claret accompagnò i reali nel loro esilio in Francia, prima a Pau, poi a Parigi, dove attese alla cura pastorale degli emigrati spagnoli e degli ispano-americani largamente rappresentati nella capitale francese.

Non si limitò a predicare, confessare e amministrare i sacramenti. Vedendo lo stato miserevole in cui molti di loro versavano, fondò una conferenza della « Sacra Famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe » per la loro assistenza morale e materiale. Accortosi poi dei crescenti intrighi politici, alimentati presso i reali dagli esuli che desideravano ricostruire per la loro patria un avvenire monarchico, si congedò definitivamente da Isabella II con la scusa di doversi recare a Roma per le feste giubilari di Pio IX. Prese stanza nel convento di sant'Adriano dei Padri mercedari, presso il Foro romano. Il 24 aprile 1869 fu ricevuto in udienza privata dal Papa. In attesa dell'inizio del Concilio Vaticano I, il Claret passava ore in orazione, confessava, sebbene avesse difficoltà a parlare l'italiano, e proseguiva il suo apostolato della penna.

Il Concilio Vaticano I venne inaugurato l'8 dicembre 1869. Il Claret s'immerse corpo e

anima nei lavori dell'assise ecumenica, offrendo un valido contributo alla discussione sulla convenienza di adottare un catechismo unico per la Chiesa universale e alla definizione dell'infalibilità personale del Papa. L'eccessiva calura dell'estate romana aveva inciso negativamente sulla sua già precaria salute. Allora il padre Giuseppe Xifré, superiore generale dei Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria, si recò a Roma e convinse il fondatore a trasferirsi in Francia nella residenza di Prades.

Ricercato dal governo anticlericale di Spagna, che lo considerava un pericoloso nemico della rivoluzione, il Claret dovette rifugiarsi nel monastero cistercense di Fontfroide, presso Narbona, dove morì il 24 ottobre 1870, lasciando un grande rimpianto nei confratelli e conoscenti, che avevano potuto vedere da vicino la sua modestia, il suo zelo missionario, il suo spirito di preghiera e la sua santità. Fu beatificato da Pio XI il 25 febbraio 1934 e canonizzato da Pio XII il 7 marzo 1950.

## 6. PROFILO SPIRITUALE

Quale l'asse portante di tutta la vita del Claret e della sua azione missionaria? La carità. Egli aveva adottato come motto del suo stemma episcopale la frase di san Paolo: « L'amore del Cristo ci spinge » (2 Cor 5,14). L'espressione paolina è quella che meglio sintetizza la sua spiritualità apostolica. « L'amore è la virtù essenziale », scrisse nella sua Autobiografia, n. 438. « Lo dico e lo ripeto: la virtù di cui ha maggiormente bisogno il missionario è l'amore. Il missionario deve amare Dio, Gesù Cristo, la Madonna e i fratelli. Mancando di amore, egli vanifica tutte le sue qualità; ma se l'amore informa la sua vita, il missionario ha tutto ». « L'amore rende vibrante la parola che annuncia il messaggio divino » (Autobiografia, n. 439).

Cristo povero, umile e mansueto, consacrato e inviato dal Padre a evangelizzare i poveri (Lc 4,18), fu il modello cui il Claret ispirò tutto il suo apostolato. Egli concepì la sua vocazione e la sua missione come attualizzazione della missione universale di salvezza del Cristo. Per questo si sforzò di configurarsi a lui, di vivere in rapporto vitale con lui, di intrattenersi con lui nella preghiera, di imitarlo e di testimoniare l'amore verso gli uomini con la predicazione della parola, il ser-

vizio e la continua immolazione della propria vita. In tal modo, il graduale processo di interiorizzazione dei tratti salienti della vita del Signore Gesù lo trasformò in una viva trasparenza della carità di Cristo.

All'imitazione di Cristo Claret congiunse una filiale devozione al Cuore Immacolato di Maria, cui affidò la sua vita e tutte le sue opere, sollecitandone la protezione e il coinvolgimento nell'esercizio del suo ministero apostolico. La pregava all'inizio di ogni missione così: «Sapete che sono vostro figlio e vostro ministro, da voi stessa formato nella fornace del vostro amore e della vostra misericordia. Io mi sento come una freccia nella vostra mano potente» (Autobiografia, n. 270). Era convinto che Maria è la Madre che genera, forma, accompagna, sostiene e incoraggia coloro che si dedicano alla diffusione del Vangelo.

L'imitazione di Cristo, apostolo del Padre per la salvezza degli uomini, e la devozione tenera alla Vergine santissima spinsero il Claret a donarsi senza soste al servizio della Chiesa, al suo rinnovamento spirituale e alla riforma delle sue istituzioni. È interessante il fatto che nelle sue *Note di un piano per conservare la bellezza della Chiesa*, scritto nel 1857 e ripubblicato nel 1865, egli espose un abbozzo di programma profetico di riforme, che prevedeva la convocazione di concili ecumenici, riunioni di vescovi, vita comune per il clero secolare, indipendenza dal potere politico e vita di povertà.

Il Claret fu un grande mistico e insieme un infaticabile uomo d'azione. La sua vita contemplativa, arricchita di grazie straordinarie, s'accompagnò a un'inesauribile attività evangelizzatrice e apostolica.

L'ideale che egli tracciò nella sua Autobiografia per i suoi missionari non è che il ritratto della sua vita di parroco e predicatore popolare, di missionario itinerante e di arcivescovo residenziale, di confessore della regina Isabella II e di scrittore, di organizzatore e di Padre del Concilio Vaticano I: «Un figlio del Cuore di Maria è un uomo che arde di carità e che brucia ovunque passi.

Desidera efficacemente e procura in ogni modo di accendere nel mondo la fiamma del divino amore. Nulla lo arresta, gode delle privazioni, affronta il lavoro, abbraccia il sacrificio, resiste alle calunnie, si rallegra nei tormenti. Null'altro chiede se non di seguire

Cristo nella fatica, nel dolore, nella proclamazione del Regno di Dio e nella salvezza degli uomini» (Autobiografia, n. 494).

## Bibliografia

### Fonti

*Epistolario de San Antonio María Claret*. Preparado y anotado por el R. P. José María GIL, C.M.F., 3 voll., Ed. Conculsa y Publicaciones Claretianas, Madrid 1970-1987; ANTONIO MARIA CLARET, *La mia vita. Note autobiografiche*, trad. dallo spagnolo di F. M. STANO, C.M.F., Città Nuova Ed., Roma 1980; SAN ANTONIO MARIA CLARET, *Escritos autobiográficos*. Edición preparada por J. M. Viñas, J. BERMEDO, BAC, Madrid 1981; catalogazione delle opere edite e inedite del Claret, pp. 43-56; biografie e studi sul Claret, pp. 56-74; SAN ANTONIO MARIA CLARET, *Escritos espirituales*. Edición preparada por J. BERMAJO, BAC, Madrid 1985; rassegna bibliografica sul Claret fino al 1983, pp. 65-70.

### Studi

ANDRÉS ORTEGA A., *Espíritu y misión del Padre Claret*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1981; BERMEJO J., *Spiritualità apostolica di Sant'Antonio María Claret*, in «Vita Consacrata» 18 (1982) 136-154; GUTIÉRREZ SERRANO F., *San Antonio María Claret, apóstol de Canarias*, Ed. Conculsa, Madrid 1969; LEBROC R. G., *San Antonio María Claret arzobispo de Cuba*, Madrid 1976; LOZANO J. M., *Un místico de acción: San Antonio María Claret*, 2ª ed., Ediciones Claretianas, Barcellona 1983; PAPASOGLI G. - STANO F., *Antonio Claret. L'uomo che sfidò l'impossibile*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1983.

## S. BARTOLOMEA CAPITANIO (1807-1833)

AGNESE QUADRIO

### 1. La vita

#### 2. Linee della sua azione pastorale

- 2.1. *L'attenzione alle giovani*
- 2.2. *L'attenzione alle giovani «pericolanti»*
- 2.3. *Tipi di intervento pastorale*
- 2.4. *Attenzioni caratteristiche*

## I. LA VITA

Bartolomea Capitanio (1807-1833) nasce e trascorre i suoi ventisei anni di vita a Lovere (in provincia di Bergamo e diocesi di Brescia), un paese che si distende sulla costa del lago d'Iseo, nell'estremità nord-occidentale.

Dal suo ambiente, aperto alla comunicazione, allo scambio, all'attività commerciale, Bartolomea assimila uno spirito intrapren-

dente e creativo: bambina, progetta giochi e fa la maestra alle compagne, proponendosi già piccoli scopi di bene; adolescente, riconosce nel gioco delle «buschette» la chiamata alla santità e risponde con un coraggioso programma di vita. Trascorre quattro anni nell'educandato delle Clarisse per completare la sua formazione e altri due come assistente della scuola e prefetta.

Ritorna in famiglia a diciassette anni, nel 1824, già consacrata a Dio con il «voto di castità verginale perpetua» e si inserisce nell'attività parrocchiale, sostenuta dal suo direttore spirituale, don Angelo Bosio, e dal preposito don Rusticiano Barboglio, che hanno colto in lei una non comune disponibilità a «giovare al prossimo».

Nel clima politico della Restaurazione, la parrocchia di Lovere è impegnata a ripristinare la pratica religiosa scossa dagli eventi del periodo rivoluzionario e napoleonico, promuovendo iniziative pastorali con particolare attenzione ai giovani: missioni popolari, esercizi spirituali, oratori.

Bartolomea esplica le sue spiccate attitudini apostoliche e caritative nella scuola privata, aperta nel 1825 nella casa paterna, nell'oratorio femminile, a cui dà un decisivo impulso, nelle associazioni che ella suscita o anima, nell'ospedale, di cui, nel 1826, diviene direttrice ed economo.

Attraverso intensi rapporti di amicizia, incoraggia e sostiene simili iniziative anche nei paesi vicini.

E mentre opera «a vantaggio del prossimo», cerca di comporre in sé la forte attrattiva alla «contemplazione» con l'insistente richiamo di «quella benedetta carità col prossimo» che «troppo le rincrescerebbe lasciare», per entrare in un monastero (*Scritti* I 198).

Gradualmente, attraverso mozioni interiori e la constatazione del bisogno del suo tempo, le si chiarisce pure la «speciale chiamata» a fondare un istituto «il cui scopo sia le opere di misericordia» (*Scritti* III 14).

Incomincia a scriverne il progetto il 26 aprile 1831, lasciandosi ispirare dalla carità dell'«amabilissimo Redentore» e proponendone alle future figlie del suo istituto l'imitazione «fino a dare anche il sangue per il bene dei prossimi» (*Scritti* I 516).

Nasce così, il 21 novembre 1832, l'istituto «tutto fondato sulla carità». Bartolomea vi dà inizio in una casa detta Gaia, con la sua prima compagna, Caterina Gerosa.

Nel giugno del 1833 firmano insieme l'atto costitutivo della società: è un momento di fede e di coraggio profetico, poiché Bartolomea è gravemente malata e Caterina si ritiene inadeguata a continuarne l'opera.

Un mese dopo, il 26 luglio, la fondatrice muore e l'istituto passa nelle mani della compagna come una preziosa ma impegnativa eredità.

## 2. LINEE DELLA SUA AZIONE PASTORALE

Dal momento che Bartolomea Capitanio a ventisei anni ha già concluso la sua vicenda terrena, viene spontaneo chiedersi che senso possa avere il ricercare nella sua breve esperienza e nei suoi scritti — redatti tra i diciassette e i venticinque anni — le linee caratterizzanti la sua azione presso i giovani.

Eppure proprio per questo ella può efficacemente testimoniare che la pastorale giovanile non è solo azione della comunità ecclesiale «adulta» «per» i giovani, ma anche, più integralmente, azione dei giovani stessi, che vivono in modo creativo la loro esperienza di fede nella Chiesa e responsabilmente realizzano un servizio verso gli altri che condividono la loro condizione di crescita. «Il contenuto del servizio della Chiesa alla gioventù sarebbe menomato se i giovani fossero visti solo come destinatari e oggetto di questo servizio, senza essere essi stessi inseriti in misura crescente nel processo di diaconia» (Sinodo Nazionale Tedesco, *Scopo e compiti della pastorale giovanile*, in *Note di pastorale giovanile*, 8 [1974] 5,57).

La Capitanio porta i segni del suo tempo sia per quanto riguarda l'impostazione educativa, sia per ciò che concerne la spiritualità. Tuttavia ritroviamo nella sua esperienza alcune intuizioni preziose e originali. Esse non sono raccolte in trattazioni specifiche sul tema, ma disseminate qua e là nei numerosi scritti: lettere, metodi di vita, meditazioni, regole di pie unioni, ecc.

Un testo particolarmente riassuntivo delle linee fondamentali della sua azione pastorale presso i giovani è quello con cui si aprono le «Carte di fondazione». Sono brevi note nelle quali Bartolomea delinea il progetto del nuovo Istituto religioso che da lei prenderà vita. Lì si condensa in qualche modo quello che è andato via via maturando nella sua giovane esperienza ecclesiale.

«L'istituto che si fonderà in Lovere sia tutto fondato sulla Carità, e questo deve essere il suo scopo principale, specialmente esso istituto ha da essere utile alle giovani pericolanti, non escludendone nessuna di qualunque età, condizione, carattere, purché sia bisognosa o spiritualmente, o corporalmente, e che l'Istituto possa giovare; esso si deve prestare in ogni cosa, perché per questa sorta di gioventù pochi mezzi vi sono per ridurle al bene, se non questo di allontanarle dai pericoli, ecc.» (*Scritti* I 508).

### 2.1. L'attenzione alle giovani

Emerge subito, nel brano, l'attenzione particolare per i giovani. Va però notato che essa si colloca entro un orizzonte più ampio, quello della «Carità».

Il servizio ai giovani è visto dalla Capitanio come una delle espressioni di quella sintesi fattiva ed incarnata dell'amore di Dio e dell'uomo che è la carità (cf il «voto di carità», *Scritti* III 696-699). Ciò non è senza rilievo. L'azione a favore dei giovani che ella realizza e progetta intende essere strumento di un amore trascendente che salva, nella ricerca del bene totale dell'uomo. Il termine «carità» ha però in lei anche una connotazione di estrema concretezza: carità è l'amore che si fa gesto quotidiano, che si prende cura (cf *ibidem*). Perciò la carità verso i giovani è per lei impegno operoso di risposta ai loro molteplici e particolari bisogni.

La sua azione pastorale interviene sui diversi aspetti della vita (istruzione, preparazione professionale, iniziazione religiosa, tempo libero, formazione morale...). C'è però uno «scopo principale» che percorre tutti questi interventi e che potremmo riassumere nell'intenzione di promuovere il «bene» dei giovani (cf *Scritti* I 516; III 646). «Bene» che trova attuazione integrale entro il rapporto filiale con Dio, in una vita che si realizza nella disponibilità al suo disegno d'amore: «Cercherò di non acquietarmi mai finché non le vegga tutte dedicate al servizio di Dio» (*Scritti* III 164); «...faccia di loro e di me tanti strumenti della sua gloria» (*Vita* I 218).

### 2.2. L'attenzione alle giovani «pericolanti»

«...specialmente esso istituto ha da essere utile alle giovani pericolanti, non escludendone nessuna».

Nell'impegno di servizio all'uomo nella carità, la Capitanio avverte particolarmente importante quello orientato ai giovani e tra questi specifica «le giovani pericolanti». Sono due sottolineature che tornano ripetutamente nei suoi scritti: «Mi terrò sommamente cara la gioventù, tutto il mio amato Oratorio. Avrò distintamente a cuore quelle giovani che sono più lontane da voi» (*Scritti* III 697). «Ma soprattutto m'ingegnerò di giovare alle anime della gioventù del mio sesso. Terrò presso di me memoria di quelle che sono più bisognose...» (*Scritti* III 164).

Esse sembrano svolgere non tanto la funzione di restringere il campo di intervento, quanto quella di garantire la reale incisività dei diversi interventi.

Infatti, benché ella progetti un istituto religioso che si pone a servizio non solo dei giovani, ma anche degli ammalati e dei «poveri» in senso più ampio, pure indica quale criterio di discernimento vocazionale l'essere «per inclinazione amanti della gioventù» (*Scritti* I 510). E benché di fatto l'intervento presso i giovani che ella attua e progetta non riesca a escludere alcuna categoria di persone («Per iscopo di questo istituto — scrive — ... la Carità colle Figliuole, e povere, e bisognose, e ricche, e di qualunque genere che a tutte deve estendersi», (*Scritti* I 511) tuttavia l'ampliarsi dell'intervento si realizza sempre nel riferimento ai «più bisognosi»: «...oltre la Scuola esterna, fatta alle povere per carità, che l'istituto tenga anche Educazione interna per tutte quelle giovinette o del paese, od estere che bramassero essere ivi istruite, massime se avessero intenzione di far la Maestra, o se fossero di buona indole, da cui si sperasse buon riuscimento anche per prestarsi alla carità del prossimo» (*Scritti* I 510).

L'attenzione ai giovani pare essere per lei condizione per un'autentica capacità di accostare l'uomo e servirlo nell'ampiezza del suo bisogno, e la messa a fuoco dell'intervento pastorale, sui giovani «più bisognosi» condizione per una vera educazione nella fede di tutti i giovani.

Un tale punto prospettico indica, tra l'altro, che ella non vede possibilità di autenticità per il giovane e per l'educazione stessa fuori dalla logica della carità. Questa ha la sua «misura» nell'attenzione a chi è più bisognoso ed esige in chi la attua particolari «qualità uma-

ne» che ella sintetizza in quell'«amanti della gioventù».

### 2.3. Tipi di intervento pastorale

Il «bisogno» di cui parla non è limitato a un qualche aspetto della persona. «Bisogno» è qualunque condizione «corporale» o «spirituale» che appelli a un sostegno, a una risposta. Perciò scrive: «Torrò presso di me memoria di quelle che sono più bisognose o per la mancanza di chi le sorveglia, o per la povertà in cui si trovano, o per i pericoli da cui sono circondate, o per le cattive inclinazioni da cui sono dominate, o per la vivezza del temperamento» (*Scritti* III 164).

L'azione in favore dei giovani assume la loro situazione di vita così come essa si trova e pone in atto tutto ciò che può aiutarne una crescita piena. Tale azione deve infatti «essere utile», deve poter «giovare».

Emerge qui l'intuizione che l'operare per il bene dei giovani deve avere una efficacia anche «storica», deve produrre situazioni nuove di esistenza. È perciò necessario che chi opera in questo campo sia disponibile a «prestarsi in ogni cosa».

Ella ha imparato dalla sua stessa esperienza che ogni aspetto dell'esistenza umana può diventare strada di maturazione verso il bene (inteso nel senso detto sopra), ed ha anche sperimentato che più sfavorevoli sono le condizioni sociali, psicologiche, morali..., più necessario è partire da alcune esigenze immediatamente sentite per condurre il giovane entro un contesto di valore che lo possa nuovamente formare.

### 2.4. Attenzioni caratteristiche

Da quanto abbiamo cercato fin qui di evidenziare, si possono comprendere alcune attenzioni che hanno caratterizzato la sua azione pastorale.

C'è anzitutto l'attenzione costante a «piegare» al particolare: a passare dalla proclamazione del valore alla individuazione degli atteggiamenti e comportamenti che conseguono, a cercare di scrivere dentro i ritmi consueti di ogni giorno l'adesione al mistero di Cristo.

È quanto ritroviamo nei numerosi «metodi di vita», «voti», «pratiche»..., che Bartolomea prepara per sé, per le amiche, per le più giovani (cf *Scritti* II). Così nel «Voto di

Carità», dopo aver detto: «Tutto ciò che Iddio mi ha concesso non lo considererò più mio, ma tutto datomi per impiegarlo a vantaggio del mio prossimo», specifica: «La vita, la sanità, il talento, i pensieri, le parole, le azioni, la roba, e tutto ciò che potrò avere in mio potere, lo rivolgerò al vantaggio e sollievo dei miei cari fratelli» (*Scritti* III 696). Si tratta di un'attenzione tipicamente educativa, tesa alla costruzione di una personalità conforme ai valori scelti. Lo stesso biografo in qualche modo la coglie: «Bartolomea faceva consistere la pietà e la devozione non tanto nella recita di preghiere devote, quanto nell'esercizio pratico del vincer se stessi e le proprie passioni...» (*Vita* I 177).

Nelle note della Capitanio tornano molto spesso espressioni come: «m'ingegnerò di giovare», «cercherò tutti i mezzi per insinuarmi nei loro cuori», «mi indurrerò»... Esse indicano una particolare consapevolezza della ricerca attiva e intelligente che il lavoro pastorale presso i giovani richiede per trovare le strategie educative e i linguaggi comunicativi più adeguati.

È interessante, al proposito, una specie di «tracciato di metodo» che abbozza in un suo scritto: «Di queste tali [le giovani più bisognose] in modo distinto, sopporrò d'essere madre, mi studierò prima di guadagnarmi il loro amore, poi cercherò tutti i mezzi per insinuare in loro l'orrore del peccato, la pratica della virtù, la frequenza dei Sacramenti. Coltiverò la loro amicizia, cercherò di vederle spesso, di trattenermi con loro, di secondarle dove io possa, e di non acquietarmi mai, finché non le vegga tutte dedicate al servizio di Dio» (*Scritti* III 164).

Alcune testimonianze sottolineano: «Studiava, penetrava l'indole e l'inclinazione di ciascuna, assecondandola quando non fossero illecite e così le guadagnava a Dio. Per esempio con una si metteva a cantare, ad un'altra insegnava il ricamo...» (*Vita* I 202); «...le andavamo incontro salterellando allegramente, mentre suonava il cembalo con nostro grande piacere ed edificazione, perché la sua pietà quant'era grande e sincera, altrettanto era simpatica ed efficace» (*Vita* I 187).

L'animazione e diffusione di «Compagnie» e «Pie Unioni» sono strumenti che la Capitanio usa con preferenza nella sua «pastorale giovanile». Queste forme aggregative del tempo sono per essa una preziosa occasione

per vivere quella condivisione nella fede dell'impegno per il Regno che è tipica dell'esperienza ecclesiale: «Avvi tra varie buonissime giovani una Santa Lega, mediante la quale vicendevolmente si animano a far del bene» (*Scritti* I 325); «La bontà e misericordia del Signore... ha posta insieme e formato questa divota adunanza... Il primo scopo e fine [è] di far rivivere nei Confratelli e Consorelle di questa Unione [dei sacri cuori di Gesù e Maria], il fervore e la pietà dei primitivi Fedeli... Non deve bastare alle persone di essa di vivere e condurre una vita discretamente buona, devono anzi tutti e tutte aspirare alla perfezione e santità...

Tutte le persone di questa pia Unione si considereranno nel Signore come altrettanti Fratelli e Sorelle...» (*Scritti* II 1ss).

All'interno di queste «compagnie» Bartolomea vive e stabilisce amicizie significative, mediante le quali coinvolge le sue coetanee in un servizio creativo e responsabile verso i giovani: «Il bisogno del vostro paese è molto, la gioventù in ispecie abbisogna molto della vostra assistenza» (*Scritti* I 197); «Pregomi a comporre una simile unione anche nel mio paese, ond'io formai un drappello di giovani, perciò ella mi promise di star meco in relazione intorno a quello che occorreva...» (dalla testimonianza di un'amica: *Vita* I 228). Ella stessa, in Lovere, dà vita con altre a nuove strutture di servizio: l'oratorio e l'ospedale.

Potremmo dire che questi strumenti vengono posti a servizio di una fede che cerca gradualmente la sua condizione «adulta». Ne è segno la maturazione vocazionale che all'interno delle varie unioni avveniva e per la quale ella stessa aveva una particolare attenzione. Mentre vive personalmente un itinerario di ricerca vocazionale intenso e combattuto, si fa guida di altre che cercano di conoscere il volere di Dio nella loro vita, indicando i fondamentali criteri di un discernimento: la lettura delle personali inclinazioni, l'appello proveniente dalla storia, e le necessarie condizioni: la piena disponibilità al volere di Dio, la fiducia in lui, la stima delle diverse forme vocazionali, la preghiera, l'impegno nel presente (*Scritti* 196-198).

La «pastorale giovanile» della Capitanio trova il suo «senso», la sua «direzione», nella formazione di personalità che giungono a «definirsi» secondo Gesù Cristo, per il Re-

gno; un Regno che si offre coi suoi «beni» ai giovani stessi, anzitutto ai «più bisognosi».

## Bibliografia

### Scritti

MAZZA L., *Scritti spirituali della venerabile Maria Bartolomea Capitanio*, 3 volumi, Modena 1904.

### Vita

MAZZA L., *Della vita e dell'Istituto della venerabile Maria Bartolomea Capitanio*, 2 volumi, Modena 1905.

## S. BASILIO DI CESAREA

(330-379)

TOMÁS ŠPIDLÍK

1. Vita e opere
2. La scoperta di Dio
3. La scoperta della S. Scrittura
4. La scoperta del mondo
5. La scoperta dei confratelli nella Chiesa
6. La scoperta dei giovani

### 1. VITA E OPERE

Basilio nacque intorno al 330 in Cesarea di Cappadocia (Asia Minore); compì brillanti studi a Cesarea, Costantinopoli e Atene, dove strinse intima amicizia con Gregorio di Nazianzo. Nel 358 rinunciò alla carriera e si ritirò in una proprietà di famiglia ad Annesi per cominciare la vita ascetica. Ben presto acquistò una grande autorità presso i monaci. I discepoli l'invitavano spesso a rispondere ai loro quesiti e da queste risposte nacque prima il *Piccolo Asceticon* e poi il *Grande Asceticon* (trad. ital. Roma 1854; nuova di M.B. Artioli, Torino 1980).

Nel 370 divenne vescovo di Cesarea, fra molte difficoltà: difese la fede contro gli ariani (scritto *Contro Eunomio*); in mezzo alle calamità costruì una città ospedaliera: «Basiliade». Continuò a scrivere. Da quel tempo provengono *Le omelie sull'Exameron* (sulla creazione del mondo), il *Trattato sullo Spirito Santo*, il *Discorso ai giovani sulla cultura ellenica* (trad. ital. di C. Mazzel, Alba 1975; a cura di N. Naldini, Firenze 1984), vari

discorsi (ital. *Omellie scelte*, trad. A.M. Ricci, Firenze 1732) *Lettere* (trad. ital. di M. Forlin Patrucco, vol. I, lettere 1-46, Torino 1983). Morì il 1° gennaio 379, esausto di lavoro.

A causa delle sue *Regole* egli è noto soprattutto come fondatore e legislatore del monachesimo cenobitico. Ma il suo pensiero è ricco anche sotto altri aspetti. Cerchiamo di indicarne i principali.

## 2. LA SCOPERTA DI DIO

Al giovane Basilio, venuto dalla provincia, la città di Atene, con tutte le sue scuole, doveva apparire come un canto delle Sirene che prometteva di insegnargli tutto. Basilio si dedicò con ardore giovanile agli studi. San Gregorio Nazianzeno gli rende, nel *Discorso funebre* (PG 36,525-528), questa testimonianza: «Chi, nella retorica, poteva resistere al soffio del suo fuoco potente..., chi gli fu pari nella grammatica..., nella filosofia...? Sarebbe più facile trovare una uscita nei labirinti che fuggire la forza dei suoi argomenti..., ecc.». Finiti gli studi universitari, Basilio ricevette l'offerta dalla città di Neo-Cesarea della cattedra di «retore». Ma in quel tempo egli si convertì. Nella *Lettera 223* (PG 32,824) egli stesso ci parla di questo cambiamento: «Ho passato molto tempo nella vanità, ho perso quasi tutta la mia giovinezza lavorando per acquistare degli insegnamenti di una saggezza che fu dichiarata da Dio stoltezza. Finalmente, un giorno mi sono svegliato come da un sonno profondo e rivolsi gli occhi verso la verità del vangelo...».

Le scuole filosofiche dell'antichità erano differenti, però avevano un principio fondamentale comune: la ricerca della felicità. Come tanti altri, Basilio ha scoperto che l'unica vera felicità si trova in Dio. Perciò il libro dei Salmi, dice Basilio, comincia giustamente con la promessa: «Beato l'uomo...» (PG 29,216A).

## 3. LA SCOPERTA DELLA S. SCRITTURA

Ritiratosi nella solitudine, Basilio decise di seguire soltanto il volere di Dio, di sentire la voce del Padre celeste. Ma chi comunica questa voce quando uno è solo? Dalla villa ru-

stica Basilio scrive all'amico Gregorio Nazianzeno: «Una maniera veramente efficace per mettersi sulla strada della perfezione è la meditazione della Scrittura, composta sotto l'ispirazione divina. Ivi troviamo la regola della nostra condotta... Si fermi ciascuno a quei brani che parlano di quelle virtù di cui abbia bisogno. Là, come nella farmacia, accessibile a tutti, vi si trova un rimedio adatto alla malattia di ciascuno» (*Ep.* 2,3; PG 32,288).

Un novizio che si avventurava nel deserto egiziano cercava di ottenere dalla bocca di qualche famoso «padre», ispirato da Dio, una parola di salvezza, un *logion* sul come vivere. San Basilio trovava una quantità enorme di tali «parole» nella Scrittura. Bastava leggere e trovare quella che è detta a ciascuno in ogni momento determinato.

Ben presto si raccolsero intorno a lui altri monaci che gli rivolgevano svariate domande. Diventò «padre» anche lui. Ma nelle risposte ai monaci rimase fedele alla sua persuasione. Non faceva che citare e spiegare sommariamente i testi della Scrittura. Così nacquero le sue *Regole* monastiche, uno dei più importanti documenti per capire la vita religiosa sia dell'Oriente sia dell'Occidente. Il loro principio fondamentale è: vivere secondo la S. Scrittura, unica vera regola del cristiano.

## 4. LA SCOPERTA DEL MONDO

Per dedicarsi allo studio della Scrittura bisogna chiudere gli occhi alle bellezze del mondo visibile? Basilio, come asceta, lo credeva, ma non a lungo e non in modo assoluto. Era un greco e i Greci trovarono Dio guardando l'universo.

Ciò che colpisce i lettori delle *Omellie sull'Esodo* è il sentimento per il *cosmos* e per la sua bellezza: «Vi sono alcuni che si appassionano alle rappresentazioni impure dei teatri, altri per le corse dei cavalli. Vi si lasciano prendere a tal punto che le sognano anche durante la notte. E noi? Il Signore, grande autore e artista delle meraviglie del mondo, ci invita allo spettacolo delle sue opere. Dobbiamo forse stancarci di contemplarle? Esiteremo ad ascoltare gli insegnamenti dello Spirito?» (*In Hex.* 4,1; PG 29,80AB).

Le scuole hanno insegnato a Basilio a guardare il mondo «scientificamente», cioè a vedere la superficie delle cose. Ma che cosa è il

mondo se non una parola creatrice di Dio fattasi carne, voce? Impariamo a capirla come parola di Dio e tutto il mondo visibile diventerà per noi una «scuola per le anime».

## 5. LA SCOPERTA DEI CONFRATELLI NELLA CHIESA

Per essere solo con Dio solo, abbà Arsenio nel deserto egiziano non parlava a nessuno e si giustificava: «Non posso essere insieme con Dio e con gli uomini... Gli uomini hanno voleri molteplici» (PG 65,88A e 92A). Il problema si presentò con urgenza anche agli occhi di Basilio.

Da una parte egli si rese conto che la vita solitaria è opposta alla natura umana che è sociale. Ma d'altra parte si pose il problema psicologico: vivere con gli uomini non ci fa perdere il prezioso ricordo di Dio? Basilio risolve la difficoltà con la seguente esortazione: «Bisogna vivere con i fratelli che sono un'anima sola» (*Epist.* 22; PG 32,289B). Il monastero non è che una Chiesa esemplare che imita ciò che caratterizzava la Chiesa nascente a Gerusalemme: «La moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola» (At 4,32). Ma questo prodigio si ripete dovunque è la vera Chiesa. Per Basilio, non vi è aspetto più confortante che il vedere uomini tanto diversi d'origine, di educazione, di cultura, i quali si uniscono insieme in armonia di fede, nel vincolo dell'amore (*Epist.* 20; PG 32,433).

## 6. LA SCOPERTA DEI GIOVANI

Da questo punto di vista la 15ª *Grande Regola* (PG 31,952-957) offre un interesse del tutto particolare e rimane ancora oggi attuale. I monasteri basiliani fondarono scuole per i ragazzi e molte di esse avevano lo stesso scopo che oggi hanno le così dette «scuole apostoliche» e i «piccoli seminari».

Il problema che essi sovente si pongono è se si riesce davvero a educare qualcuno ad abbracciare la vita religiosa, a far voto di verginità. Basilio rimane fermamente convinto che una professione monastica può essere il risultato solo «di una persuasione personale e del giudizio di chi fa il voto». Perciò «ogni candidato deve esaminarsi seriamente, dedi-

carsi a una lunga deliberazione; è opportuno che gli si permetta di concentrarsi su se stesso e riflettere per parecchi giorni, affinché non sembri che lo si vuole attirare contro la sua volontà e commettere così una specie di furto».

Allora, a che cosa servirà poi l'educazione? La scuola claustrale potrebbe facilmente cadere in questo difetto, perché «l'anima del bambino è ancora plastica e maneggevole, tenera e molle come cera la quale si lascia facilmente modellare secondo le forme che gli si imprinono». Una scuola che forma in questo modo i ragazzi modelli non assicura in se stessa ancora il successo dell'educazione. Certo, bisogna dall'inizio insegnare ai bambini come praticare il bene, senza mai però forzare la libertà, la quale, a un certo momento della maturità, deciderà essa stessa la sua sorte. Cosa possono allora fare gli educatori? Aiutare i giovani, affinché la scelta del bene sia per loro facile, «quando verrà la ragione e si svilupperà pienamente la facoltà del discernimento e del giudizio». Questo aiuto pedagogico offrirà al giovane tre elementi preziosi: 1) Il giovane imparerà «dall'inizio le nozioni elementari» del bene e del male. 2) Avrà davanti agli occhi «esempi di pietà che gli sono stati insegnati»; così la ragione giudicherà senza esitazione ciò che è bene o male. 3) Infine, «l'abitudine acquisita gli procurerà la facilità di agire bene». Quando questo scopo è raggiunto, la figura dell'educatore umano cede il posto all'autorità del Giudice giusto il quale ricompenserà ognuno secondo il suo merito con pene e castighi eterni. Se poi, in questo momento, uno decide di fare il voto di verginità «si devono come testimoni della sua risoluzione chiamare i Capi della Chiesa» e davanti a loro egli farà la sua consacrazione a Dio.

«Beato è colui che cerca la sua gioia non nelle cose considerate grandi in questa vita, ma nella gloria di Dio» (*Hom. in Ps. 61*; PG 29,476C).

### Bibliografia

AMAND E., *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949; FEDWICK J. (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, 2 voll., Toronto 1981; GIET S., *Les idées et l'action sociale de saint Basile le Grand*, Parigi 1941; GRIBOMONT J., *Histoire du texte de Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953; ŠPIDLIK T., *La sophiologie de S. Basile*, Roma 1961.

## S. CARLO BORROMEIO

(1538-1584)

AGOSTINO FAVALE

### 1. La vita

### 2. L'opera riformatrice

### 3. La strategia pastorale

- 3.1. *I collaboratori*
- 3.2. *Istituzione dei seminari e formazione del clero*
- 3.3. *I religiosi*
- 3.4. *I laici*
- 3.5. *Le confraternite*
- 3.6. *Istituzioni culturali e sociali*
- 3.7. *Visite pastorali*
- 3.8. *Iniziativa di soccorso agli appestati*
- 3.9. *Rapporto con le autorità civili*

### 4. Influsso della sua prassi pastorale

Sebbene gli studi sull'insieme della figura e dell'opera di Carlo Borromeo necessitino tuttora di ulteriori ricerche e approfondimenti, è nondimeno acquisizione diffusa tra gli storici cattolici che egli debba essere considerato un *pioniere della pastorale moderna* per il metodo e la tenacia con cui attuò la riforma tridentina, che aveva come supremo criterio ispiratore la salvezza delle anime.

## 1. LA VITA

Carlo nacque ad Arona il 2 ottobre 1538 da Giberto e Margherita de' Medici, e siccome era il minore dei figli maschi, fu destinato alla carriera ecclesiastica. Dopo aver compiuto gli studi primari ad Arona e quelli secondari a Milano, egli frequentò gli studi giuridici all'università di Pavia, dove ottenne il dottorato in *utroque iure* nel 1559. Lo zio materno, Giancarlo de' Medici, eletto papa col nome di Pio IV, lo chiamò a Roma e nel 1560 lo nominò protonotario apostolico, referendario della Segnatura, cardinale e amministratore dell'arcivescovado di Milano, mentre il fratello maggiore Federico ebbe l'incarico di capitano generale delle armate pontificie. La nuova posizione imponeva a Carlo doveri cui non era stato preparato. Egli si sforzò di acquistare la necessaria dimestichezza negli affari di curia. D'altra parte, Pio IV, abile curiale e buon conoscitore del diritto, più che di consiglieri aveva bisogno di collaboratori, che fossero docili esecutori dei suoi ordini. E tale fu il «cardinal nepote» anche

a riguardo della riconvocazione e felice conclusione del Concilio di Trento.

Agli inizi della sua permanenza a Roma, Carlo si adeguò, mosso dall'esempio di tanti altri, ad un alto tenore di vita. Dato il suo rango, gli pareva cosa naturale possedere le più belle cavalcature e gli arredi più sontuosi, come pure partecipare a ricchi banchetti, ad allegre partite di caccia e a divertenti giochi a scacchi. La sua evoluzione spirituale cominciò verso la fine del 1562. L'improvvisa morte del fratello Federico, avvenuta il 19 novembre 1562, scosse profondamente il suo animo sensibile. Preso contatto con i circoli riformatori romani e influenzato da un prete bresciano di ambiente teatino, Alessandro Pellegrini, egli si sottopose a dure penitenze, intensificò le ore di preghiera, licenziò quasi metà della sua numerosa servitù, trasformò l'Accademia delle Notti Vaticane in adunanze di cultura religiosa e decise di farsi prete, rinunciando al maggiorascato che gli spettava di diritto dopo la prematura scomparsa del fratello Federico, con sorpresa dello stesso Pio IV che non nascose la sua contrarietà alla decisione e disapprovò il rigore ascetico del nipote.

Dopo un corso di esercizi spirituali, dettati gli dal padre gesuita Francesco Ribera, che in seguito scelse come suo confessore, Carlo ricevette l'ordinazione sacerdotale il 17 luglio 1563 nella chiesa di San Pietro in Montorio. Dedicò poi anche un po' di tempo agli studi teologici sotto la guida dei padri gesuiti e si allenò nella predicazione. Intanto, oltre a svolgere con precisione il faticoso compito di collaboratore di Pio IV, si prodigò anche per il restauro di opere d'arte e per l'abbellimento di chiese e si interessò di archeologia cristiana. Inoltre, per sua ispirazione sorsero opere di assistenza come l'Ospizio per i mendicanti presso San Sisto sulla via Appia, l'Ospizio dei pazzi e la Casa Pia per il ricupero delle giovani sottratte alla strada del vizio e della degradazione. Redasse anche lo statuto del Monte di Pietà, allo scopo di trasformarlo in una istituzione benefica ancorata a principi di cristiana pietà.

Verso la fine di settembre o l'inizio di ottobre del 1563 giunse a Roma il primate del Portogallo, Bartolomeo de Martyribus, un domenicano di solida vita spirituale e deciso fautore della riforma della Chiesa. Il presule portoghese consegnò a Carlo un opuscolo manoscritto dal titolo *Stimulus pastorum*,

dove illustrava la connessione tra virtù personali e interiori e virtù pubbliche e di governo, che avrebbero dovuto accompagnare l'azione pastorale di un vescovo. Egli lo lesse con attenzione e provvide alla pubblicazione dell'opuscolo.

Consacrato arcivescovo il 7 dicembre 1563, Carlo fu trattenuto a Roma per l'esame dei decreti del Concilio di Trento da sottomettere all'approvazione pontificia e avviarne l'applicazione. Ma egli inviò subito a Milano come suo vicario generale Nicolò Ormaneto, un ecclesiastico di esperienza pastorale e aperto alle istanze della riforma. Solo nell'estate del 1565, dopo reiterate insistenze e pressioni, Carlo ottenne il consenso di Pio IV di recarsi nella sua diocesi in ottemperanza al decreto tridentino che imponeva l'obbligo della residenza per i vescovi. Fece il suo solenne ingresso a Milano il 23 settembre e da quella data, salvo alcune impreviste assenze, si occupò della sua vasta arcidiocesi. Morì a Milano il 3 novembre 1584 all'età di 46 anni. Fu canonizzato da Paolo V nel 1610.

## 2. L'OPERA RIFORMATRICE

Una tabella allegata agli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, editi per la prima volta nel 1582, dà le seguenti cifre e indicazioni sulla diocesi di Milano negli ultimi anni di episcopato di Carlo. La popolazione contava 560.000 persone, di cui 180.000 in città. Esistevano 46 collegiate, 753 parrocchie, 1.421 chiese sussidiarie e 926 cappellanie. I membri del clero secolare raggiungevano il numero di 3.352 (ivi compresi circa 1.300 ecclesiastici non preti); i religiosi erano 2.114, dei quali 1.207 preti, con 106 chiese; le religiose erano 3.400, di cui 2.638 professe, 619 converse, 143 novizie, con 61 chiese. I pii sodalizi ammontavano a 886 così suddivisi: 556 confraternite del SS. Sacramento, 133 confraternite dei Disciplinati, 130 confraternite intitolate alla Beata Vergine Maria; 24 luoghi pii per l'assistenza a quasi 100.000 poveri; e 16 ospizi che raccoglievano 4.500 persone. Vi erano, infine, 16 case pie: 11 di vergini con 240 persone, 3 per l'assistenza a ragazze pericolanti, alle vedove e alle donne abbandonate dal marito, e 2 per il ricupero delle peccatrici pubbliche. Va anche ricordato che la provincia ecclesiastica, di cui Carlo era metropolita, comprendeva 15 diocesi distribuite nel Milanese, nel Piemonte e nella Ligu-

ria. Questi dati, presi da soli, rivelano l'immenso campo di lavoro affidato allo zelo apostolico di Carlo.

Quando egli prese possesso della chiesa milanese, essa aveva bisogno di riforma nelle istituzioni e nelle persone. Pur iniziando un'esperienza pastorale nuova, non si perdettero d'animo. Munito di privilegi pontifici, Carlo si impegnò nell'attuazione della riforma e lottò per il ripristino delle immunità ecclesiastiche, facendo valere la sua autorità di vescovo. Tutta la sua laboriosa e dettagliata opera di legislatore, organizzatore e riformatore aveva di mira l'applicazione rigorosa dei decreti del Concilio di Trento nella diocesi e provincia ecclesiastica di Milano, in vista di un capillare riordinamento e rinnovamento della cura pastorale. L'eccezionale impegno apostolico e morale di Carlo va ravvisato nella sua funzione pastorale. Egli si fece santo perché seppe sviluppare nel massimo grado le virtualità della carità pastorale e consacrò tutte le sue energie di mente e di cuore al servizio dei suoi diocesani, facendosi tutto a tutti sull'esempio di Cristo, buon Pastore.

Carlo celebrò 6 concili provinciali e 11 sinodi diocesani, di cui il primo fu tenuto dal suo vicario generale Nicolò Ormaneto, ed emanò parecchi editti, istruzioni, ordinanze e altri provvedimenti, che riguardavano la vita del clero, la disciplina dei religiosi e delle religiose, la liturgia, il decoro del culto, l'amministrazione dei beni temporali, al fine di correggere gli abusi e di rivitalizzare la cura pastorale. La minuziosità delle prescrizioni giuridiche e la determinazione ferrea con cui Carlo ne esigette l'osservanza, trovavano una spiegazione nel fatto che l'arcivescovo puntava verso mete spirituali altissime, intese a favorire uno slancio di autenticità cristiana e di spiritualità in tutti i membri della sua diocesi.

## 3. LA STRATEGIA PASTORALE

I già citati *Acta Ecclesiae Mediolanensis* consentono di seguire passo passo la meticolosa e innovativa strategia pastorale, che Carlo non si stancò di rivedere e di perfezionare, controllandone l'esecuzione in tutto il tempo in cui fu pastore a Milano. Egli divise la diocesi in 12 circoscrizioni ecclesiastiche, di cui 6 in città (le 6 «porte») corrispondenti più o meno ai quartieri cittadini, e 6 per la parte rurale (le 6 «regioni»). Le porte cittadine era-

no affidate a prefetti, mentre le regioni erano suddivise in tante pievi con a capo vicari foranei, scelti accuratamente tra le persone di sua fiducia. Ridusse le parrocchie cittadine di una trentina, ma ne istituì di nuove nelle campagne. Incaricò speciali visitatori di percorrere la diocesi per vigilare sull'attuazione delle sue disposizioni.

### 3.1. I collaboratori

Da buon organizzatore, Carlo non si limitò a emanare leggi e a dare una nuova ristrutturazione alla diocesi, ma scelse attentamente le persone che dovevano aiutarlo da vicino nell'esercizio della sua attività pastorale. Per questo si attornì di una schiera di validi collaboratori. Nei primi anni vi erano più di cento persone, che conducevano vita comune con l'arcivescovo, fra segretari, addetti alla curia e domestici. A tutti veniva raccomandata una vita sobria e di pietà. Chi non si sentiva di ottemperare a queste raccomandazioni veniva licenziato. Quando era in sede, Carlo riuniva quasi ogni giorno i suoi più stretti collaboratori, esperti in scienze teologiche, storiche, liturgiche e giuridiche, per studiare insieme i problemi che man mano sorgevano e cercarne le possibili soluzioni. Anche nelle visite pastorali egli era accompagnato da consiglieri che all'occorrenza interpellava sul da farsi, prendendo nota di tutto ciò che aveva attinenza con l'assistenza materiale e l'animazione spirituale del suo popolo. Sollecitava pure la cooperazione delle nuove famiglie religiose, quali i Barnabiti, i Gesuiti, i Teatini, gli Oratoriani, i Somaschi e i Cappuccini, che diedero un contributo prezioso nell'educazione della gioventù e nell'assistenza spirituale del popolo.

### 3.2. Istituzione dei seminari e formazione del clero

Per rendere il clero più efficiente e disciplinato, Carlo provvide a un nuovo tipo di formazione con l'istituzione dei seminari. Nonostante le proteste del clero diocesano, affidò ai Gesuiti la direzione del primo seminario, fondato fin dal 1564 da Nicolò Ormaneto, permettendo che i seminaristi potessero frequentare le scuole in un loro collegio. In seguito, a causa di contrasti con i Padri della Compagnia, accusati di appropriarsi degli alunni più promettenti, l'arcivescovo demandò la direzione del seminario agli Oblati

di Sant'Ambrogio, da lui fondati nel 1578 come organismo di preti diocesani a completa disposizione della diocesi. Egli istituì pure seminari minori o specializzati a Celana (Bergamo), a Santa Maria alla Noce presso Inverigo (Como), ad Arona (Novara) e a Pollegio (in Svizzera); seminari per le vocazioni adulte a Milano presso San Giovanni alle Case Rotte e presso la chiesa della Beata Vergine Maria alla Canonica; un pre-seminario per la formazione dei parroci di campagna e il Collegio Elvetico con capienza di 50 posti per i seminaristi provenienti dalla Svizzera, particolarmente dai Grigioni. Sopprese il clero *decumano*, ossia una parte del clero diocesano che nelle campagne si era costituito in gruppi con proprie regole in opposizione al clero cittadino stipendiato dal vescovo, per evitare rivalità e indisciplinate. Riformò pure il capitolo dei canonici del Duomo con una revisione delle dignità e dei benefici.

La sua preoccupazione maggiore, però, fu quella di aiutare i preti a svolgere con competenza e con zelo il loro ministero pastorale e a migliorare la propria vita spirituale. Raccomandò loro l'obbligo di residenza e di tenere aggiornati i registri dello *status animarum*; li invitò a ritrovarsi periodicamente con i confratelli per pregare e discutere questioni pastorali; insistette perché indossassero abiti consoni con il servizio che dovevano prestare alle comunità ed evitassero i divertimenti pericolosi; indicò loro le letture da fare: ogni giorno la Sacra Scrittura, poi i documenti dei Concili e i Padri della Chiesa, specialmente sant'Ambrogio; non voleva che ci fossero preti senza impegni pastorali; promosse la preghiera pubblica dei preti con la recita del breviario, l'uniformità liturgica con l'imposizione del rito ambrosiano, la dignità e correttezza delle funzioni con il richiamo alla serietà e al decoro; procedette con la massima severità contro il concubinato e la vita scandalosa dei preti; non indietreggiò davanti ad alcune minacce e insubordinazioni, ma trattò sempre con clemenza quelli che si emendavano.

### 3.3. I religiosi

Con i conventi maschili e femminili, dove la disciplina religiosa lasciava a desiderare, Carlo intervenne con ordinanze, ammonizioni, scomuniche e anche soppressioni, come nei casi dei canonici della Scala e degli Umiliati: un Ordine che Pio V aveva messo d'autorità

sotto il controllo vigile dell'arcivescovo. Per reazione, quattro Umiliati del convento di Brera organizzarono contro Carlo, mentre pregava nella sua cappella privata, l'attentato del 26 ottobre 1569, eseguito materialmente da Fra Girolamo Donato, detto Farina, da cui rimase indenne per miracolo. Questa e altre ritorsioni non distolsero l'arcivescovo dal suo proposito di riportare i consacrati a vivere nella fedeltà i loro impegni evangelici.

### 3.4. I laici

Analoga fu pure la metodologia pastorale di Carlo con i fedeli laici: una serie di prescrizioni minute, atte a favorire la pietà, la vita di grazia, la partecipazione al culto, le devozioni popolari, l'istruzione religiosa, e a bandire i giochi, i divertimenti, le parole e le vanità contrari ai comandamenti di Dio e ai precetti della Chiesa. Quando l'esortazione e la persuasione non bastavano a indurre a cambiare vita, egli ricorreva anche alle minacce e alle punizioni. Si impuntò in maniera quasi ostinata contro l'incontenibile smania di spassi che s'impadroniva dei suoi diocesani nel periodo di carnevale, che a Milano cominciava subito dopo il Natale, e non si arrestava con l'inizio della Quaresima. Il 7 marzo 1579 proibì con un editto, sotto pena di scomunica, le giostre e i divertimenti pubblici predisposti dal governatore, Ayamonte, per la prima domenica di Quaresima, suscitando il malcontento della gente, in particolare dei nobili e dei magistrati, che mal sopportavano l'austerità imposta dall'arcivescovo. Egli tuttavia persistette nel difendere il carattere sacro dei tempi liturgici, la loro durata e la modalità di viverli. In tal senso offrì al popolo occasioni di raduni pubblici con processioni penitenziali ed eucaristiche, con sfarzose cerimonie liturgiche e con traslazioni delle reliquie di santi. Senza perdere il loro primario significato religioso, queste manifestazioni rappresentavano anche una valvola di scarico per il popolo, avido di distrazioni per evadere dalla monotona e dura realtà quotidiana.

### 3.5. Le confraternite

Un favore speciale Carlo riservò alle confraternite e ai pii sodalizi dei laici, che si occupavano sia della formazione religiosa e morale dei loro soci e delle opere di carità, sia delle istituzioni culturali e sociali.

Tra le confraternite promosse o create da Carlo si possono ricordare la Compagnia del SS. Sacramento per il culto eucaristico, la Compagnia della Santa Croce per meditare sulla passione e morte di Gesù, la Compagnia della concordia per mettere pace nelle famiglie, la Confraternita dei Disciplinati per confortare i carcerati e i condannati a morte, la Compagnia della carità per aiutare gli indigenti, la Compagnia delle Vedove di sant'Anna, cui l'arcivescovo assegnò, fra le altre attività, anche quella catechistica.

Ma l'opera maggiormente potenziata da Carlo fu la Compagnia della Dottrina Cristiana, fondata nel 1536-1539 dal prete Castellino da Castello, per catechizzare i ragazzi e le ragazze nelle domeniche e negli altri giorni festivi e per insegnare loro anche a leggere e a scrivere. L'arcivescovo diede una nuova struttura alla Compagnia e moltiplicò le scuole della Dottrina Cristiana, caldeggiandone l'erezione in tutte le parrocchie della diocesi, le estese anche agli adulti e ne affidò l'animazione alla Congregazione degli Oblati di sant'Ambrogio. Da questa Congregazione proveniva la maggior parte degli assistenti spirituali, visitatori e priori delle varie scuole, i quali formavano una specie di «ufficio catechistico diocesano» a struttura piramidale, facilmente controllabile nel suo vertice dall'arcivescovo. Verso la fine dell'episcopato di Carlo, la nuova catechesi contava nella diocesi di Milano 740 scuole su 753 parrocchie; gli scolari raggiungevano le 40.090 unità ed erano guidati da 273 ufficiali generali e 726 ufficiali particolari (scuole locali), e assistiti da 3.000 operai laici. La forza di coesione della Compagnia della Dottrina Cristiana era data dalla vita interiore dei suoi membri, dalla preghiera quotidiana mentale e vocale, dalla frequenza alla Messa, dalla buona azione giornaliera e dal servizio della carità mediante le opere di misericordia spirituali e corporali, e dalla recezione mensile dei sacramenti della confessione e comunione. I parroci, oltre l'obbligo generico di insegnare il catechismo, dovevano assumersi la responsabilità delle scuole della Dottrina Cristiana appartenenti alla loro giurisdizione e renderne conto sia a livello di priori sia in occasione della visita pastorale. Le scuole della Dottrina Cristiana hanno dato un contributo rilevante al processo di evangelizzazione e cristianizzazione della diocesi di Milano.

Pastore aperto al nuovo, Carlo ricorse anche alla collaborazione delle donne nella catechesi, pur subordinandole secondo il costume del tempo al controllo maschile. Angela Merici aveva fondato a Brescia nel 1535 la Compagnia di sant'Orsola: un'aggregazione di vergini secolari dedite all'educazione delle giovani e alle visite agli ammalati. Carlo, dopo aver dato alla Compagnia nuove regole, si servì di queste religiose nel secolo per la catechesi delle ragazze e per il rinnovamento della pastorale femminile nella sua diocesi, valorizzando allo scopo lo spirito della fondatrice, che esortava le sue discepole a educare le giovani « con amore e con mano soave e dolce, e non imperiosamente e con asprezza », cercando « di essere in tutto piacevoli » a imitazione di Cristo.

### 3.6. Istituzioni culturali e sociali

Tra le istituzioni culturali e sociali, legate all'operosità di Carlo, vi sono: la creazione dell'Almo Collegio Borromeo di Pavia per studenti universitari poveri; la fondazione dell'università di Brera con le facoltà di lettere, filosofia e teologia; l'erezione presso quell'università del Collegio dei nobili; la dotazione di una sede migliore al Collegio per fanciulle nobili; voluto da Ludovica di Castro; l'avvio di una tipografia presso il seminario maggiore di Porta Orientale; la creazione dell'« Ospedale dei poveri mendicanti e vergognosi della Stella », una specie di albergo notturno per i vagabondi; la regolamentazione giuridica della casa del Soccorso, ideata da Isabella d'Aragona, per ospitare le spose maltrattate o quelle il cui marito era lontano. Carlo favorì o fondò pure istituzioni per il ricupero delle donne di malavita: l'Opera di santa Maria Egiziaca, l'Opera di santa Valeria e il Deposito o Ricovero di santa Maria Maddalena; ebbe cura delle orfane povere con gli Ospizi di santa Caterina e di santa Sofia; promosse la diffusione dei Monti di Pietà; protesse l'Istituto del patrocinio gratuito per i poveri; riformò il Pio Istituto di santa Corona per i malati indigenti; e, infine, durante la carestia del 1570 organizzò cucine popolari e l'importazione di generi alimentari di prima necessità.

### 3.7. Visite pastorali

Un aspetto originale dell'azione pastorale di Carlo fu la vicinanza alla sua gente. Docile verso le deliberazioni del Concilio di Tren-

to, egli instaurò a Milano una prassi che era andata scomparendo: quella di risiedere in diocesi e quella di visitare la diocesi. Era persuaso che una efficiente cura pastorale richiedeva anche la conoscenza delle situazioni, la vigilanza della disciplina, l'assistenza nelle necessità, la condivisione nelle prove, la correzione degli abusi e l'incoraggiamento nella pratica delle virtù. In città Carlo non mancava di officiare le maggiori festività dell'anno, presiedeva le solenni manifestazioni religiose, distribuiva personalmente l'eucaristia ai fedeli, amministrava a tutti il sacramento della cresima. Compì per tre volte la visita pastorale dell'intera diocesi, lasciando un indelebile ricordo per la sua dedizione al servizio dei bisogni spirituali e materiali della gente. Gli spostamenti da una località all'altra avvenivano spesso a dorso di mulo. Si recò per sette volte nelle vallate svizzere, minacciate dall'infiltrazione delle idee protestanti. Consacrò più di cento chiese fra nuove e rifatte.

Le visite pastorali, anche quelle riservate alle parrocchie sperdute sulle montagne, erano preparate nei minimi particolari. L'arrivo dell'arcivescovo era preceduto qualche giorno prima da un suo delegato e da almeno due confessori, che dovevano preparare gli abitanti alla visita pastorale con la predicazione, la recezione dei sacramenti della confessione e comunione e la soluzione delle questioni da sistemare. La visita aveva inizio con la celebrazione solenne della Messa, durante la quale l'arcivescovo teneva un'omelia e distribuiva personalmente la comunione. Quindi amministrava il sacramento della cresima e si metteva a disposizione di tutti coloro che desideravano parlargli. Dopo aver ispezionato accuratamente gli edifici dedicati al culto, convocava i notabili del paese e li interrogava sul comportamento dei parrocchiani in chiesa; sulle modalità della loro assistenza alle funzioni religiose; se vi fossero nel territorio della parrocchia eretici, usurai, concubini, banditi e criminali; se era osservato da tutti il precetto della confessione e della comunione almeno una volta all'anno; se vi fossero persone che si rifiutavano di sostenere le opere di carità; se i genitori educassero bene i loro figli; se non vi fosse lusso esagerato nel vestire da parte degli uomini e delle donne; se la clausura fosse osservata nei monasteri e nei conventi; se le istituzioni di beneficenza fossero ben amministrate.

Inoltre, l'arcivescovo controllava l'esistenza, lo stato e l'aggiornamento dei quaranta libri, registri e repertori, che i parroci dovevano possedere e tener aggiornati sulla situazione delle loro parrocchie. Ma la sua principale attenzione era rivolta a promuovere l'istruzione religiosa, la frequenza dei sacramenti, convincenti e comportamenti di fede nel popolo. Nessuna categoria di persone era esclusa dalle sue sollecitudini pastorali: dai preti ai religiosi e alle religiose, ai genitori, ai fanciulli e ai giovani, ai poveri, agli ammalati, ai peccatori, agli eretici. Si interessava anche dei problemi della vita sociale, indirizzando consigli ai datori di lavoro e ai lavoratori, perché in ogni ambiente venissero rispettati i principi cristiani. Pur essendo esigente, sapeva temperare la fermezza con la dolcezza per guadagnarsi il cuore delle persone.

Oltre la cura pastorale della sua diocesi, Carlo ricevette in tempi diversi il compito di recarsi come visitatore apostolico nelle diocesi di Cremona, di Bergamo e di Brescia e in alcune zone della Svizzera di lingua tedesca per introdurre la riforma tridentina. Egli si accinse a quest'impresa con lo zelo e la serietà di sempre, cercando di riportare ovunque l'ordine e un più vivo spirito religioso.

### 3.8. Iniziative di soccorso agli appestati

Nessun avvenimento, però, documenta meglio l'impegno pastorale di Carlo della «peste» del 1576. In tale circostanza egli decise di non allontanarsi da Milano e organizzò l'assistenza spirituale, caritativa e sociale per gli appestati e gli agonizzanti del lazzaretto di san Gregorio. Portò a quanti più poteva il conforto della sua presenza, della sua parola e dei sacramenti. Date le scarse conoscenze mediche che allora si avevano sulla causa e la modalità del sorgere e del diffondersi della peste, Carlo, persuaso che i flagelli pubblici fossero causati dai cattivi comportamenti degli uomini, ordinò che si facessero processioni penitenziali, non tenendo conto del pericolo che tali assembramenti potevano rappresentare nella propagazione del contagio.

Quando poi il governatore impose una forzata quarantena di clausura dei milanesi nelle proprie case, Carlo ordinò che le Messe venissero celebrate nelle piazze all'aperto, per offrire ai fedeli la possibilità di parteciparvi dai balconi e dalle finestre delle proprie case. Utilizzò, inoltre, le tende delle pareti del

palazzo arcivescovile e propri indumenti personali per sovvenire ai bisogni dei poveri e provvide alla distribuzione di viveri. Terminata la peste, l'arcivescovo indisse processioni di ringraziamento con grande concorso popolare e fece erigere come *ex voto* la chiesa di san Sebastiano.

L'infierire della peste aveva accentuato il fervore di preghiera, di carità e di fede dei milanesi. Carlo s'illudeva che il popolo avrebbe continuato su questa strada. Dovette invece constatare con amarezza che anche i «buoni propositi hanno il fiato corto». Se ne rammaricò in un Memoriale del 1579, in cui rimproverava le infedeltà dei suoi diocesani e li supplicava di riconvertirsi. Ma, vedendo che le sue parole rimanevano inascoltate, si sforzò di riparare l'incoerenza della sua gente con una vita personale sempre più mortificata, penitente e sacrificata, che affinò il suo temperamento rigido e lo rese più tollerante e comprensivo verso gli altri.

### 3.9. Rapporto con le autorità civili

Nell'esercizio del suo ministero pastorale, Carlo era guidato da una concezione gerarchica dell'autorità. Egli riconosceva l'autorità suprema del Papa, ma era pure un convinto assertore dell'autorità del vescovo nella propria diocesi: quanti ricevevano da lui la facoltà di esercitare particolari compiti, dovevano rappresentarlo presso il popolo e ubbidirgli senza riserve. Spinto dal suo zelo pastorale egli esigeva che la vita dei suoi diocesani si svolgesse secondo le sue indicazioni e non temeva di entrare in conflitto con le stesse autorità civili per difendere quello che egli credeva rientrasse nei suoi diritti di responsabile e guida della vita cristiana del popolo. È quindi comprensibile che i rapporti tra l'arcivescovo e i governatori di Milano non siano sempre stati dei migliori. Se da un lato Carlo pretendeva che il braccio secolare assecondasse la sua riforma dei costumi, sostenendo che lo stato avrebbe potuto avvantaggiarsi dalla condotta di cittadini onesti e obbedienti alla Chiesa, dall'altro lato i governatori si sentivano sminuiti nella loro autorità di fronte a un arcivescovo che voleva avere i propri gendarmi, si ingeriva nella vita pubblica e reclamava il diritto di punire anche i semplici cittadini e di imprigionarli per inadempienze di carattere religioso. Ne nacque una estenuante diatriba giuridica con ri-

corsi a Roma e in Spagna, da dove giungevano inviti alla moderazione e duttilità, indispensabili per favorire rapporti di collaborazione tra chiesa e stato con reciproci vantaggi per entrambi.

#### 4. INFLUSSO DELLA SUA PRASSI PASTORALE

A parte qualche eccesso di intransigenza e di rigorismo e qualche sconfinamento di campo nella difesa di veri o presunti diritti, dovuti alla mentalità del tempo e alla psicologia di Carlo, ma soprattutto alla sua retta intenzione di rimediare alla decadente vita cristiana privata e pubblica dei suoi diocesani, grazie alla pubblicazione e diffusione degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* la strategia pastorale, da lui inaugurata, ebbe vasta eco in tutta l'Europa cattolica. Tracce delle sue intuizioni e delle sue riforme si ritrovano ancora nella prassi pastorale odierna. Carlo ebbe il merito di dare risalto e di realizzare la figura del vescovo-pastore dei tempi moderni, che sente l'urgenza di una saggia ristrutturazione della propria diocesi, al fine di garantire a tutti quegli aiuti spirituali che vanno dalla predicazione all'amministrazione dei sacramenti; di programmare il lavoro apostolico con la collaborazione di esperti, ecclesiastici e laici; di avvicinare la sua gente per conoscerne i bisogni e farsi conoscere; di aiutare i poveri, i malati, gli emarginati; di formare le nuove generazioni con una catechesi sistematica; di curare la formazione dei candidati al sacerdozio e l'aggiornamento dei preti; di suscitare la cooperazione dei religiosi e delle religiose; di promuovere un rinnovato annuncio del Vangelo, capace di ridare agli uomini quel «supplemento d'anima» che non è possibile ricevere senza il confronto assiduo con la parola di Dio.

Carlo Borromeo non si limitò a legiferare, istruire, correggere e animare, ma, come lampada posta sul candelabro, fu di esempio a tutti, consumando se stesso in una vita di lavoro, di carità, di preghiera e di penitenza per la gloria di Dio e la salvezza del popolo, affidato alle sue cure pastorali.

#### Bibliografia

##### Fonti

*Opere complete di S. Carlo Borromeo*, in 5 voll., a cura di SASSI G. B., prefetto dell'Ambrosiana, Milano 1747; 2<sup>a</sup> ed., 2 voll., Augusta in B. 1758; SALA A.,

*Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo*, 3 voll., Milano 1857-61; *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, ed. RATTI A., vol. II-III, Milano 1890-92.

##### Studi

BACH H., *Karl Borromäus, Leitbild für die Reform der Kirche nach dem Konzil von Trient. Ein Gedenkbuch*, Wienand Verlag, Köln 1984; BENDISCIOLI M., *Dalla riforma alla Controriforma* (= Saggi, 145), Il Mulino, Bologna 1974, pp. 107-182; CRIVELLI L., *San Carlo. Santo per gli altri*, Ancora, Milano 1984; DE-ROO A., *San Carlo Borromeo. Il cardinale riformatore*, Ancora, Milano 1965; JEDIN H. - G. ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 69-77; 99-167; JEDIN H., *Carlo Borromeo* (= Bibliotheca Biographica, 2), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971; MOLS R., *S. Carlo Borromeo, iniziatore della pastorale moderna*, Scuola Tipografia S. Benedetto, Vibondone 1961; SABA A. - A. RIMOLDI, *Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, santo*, in «Bibliotheca Sanctorum», Istituto Giovanni XXIII, Roma 1963, vol. III, coll. 812-846; *San Carlo e il suo tempo*. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano 21-26 Maggio 1984), Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1986, 2 voll.

## S. FILIPPO NERI

(1515-1595)

AGOSTINO FAVALE

### 1. La vita

#### 2. L'attività apostolica

##### 2.1. La pastorale giovanile

##### 2.2. L'azione pastorale verso gli infermi, i poveri e i pellegrini

##### 2.3. La pastorale degli adulti

##### 2.4. L'Oratorio «grande» e «piccolo»

##### 2.5. La «Visita» alle sette chiese

##### 2.6. La fondazione della Congregazione dell'Oratorio

### 3. La metodologia pastorale

La figura e l'opera di Filippo Neri si collocano nel composito quadro della riforma e controriforma cattolica, che ebbero in Roma nella seconda metà del secolo XVI il loro centro propulsore.

## 1. LA VITA

Nato a Firenze, in Oltrarno, il 21 luglio 1515 dal notaio Francesco e da Lucrezia di Antonio da Mosciano, Filippo perdette presto la madre. Poté tuttavia godere delle cure affettuose della matrigna e delle due sorelle, Eli-

sabetta e Caterina. Da ragazzo maturò la sua formazione cristiana sotto la guida dei Padri domenicani del convento di San Marco, dove era ancora vivo il ricordo di fra Girolamo Savonarola, per il quale egli nutrì un'imperitura devozione.

Dopo l'assedio e la resa di Firenze alle truppe imperiali di Carlo V nel 1530, Filippo si recò a San Germano (Cassino) presso un parente che si adoperò per invogliarlo a occuparsi di mercatura. Ma egli decise di trasferirsi a Roma, il centro della cattolicità, che esercitava un richiamo particolare nel suo animo di credente e divenne la sua città di adozione per tutta la vita.

Mentre era ospite e istitutore dei figli del gentiluomo fiorentino Galeotto Caccia, Filippo si dedicò anche per qualche tempo agli studi di filosofia presso la Sapienza e agli studi di teologia presso gli agostiniani. Incontratosi con Ignazio di Loyola, non aderì al suo invito di entrare nella Compagnia di Gesù. Preferì invece stringere rapporti di amicizia con il gruppo di « spirituali » della Chiesa di San Girolamo della Carità, fra i quali scelse il suo confessore nella persona del sacerdote Persiano Rosa. Si diede inoltre alla frequentazione di chiese e catacombe, per soddisfare il suo interiore bisogno di preghiera e di raccoglimento, e alle visite degli ospedali per portare conforto e sollievo ai malati. In queste sue peregrinazioni e visite era accompagnato da alcuni suoi simpatizzanti.

Nel 1551, acconsentendo alle reiterate insistenze del Rosa, Filippo ricevette l'ordinazione sacerdotale, che gli permise di immergersi corpo e anima nell'esercizio del ministero a lui più congeniale, quello di confessore, di guida spirituale e di operatore pastorale, cui si consacrò ininterrottamente fino alla morte avvenuta nella notte del 26 maggio 1595. Fu canonizzato il 12 marzo 1622 con Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Isidoro.

L'attrattiva che si sprigionava dalla sua persona ilare e anticonformista, semplice e comunicativa, amabile e compita, di religiosità profonda e di geniale inventiva, gli accrebbe intorno una grande schiera di discepoli di ogni età e condizione, che egli seppe orientare con spirito di discernimento, comprensione e fermezza. A partire dalle testimonianze del processo di canonizzazione, si cerca qui di documentare l'attività apostolica di Filippo, individuandone la metodologia pastora-

le cui fece ricorso nei suoi rapporti con i giovani, con gli infermi, i poveri e i pellegrini e con gli adulti.

## 2. L'ATTIVITÀ APOSTOLICA

### 2.1. La pastorale giovanile

Fu anzitutto a favore del mondo giovanile che Filippo svolse buona parte del suo multiforme apostolato, tanto che la sua immagine tra i giovani è stata fissata ampiamente nell'agiografia e iconografia filippina. Fin dalla sua fanciullezza, incline a raccogliersi in preghiera, invitava le due sorelle, specialmente la maggiore, Elisabetta, alla recita dei salmi. I coetanei lo amavano e stimavano per il suo impegno e il suo temperamento scherzoso. Il fatto che lo chiamassero « Pippo buono » sta a indicare il fascino della sua bontà. Nella sua prima diretta esperienza educativa con i due figlioli del Caccia, Filippo dimostrò le sue capacità di istruirli « nelle lettere e nei buoni costumi » e di ammaestrarli « nella purità e modestia ».

Il quartiere di Ponte-Parione, dove era solito aggirarsi nel tempo libero, divenne un luogo d'incontro con giovani, soprattutto fiorentini o toscani della colonia romana, i quali, conquistati dalla sua allegria e dal suo affetto disinteressato, lo ricambiavano con la loro amicizia. Egli si intratteneva con loro, li interessava con le sue arguzie e, nel momento opportuno, li invitava a pregare, li catechizzava e li stimolava a compiere opere di carità.

L'ordinazione sacerdotale non fece che intensificare in Filippo lo zelo per la salvezza dei ragazzi e dei giovani. Andava alla loro ricerca, si industriava per strapparli dai pericoli delle strade e dell'ozio, li portava a passeggio ora in un luogo ora in un altro per metterli a contatto con le bellezze della natura e assurgere da queste al pensiero di Dio, giocava con loro alla palla e alle piastrelle, si preoccupava dei loro problemi, li assisteva nelle loro necessità e non risparmiava fatiche e sacrifici per formare la loro coscienza cristiana e aiutarli a essere fedeli ai loro doveri religiosi. Soffriva quando s'accorgeva che i giovani erano insoddisfatti, tristi e melanconici. Desiderava vederli spontanei, allegri e vivaci. Sapeva contemperare le esigenze della pietà con il bisogno di libertà e di divertimento dei giovani. Non appesantiva la loro

vita di orazioni e devozioni, ma inculcava quello che era essenziale per alimentare la loro fede. Evitava di proporre penitenze fisiche. Raccomandava piuttosto l'esercizio delle opere di misericordia corporali e spirituali, e le penitenze interiori più adatte a stimolare i giovani nella loro graduale maturazione cristiana. Insisteva sulla necessità di vivere un culto autentico a Cristo-Eucaristia, una devozione filiale a Maria santissima, una venerazione sentita verso i santi martiri, di cui si faceva memoria nelle catacombe e nelle chiese di Roma.

Tra i detti o aforismi più comuni, che animavano la sua metodologia pastorale, i contemporanei di Filippo ricordano i seguenti:

- 1) Figlioli, state fermi se potete.
  - 2) Scrupoli e malinconie, fuori di casa mia.
  - 3) Figlioli miei, fuggite le occasioni di peccato, fuggitele!
  - 4) Figlioli, state allegri, state allegri, voglio che non facciate peccati.
  - 5) Purché non facciano peccati, nel resto sopporterei che mi tagliassero la legna addosso.
  - 6) Non bisogna lasciare gli esercizi devoti, ma se si vuole andare a spasso, prima si adempiano questi, poi si vada.
  - 7) Non vi caricate di troppe devozioni, ma intraprendetene poche e perseverate in esse.
- Inoltre, Filippo consigliava ai giovani la recita frequente delle giaculatorie, riferite a Gesù e Maria, e dava loro cinque ricordi per mantenersi puri:

- 1) Fuggire i cattivi compagni.
- 2) Non nutrire delicatamente il corpo.
- 3) Aborre l'ozio.
- 4) Fare orazione.
- 5) Frequentare spesso i sacramenti, particolarmente quello della confessione.

In Filippo le spiccate capacità educative e le intuizioni psicologiche si univano e si assommano al suo zelo pastorale che, pervaso di afflato evangelico e di una serena visione cristiana della vita, puntava sulle concrete risorse che i giovani possiedono, per aiutarli a vivere con serietà gli impegni religiosi. Più che con gli scritti, egli attendeva alla formazione delle nuove generazioni con l'esempio e la parola, il consiglio e l'esperienza della sua vita interiore, la vicinanza e la disponibilità al servizio, ossia con la pedagogia del buon senso, nella ricerca di una sintesi armonica tra i doni di natura e di grazia, i valori umani e divini. Servendosi della sua paternità affabile, dopo averli fatti amici nella maniera più

gioviiale, li istruiva nelle verità della fede, li guidava con esortazioni e anche con comandi improvvisi, li induceva a riflettere, li spingeva a esercizi di umiltà, li frenava nei loro impulsi istintivi e nelle loro ambizioni secolari, li conduceva sulla strada voluta dal Signore. Le testimonianze di quanti lo conobbero parlano di «schiere» di ragazzi e di giovani che, attratti dalla sua bontà gioiosa, lo cercavano, lo ascoltavano e si lasciavano guidare sulla via del bene. Il suo amore e la sua tenerezza verso i giovani non venne mai meno col passare degli anni.

Tra i giovani che Filippo con la sua solerzia e preveggenza riuscì a legare più strettamente alla sua esperienza spirituale, si possono ricordare il celebre storico (poi cardinale) Cesare Baronio, Alessandro Fedeli, Gian Francesco Bordini (poi arcivescovo di Avignone), Angelo Velli, Francesco Maria Tarugi (poi cardinale), Antonio Talpa (autore del trattato dell'*Istituto della Congregazione dell'Oratorio*), Antonio Gallonio, Flaminio Ricci, Germanico Fedeli, Tomaso e Francesco Bozzi.

## 2.2. L'azione pastorale verso gli infermi, i poveri e i pellegrini

Oltre che verso i giovani l'azione pastorale di Filippo si estese anche agli infermi, ai poveri e ai pellegrini. La carità pastorale tende a fiorire in opere di assistenza materiale e spirituale. Convinto che qualunque cosa venisse fatta a un fratello bisognoso, Cristo la riteneva come fatta a se stesso (cf *Mt* 25,40-42), Filippo seppe condividere la sofferenza del prossimo dalla sua giovinezza fino alla vecchiaia. Gli ospedali di San Giacomo degli incurabili, San Giovanni in Laterano, Santa Maria della Consolazione, Santo Spirito in Sassia divennero le mete preferite delle sue peregrinazioni. Egli entrava negli ospedali, e dovunque vi erano malati anche nelle case private, animato dalla carità di Cristo e dal desiderio di portare aiuto, conforto e incoraggiamento. Durante le visite, si improvvisava infermiere, provvedeva alla pulizia, rifaceva i letti, lavava i piatti, parlava della bontà e della misericordia di Dio, invitava a sopportare la malattia pensando alle sofferenze del Signore e al premio del Paradiso, riservava una cura e un'attenzione particolare ai malati più gravi e li preparava a ricevere i sacramenti. Nello svolgere questa sua opera di misericordia corporale e di assistenza spirituale, egli sollecitava l'intervento degli

amici che a mano a mano si andava facendo con le sue sollecitudini pastorali.

Si interessò anche dei poveri, che in quei tempi si trovavano nei crocicchi delle strade di Roma, presso i portoni delle case dei nobili, sotto i portici delle chiese o nascosti in misere abitazioni. Tra questi vi erano anche pellegrini che, consumate le loro risorse, non potevano più provvedere al viaggio di ritorno nelle terre d'origine, perciò si rassegnavano a rimanere a Roma, vivendo in condizioni di estrema povertà. Per alleviare le loro indigenze, Filippo non si stancava di bussare alle porte dei ricchi allo scopo di raccogliere vitto, vestiti e denaro da distribuire a quanti non ne avevano. In tal modo egli, nonostante gli ostacoli incontrati e talune malevole imboscate, riuscì a portare soccorso a intere famiglie disagiate, a zitelle, a carcerati e a studenti poveri. La sua liberalità, accompagnata talvolta da fatti prodigiosi e animata sempre da spirito evangelico, era diventata famosa e quasi proverbiale in Roma.

Vedendo inoltre che i pellegrini, che durante l'anno venivano a Roma per acquistare le indulgenze, erano spesso abbandonati a se stessi, sia per il vitto sia per le cure in caso di malattia, e per l'ospitalità, con alcuni suoi amici decise di realizzare una specie di opera di previdenza sociale. Sorse così con sede presso la Chiesa di San Salvatore in Campo la «Confraternita della SS.ma Trinità dei Pellegrini», la quale, formata inizialmente da sole 15 persone, provvide in case affittate a offrire ospitalità a quanti giungevano in città, privi di ogni accoglienza. L'importanza di questa istituzione si manifestò in tutta la sua portata con l'Anno Santo del 1550, quando vennero assistiti fino a 500 pellegrini al giorno. Nel Giubileo del 1575 più di 200.000 pellegrini ricevettero assistenza materiale e spirituale. Infatti, i membri della Confraternita non davano soltanto vitto e alloggio ai pellegrini, ma si preoccupavano anche di intrattenersi in «sante conversazioni», al fine di prepararli alla recezione dei sacramenti della confessione e della comunione e alla visita delle catacombe e delle basiliche romane, sorretti da un forte spirito di penitenza e di preghiera.

Accortosi poi che non era sufficiente curare i malati poveri negli ospedali ma era opportuno assisterli anche nella loro convalescenza e nelle loro possibili ricadute, fondò un piccolo ospedale detto dei «convalescenti»,

che unì alla Confraternita, denominata nel 1548 «Confraternita dei Pellegrini e dei Convalescenti». Per l'erezione dell'ospedaletto, egli prese in pigione, in un primo momento, una piccola casa presso la stessa Chiesa di San Salvatore in Campo. In questo modo i malati erano assistiti fino alla completa guarigione, e ai pellegrini infermi veniva assicurata in quel luogo di cura la permanenza fino al loro pieno ristabilimento e ritorno in patria.

La pratica delle visite ai malati, del soccorso ai poveri e del sostegno ai pellegrini aumentò nell'animo di Filippo l'amore del prossimo in necessità e lo spinse a moltiplicare le iniziative assistenziali e pastorali a loro favore. In effetti, proprio per formare persone generose, capaci di abbandonare tutto per avvicinarsi con premura e pazienza nella cura dei fratelli sofferenti o, comunque, in necessità, egli istituì la «Scuola delle Corsie». Messi a confronto diretto con gli ammalati e i bisognosi, non pochi discepoli di Filippo, dopo aver vinto disagi e ripugnanze, finirono per dare tutte le loro sostanze ai poveri e dedicarsi al lenimento delle sofferenze fisiche e morali del prossimo.

### 2.3. La pastorale degli adulti

Nell'esercizio della sua azione pastorale Filippo non escludeva nessuno. Nel medesimo tempo e con lo stesso spirito si rivolgeva sia verso i piccoli sia verso i grandi di qualsiasi condizione sociale. L'ordinazione sacerdotale non fece che acuire in lui il problema della salvezza dei fratelli e lo spinse a ricercare e a porre in atto nuovi metodi di azione pastorale, per singoli e gruppi, allo scopo di provvedere alle loro urgenze spirituali. Egli aveva la chiara percezione che come prete non era solo più l'amico, il confidente, il consigliere, il predicatore faceto, ma anche il dispensatore delle grazie del Signore. Perciò, attratto dal modo di vivere dei preti della chiesa di San Girolamo della Carità, nel 1552 si aggregò a quella comunità di «spirituali» e cominciò a prestare il suo servizio pastorale in quella chiesa. In tal modo, alle strade, agli ospedali, ai negozi, alle case degli amici, alle chiese romane si aggiungeva per l'apostolato sacerdotale di Filippo una chiesa distinta e una stanzetta sempre aperta a tutti. Non vi erano ore della giornata in cui Filippo non fosse disponibile ad ascoltare quanti lo cercavano. La sua messa era frequentatis-

sima. Al suo confessionale si accostavano non solamente i romani ma anche i forestieri. La sua stanza diventò come un porto di mare, dove piccoli e grandi, giovani e vecchi, persone semplici ed ecclesiastici di alto rango si susseguivano per consultarlo, risolvere problemi di coscienza ed essere stimolati a perseverare nel bene. A seconda dei casi che gli si presentavano, egli, di volta in volta, sapeva dire la parola adatta per ciascuno per invogliarlo a cambiare vita oppure a impegnarsi di più nella ricerca della perfezione. Amava ripetere: «Importante è che siamo santi». Anzi: «Bisogna desiderare di fare cose grandi per il servizio di Dio e non contentarsi di una bontà mediocre».

#### 2.4. L'Oratorio «grande» e «piccolo»

Intuendo che era troppo poco accogliere i penitenti per la confessione, Filippo cominciò a radunarli anche al pomeriggio al fine di confrontarsi con la parola di Dio, e alla sera per pregare con loro. Si sviluppò così l'Oratorio, un vero e proprio cenacolo di vita spirituale. All'inizio era bastata la stanzetta di Filippo, poi, verso il 1556, le riunioni vennero fatte in un granaio adattato nella soffitta della chiesa di San Girolamo della Carità e, infine, le «tornate» oratoriane furono trasferite in chiesa. Le linee strutturali originarie dell'Oratorio consistevano in una lettura di brani della Sacra Scrittura, di vite dei santi, di libri della dottrina cristiana o di narrazioni della storia della Chiesa, seguita da brevi trattazioni dialogiche su un tema offerto e in sermoncini semplici, fatti anche da laici, che sgorgavano dalla mente e dal cuore dei lettori; il tutto era intramezzato da laudi sacre. A questi incontri partecipavano nobili e popolani, laici e ecclesiastici, personalità della cultura e dell'arte, affascinati dalla forma spontanea con cui venivano esposte le verità cristiane.

Da questo che era detto l'Oratorio «grande» o pubblico, si staccò l'Oratorio «piccolo», riservato per i più assidui, le cui pratiche serali quotidiane comprendevano una mezz'ora di orazione mentale, una serie di preghiere litaniche e la disciplina tre giorni la settimana.

Ogni domenica, ai sodali dell'Oratorio piccolo venivano affidate le visite agli ospedali, che essi dovevano compiere nel corso della settimana.

#### 2.5. La «Visita» alle sette chiese

Oltre la cura dei malati, l'assistenza ai poveri e ai pellegrini e gli incontri destinati ad approfondire la conoscenza e l'esperienza della vita cristiana, per il completamento della formazione spirituale dei suoi seguaci e dei suoi simpatizzanti Filippo ideò la «Visita alle sette chiese maggiori di Roma». Si trattava di peregrinazioni che, al seguito di Filippo, tra preghiere, canti e momenti di riflessione, attraversavano le principali vie di Roma e parte della campagna circostante la città, portavano la gente da una chiesa all'altra e si concludevano con la celebrazione della messa e la comunione generale. Il giovedì grasso del 1565 furono circa 2.000 le persone presenti alla Visita delle sette chiese.

Queste visite avevano un quadruplice scopo: far conoscere le vetuste basiliche della Roma cristiana e cattolica; richiamare alla mente dei visitatori le ricchezze di storia religiosa e culturale che esse racchiudevano; consentire ai fedeli un incremento della loro pietà attraverso la meditazione della vita di Cristo, della Madonna, degli apostoli e dei martiri; e, infine, edificare con l'esempio e la preghiera coloro che si limitavano a guardare dal di fuori l'iniziativa. La Visita alle sette chiese divenne una delle manifestazioni più importanti dell'Oratorio, perché, svolgendosi all'aperto e in diverse zone della città, suscitava l'ammirazione, o almeno la curiosità di molti.

#### 2.6. La fondazione della Congregazione dell'Oratorio

L'ultima delle fondazioni di Filippo è la Congregazione dell'Oratorio. Invitato dai suoi confratelli ad accettare la cura pastorale della chiesa di San Giovanni de' Fiorentini in Via Giulia, Filippo decise di restare a San Girolamo della Carità, ma cercò di sistemare a San Giovanni alcuni suoi figli spirituali, che vennero ordinati sacerdoti. Dietro consiglio di Filippo, essi costituirono una comunità presbiterale, che Gregorio XIII il 15 luglio 1575 con la bolla *Copiosus* eresse canonicamente in «Congregazione dell'Oratorio», affidandole la chiesa di Santa Maria in Vallicella, che venne ricostruita dalle fondamenta. Scopo della Congregazione — una «Società di vita comune», formata da preti secolari e da laici senza voti e collegati solamente dal vincolo della carità sotto una regola comune — era quello di perseguire le

finalità specifiche dell'Oratorio, assicurandone la continuità e genuinità con l'annuncio quotidiano della parola di Dio, l'amministrazione dei sacramenti, l'orazione e la direzione spirituale.

Ai membri della Congregazione Filippo raccomandò di occuparsi in modo particolare dei giovani con l'organizzazione di iniziative adatte per loro. Si sviluppò così in forma definitiva l'Oratorio Giovanile o «Congregazione de' Giovani», la prima istituzione giovanile promossa dalla Congregazione filippina e nata in seno all'Oratorio con una sua struttura, orientata a favorire il protagonismo dei giovani nella loro formazione umana e cristiana.

### 3. LA METODOLOGIA PASTORALE

La metodologia dell'azione pastorale di Filippo aveva sostanzialmente le stesse movenze sia che trattasse con i giovani che con gli adulti. Tutto prendeva inizio dall'incontro cordiale con le persone, dalla creazione di un clima di familiarità e dal tentativo di entrare in un rapporto di reciproca confidenza, evitando ciò che poteva causare imbarazzo, timore o senso di superiorità. Costruita la «buona atmosfera», seguiva il momento dell'ascolto, della conoscenza e della comprensione dell'interlocutore e dei suoi problemi. Quindi Filippo interveniva per chiarire, correggere ciò che doveva essere corretto, risolvere le angustie, presentare gli aspetti gioiosi e, nello stesso tempo, esigenti della vita cristiana e animare al bene, ma sempre con grande spirito di adattamento e disinvoltura, dolcezza e discrezione.

Riteneva che il segreto della fedeltà agli impegni cristiani non consistesse tanto nel comando o nel rimprovero, quanto nell'aiutare il soggetto a creare profonde convinzioni, capaci di giustificare le proprie scelte al servizio di Dio e del prossimo, anche quando queste dovessero significare un «cambio di rotta» nella vita. Le sue richieste non oltrepassavano i limiti del «senso comune». Infine, conquistata la fiducia dell'interlocutore, cercava di stringere con lui un vincolo di sincera e duratura amicizia per sostenerlo come amico e padre amoroso nel cammino della santità. Nella sua azione pastorale Filippo era dunque incline a partire dalle «relazioni umane». Solo dopo aver ispirato confidenza nell'animo dell'interlocutore per mezzo dei con-

tatti umani dava il via ai colloqui spirituali, che avevano sempre l'intento di ricostruire la vita del cristiano dall'interno con il rinnovamento della mentalità, dei sentimenti e dei costumi d'accordo con le esigenze evangeliche. Quali i principali strumenti di cui si servì Filippo per promuovere questo rinnovamento? La confessione, la direzione spirituale, la preghiera, l'amore all'eucaristia, la parola di Dio e la pratica delle opere di misericordia corporali e spirituali.

Filippo fu un convinto promotore della confessione, cui dedicava parte delle ore diurne e anche notturne. La considerava un mezzo indispensabile per favorire la crescita della vita interiore. Pur avendo incontrato oppositori al suo modo di facilitare la confessione ai fedeli, egli tuttavia si attenne alla regola di non spezzare «una canna incrinata», né di spegnere «uno stoppino dalla fiamma smorta» (Is 42,2-7). Appena stabilito un rapporto di fiducia con il penitente, Filippo lo introduceva in una vera e propria direzione spirituale, che mirava a penetrare sempre più a fondo nella coscienza dell'interlocutore, per renderlo docile alle mozioni dello Spirito nel rispetto della più libera spontaneità di adesione dell'interessato.

Ai suoi penitenti Filippo raccomandava la «preghiera frequente», e quando tale esercizio dovesse stancare, consigliava almeno la recita di brevissime giaculatorie. Il suo ardore per l'eucaristia lo portava a raccomandare ai penitenti di partecipare alla santa messa e di comunicarsi secondo gli opportuni suggerimenti che dava loro. Era solito consentire la celebrazione ogni giorno e la comunione quotidiana ai suoi più stretti seguaci. Più spesso consigliava la comunione settimanale, per timore che l'assuefazione alla comunione quotidiana potesse nuocere alla preparazione necessaria per una fruttuosa recezione dell'eucaristia. Fu anche opera sua se in Roma si diffuse la devozione al sacramento dell'altare mediante l'esposizione che veniva fatta ogni prima domenica del mese, ogni anno nella settimana santa e durante le Quarantore.

Filippo, che fin dalla sua giovinezza era stato un assiduo uditore della parola di Dio, fece di quest'annuncio una delle attività principali di tutta la sua vita e delle sue varie istituzioni. I suoi sermoni erano brevi, semplici, familiari, accessibili ad ogni categoria di persone, capaci di commuovere e di convertire. Prendevano lo spunto dalla parola di Dio, ve-

nivano intercalati da letture riguardanti la fede e i costumi e comprovati da fatti desunti dalle vite dei santi. Questo tipo di predicazione quotidiana, inaugurata e promossa da Filippo con il suo Oratorio, si diffuse non solo a Roma ma in tutta Italia e altrove. Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, ordinò ai suoi Preti Oblati di predicare come si faceva all'Oratorio di Roma.

Le costituzioni della Congregazione degli Scolopi prescissero di usare la forma di eloquenza, adottata dai Padri dell'Oratorio alla Vallicella. Vincenzo de' Paoli raccomandò ai suoi preti missionari di ispirarsi alla predicazione filippina.

L'azione pastorale di Filippo non mirava soltanto a riportare le persone a Dio nella maniera più libera e familiare, ma le stimolava anche a crescere nell'amore verso il prossimo con l'esercizio delle opere di misericordia corporali e spirituali, termini con i quali allora si faceva quello che noi intendiamo oggi con l'espressione «promozione umana e cristiana». Le parole, i consigli e i suggerimenti di Filippo avevano lo scopo di introdurre i suoi discepoli in un impegno perseverante di autenticità cristiana, che richiamasse, nella sua sostanza, all'esperienza religiosa e fraterna della Chiesa delle origini.

L'epicentro dello zelo pastorale di Filippo è consistito nella volontà di creare comunità di persone in cammino verso la celeste Gerusalemme, nelle quali tutti si riconoscessero figli di un unico Padre e fratelli tra loro in Cristo, sostenuti da un concreto amore reciproco. Nel compimento di questo suo apostolato, egli rivelò una «singolare tenerezza di carità» verso il prossimo, una permanente letizia di spirito soffusa di dolcezza e di mistico ardore, la ricerca e l'attuazione della semplicità evangelica, e la prevalenza data alle mortificazioni interiori su quelle esteriori, confermando ancora una volta che il santo non distrugge ma eleva mediante la grazia la realtà umana e naturale e la pone al servizio di Dio e dei fratelli.

Con le sue comunità autonome di sacerdoti e di laici, diffuse in Europa, nell'America Latina e negli Stati Uniti, la Congregazione dell'Oratorio continua a operare al servizio delle Chiese particolari con una molteplicità di iniziative pedagogiche, culturali, ricreative e pastorali.

## Bibliografia

### Fonti

*Il primo processo per San Filippo Neri nel Codice Vaticano Latino 3798 e in altri esemplari dell'Archivio dell'Oratorio di Roma*, edito e annotato da G. INCISA DELLA ROCCHETTA e N. VIAN, con la collaborazione del p. C. GASBARRI d.O. (Studi e Testi), voll. 4, Biblioteca Apostolica vaticana, Città del Vaticano 1957-1963; *Istituto della Congregazione dell'Oratorio*. Trattato del p. A. TALPA sulle origini e sul significato dell'Istituto della Congregazione dell'Oratorio, edito a cura di G. INCISA DELLA ROCCHETTA, *Oratorium, Romae*. ANN. IV. S.I.-N.N. 1.-Jan.-Jun. 1973, pp. 5-37.

### Studi

ANGILELLA G., *Intuizione ed esperienza educativa nell'apostolato di S. Filippo Neri*, Tipografia Giordano, Pisa 1957; CISTELLINI A., *San Filippo Neri e la sua patria*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 23(1969) 1, pp. 54-119; ID., *S. Filippo Neri e la spiritualità dell'Oratorio*, in «Le grandi scuole della spiritualità cristiana», a cura di E. ANCELLI, Ed. O.R., Milano 1984, pp. 502-517; GASBARRI C., *Filippo Neri nelle testimonianze dei contemporanei*, Città Nuova Ed., Roma 1974; MENGARELLI A., *La metodologia nell'azione pastorale di S. Filippo Neri* (parte della tesi), Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 1974; PONSILLE L. - L. BORDET, *S. Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, trad. dal francese di T. CASINI, Libreria Ed. Fiorentina, Firenze 1986; VENTUROLI A., *S. Filippo Neri. Vita, contesto storico e dimensione mariana*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1988.

## S. FRANCESCO DI SALES

(1567-1622)

JOZEF STRUS

1. L'uomo e il suo tempo
2. Idee base su cui poggiava la sua pastorale
3. Scopo e metodo della pastorale salesiana
4. Pastorale dei giovani in Francesco di Sales
  - 4.1. La santità è anche per i giovani
  - 4.2. La vita di Francesco di Sales: una concreta proposta
  - 4.3. L'attività catechistica
  - 4.4. Il progetto «Santa Casa»

## 1. L'UOMO E IL SUO TEMPO

Francesco di Sales (1567-1622), sacerdote, missionario tra i calvinisti, vescovo, predicatore, direttore spirituale, fondatore dell'istituto di vita consacrata, scrittore è proclamato beato nel 1661, santo nel 1665, dottore della Chiesa nel 1877 e patrono dei giornalisti nel 1923.

L'umanità e la Chiesa, oltre al genio del suo spirito umano e cristiano e la santità di vita, hanno ereditato da lui un istituto di vita contemplativa ed i suoi numerosi scritti. Per la spiritualità cristiana, egli rimane una delle figure più importanti. Mentre si afferma che la sua presenza, per la società civile, culturale e religiosa, anzitutto della Francia, è stata carismatica, bisogna constatare che il suo ascendente non ha cessato d'essere forte anche dopo la sua morte. Ne sono prova le moltissime edizioni della «Filotea», vivente l'Autore e dopo; le molte pubblicazioni intorno alla sua dottrina spirituale; il consistente numero di vocazioni all'Ordine della Visitazione; le nuove fondazioni di monasteri della stessa Visitazione. Inoltre, il suo personale itinerario spirituale che conobbe l'entusiasmo degli inizi, il dolore delle crisi, la serenità della fede, rimane paradigma di una significativa esperienza che ancora oggi illumina e guida il cammino della fede. La sua vita e l'attività pastorale si collocano in un periodo storico interessante: sul piano culturale l'umanesimo rinascimentale ha provocato una nuova visione dell'uomo e del mondo; sul piano spirituale di vita cristiana fu forte la proposta avanzata dalla Riforma protestante da una parte e ugualmente forte il desiderio di rinnovamento spirituale promosso dal Concilio di Trento (1545-1563) dall'altra.

Quanto all'influsso che tale complessa realtà storica esercitò sulla formazione culturale e teologica di Francesco di Sales, è da sottolineare che, mentre la riforma voluta dal Concilio di Trento nonché le idee suscitate dall'umanesimo rinascimentale sono diventate per lui sfida e impegno, egli rimase un avversario accanito della Riforma protestante.

L'intolleranza verso i protestanti nasceva in lui dal dolore per la perdita unita della Chiesa cattolica e dalla preoccupazione per la salvezza eterna di tante persone. Egli si impegnò molto ed in vari modi per la conversione dei protestanti, credendo di poterli reintegrare nella Chiesa che è in comunione con il vescovo di Roma e secondo lui l'unica per essere strumento di salvezza.

## 2. IDEE BASE SU CUI POGGIAVA LA SUA PASTORALE

Essendosi trovato negli anni di formazione intellettuale e spirituale nel cuore di una importante svolta antropologica che ha scosso

molte coscienze, Francesco di Sales ha maturato in sé una concezione ottimista di Dio, dell'uomo e della vita. Ne deriva che la sua dottrina spirituale e l'azione pastorale resteranno in profonda sintonia con il Concilio di Trento e con la visione dell'uomo promossa dall'umanesimo cristiano. Più tardi, da vescovo, assumerà ancora in proprio l'esempio del pastore post-tridentino quale fu s. Carlo Borromeo.

L'uomo infatti, creato e redento da Dio-Amore, polarizza tutta l'attenzione della mente e del cuore, dell'intelligenza e della bontà di Francesco di Sales. Nella storia dell'umanesimo cristiano infatti, egli è uno dei suoi più rappresentativi fautori. Mentre l'umanesimo, come tale, concentra tutto il suo entusiasmo sull'uomo misura di tutte le cose, l'umanesimo cristiano tiene conto che la grandezza dell'uomo ha la sua origine in Dio. Di conseguenza esso è interessato a che si accorcino le distanze tra Dio e uomo. Ne consegue che nel Cristo-uomo perfetto, gli umanisti cristiani riconoscono il punto di incontro di Dio con l'uomo. Ecco perché nei giorni della sua dolorosa crisi, provocata tra l'altro dalle opinioni teologiche sulla predestinazione, Francesco di Sales rivede la sua immagine di Dio.

Tale crisi è stata per lui un'occasione per cristallizzare la sua visione ottimistica nei confronti di Dio. Alla luce dell'insegnamento offertogli dalla Bibbia e da alcuni teologi, egli fu sorpreso dall'abbondanza dei mezzi di salvezza che Dio offre all'uomo. Da quel momento rimase in lui la convinzione che Dio vuole salvare tutti gli uomini e che effettivamente c'è la possibilità di salvezza eterna per ciascun uomo.

L'ottimismo salesiano non trascura gli altri attributi di Dio come la giustizia e la potenza. Con questi egli mette in evidenza la misericordia, la bontà e l'amore di Dio. Questo modo di considerare Dio, l'uomo e il mondo dimostra che l'umanesimo cristiano secondo il Salesio non dispensa da nessuna verità di fede. Per evidenziare gli aspetti ottimistici della stessa fede, esso, ricorre al valore che ha nella storia dell'umanità l'opera compiuta da Cristo: «lo stato di redenzione vale cento volte più di quello dell'innocenza» (*Teotimo* L. II, C. V).

Allo stesso tempo ed in corrispondenza con tale stato di cose, le sue molteplici attività pastorali esprimono la doppia preoccupazione

di rendere l'uomo pienamente uomo e di aiutarlo a raggiungere Dio. L'*Introduzione alla vita devota*, talvolta più familiare sotto il nome di *Filotea* e il *Trattato dell'Amore di Dio* chiamato anche *Teotimo*, espongono con grande chiarezza le convinzioni dottrinali dell'Autore, illustrando le infinite possibilità di crescita e i mezzi di cui l'uomo dispone.

La sua concezione dell'uomo, ricco di potenzialità, valorizza prima di tutto le risorse naturali grazie alle quali l'uomo può prendere un orientamento verso Dio. «È [...] impossibile che un uomo, pensando attentamente a Dio anche con il solo raziocinio naturale, non senta un certo impulso d'amore, il quale, suscitato in fondo al cuore dalla segreta inclinazione della nostra natura, al primo contatto con questo primo e supremo oggetto, previene la volontà e la eccita a compiacersi» (*Teotimo*, L. I., C. XVI). Giungere invece a Dio, non sarà possibile senza che intervenga Dio stesso: «... il cuore umano produce naturalmente certi principi di amore verso Dio, ma giungere ad amarlo sopra tutte le cose — ciò che forma la vera maturità dell'amore dovuto a quella suprema bontà — è cosa propria dei cuori animati e assistiti dalla grazia celeste e che sono nello stato della santa carità» (Ivi, C. XVII). Egli presenta queste due tappe di ascesa dell'uomo verso Dio, come unico movimento di continua salita dell'uomo bisognoso e aperto all'aiuto di Dio: «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: perciò l'amore di Dio è il fine, la perfezione e l'eccellenza dell'universo» (Ivi, L. X, C. I).

Il successo pastorale di Francesco di Sales sta nell'aver valorizzato l'unità della persona umana, superando vari dualismi che tante volte minacciano l'uomo. Per lui né il corpo né l'affettività umana infatti sono nemici da annientare. Al posto di una condanna, di una indulgente comprensione per le passioni dell'uomo o anche di un loro favoreggiamento, egli invita a sottoporle all'azione della grazia. L'umanità è bella perché è stata assunta da Cristo e riscattata dal peccato. Il legame che Dio ha stretto con l'uomo in Cristo costituisce il fondamento teologico di tutto il discorso sul progresso umano e spirituale dell'uomo. Da tale visione ottimistica dell'uomo scaturiscono in Francesco di Sales i suoi atteggiamenti e consigli pratici. La considerazione

ne infatti della grandezza della dignità umana gli imponeva il rispetto per ogni persona, indipendentemente dall'età, posizione sociale, livello culturale, credo politico. Sul piano pastorale, tale rispetto lo obbligava a predicare anche a pochi e semplici ascoltatori con lo stesso impegno come se si trovasse davanti ad un'assemblea numerosa o illustre.

### 3. SCOPO E METODO DELLA PASTORALE SALESIANA

Mettendo in risalto l'uomo, di conseguenza Francesco di Sales contribuisce sia al progresso spirituale individuale sia sociale. In questo modo ne esce avvantaggiata non solo l'immagine del cristianesimo, ma anche l'ordine sociale che tende ad essere più umano. A questo punto si deve aggiungere che Francesco di Sales è tutto preso dalla dottrina cattolica sulla grazia che secondo lui permea tutto l'universo. Le conseguenze quindi della redenzione di Cristo raggiungono il cuore di ogni uomo perché lo Spirito Santo vi opera per mezzo delle sue ispirazioni. Tutti perciò: noncredenti, pagani, eretici, peccatori, se corrispondono all'opera dello Spirito Santo, possono imboccare la via che conduce a Dio. Mentre da una parte sorprende in Francesco di Sales il rispetto che egli ha per la gerarchia sociale e politica nella società di allora, non stupisce dall'altra che egli voglia tutti Filotee e Teotimi. Infatti, secondo lui, tali gerarchie dovrebbero rispettare la priorità della gerarchia di santità. Chi conta nella società sono Filotea e Teotimo, cioè l'uomo che ama Dio perché ha scoperto di essere da Lui amato. La visione che egli ha avuto dell'uomo, gli ha permesso di nutrire nei suoi confronti e del suo avvenire una fiducia sconfinata. Ispirandosi nella sua attività pastorale all'idea di Dio-Amore, Francesco di Sales mira ad orientare l'uomo e la società intera verso Cristo-uomo perfetto, per mezzo del quale Dio ha voluto rinnovare l'uomo stesso e il mondo.

Quanto al suo metodo formativo, che corrisponde alle idee di fondo della sua dottrina spirituale, non vi si trova niente che lo possa rassomigliare ad un pastore molle per le debolezze umane. «[...] non c'è nessuno, come credo, che amerebbe più cordialmente, più calorosamente di me; poiché è piaciuto a Dio di fare il mio cuore così. Tuttavia, amo le anime indipendenti, vigorose e che non so-

no femminucce; troppa tenerezza intenerisce il cuore, lo inquieta e lo distrae dall'orazione amorosa verso Dio, impedendogli la totale indifferenza e la perfetta morte dell'amore proprio» (Lettera alla Chantal 1620 o 1621, in *Opere* d'Annecy XX,216).

L'umanesimo cristiano di Francesco di Sales, chiamato senza necessità anche «devoto», evita il pericolo del ripiegamento autoesaltante dell'uomo, ricordandogli la chiamata a trascendere se stesso.

Il carattere estatico che egli riconosce alla natura umana, spiega il dinamismo grazie al quale l'uomo situato tra Dio Creatore e il mondo creato, non rimane né inerte né giocato da forze fatalistiche. L'innata capacità estatica dell'uomo, nel senso etimologico della parola «estasi», fa sì che il naturale orientamento verso l'assoluto, lo spinge ad uscire da se stesso. Avendo affermato che «l'uomo è di natura intermedia tra gli angeli e gli animali», sostiene che egli è naturalmente portato a liberarsi da quella posizione intermedia. Di conseguenza, se si lascia guidare dalle passioni viene portato verso il basso e se si lascia guidare dal bene viene portato verso l'alto. Nella tensione tra le due tendenze, sottolinea Francesco di Sales, prevale l'orientamento verso Dio (*Teotimo*, L. I, C. X). Tale movimento è reso possibile all'uomo grazie al fatto «che il suo intelletto ha una tendenza illimitata a sapere sempre più e la sua volontà un appetito insaziabile d'amare e di trovare il bene...» (*Ivi*, L. I, C. XV).

#### 4. PASTORALE DEI GIOVANI IN FRANCESCO DI SALES

Chi conosce la storia di Francesco di Sales potrebbe reagire negativamente di fronte al tema messo a titolo. Francesco di Sales infatti non si è occupato in modo esclusivo dei giovani. La dimensione giovanile del suo apostolato potrebbe sfuggire anche allo sguardo più attento che normalmente scorge vari aspetti della sua attività pastorale.

Per costruire un quadro che ci interessa si dovrebbe intraprendere un lavoro finora non fatto. Gli elementi indispensabili per tale scopo tuttavia non sono numerosi; neppure sembra che si possa attendere di scoprire un progetto o un metodo particolare. Nondimeno una lettura della sua personalità e della sua pastorale sotto questo punto di vista rende ancor più completa la sua immagine.

Quando attraverso il suo epistolario si guarda chi sono le persone da lui dirette, bisogna ammettere che la fascia di giovani interessata, per esempio all'impegno per la vita cristiana e quindi alla scelta vocazionale, è quasi inesistente. Molti tra i suoi diretti sono persone giovani, che vivono però già la vita matrimoniale o religiosa. A volte si legge che gli vengono presentati casi di persone che sono diventate religiose o si sono sposate per volontà dei genitori. È in occasione di questa così diversificata direzione spirituale che vediamo come, attraverso i genitori, Francesco di Sales si interessò ai problemi specifici dei giovani. Qualche suo intervento sporadico è passato alla storia come dimostrazione del suo straordinario buon senso e del volto umano del cristianesimo. È il caso dei figli della sig.ra de Chantal e della cugina di Francesco di Sales, sig.ra de Charmoisy, la storica Filotea cui inizialmente aveva indirizzato i testi trovati poi nell'*Introduzione alla vita devota*.

Tutto questo ci dice che la pastorale di Francesco di Sales, lontana dal rimanere generica, aveva una sua articolazione che certamente le permise di coltivare l'interessamento per i giovani.

#### 4.1. La santità è anche per i giovani

I termini «uomo» e «santità» adoperati dal linguaggio salesiano, sono le parole chiave secondo cui si deve leggere tutta la vita, la dottrina e l'azione di Francesco di Sales. Da eminente direttore spirituale, ricco di intuito pedagogico, sapeva teoricamente e praticamente che non si possono pretendere le stesse cose da un ragazzo, da un giovane, da un adulto, da un uomo o da una donna. Considerava però tutti, ognuno secondo le sue possibilità, soggetti al processo di crescita umana e spirituale. L'aspetto assoluto della santità da lui insegnata, era questo: essa è possibile a tutti e ciascuno deve progredire.

Rivolgendosi al pubblico tramite il libro dell'*Introduzione alla vita devota*, egli disapprova lo stile che prima di lui diversi autori avevano attribuito alla santità: «È un errore, anzi un'eresia, voler bandire la vita devota (= santità) dalla caserma dei soldati, dalla bottega degli artigiani, dalla corte dei principi e dalla vita familiare dei coniugati...» (P. I, C. III). In margine a queste considerazioni, è importante notare che malgrado Francesco di Sales abbia così esplicitamente evidenziato la possibilità di farsi santi in tut-

te le condizioni di vita, molte vocazioni all'Ordine della Visitazione sono nate sotto l'influsso della lettura della « Filotea » e della fama di santità del suo Autore.

#### 4.2. La vita di Francesco di Sales: una concreta proposta

Dalla globalità delle idee che ispiravano la sua pastorale scaturiscono gli orientamenti che ci fanno intravedere la possibilità di uno spazio per i giovani.

Anzitutto, il discorso sulla pastorale giovanile deve partire dalla ricchissima e significativa esperienza giovanile dello stesso Francesco di Sales. I riferimenti autobiografici, mai troppi per conoscere tutto sulla sua vita, evidenziano la sua formazione umana e cristiana, la sua dolorosa crisi di identità cristiana e di chiarimento di idee teologiche, nonché il processo di purificazione dell'amore di Dio. All'interno di questo globale contesto personale appare la maturità della sua scelta vocazionale e del corrispondente impegno per la Chiesa e per la società civile.

Tra l'altro, Francesco di Sales, crescendo a contatto con il mondo dei giovani, prima in Savoia, poi a Parigi e a Padova, si è confrontato con essi ed assieme a molti di essi si è messo alla ricerca della verità. Ne è maturato l'impegno nel servizio alla Verità. L'ambiente studentesco di Parigi e di Padova lo mise a dura prova anche per la decadenza dei costumi. Agli eccessi in tale genere di vita dei suoi compagni egli oppose la ricerca di idee valide per la vita, nonché la preghiera, i digiuni, le discipline. Accanto a queste espressioni della sua forza spirituale bisogna evidenziare il suo impegno nell'ambito della vita intellettuale e della cultura fisica. Diversamente, sarebbe facile considerarlo uno che si tenne in disparte da ogni contatto umano. Il padre era interessato a inviarlo a Parigi perché oltre agli studi scolastici egli frequentasse la corte e si facesse conoscere da tutti gli amici della famiglia. Portato allo studio e obbediente al padre, il figlio realizzò fedelmente il progetto paterno. Secondo l'usanza delle famiglie nobili del tempo, anch'egli studiò e imparò con successo l'equitazione, la scherma e la danza. Il desiderio di approfondire la vita spirituale lo spinse a studiare per conto proprio e all'insaputa della famiglia la teologia. Dirà più tardi: « a Parigi ho imparato parecchie cose per

far piacere a mio padre e la teologia per far piacere a me stesso ».

Considerando oggi la figura di Francesco di Sales si può affermare che egli fu un uomo che prima sul piano spirituale personale e poi su quello pastorale ebbe idee chiare. Specializzato *in utroque iure*, possedeva un'ottima preparazione teologica e con convinzione e gusto assunse il progetto della propria vita spirituale. Per questo fatto la sintesi di umanesimo e di cristianesimo non rimase in lui una felice conclusione di un problema teorico, ma divenne sia per lui che per gli altri un originale stile per tendere alla santità. Egli infatti valuta persone, cose, situazioni alla luce della volontà di Dio che vuole tutti santi. La motivazione della preoccupazione pastorale specifica per i giovani, dovrebbe essere cercata sia nell'umanesimo alla scuola del quale egli è cresciuto, sia nella carità pastorale che lo spinse a lavorare per la formazione spirituale cristiana. Essendo stato vescovo, impegnato pastoralmente, egli non poté evitare il problema dei giovani della sua diocesi. Di fronte tuttavia alle conseguenze dolorose che la sua Chiesa particolare aveva subito dopo la nascita del protestantesimo, la sua preoccupazione si orientò con priorità a favore dei sacerdoti. Nello spirito del Concilio di Trento e di fronte a una frequente e spesso totale impreparazione culturale, teologica e spirituale, egli intraprese la pastorale dei pastori. Un altro ambito di impegno di vita cristiana che richiese il suo intervento fu la restaurazione di case di religiosi, numerose nella sua diocesi che, quasi di regola, oscuravano l'ideale di vita evangelica. Tale specificazione nell'ambito della pastorale di Francesco di Sales non vuole dire né esclusività né preferenza. Egli è convinto che la profondità delle ferite spirituali inferte alla sua Chiesa, sono dovute in gran parte alla situazione in cui si trovano clero e religiosi. In essi egli cerca dei collaboratori per il bene di tutta la sua Chiesa. Egli infatti si è votato al bene spirituale del popolo di Dio per il quale celebra la liturgia, predica, fa visite pastorali nelle parrocchie.

#### 4.3. L'attività catechistica

Tra gli scritti di Francesco di Sales se ne riscontrano alcuni che, sotto la richiesta esplicita del Concilio di Trento, si riferiscono all'insegnamento del catechismo. I più importanti a questo riguardo sono gli atti del sino-

do diocesano che nella sua diocesi si celebrava quasi ogni anno. Dai contenuti si constata che da vescovo il catechismo era uno dei suoi impegni pastorali prioritari. Le rispettive norme, oltre agli interessanti dettagli, dimostrano che per assicurare in ogni parrocchia a ragazzi e a giovani una buona formazione dottrinale in materia di religione, egli richiese da diverse persone una collaborazione articolata. A noi oggi tali incontri di catechesi domenicale e festiva possono sembrare troppo carichi di superflua coreografia, ma nell'intenzione pastorale del Vescovo c'era il desiderio di svolgere questo ministero con la massima cura.

È importante notare che le disposizioni sinodali parlano prima dell'insegnamento della catechesi da farsi nella città in cui risiede il Vescovo e poi nel resto della diocesi.

Nel contesto di questo specifico impegno pastorale nella sua Chiesa, risulta interessante il suo esempio personale. Le Opere del Santo riportano la parte di un incontro di catechismo che egli faceva tra i protestanti nello Chiabrese. Interessante è la circostanza che servì al missionario per attirare i giovani che per l'attività protestante vivevano lontano dalla Chiesa cattolica. A tale proposito Francesco di Sales coglie l'occasione della visita di uno dei suoi fratelli, più giovane di lui. Il catechismo che si svolse in forma di dialogo, evidenziò una forte preoccupazione del missionario per l'integrità della dottrina cattolica e per l'identità propria del cristiano cattolico.

Più tardi, da vescovo, come leggiamo in alcune sue lettere, continuò a fare catechismo. Accanto alla costante preoccupazione per l'insegnamento della dottrina, si deve sottolineare il suo rapporto con l'uditorio, nonché il clima che a seconda delle circostanze, trasformava tale incontro di natura scolastica in un incontro di amicizia. «Ho terminato or ora la scuola di catechismo — scrisse alla De Chantal — dove mi sono abbandonato un poco all'allegria, mettendo alla berlina le maschere e i balli per far ridere l'uditorio; ero in un momento di buon umore, e un grande uditorio mi invitava coi suoi applausi a continuare a fare il bambino coi bambini. Mi si dice che, in questo, riesco bene, e io ci credo [...]» (11 febbraio 1607). Notiamo infatti nei suoi scritti che il ministero della catechesi gli è veramente congeniale. Egli si

dedicherà a questi incontri anche durante le visite pastorali alle parrocchie e durante le quaresime che trascorrerà predicandole interamente.

#### 4.4. Il progetto «Santa Casa»

Merita d'essere ricordata un'altra sua iniziativa pastorale, tralasciata di seguito per mancanza di fondi finanziari. Fu un interessante progetto, concepito nello Chiabrese da Francesco di Sales e p. Cherubino suo collaboratore simile all'oratorio di san Filippo Neri a Roma. Avendo riflettuto sulla situazione delle persone in via di conversione al cattolicesimo o già convertite, essi ritennero necessario istituzionalizzare un aiuto che andando incontro alle necessità dei nuovi convertiti, impedisse ai giovani di cercare scuola o lavoro tra i protestanti.

Gli ideatori di questo progetto, chiamato «Santa Casa», pensarono di istituire una comunità di sacerdoti diocesani per il lavoro parrocchiale e per le missioni tra i protestanti, con un collegio, una tipografia e una scuola professionale.

L'iniziativa, appoggiata moralmente dal papa e da autorità ecclesiastiche e civili, non ebbe la fortuna dello sviluppo. Francesco di Sales se ne occupò direttamente e per molto tempo anche da vescovo.

Concludendo è giusto rilevare che la vita e l'attività di Francesco di Sales si distinsero per un significativo dinamismo apostolico. Dall'insieme risulta chiaro che ogni sua iniziativa pastorale, ogni sua particolare attenzione apostolica era intesa come contributo per una pastorale d'insieme di cui la Chiesa di Ginevra aveva tanto bisogno.

#### Bibliografia

##### Fonti

*Oeuvres de Saint François de Sales, Evêque de Genève et Docteur de l'Eglise. Edition complète* (Annecy, Monastère de la Visitation 1892-1932) 26 vol.; *Table analytique* (1964).

##### Studi

LAJEUNE E. J., *Saint François de Sales. L'homme, la pensée, l'action*, Ed. Guy Victor, Paris 1966.

Repertori bibliografici: BRASIER V. - MORGANTI E. - DURICA M. ST., *Bibliografia Salesiana. Opere e Scritti riguardanti S. Francesco di Sales (1623-1955)*, SEI, Torino 1956; STRUS J., *S. Francesco di Sales 1567-1622. Rassegna Bibliografica dal 1956*, in «Salesianum» 45 (1983) 635-671.

## S. GIOVANNI BOSCO

(1815-1888)

JOSÉ MANUEL PRELLEZO

### 1. Formazione pedagogico-pastorale

- 1.1. *L'ambiente familiare*
- 1.2. *La scuola umanista*
- 1.3. *Gli studi teologici*
- 1.4. *Il perfezionamento pastorale*

### 2. Scelta privilegiata dei giovani

- 2.1. *I più «abbandonati e pericolanti»*
- 2.2. *I fattori della scelta*

### 3. Proposta educativo-pastorale

- 3.1. *Fiducia nei giovani*
- 3.2. *«Conoscere i nostri tempi»*
- 3.3. *Schietta preoccupazione religiosa*
- 3.4. *Integralità della proposta*
- 3.5. *Ragione, religione, amorevolezza*
- 3.6. *«Amare quello che piace ai giovani»*
- 3.7. *In clima di famiglia*

### 4. «Padre e maestro dei giovani»

- 4.1. *Santità e impegno educativo-pastorale*
- 4.2. *Aspetti problematici*
- 4.3. *Significato e attualità*

Giovanni Melchiorre Bosco (= *DB*) nacque ai Becchi, nel comune di Castelnuovo d'Asti il 16 agosto 1815; morì a Torino il 31 gennaio 1888. Ordinato sacerdote (1841), iniziò il suo lavoro educativo-pastorale a Torino (Oratori festivi).

Fondò la Società di San Francesco di Sales (Salesiani, 1859) e delle Figlie di Maria Ausiliatrice (1872), due congregazioni religiose dedicate all'educazione della gioventù, soprattutto povera e abbandonata. Fondò anche la Pia Unione dei Cooperatori Salesiani (1876). Fu canonizzato da Pio XI il 1 aprile 1934.

## 1. FORMAZIONE PEDAGOGICO-PASTORALE

Nell'esperienza biografica di *DB* e nelle prime tappe della formazione teorico-pratica (focolare domestico, scuola umanistica, studi teologici, perfezionamento pastorale al Convitto ecclesiastico torinese) «si radicano alcuni tratti tipici della sua personalità di sacerdote amico dei giovani, pastore e educatore» (BRAIDO, 1981, 302).

### 1.1. L'ambiente familiare

Vanno rilevati innanzitutto i valori dell'ambiente familiare, vissuti nel contesto rurale: vivo senso dell'intervento di Dio nella storia umana (la morte del padre, quando Giovanni ha due anni, è considerata «grave sciagura» con cui «Dio misericordioso» colpì la famiglia), pratica sacramentale, devozione mariana, culto dei santi, attaccamento al dovere, abitudine al sacrificio. Particolarmente significativo è il ruolo della madre, Margherita Occhiena, prima educatrice e maestra di *DB*. Questi, nello scritto *Memorie dell'Oratorio* (= *MO*), ricorda che lei lo preparò alla prima comunione, gli insegnò le preghiere, lo accompagnò nelle confessioni finché lo giudicò «capace di fare degnamente da solo». E, a più riprese, sottolinea la saggezza dei consigli materni: fuggire i cattivi discorsi, frequentare amici devoti della Madonna, accostarsi degnamente ai sacramenti («non tacer alcuna cosa in confessione», guardarsi «dal fare sacrilegi»). Negli ultimi anni della vita ricorda ai suoi giovani che, prima di andare a riposo, recita le preghiere che gli insegnò la «buona mamma» (*Scritti*, 285).

### 1.2. La scuola umanista

L'incontro con «buoni preti», dal portamento «grave e cortese», con i quali però non riuscì a «contrarre alcuna familiarità», provocò in *DB*, appena adolescente, la reazione che egli stesso racconterà più tardi: «Se io fossi prete, vorrei fare diversamente; vorrei avvicinarmi ai fanciulli, vorrei dire loro delle buone parole, dare dei buoni consigli» (*MO* 44).

Negli anni di studio nel Collegio di Chieri (1831-1835), entrò in contatto con un tipo di scuola classico-umanistica che troverà largo spazio nel suo futuro lavoro di iniziatore di opere educative. Egli conservò un ricordo vivo di questo periodo, in cui «la religione faceva parte dell'educazione». Le pratiche di pietà in uso (messa quotidiana, preghiera prima e dopo le lezioni; nei giorni festivi: lettura spirituale, uffizio della Madonna, messa, spiegazione del vangelo e, alla sera, catechismo, vespro, istruzione) saranno, fondamentalmente, quelle che, più tardi, proporrà ai ragazzi delle sue «case». Con chiara intenzione educativa e di testimonianza per i suoi, presenta come la «più fortunata avventura» l'aver scelto fin d'allora un confessore sta-

bile, che lo incoraggiava a confessarsi e comunicarsi con più frequenza, in un momento in cui era «cosa assai rara a trovare chi incoraggiasse alla frequenza dei sacramenti» (MO 55).

La vivace natura dello studente dei Becchi trovò una sbocco apostolico nelle adunanze della «congregazione» diretta dai gesuiti, e nelle riunioni della «Società della allegria», organizzata con un gruppo di amici, che si proponeva di cercare tutto ciò che potesse «contribuire a stare allegri», ed evitare invece quello «che cagionasse malinconia, specialmente le cose contrarie alla legge del Signore» (MO 52). Il desiderio di diventarlo, sbocciato negli anni infantili, si fece ormai decisione matura.

### 1.3. Gli studi teologici

Sulla vita nel seminario di Chieri (1835-1841), si trovano alcune pennellate oscure. La mancanza di familiarità tra superiori e seminaristi accese però nel giovane studente il desiderio di essere presto sacerdote per poter trattenersi «in mezzo ai giovanetti, per assisterli, ed appagarli ad ogni occorrenza» (MO 91). Il giudizio positivo sulle pratiche di pietà, che si «adempivano assai bene», può spiegare, d'altro lato, che esse abbiano poi costituito l'ossatura della proposta fatta ai suoi collaboratori: messa quotidiana, meditazione, rosario, lettura a tavola, confessione ogni quindici giorni e comunione nei giorni festivi (poi quotidiana). Tra le letture fatte (in margine ai trattati filosofici e teologici), DB manifesta una chiara predilezione per le opere di carattere didascalico e storico-apologetico (scritti di Calmet, Marchetti, Fleury, Cavalca, Passavanti, Segneri, Henrion) nelle quali poté trovare le prime ispirazioni per il suo lavoro di scrittore su temi storico-catechistici e popolari. La lettura del *De imitatione Christi* (verso il 1837) ebbe un notevole peso nel passaggio dal gusto «profano» (libri, giochi) a una forte tensione ascetico-religiosa.

### 1.4. Il perfezionamento pastorale

Nel Convitto ecclesiastico di Torino (1841-1844) si preparò alla «vita pratica del sacro ministero». L'impostazione del programma formativo rispondeva assai bene alle attese e mentalità di DB, il quale dichiara soddisfatto: «Qui si impara ad essere preti. Medita-

zione, lettura, due conferenze al giorno, lezioni di predicazione, vita ritirata, ogni comodità di studiare, leggere buoni autori, erano le cose intorno a cui ognuno deve applicare la sua sollecitudine» (MO 121). In don Cafasso trovò non solo il professore di morale, ma la guida saggia che lo orientò ad attività caratteristiche del ministero pastorale: visita ai carcerati, predicazione, catechismi domenicali e quaresimali, con speciale attenzione per i giovani immigrati e/o sbandati. Alla sua scuola, DB ricavò e confermò «tratti tipici di spiritualità: la speranza cristiana, la preferenza per la fiducia in Dio oltre e più che il timore; il senso del dovere come stile di vita religiosa coerente; la fundamentalità della pratica sacramentale nella azione pastorale; la fedeltà alla Chiesa e al Papa; l'orientamento apostolico ai giovani abbandonati; il pensiero dei novissimi e l'esercizio della buona morte» (BRAIDO 1981, 305).

Per quanto riguarda gli orientamenti morali, di particolare rilevanza nella prassi educativa e pastorale donboschiana, in quel momento «era agitatissima la questione del probabilismo e del probabiliorismo» (MO 122). Lo sforzo di rinnovamento della pastorale, pur in un clima non privo di preoccupazioni conservatrici, portò i responsabili del Convitto a superare l'antinomia tra corrente benignista e corrente austera, privilegiando la figura e la dottrina, «evangelicamente sana, ma mite», di sant'Alfonso.

DB maturò, da parte sua, la convinzione che con la bontà piuttosto che con il rigore si possono attirare le anime, specialmente giovanili, alla frequenza dei sacramenti e alla pratica religiosa. A questo riguardo, non è irrilevante il fatto che uno dei suoi scritti, compilato poco dopo aver lasciato il Convitto, porti il titolo *Esercizio di divozione alla Misericordia di Dio* (pubblicato anonimo nel 1847).

In questo momento DB prese pure contatto ideale con altre grandi figure di santi dalla spiccata sensibilità educativa e pastorale: Carlo Borromeo, Filippo Neri, Francesco di Sales.

Più tardi, nei suoi scritti pedagogici ricorderà la mitezza e carità di san Filippo nel trattare con i ragazzi, e ai collaboratori organizzati in società religiosa darà come modello e patrono san Francesco di Sales, alla cui dolcezza e pazienza dovevano ispirarsi nell'educazione dei giovani.

## 2. LA SCELTA PRIVILEGIATA DEI GIOVANI

Gli inizi dell'apostolato sacerdotale del santo torinese si situano in un contesto complesso (passaggio da un periodo di restaurazione politico-religiosa a un regime democratico, con nuovi problemi: libertà di culto e di stampa, leggi anticlericali, disaffezione dalla Chiesa, moti rivoluzionari, aspirazione all'unità nazionale, questione romana).

### 2.1. I più « abbandonati e pericolanti »

*DB* ricusò di entrare nell'arena politica. Sentì la sua « vita sostanzialmente impegnata quasi soltanto nel problema educativo, avvertito come quello che avrebbe dato soluzione globale a quello religioso e civile » (STELLA, 1979, 254). Con formula semplice indicava così gli obiettivi della sua opera: « Fare quel po' di bene che posso ai giovanetti abbandonati, adoperandomi con tutte le forze affinché diventino buoni cristiani in faccia alla religione, onesti cittadini in mezzo alla civile società » (MO 218).

In un momento di prelude dell'industrializzazione, l'attrazione della città esercitava particolare fascino sui giovani contadini, alla ricerca di un tenore di vita meno duro. E non erano pochi quelli che, orfani o senza lavoro e abbandonati a se stessi, finivano in prigione. Frequentando le carceri di Torino, *DB* si rende conto della gravità della situazione: la « maggior parte » dei reclusi sono « poveri giovani » venuti da lontano, e condotti più volte in quel « luogo di punizione » dove « diventano peggiori » (CENNO, 40). Per questa « classe di giovani come più abbandonati e pericolanti », apre il suo oratorio festivo (riunioni domenicali con insegnamento del catechismo, formazione religiosa, giochi, musica, divertimenti). Si inserì in un movimento ecclesiale-educativo che presentava realizzazioni valide nella capitale del Piemonte. *DB* non si limita ad aspettare i ragazzi all'oratorio. Si pone alla loro ricerca. Li incontra dove essi si trovano (carceri, cantieri, botteghe, contrade).

### 2.2. I fattori della scelta

Nella scelta dei giovani, come destinatari del lavoro apostolico sono intervenuti fattori decisivi: l'influsso di don Cafasso, il contatto diretto con i carcerati e con i gruppi di ra-

gazzi « poveri e abbandonati » che, soprattutto nei giorni festivi, « vagano per le vie e per le piazze » della città (spazzacamini, muratori, stuccatori, selciatori...). Questi incontri contribuirono a maturare un interesse vocazionale che affondava le sue radici nelle precoci esperienze catechistiche di *DB* il quale, ancora fanciullo, insegnava il catechismo ai coetanei e, giovane studente, organizzava la « Società dell'allegria » con scopi di dichiarata esemplarità religiosa.

Il fondatore della Congregazione salesiana si sentì chiamato da Dio a una impegnativa missione a favore dei giovani, specialmente più poveri e abbandonati. Si rese conto, sempre più chiaramente, che la rigenerazione cristiana della società era condizionata dall'educazione della gioventù: « Se la gioventù è ben educata avremo col tempo una generazione migliore; se non, fra poco sarà composta di uomini sfrenati ai vizi, al furto, all'ubriachezza, al mal fare » (BS 1882, 81).

In prospettiva schiettamente religiosa, la scelta e l'impegno educativo di *DB* si fondavano pure su una salda « convinzione teologica », assimilata nel clima spirituale contemporaneo; è spronato ad agire con urgenza sui giovani, perché è convinto che la « loro salvezza eterna dipende dal tempo della gioventù ». Ancora bambino, era rimasto colpito dalle parole ascoltate in una missione popolare: « necessità di darsi a Dio per tempo e non differire la conversione » (MO 34). Lo stesso pensiero che, giovane prete, svilupperà nella sua fortunata opera *Il giovane provveduto* (1847): « Se « noi cominciamo una buona vita ora che siamo giovani, buoni saremo negli anni avanzati, buona la nostra morte e principio di una eterna felicità » (Scritti, 30).

## 3. PROPOSTA EDUCATIVO-PASTORALE

*DB*, uomo d'azione, non ha elaborato una trattazione organica e completa del suo pensiero pedagogico né una metodologia pastorale. È significativa però la « sensibilità di don Bosco a nuclei dottrinali di notevole pregnanza operativa » (STELLA, 1988, 32).

### 3.1. Fiducia nei giovani

Sono documentabili l'ottimismo educativo e la fiducia nel giovane. I contatti iniziali con i carcerati gli fecero conoscere « che in gene-

rale la gioventù non è cattiva da per sé; ma che per lo più diventa tale pel contatto dei tristi e che gli stessi tristi gli uni separati dagli altri sono suscettibili di grandi cangiamenti morali» (Cenzo, 39). Nuove esperienze, vissute nel clima spirituale del suo tempo (con una particolare sensibilità alle conseguenze del peccato originale), mossero *DB* a parlare più volte della leggerezza e mobilità giovanili, della mancanza di tenacia per portare avanti gli impegni assunti, e, di conseguenza, della necessità dell'opera preventiva dell'educazione. Assumendo il paragone classico della pianta che prende cattiva piega se non è coltivata, scrisse: «così voi, miei cari figliuoli, piegherete sicuramente al male se non vi lasciate piegare da chi ha cura d'indirizzarvi».

In questo contesto si comprende l'importanza data alla «assistenza», cioè alla presenza degli educatori in mezzo ai ragazzi, per impedire il male. *DB* si mostrò però sempre convinto che in ogni ragazzo, anche nel più disgraziato, esiste «un punto accessibile al bene», che l'educatore deve cercare di trovare. Alla radice di tale convinzione c'è pure una visione di fede: il giovane, figlio di Dio, caduto e redento da Cristo. *DB* non è vicino alla concezione giansenista né a quella di Rousseau; ma, realisticamente, e pur sempre da un'ottica religiosa, riconosce gli influssi (positivi e negativi) dell'ambiente sociale.

### 3.2. «Conoscere i nostri tempi»

«Bisogna che cerchiamo di conoscere i nostri tempi e cerchiamo di adattarvi» (*Annali* I, 471).

Questo consiglio dato ai membri della sua Congregazione (1883) costituisce un nucleo dottrinale e, allo stesso tempo, un orientamento pratico dell'opera di *DB*. Attento ai bisogni del momento storico, cercò di darvi una risposta efficace. L'opera salesiana, iniziata come un «semplice catechismo» (1841), si allargò progressivamente, rispondendo con stile peculiare a necessità sempre più pressanti nel campo educativo e pastorale: oratori festivi per ragazzi sradicati e immigrati senza parrocchia, scuole domenicali, diurne e serali per giovani analfabeti, laboratori per la formazione dei giovani operai, collegi, ospizi, convitti, centri missionari con prevalente preoccupazione giovanile. In sintonia con il proprio tempo, *DB* concepisce la stampa come una vera missione: è direttore responsa-

bile del giornale «L'Amico della Gioventù» (1848); prepara testi scolastici: *Storia ecclesiastica ad uso delle scuole* (1845), *Storia sacra per l'uso delle scuole* (1847); pubblica e diffonde le «Lectures cattoliche» a partire dal 1853, organizza la «Biblioteca della gioventù italiana», la collana di «classici latini profani e cristiani».

### 3.3. Schietta preoccupazione religiosa

Al centro dell'intera attività di *DB*, c'è una schietta preoccupazione religiosa. Il motto scelto in occasione dell'ordinazione sacerdotale («Da mihi animas coetera tolle») illumina la motivazione profonda di tutto l'impegno donboschiano, che acquista ancora spessore se si tiene presente un altro motto, ricorrente nella letteratura ascetica del tempo: «animam salvasti, animam tuam praedestinasti». In quest'orizzonte di riferimento trova significato l'attività educativa e pastorale. L'obiettivo primario che si propone *DB* è l'educazione cristiana del giovane, cioè del credente maturo che mette al centro della sua vita Dio e la salvezza eterna, ben istruito nelle verità cattoliche, attento al magistero del papa, con vivo senso di Chiesa, esatto nei propri doveri, impegnato in opere di carità e apostolato.

La religione, nel pensiero e nella prassi di *DB*, non solo occupa un posto centrale nelle finalità da raggiungere, ma si colloca nel cuore stesso dell'opera formativa come base e fondamento di ogni educazione veramente compiuta. Con il termine «religione» sono intese le pratiche di pietà adatte alla condizione dei ragazzi, ma anche il senso di Dio, l'amicizia con Gesù e soprattutto una accurata e autentica vita sacramentale. Anche per *DB*, come per il mondo di cui fa parte, «i sacramenti costituiscono il cuore dell'esistenza, la quale, per essere pienamente umana, era impensabile fuori di un contesto religioso» (SCHEPENS, 16). L'esperienza educativa gli fa poi scoprire, sempre più chiaramente, che la penitenza e l'eucaristia sono i fattori più importanti per il progresso spirituale dei giovani. Nello scritto sul sistema preventivo *DB* scrisse senza reticenze: «La frequente confessione, la frequente comunione, la messa quotidiana sono le colonne che devono reggere un edificio educativo, da cui si vuole tener lontano la minaccia e la sferza» (*Scritti*, 168).

### 3.4. Integralità della proposta

Sottolineando le esigenze religiose e la dimensione trascendente dell'educazione, non sono trascurati gli aspetti umani e la realtà storica del giovane: vitto, vestito, alloggio, cura del corpo, formazione intellettuale, valori etici, preparazione professionale, tempo libero. Gli obiettivi da raggiungere, espressi con formule semplici alla portata dei ragazzi («salute, saggezza, santità»; «allegria, studio, pietà», «lavoro, istruzione, umanità»), si inseriscono in un programma globale di impegno umano e cristiano. Sensibile alle richieste dei ragazzi, *DB* ama parlare di gioia, di allegria, di divertimenti. Riconosce l'istanza profondamente radicata nell'uomo alla felicità. Crede però che la felicità non è in contrasto con la vita cristiana. Anzi, che soltanto la religione può dare la «vera felicità». Nel *Giovane provveduto*, l'autore vuole offrire alla gioventù «un metodo di vita cristiano», formulato sinteticamente con l'espressione: «servire al Signore e stare sempre allegri». Realtà umane e valori trascendenti trovano un orizzonte unitario nella prospettiva scelta. Parlando delle origini del suo lavoro tra i giovani abbandonati e pericolanti, aveva scritto: «Quando mi sono dato a questa parte di sacro ministero intesi di consacrare ogni mia fatica alla maggior gloria di Dio ed a vantaggio delle anime, intesi di adoperarmi per fare buoni cittadini in questa terra, perché fossero poi un giorno degni abitatori del cielo» (*Cenno*, 38). Negli interventi e negli scritti posteriori al *Giovane provveduto* ricorrerà spesso una formula sintetica che diventerà espressione classica delle finalità educative di *DB*: «onesti cittadini e buoni cristiani».

Opera pastorale e impegno educativo, formazione personale e riforma della società si intrecciano unitariamente nella proposta: «Lavorate intorno alla buona educazione della gioventù, di quella specialmente più povera e abbandonata, che è in maggior numero, e voi riuscirete agevolmente a dare gloria a Dio, a procurare il bene della religione, a salvare molte anime e a cooperare efficacemente alla riforma, al bene della civile società» (*BS* 1883, 104).

### 3.5. Ragione, religione, amorevolezza

Oltre alla considerazione dell'integralità del programma educativo-pastorale, *DB* ha lasciato preziosi orientamenti e indicazioni per

metterlo in atto. Nel noto volumetto *Il sistema preventivo nell'educazione della gioventù* (1877), rifiuta il «sistema repressivo» e assume il «sistema preventivo», scrivendo che la pratica del medesimo è poggiata tutta sulle parole di san Paolo: «La carità è benigna e paziente; soffre tutto, ma spera tutto e sostiene qualunque disturbo». Orientamenti, mezzi e interventi si polarizzano attorno a un trionfo caro a *DB*. Egli ama ripetere che il suo sistema di educazione si basa su «la ragione, la religione e la amorevolezza».

Al centro, dal punto di vista metodologico, si colloca l'amorevolezza, che non è solo sentimento umano né solo carità soprannaturale: essa esprime una realtà complessa sostanziata di atteggiamenti, sentimenti, relazioni e condotte caratteristiche. L'amorevolezza però «non è debolezza, sentimentalismo, sensibilità torbida, perché è costantemente illuminata e purificata dalla ragione e dalla religione» (*BRAIDO*, 1981, 358). *DB* usava anche i termini «dolcezza e carità» per esprimere questo tratto fondamentale del suo stile educativo, che si esprime anzitutto nel rispetto verso la persona dei giovani, specialmente quando si tratta di proporre loro valori importanti come quelli etici e religiosi. Dopo aver parlato della confessione e della eucaristia come «colonne» dell'edifizio educativo, *DB* aggiunge subito: «Non mai annoiare né obbligare i giovanetti alla frequenza dei santi Sacramenti, ma porgere loro la comodità di approfittarne» (*Scritti*, 168).

*DB* ha pure un vivo senso della dignità dei sacramenti, insistendo in particolare sulle disposizioni richieste per accostarsi alla confessione. Superata una certa «mentalità rigida», ancora diffusa nel suo ambiente (riscontrabile nei primi scritti), troverà un soluzione pastorale efficace nel clima di apertura e di fiducia creato dal confessore educatore, che aiuta il giovane a superare la paura e il rispetto umano: «Accogliete con amorevolezza ogni sorta di penitenti, ma specialmente i giovanetti» (*Opere*, XIII, 181).

### 3.6. «Amare quello che piace ai giovani»

L'amorevolezza (sempre nell'orizzonte della ragione e della religione) si esprime ancora in gesti e comportamenti benevoli da parte dell'educatore, sempre presente in mezzo ai giovani, disposto a qualsiasi sacrificio pur di riuscire nel suo impegno: l'educazione scientifica, civile, morale e religiosa del ra-

gazzo. Non basterà però sacrificarsi e amare i giovani. Sarà necessario, si legge nella nota lettera da Roma, «che i giovani non solo siano amati, ma che essi conoscano di essere amati. [...] Che essendo amati in quelle cose che loro piacciono col partecipare alle loro inclinazioni infantili, imparino a veder l'amore in quelle cose che naturalmente lor piacciono poco; quali sono la disciplina, lo studio, la mortificazione di se stessi e queste cose imparino a far con amore» (Scritti, 294). Perciò l'educatore deve essere solidale con il mondo degli interessi, problemi e attività giovanili; ma senza rinunciare al suo compito di persona adulta matura, capace di proporre obiettivi ragionevoli, di dialogare, di stimolare iniziative valide, di correggere con amorevole fermezza condotte riprovevoli.

In questa prospettiva sono chiaramente privilegiate le relazioni personali. I responsabili delle istituzioni formative devono comportarsi come «padri, fratelli e amici» del giovane. Già nei primi scritti, riflettendo sulle prime tappe dell'oratorio e sugli svariati mezzi usati per attirare i ragazzi (giochi, regali, musica, divertimenti) *DB* concludeva: «Ma ciò che più di tutto attrae i giovanetti sono le buone accoglienze» (Cenni, 67). Questa constatazione divenne convinzione teorica e soprattutto orientamento pratico della sua azione educativa e pastorale: nel colloquio personale con i ragazzi, nel cortile, nella «parolina all'orecchio», nelle «buone notti», nella direzione spirituale, nella confessione. Perciò poteva ripetere autorevolmente ai suoi più stretti collaboratori: «Studia di farti amare prima di farti temere. La carità, la pazienza ti accompagnino costantemente nel comandare, nel correggere, e fa in modo che ognuno dai tuoi fatti e dalle tue parole conosca che tu cerchi il bene delle anime» (Scritti, 79).

### 3.7. In clima di famiglia

Per definire il rapporto corretto tra giovani ed educatori, *DB* adopera il termine «familiarità». Una lunga esperienza lo aveva portato alla convinzione che senza familiarità non si può dimostrare l'amore, e senza tale dimostrazione è impossibile creare quel clima di confidenza che è presupposto indispensabile per la accettazione dei valori proposti dall'adulto. Il quadro delle finalità, il programma, gli orientamenti metodologici trovano concretezza ed efficacia precisamente in istituzioni improntate a schietto spirito di fa-

miglia, cioè in ambienti sereni, gioiosi e stimolanti. È questa una delle istanze più valide della pedagogia che *DB* seppe mettere in pratica con stile personale nelle sue «case» di educazione. Esse, ispirate al modello familiare, sono concepite e attuate come vere comunità, in cui sono promossi il dialogo, la corresponsabilità di tutti, l'impegno civile, la crescita personale e la santità.

## 4. «PADRE E MAESTRO DEI GIOVANI»

È il titolo della lettera di Giovanni Paolo II pubblicata in occasione del centenario della morte di *DB* (1888-1988) ed è un'espressione ormai classica che sintetizza felicemente i tratti più caratteristici della figura e dell'opera del santo piemontese.

### 4.1. Santità e impegno educativo-pastorale

L'opzione preferenziale per i giovani attraverso e unifica l'inesauribile e multiforme attività di *DB* (fondatore di congregazioni religiose, iniziatore e propulsore di opere missionarie, assimilatore e organizzatore di iniziative benefiche e apostoliche, creatore di istituzioni educative, predicatore, confessore, scrittore popolare...). La sua sollecitudine pastorale trova la realizzazione più completa e privilegiata nell'ambito dell'educazione.

Apostolato sacerdotale e lavoro educativo costituiscono due aspetti qualificanti e inseparabili nell'opera di *DB*, vissuta come missione e strada di salvezza. Egli «realizza la sua personale santità mediante l'impegno educativo vissuto con zelo e cuore apostolico» e «sa proporre, al tempo stesso, la santità quale meta della sua pedagogia. Proprio un tale interscambio tra "educazione" e "santità" è l'aspetto caratteristico della sua figura» (*Juvenum patris*, n. 5). *DB*, educatore santo, formò giovani santi: san Domenico Savio.

### 4.2. Aspetti problematici

La proposta educativo-pastorale di *DB* appare condizionata dal tempo in cui egli visse e dalla formazione ricevuta: un certo «moralismo», «esuberante devozionalismo», «prevalenza di motivi di obbligazione, dovere, peccato, castighi e novissimi su quelli della Grazia come realtà di presenza, di inabitazione, di inserzione nel Corpo Mistico ed in-

fine accentuata insistenza sulla castità o "purità" e minore utilizzazione degli aspetti positivi di motivazione e di aiuto connessi con una esplicita visione e presentazione delle virtù cristiane della fede, della speranza e della carità» (BRAIDO, 1965, XXXII). La sottolineatura delle ombre non impedisce però di individuare gli aspetti luminosi e fecondi.

#### 4.3. Significato e attualità

Testimonianze numerose e concordi mettono in risalto fatti ed elementi per spiegare il segreto della riuscita dell'opera di DB: sacerdote di ricca umanità e di fede profondamente radicata, personalità vigorosa e mite, uomo dotato di simpatia e di bonaria furbizia, straordinario organizzatore, capace di suscitare consensi e adesioni, tenace nel proseguire gli scopi e flessibile di fronte alle situazioni concrete, coraggioso nel proporre mete formative e attento alle esigenze individuali del giovane e ai bisogni del tempo. L'ampio spazio dato alle relazioni interpersonali, al tratto amichevole, al clima di spontaneità e di famiglia non ha perso per nulla significato e attualità. Anche se il linguaggio appare talvolta datato, ha ancora notevole pregnanza operativa il suo discorso religioso e pastorale attento al processo educativo e inserito in un quadro di salvezza totale. E questo discorso di DB, padre e maestro dei giovani, non va rivolto a piccoli gruppi privilegiati ma si allarga alle masse giovanili, per una rigenerazione cristiana della società: «Basta che siate giovani perché io vi ami assai» (Scritti, 30). Sono privilegiati unicamente i «più poveri, abbandonati e pericolanti».

#### Bibliografia

##### Fonti

*Cenno storico dell'Oratorio di San Francesco di Sales, Cenni storici intorno all'Oratorio di San Francesco di Sales*, in: *Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità*. Studi e testimonianze, a cura di P. Braido, LAS, Roma 1987, pp. 38-81; *Epistolario di San Giovanni Bosco* 4 vol., a cura di E. Ceria, SEI, Torino 1955-1959; *Memorie dell'Oratorio di San Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, a cura di E. Ceria, SEI, Torino 1946; *Opere edite*. Prima serie: *Libri e opuscoli* 37 vol. (ristampa anastatica), LAS, Roma 1977-1978; *Scritti pedagogici e spirituali*, a cura di J. Borrego, P. Braido, A. Ferreira, F. Motto, J. M. Prelezzo, LAS, Roma 1987.

##### Studi

BRAIDO P., *Significato e limiti della presenza del sistema educativo di don Bosco nei suoi scritti*, in: S. G. Bosco, *Scritti sul sistema preventivo nell'educa-*

*zione della gioventù*, La Scuola, Brescia 1965, pp. XIII-LVII; IDEM, *Il progetto operativo di don Bosco e l'utopia della società cristiana*, LAS, Roma 1982; BRAIDO P. (ed.), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia* vol. II: *sec. XVII-XIX*, LAS, Roma 1981; CERIA E. (ed.), *Annali della Società Salesiana* 4 vol., SEI, Torino 1941-1951; DESRAMAUT F., *Don Bosco et la vie spirituelle*, Beauchesne, Paris 1967; PALUMBIERI S., *Don Bosco e l'uomo nell'orizzonte del personalismo*, Gribaudo Editore, Torino 1987; SCHEPENS J., *L'activité littéraire de don Bosco au sujet de la pénitence et de l'eucharistie*, in «Salesianum» 50 (1988) 9-50; STELLA P., *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 voll., LAS, Roma 1979-1981; IDEM, «Lo studio e gli studi su don Bosco e sul suo pensiero pedagogico-educativo; problemi e prospettive», in: VECCHI J. E. - J. M. PRELEZZO, *Prassi educativa pastorale e scienze dell'educazione*, Editrice SDB, Roma 1988, pp. 15-33; VECCHI J. - J. M. PRELEZZO (edd.), *Progetto educativo pastorale. Elementi modulari*, LAS, Roma 1984.

## S. GIOVANNI CRISOSTOMO

(345-407)

OTTORINO PASQUATO

### 1. Vita

#### 2. Contesto socio-culturale e religioso

2.1. Antiochia di Siria

2.2. Costantinopoli

#### 3. Linee di pastorale giovanile

3.1. In generale. Significato e «luoghi» della pastorale giovanile nel Crisostomo

3.2. In particolare

3.2.1. I due trattati

3.2.2. Le omelie

3.2.2.1. L'educazione dei figli è impegno prioritario dei genitori

3.2.2.2. Dimensioni dell'intervento pedagogico-pastorale

3.2.2.3. Le fasi di sviluppo psicofisico-spirituale del giovane

3.2.3. L'incidenza del vissuto ecclesiale sui giovani

### 1. VITA

Nacque ad Antiochia di Siria tra il 345 e il 355 da famiglia probabilmente cristiana e agiata, e ricevette dall'ottima madre greca Antusa, rimasta presto vedova, la prima accurata educazione. Studiò filosofia presso Andragazio, lettere e retorica presso il celebre Libanio, che tanta stima ebbe per Giovanni. A diciott'anni si mise a «correre le aringhe del foro e ad appassionarsi al teatro».

Ma si diede tosto a una vita ritirata e ascetica in famiglia e a vent'anni ricevette il battesimo. Frequentò l'asceterio di Diodoro, poi vescovo di Tarso, illustre esegeta e in questo ambiente-cenobio e centro di cultura fu iniziato all'esegesi biblica.

Nel 372 salì al monte Silpio, presso Antiochia, ponendosi dapprima sotto la direzione di un eremita. Dopo quattro anni si ritirò in una caverna, dedito alla meditazione delle Scritture, con un tenore di vita assai rigido, per due anni. Ammalatosi, ritornò ad Antiochia, dove riprese le funzioni di lettore nella comunità cristiana, divisa (scisma d'Antiochia). Nel 381 il suo vescovo Melezio lo ordinò diacono, nel 386 il nuovo vescovo Flaviano lo ordinò prete. Per 12 anni predicò ad Antiochia, divenendo celebre oratore (Bocca d'oro).

L'improvvisa elezione a vescovo e patriarca di Costantinopoli, morto il patriarca Nettario, aprì lo sventurato periodo della sua vita. Applicatosi con intransigenza alla riforma dei costumi del clero, dei monaci, dei laici e della corte imperiale, pur benemerito per molte iniziative caritative-sociali e amato assai dal popolo, finì vittima di una forte opposizione, specie dopo che egli depose in un sinodo ad Efeso sei vescovi simoniaci. L'azione convergente di alcuni vescovi, specie di Teofilo di Alessandria, incapace di rassegnarsi alla elevazione del Crisostomo al trono patriarcale di Costantinopoli, e dell'ambiziosa imperatrice Eudossia, più volte da lui ripresa per la sua condotta, gli fu fatale. Nel sinodo della Quercia (a. 403), presieduto da Teofilo e composto da 36 vescovi ostili al Crisostomo, questi fu condannato in base a 29 capi d'accusa falsi, e deposto.

Subiti due duri esili, uno in Bitinia, un secondo a Cucuso in Armenia, destinato infine a Pizio sul mar Nero orientale, nel viaggio per giungervi, morì a Comana nel Ponto (14.9.407). Nel 438 la sua salma fu trasportata trionfalmente a Costantinopoli. Papa Innocenzo I, cui il Crisostomo si era rivolto prima di lasciare Costantinopoli, ne riconobbe l'innocenza.

## 2. CONTESTO SOCIO-CULTURALE E RELIGIOSO

Antiochia e Costantinopoli furono le due città del Crisostomo.

### 2.1. Antiochia di Siria

Era splendida per posizione geografica, per edifici come palazzi, teatri, terme, bagni, fori e chiese, per il commercio intenso e per la cultura oltre che per la sua bellezza, per cui fu chiamata la Parigi, e per la sua cultura composita, la Vienna orientale del IV secolo. La sua popolazione, forse di 500.000 abitanti, d'origine e di spirito greco, risultava tuttavia composta di diversità etniche. Antiochia, dove si parlava oltre il greco anche il siriano, era sede di una famosa scuola di retorica con l'illustre Libanio; era pure centro d'intensa vita commerciale e agricola, ma era anche caratterizzata da un profondo divario tra ricchi e poveri: da qui l'infuocata predicazione di Crisostomo in materia. Il popolo era leggero, ironico, ridanciano, irrequieto, spensierato e dissoluto. La vita cristiana, anche dei giovani, era condizionata ancora da forme di paganesimo, specie sul fronte degli spettacoli. Ma la vita liturgica fu intensamente sviluppata dal nostro pastore (catechesi battesimali, predicazione e celebrazione eucaristica, pietà popolare con culto ai martiri, processioni e pellegrinaggi, non privi di forme spettacolari). Il Crisostomo si sforzò di creare uno stretto legame tra famiglia e chiesa, a livello di educazione e formazione cristiana, nonostante il disimpegno educativo e pastorale dei genitori, preoccupati unicamente di avviare i figli a una carriera umana redditizia e onorevole.

### 2.2. Costantinopoli

Sede patriarcale e capitale dell'impero, comportava un contesto socio-culturale e religioso notevolmente diverso. La posizione geografica, anzitutto, era ancora più splendida di quella di Antiochia, l'urbanistica era ricca di palazzi (tra cui spiccava la sede imperiale), di ippodromi, di teatri, di bagni, di terme, di fori e di chiese, di cui la più famosa era quella di santa Sofia. La popolazione, forse di 400.000 o 500.000 abitanti circa, era cosmopolita, ma lo spirito della città era greco, anche se l'elemento gotico giocava un ruolo rilevante sotto la guida di Gaïnas, cui si contrapponeva il partito dell'eunuco Eutropio, caduto poi in disgrazia dell'imperatore Arcadio. Il problema fu risolto, sotto Arcadio, con la vittoria di Costantinopoli sui goti.

Qui la cultura era ellenistica; la vita economica, caratterizzata da scambi commerciali

tra oriente e occidente, era segnata da un ferreo monopolio statale, che finiva per soffocare l'iniziativa privata: ricchi e poveri come ad Antiochia. Il lusso e lo sfarzo della corte imperiale e dei ricchi erano sfrontati. Non pochi erano gli schiavi. Il popolo si costituiva anche come forza politico-militare; il ruolo degli spettacoli, specie all'ippodromo, era rilevante. La vita cristiana era condizionata dalla presenza di monaci, ecclesiastici, non pochi dei quali non edificavano per la loro condotta, priva di zelo apostolico, ambiziosa, intrigante e parassita.

L'azione pastorale di Crisostomo per i giovani trovava maggiori ostacoli che ad Antiochia, specie a motivo dei molteplici impegni di carattere socio-caritativo e anche politico in cui il vescovo della capitale si trovava coinvolto. L'ampliarsi dell'orizzonte pastorale e sociale, l'impegno intenso di riforma a tutti i livelli da lui intrapreso, non lo distolsero dall'interessamento vigile per la pastorale dei giovani.

### 3. LINEE DI PASTORALE GIOVANILE

Meraviglia lo scarso interesse dei Padri in genere circa il problema pastorale dei giovani, attenti per lo più al rapporto dei giovani con la cultura pagana (cf Basilio, *Lettera ai giovani*). Persisteva infatti il principio ellenistico della formazione dell'uomo adulto (adulthood) come fine educativo primario, che il Marrou sintetizza nella formula: «L'uomo contro il fanciullo» (*Storia dell'educazione nell'antichità*, pp. 294s). Se ne sente l'eco in san Paolo: «Per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, questi non differisce in nulla dallo schiavo» (*Gal* 4,1). Vi fa eccezione il Crisostomo. Il primato poi, così presente in lui, dell'educazione morale rispetto all'istruzione, evidente nel fatto dell'evoluzione semantica del termine pedagogo da schiavo accompagnatore a educatore in senso pieno, già vi-geva nell'educazione ellenistica.

#### 3.1. In generale. Significato e «luoghi» della pastorale giovanile nel Crisostomo

Egli ebbe un'attenzione speciale al problema formativo giovanile, pur condizionato da strutture ecclesiastiche prive di riferimento diretto ai giovani. Il fenomeno ecclesiastico-sociale perdurerà per tutto il medioevo. Il dovere dei genitori cristiani a educare i figli se-

condo il vangelo si basa su *Ef* 6,1-4. «Sorprende che i Padri, ad eccezione di Giovanni Crisostomo, che su questo testo ha tenuto un'omelia (*In ep. ad Eph.* hom. 21), non affrontino in rapporto con questo testo del NT i problemi controversi dell'educazione cristiana» (M. L. W. Laistner).

Notiamo come il dialogo *Sul sacerdozio* del Crisostomo costituisca anche una splendida esposizione teorica della funzione educativo-pastorale del sacerdote e del vescovo.

Per il Crisostomo la pastorale consiste nell'aver cura di tutto il Corpo di Cristo (*Sul sacerdozio*, IV,2). Il pastore, come un medico, deve essere sollecito verso ognuno in base alle sue peculiari necessità (*ivi*, II,4).

La cura pastorale dei giovani, membra privilegiate del Corpo di Cristo, sono oggetto di assidua preoccupazione del nostro pastore, per il quale il sacerdote deve avere nei confronti dei fedeli l'atteggiamento del padre verso i figli (*ivi*, V,4).

Egli deve visitare le famiglie, stabilendo rapporti coi genitori che hanno figli da educare (*ivi*, III,17; VI,4); in tal modo egli esercita un'azione pastorale sui giovani, almeno indiretta (*ivi*, V,4).

Due trattati pedagogici, *Contro i detrattori della vita monastica* e *Sulla vanagloria e sull'educazione dei figli* offrono linee espositive sistematiche di carattere pastorale. Ambito inoltre di cura pastorale diretta dei giovani è quello catecumenale: il Crisostomo contrappone la gioia, che pervade il rito battesimale di chi lo riceve nel pieno vigore delle sue forze, alla tristezza di chi invece lo riceve sul letto di morte (*Cat. agli illuminandi* I,1).

Nella sua catechesi il Crisostomo ha di fronte, oltre che adulti, anche giovani, come ci mostrano le 12 catechesi, uniche rimasteci e tenute ad Antiochia tra il 387 e 390 circa. La struttura fondamentale di esse, cioè il nesso inscindibile tra fede-sacramento-vita cristiana, offre un modello di formazione anche giovanile estremamente valido (cf la nostra voce *Giovanni Crisostomo*, in *Dizionario di Catechetica*, pp. 185-6).

Il nostro pastore raggiunge i giovani abitualmente soprattutto nella liturgia della parola, la prima parte della celebrazione eucaristica, in cui essi, catecumeni o fedeli, sono mescolati agli adulti: i riferimenti ai figli sono frequenti, anche in rapporto alle fasi successive di maturazione, come vedremo.

### 3.2. In particolare

Prendiamo in esame il pensiero pastorale sui giovani nelle due operette citate e nelle omelie del Crisostomo.

#### 3.2.1. *I due trattati*

I due trattati offrono una esposizione organica circa la formazione cristiana dei giovani. In primo luogo, il *Contro i detrattori della vita monastica* (PG 47,319-386) sostiene la tesi estremista, ossia la necessità d'inviare i figli, temporaneamente, nei monasteri in vista di una educazione cristiana radicale, a motivo dell'inadeguatezza, a tale compito, dei genitori e della profonda corruzione dell'ambiente urbano. Egli disapprova che ai figli venga permesso di vivere lontano da casa per attendere agli studi letterari o di alloggiare in casa del maestro pur di apprendere l'arte meccanica o una più vile, mentre si cerca di affrettarne il ritorno in famiglia allorché si tratti di educarli alla sapienza celeste (ivi, III,18). La permanenza dei giovani nei monasteri viene da lui stabilita dapprima da dieci a vent'anni, poi a data indeterminata, fino cioè alla maturità spirituale: ritroviamo qui trasposto il criterio del ginnasio secondo cui l'aumento della efficienza fisica è in rapporto diretto della durata delle esercitazioni corporali (ivi, l.c.). Egli ha così buon gioco nel passaggio dal piano spirituale a quello fisico e viceversa: la primarietà della formazione cristiana ne esce in sé vincitrice, ma egli non riesce a far breccia sugli ostinati padri (ivi, III,19).

I motivi della scelta del Crisostomo sono da lui così elencati: «l'imperizia dei maestri, l'eventuale ottusità del giovane, la negligenza dei pedagoghi e dei padri, la penuria di denaro, la diversità di costumi e la cattiveria dei condiscipoli, la smodata emulazione e molti altri fattori, compromettenti il buon esito educativo; nelle scuole monastiche invece basta l'impegno del giovane» (ivi, III,13). Tale posizione verrà da lui abbandonata non appena l'esperienza pastorale antiochena lo renderà più realista.

Il secondo trattato, *Sulla vana gloria e sull'educazione dei figli* (Sch 188) che pare datato al 396-397 (Max von Bonsdorff), rappresenta il superamento del primo: l'educazione cristiana è affidata ai genitori in famiglia e l'istruzione alle pubbliche scuole. La famiglia appare qui di capitale importanza in quanto cellula della società e della Chiesa. I

genitori vengono responsabilizzati a proteggere e sviluppare l'originale bontà del fanciullo. La prima parte, *Sulla vana gloria* (cc. 1-15), presenta i padri unicamente preoccupati della professione futura dei figli, finalizzata alla ricerca e alla gloria umana. La seconda parte, *Sull'educazione dei figli* (cc. 16-90), descritta la deprecabile situazione educativa (cc. 16-18), pone in termini positivi il problema di una riuscita formazione cristiana dei figli (cc. 19-22), passando poi ad esporre i criteri e i modi di soluzione del problema (cc. 23-90). Offre indicazioni circa i metodi di educazione dei sensi esterni (cc. 27-63) e quelli della formazione della vita spirituale (cc. 68-87). Seguono, a conclusione, istruzioni sul matrimonio e sulla formazione delle giovani (cc. 88-90).

Caratteristica è l'idea centrale secondo cui il padre è come un re con il compito di edificare una città, ossia l'animo del fanciullo. Esso è davvero una città con diversi pensieri ed emozioni, che esigono leggi (cc. 23-25,27). I membri poi della città corrispondono alle parti dell'anima platonica: il coraggio, la brama, la ragione avente per sede rispettivamente il cuore, il fegato e il cervello (cc. 64-65). L'operetta, che non ha pretese scientifiche, si presenta come una omelia o istruzione a genitori.

È da notare che essa è la prima operetta di un Padre della Chiesa che tratti in modo organico della formazione cristiana in famiglia. Emerge la necessità dell'educazione morale: «C'è bisogno di un diligente pedagogo, perché si curi del fanciullo, e non di oro» (c. 16). «Alleva un atleta per Cristo e, mentre è nel mondo, educalo sin dalla prima età» (c. 19), tanto più che il fanciullo è facilmente recettivo: «Se i buoni insegnamenti si imprimono nell'anima ancor tenera, nessuno potrà poi cancellarli, quando diverranno duri come impronte, proprio come avviene per la cera» (c. 20); importante prevenire: «L'intemperanza tenta straordinariamente le anime dei giovani. Prima che il giovane ne faccia esperienza, insegnagli ad essere sobrio, vigilante» (c. 22).

Al padre viene detto: «Pensa di essere un re, che ha come città sottomessa, l'anima del figlio: una città è realmente l'anima» (c. 23); «una città che ha cittadini stranieri, inesperti di tutto. ... coloro che sono inesperti di tutto, facilmente sarebbero disposti ad accogliere le leggi da te» (c. 25). «Imponi dunque

delle leggi e bada attentamente ad esse: la nostra legislazione infatti riguarda tutta la terra e noi oggi fondiamo una città. Siano dunque muri e porte i quattro sensi; tutto il resto del corpo sia come una fortezza e le sue porte gli occhi, la lingua, l'udito, l'olfatto, se vuoi, anche il tatto, poiché attraverso queste porte entrano ed escono i cittadini di questa città, cioè i pensieri mediante queste porte hanno esito cattivo e buono» (c. 27).

Circa l'udito, il Crisostomo propone l'ascolto di racconti biblici: la storia di Caino e Abele: «Narragli questo racconto in una sola sera a cena», gli si chiedi di ridirlo; la sua utilità è di infondere in lui il timore di Dio (c. 40). Se sarà condotto in Chiesa, quando verrà letto questo racconto, egli ne gioirà, perché lo conosce già: «Da quel momento il fatto è riposto nella sua memoria» (c. 41). Si racconti poi la storia di Giacobbe e di Esaù (cc. 43-45). Quando il giovane avrà 15 anni o anche più senta parlare dell'inferno, quando è più giovane, del diluvio e di Sodoma e dei fatti dell'Egitto: racconti tutti pieni di castighi. Quando sarà più maturo senta anche i fatti del NT.

Pur nell'accentuazione del castigo, c'è posto anche per il premio: «Così infatti anche Dio regge il mondo col timore dell'inferno e la promessa del regno» (c. 67). Alla castità, virtù centrale, corrisponde da un lato la continenza e dall'altro la lussuria; bisogna far sì che né si prostituisca, né si dia alla fornicazione (c. 76). Quanto al freno, egli asserisce: «Non ne conosco altro, se non quello dell'inferno» (ivi). Il giovane eviti gli spettacoli con l'aiuto di un coetaneo esemplare: «Nulla è tanto educativo quanto l'emulazione» (c. 77). «Inoltre ricorriamo per lui ad altri piaceri non dannosi. Conduciamolo da uomini santi, procuriamogli una distensione. Onoriamolo con molti doni... e al posto di quegli spettacoli presenta dilettevoli racconti, praterie e magnifici edifici» (c. 78).

Al fanciullo non si avvicini nessuna fanciulla, ma solo la serva, anziana (c. 79). Si rechi in chiesa. «Impari a pregare con grande cura e compunzione... in breve, s'imprima nel fanciullo il carattere di un uomo santo» (c. 80). Il fidanzamento abbia luogo presto: «Presentagli presto la sposa... Credi forse che sia piccola cosa fare in modo che con le nozze un uomo vergine si unisca ad una vergine?» (c. 81). La saggezza poi è la cosa principale per il fanciullo, essa fa capo alla ra-

gione: «Per la sapienza di Dio basta il timore e l'aver il discernimento per le cose degli uomini quanto conviene averne... Pensa quale dono egli sarà per la sposa» (c. 87). Le nozze siano celebrate con semplicità: «Chiamiamo qui Cristo: ormai lo sposo è degno di lui (c. 88).

### 3.2.2. Le omelie

Con le numerose omelie rivolte al popolo, spesso nel contesto della celebrazione eucaristica, il Crisostomo raggiunge i giovani presenti in chiesa in modo diretto. Talora anzi ne rimprovera la scompostezza, l'atteggiamento distratto o sconveniente alla casa di Dio. Non risparmi, però, rimproveri ai genitori che non hanno condotto in chiesa i propri figli (*In illud, Si esurierit inimicus*, 3). Se il pastore non tralascia di indirizzarsi direttamente a loro, più spesso però si rivolge ai loro genitori, affinché questi comunichino in casa ai figli ciò che hanno udito in chiesa. Il Crisostomo, consapevole che la pastorale della gioventù passa attraverso la liturgia e la famiglia, intensifica il suo intervento nella duplice direzione: i due canali sono strettamente collegati.

#### 3.2.2.1. L'educazione dei figli è impegno prioritario dei genitori

«Si posponga tutto all'interessamento per i figli e alla loro educazione nella disciplina e nell'insegnamento del Signore» (*In ep. ad Eph. hom. 21,2*). Infatti «non la sola procreazione rende padre, ma anche la cura di essa» (*In ep. 2 ad Cor. hom. 15,3*). Non il partorire rende madre, ma l'educare (*De Maccab. 1,3*). «Tutta la cattiveria della gioventù è dovuta all'nostra indolenza» (*In illud, Vidua eligatur*, 10). Perciò i giovani «scorrazzano privi di castità, svilendosi in disonestà, in giochi d'azzardo, in ritrovi e divertimenti disonesti» (*In Matth. hom. 59,7*). La strategia pastorale di Crisostomo nei confronti dei giovani si basa sulla formazione dei genitori, formatori a loro volta dei figli, cui trasmettono l'insegnamento della Chiesa: il padre in famiglia è come il vescovo nella diocesi. Ma tutti in famiglia sono coralmemente coinvolti nella educazione cristiana dei figli, anche gli schiavi. *L'ambiente* gioca un ruolo determinante nella pastorale giovanile del Crisostomo. Ciò non toglie il ruolo primario del padre, in particolare verso i figli maschi (*I Tm 3,4*). «Sei maestro di tutta la fa-

miglia» per mandato divino (*In illud, Vidua eligatur* 9). Ruolo subalterno tiene la madre, discepolo del marito; suo compito peculiare è l'educazione delle figlie.

### 3.2.2.2. Dimensioni dell'intervento pedagogico-pastorale

Pur nella sua visione accentuatamente escatologica della vita, la concezione educativa del Crisostomo è integrale e carica di significato: «L'anima del giovane è la statua più preziosa di tutte» (*Contro i detrattori della vita monastica* III,7). La dimensione corporea (nutrimento, sonno, vesti, bagni, ginnastica) è caratterizzata dalla temperanza, in quanto il corpo è strumento dell'anima.

Il nostro pastore si muove con equilibrio e vero umanesimo. La dimensione intellettuale, con la sofferta evoluzione già da noi descritta, comporta non la proibizione della cultura, ma solo quella «di aderire con l'animo ai mali in essa presenti» (*In ep. ad Eph.* hom. 21,2). Dopo aver sostenuto che «i giovani non solo avrebbero dovuto interessarsi di quanto ascoltano in chiesa, che anzi questa avrebbe dovuto essere la loro unica attrazione» aggiunge: «tuttavia non intendo pretendere tanto da voi, a causa della vostra debolezza, né distogliere i vostri figli dalla frequenza delle pubbliche scuole, né tanto meno impedirvi di compiere i vostri doveri di cittadini» (*In Joh.* hom. 3,1). In fondo, il rischio della frequenza della scuola pagana induceva una più seria pastorale familiare ed ecclesiale.

La dimensione religioso-morale (la «vera filosofia»); nella misura in cui il Crisostomo procede nella vita pastorale coglie l'urgenza di immettere nella società cristiani animati dal vangelo per essere luce agli altri. Essi sono i veri filosofi portatori della sapienza del vangelo; sono le nuove generazioni che possono rinnovare la società. Educatori ne sono i genitori, insieme alla Chiesa: la pastorale familiare è presenza, attenzione, ma anche intervento attivo. Base di ogni azione pastorale è la fede, specie nella vita ultraterrena. Centrale nella pastorale del Crisostomo è il problema sessuale; l'impurità è alla radice di altri peccati (*In Gen.* hom. 59,5). «Né il desiderio di denaro, né di gloria, né nessun altro tormenta questa età quanto l'attrattiva dei corpi» (*In ep. ad Tit.* hom. 4,2). Utile è ripresentare ai figli i modelli biblici di purezza, dal predicatore esposti nell'omelia. Si ri-

porti in casa il messaggio biblico ascoltato in chiesa, si imbandiscano due mense, quella spirituale e quella materiale: «Fa' della tua casa una chiesa» (*In Gen. sermo* VI,2).

### 3.2.2.3. Le fasi di sviluppo psicofisico-spirituale del giovane

**Infanzia-fanciullezza:** il Crisostomo vi dedica la maggiore attenzione. La prima educazione incide in modo determinante per l'innata aspirazione alla virtù, la malleabilità del fanciullo, per il quale l'abitudine sortisce a legge (*In ep. 1 ad Tim.* hom. 9,2).

**Adolescenza-giovaninezza:** si estende fino al fidanzamento: «All'infanzia segue il mare dell'adolescenza, dove i venti soffiano violenti, come nell'Egeo, perché in noi cresce... la concupiscenza» (*In Matth.* hom. 81,5). L'intervento educativo è necessario anche qui: «Per certo il giovane da solo non è in grado di praticare la virtù» (*Ad pop. antioch.* 6,7). I giovani sono come cavalli indomiti. Oltre l'impurità, anche il desiderio della ricchezza comincia a prendere piede. L'educazione porta benefici ai giovani, ai genitori e ai discendenti.

**Fidanzamento-matrimonio:** è la fase più curata dal Crisostomo, dopo quella della fanciullezza. «Alla giovinezza succede l'età propria degli uomini adulti, nella quale sopraggiungono gli impegni di famiglia: è il tempo di cercar moglie» (*In Matth.* hom. 81,5). Il fidanzamento sia in età appena matura per un sollecito matrimonio: «Unite presto i figli giovani in matrimonio. ... nel periodo a questo precedente adoperatevi per la loro continenza...; giunta però l'ora di sposarsi nessuno la differisca» (*In ep. 1 ad Thess.* hom. 5,3). Eccone la motivazione: «Se infatti lo sposo accosterà da giovane una sposa casta, se avrà visto solo il corpo di lei, il desiderio di unirsi a lei sarà forte e maggiore il timore di Dio: ... essi si doneranno reciprocamente, non avendo sperimentato altre unioni» (*In ep. 1 ad Thess.* hom. 5,3).

Il matrimonio non procrastinato dà ai giovani una sposa casta e saggia, in grado di allontanarli da rapporti disonesti e di frenare questi puledri. Ed ecco la concezione restrittiva e negativa di matrimonio nel Crisostomo, ben nota: «Il vantaggio del matrimonio è di conservare puro il corpo. Se ciò non avviene, il matrimonio è inutile». I genitori invece procrastinano il matrimonio dei figli (*In Matth.* hom. 59,7). Le madri poi preparino

con cura le figlie al matrimonio sorvegliandone la ritiratezza, la pietà, la modestia nel vestire. Nello statuto familiare del Crisostomo la sposa ha un ruolo decisivo quasi « fermento nella massa », ossia nella famiglia (*In ep. 1 ad Tim.* hom. 9,2). La celebrazione delle nozze infine avvenga sotto il segno della modestia e della semplicità, senza canti e musiche scomposte (*De Anna sermo* III,4).

### 3.2.3. *L'incidenza del vissuto ecclesiale sui giovani*

Accenniamo solo al dato primordiale e fondamentale per la vita cristiana dei giovani costituito dal loro essere inseriti nella comunità ecclesiale in una interazione arricchente reciproca, anche se essi non vi si trovano come destinatari o agenti esclusivi. Ciò è tanto più vero e importante da notare per la Chiesa antica, priva com'era di strutture ecclesiali specifiche in ordine a una pastorale dei giovani. Ricordiamo appena « luoghi » o momenti in cui i giovani insieme agli adulti vengono raggiunti da azione pastorale non priva di incisività: il cammino catecumenale, tanto curato dal Crisostomo, la celebrazione eucaristica, il culto ai martiri e alle reliquie in forme attraenti, talora spettacolari da lui promosse, i pellegrinaggi, le processioni e l'elemento, così influente sui giovani, del canto e della musica.

È noto lo sforzo pastorale di inculturazione del Crisostomo tendente a offrire un sostitutivo, sia pure improprio, agli spettacoli pagani mediante lo sviluppo creativo di forme liturgiche avvincenti e anche spettacolari (trasporto notturno di reliquie attraverso il mare...). È scontato che tale pastorale coinvolgeva anzitutto i giovani. Ciò però che può trasformarli in profondità è la partecipazione alla celebrazione eucaristica: qui « la Chiesa fa l'eucaristia e l'eucaristia fa la Chiesa »; vi agisce Cristo che « prende la mia carne per santificarmi e dona il suo Spirito per salvarmi » (*In nat. Christi* 2). La celebrazione eucaristica era espressione e costruzione di Chiesa, mediante la parola, a tutti destinata e la stessa mensa posta davanti a tutti: « Noi beviamo dal medesimo calice, simbolo della più perfetta carità » (*In Matth.* hom. 32,7). L'assemblea riunita (« Chi può dire la potenza di tutta la Chiesa riunita? », *In ep. 2 ad Cor.* hom. 18,3) in preghiera universale, il gesto di pace, il canto comune tendono a sta-

bilire i fedeli in unità, aprendoli all'esercizio del sacerdozio comune verso il prossimo, specie i poveri (i laici offrono il sacrificio, ossia l'opera di carità, sull'altare che è Cristo nella persona del povero). Essi si devono sentire missionari nel proprio ambiente (ogni categoria di persone si interessi dei propri membri: « I giovani dei giovani », *Adv. Jud.* I,8), collaboratori della vita ecclesiale e del governo della Chiesa.

La pastorale del Crisostomo tende a formare i giovani a sentirsi e ad agire come membra dell'organismo vivo ecclesiale; la famiglia, piccola chiesa, rinvia alla grande chiesa, che, prolungando l'impegno formativo della famiglia, accoglie i figli, ormai giovani, quali catecumeni e in seguito quali fedeli tra il popolo di Dio; famiglia e chiesa, in stretta e reciproca unione, esplicano il comune compito pastorale in rapporto ai giovani.

### Bibliografia

#### Fonti

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Contro i detrattori della vita monastica*, PG 47,319-380; ID., *Sulla vana gloria e sull'educazione dei figli*, a cura di A. CERESA-GASTALDO, Città Nuova Editrice, Roma 1977; ediz. critica: Sch 188 (A. M. MALINGREY); ID., *Omellie*, PG 47-64.

#### Studi

MILITELLO C., *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Ed. Olfes, Palermo 1985; PASQUATO O., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo* (= *Or. Chr. An.* 201), P.I.O.S., Roma 1976; PASQUATO O., *Catechesi ecclesologica nella cura pastorale di Giovanni Crisostomo*, in FELICI S. (a cura), *Ecclesiologia e catechesi patristica: « Sentirsi Chiesa »*, LAS-Roma 1982, pp. 123-172; ID., *Il culto al sangue dei martiri e di Cristo nelle omelie sui martiri di Giovanni Crisostomo*, in VATTIONI F. (cur.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, 3/111, Ed. Pia Unione Prez. Sangue, Roma 1983, pp. 1267-1300; ID., *Rapporto tra genitori e figli. Eredità giudaica in Giovanni Crisostomo*, in *Augustinianum* 28/1-2 (1988) 391-404; ID., *Eredità giudaica e famiglia cristiana. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, in *Lateranum* 54/1 (1988) pp. 58-91; ID., *Eucaristia e Chiesa in Giovanni Crisostomo*, in *Ephemerides Liturgicae*, 103/1 (1989) p. 240-252; ID., *Pastorale familiare. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, in *Salesianum*, 51/1 (1989) p. 3-46; RENTINCK P., *La cura pastorale nel IV secolo*, Univ. Gregoriana Ed., Roma 1970; STIERSON D., *Giovanni Crisostomo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Città Nuova Editrice, Roma 1965, coll. 669-700.

## S. GIOVANNI BATTISTA DE LA SALLE (1651-1719)

UMBERTO MARCATO

1. La vita
2. Il contesto dell'opera Lasalliana
3. Pastorale giovanile Lasalliana

### 1. LA VITA

Giovanni Battista de La Salle nasce a Reims in Champagne il 30 Aprile 1651 da una famiglia agiata, legata all'aristocrazia della Champagne. Il padre è un magistrato del Presidiale di Reims. La madre, Nicoletta Moët, proviene dalla nobile famiglia dei Moët, ancor oggi ben conosciuta per la larga diffusione di uno «champagne» prodotto nelle «caves» Moët-Chandon.

La famiglia mostra una notevole sensibilità religiosa e il piccolo Jean-Baptiste, primogenito di 11 figli (di cui 4 morti in tenerissima età) assorbe questo clima serio e impegnato, tanto che a 11 anni chiede di diventare sacerdote e riceve la tonsura. La famiglia cura anche molto la sua educazione intellettuale, mandandolo prima al collegio dei «bons enfants» dipendente dall'università di Reims, poi all'università della Sorbona di Parigi. Mentre segue gli studi all'università della Sorbona, Jean-Baptiste risiede nel seminario di San Sulpizio, che viveva allora uno dei suoi periodi migliori di impegno religioso ed educativo. La spiritualità sulpiziana lascia un'impronta indelebile nel de La Salle. Sembra che proprio in questo periodo (1670) Giovanni Battista abbia fatto le sue prime sistematiche esperienze catechistiche tra i ragazzi del borgo, ricevendo profonde impressioni della situazione sociale ed educativa, assolutamente disastrosa, dei «figli degli artigiani e dei poveri». Dopo appena un anno e mezzo di esperienza parigina, Jean-Baptiste deve rientrare a Reims a causa della morte dei genitori. Diventa il tutore dei suoi 6 fratellini e sorelline. È una nuova esperienza, certamente gravosa ma estremamente costruttiva: deve occuparsi dell'educazione dei piccoli, dell'amministrazione della casa, mentre continua gli studi approdando al sacerdozio e al dottorato in teologia, conseguito all'università di Reims.

A meno di 16 anni era stato nominato canonico della cattedrale di Reims, succedendo in questo onorato ufficio allo zio Pierre Dozet, già Cancelliere all'Università. Anche questa è un'esperienza notevole per il giovanissimo chierico: conosce proprio in questo ambito il canonico Roland, fondatore delle Suore del Bambino Gesù, che in punto di morte gli affida la sua opera a favore delle ragazze povere di Reims.

L'impegno del de La Salle a favore delle Suore e delle loro scuole dura un anno e mezzo, perché l'Arcivescovo ritiene troppo giovane il successore del Roland: ma in questo breve periodo il La Salle ottiene il riconoscimento legale dell'opera del Roland e fa una provvidenziale esperienza di gestione di una grande opera educativa.

È a questo punto che inizia la sua tipica opera di educatore e di fondatore. L'occasione gli viene data dall'arrivo a Reims di uno sperimentato maestro, Adriano Nyel, inviato da una parente del La Salle per fondare nel capoluogo della Champagne delle scuole di carità per ragazzi. Giovanni Battista si sente in dovere di appoggiare l'iniziativa, poi di sostenere l'opera. Quando il successo dilata i centri educativi, il numero di insegnanti, le responsabilità nei confronti dei maestri..., Adriano Nyel si rivela inadeguato e Giovanni Battista de La Salle si trova di fronte al drammatico dilemma di lasciar cadere l'opera o di dedicarvi tutte le sue energie.

Si consiglia con un altro grande sostenitore di opere educative, il padre Barré dei Minimi, e spronato da questo generoso e austero religioso, compie la scelta decisiva di abbandonare il canonicato e la famiglia, di distribuire i suoi beni ai poveri durante una carestia, e infine di consacrarsi alle «scuole cristiane».

Lo caratterizza immediatamente la preoccupazione della formazione dei maestri: egli concepisce l'educazione cristiana come una vocazione specifica e un autentico ministero, per cui guida i suoi maestri, nonostante le molte defezioni tra i primi collaboratori, alla consacrazione religiosa, giungendo a formare la prima Congregazione religiosa costituita unicamente da laici, dedicati interamente alla «scuola cristiana».

L'opera cresce e si diversifica, superando grandi difficoltà: incomprensioni di molte autorità ecclesiastiche, avversione dei maestri delle scuole a pagamento, opposizione gian-

senista, imprudenze e fasi di scoraggiamento dei discepoli. Vengono create progressivamente scuole elementari, in cui si adotta l'insegnamento simultaneo, la divisione per fasce di età, l'esclusione del latino per intensificare l'apprendimento della lingua nazionale, e si delinea una precisa metodologia codificata poi nell'opera «La Conduite des Écoles»; vengono poi organizzati degli istituti magistrali, anche per i maestri delle campagne; seguono scuole serali e festive per operai e apprendisti; corsi professionali e commerciali nel nord, soprattutto a Rouen, dove si costituisce un centro molto complesso, comprendente varie istituzioni scolastiche ed educative. Infatti nella casa di Saint-Yon, alla periferia di Rouen, alla primitiva comunità dei Fratelli e al noviziato che alimenta la Congregazione si aggiungono progressivamente: una scuola commerciale con convitto per i figli dei commercianti e artigiani della città; un centro di rieducazione per ragazzi arrestati per reati; attività professionali per altri reclusi, affidati dalle autorità cittadine; attività di tirocinio e di formazione pedagogica per i giovani Fratelli.

È in questa casa che Giovanni Battista scrive gran parte delle sue opere, rispondendo ai diversi bisogni che si vengono manifestando: anzitutto opere ascetiche e spirituali per i suoi Fratelli, ma poi scritti pedagogici e didattici, in cui è prevalente la dimensione catechistica e di educazione cristiana. Oltre alle diverse redazioni della *Conduite des Écoles*, già ricordata, segnaliamo le *Meditazioni per il tempo del Ritiro*: 16 meditazioni sulla missione dell'educatore cristiano che formano una piccola somma del pensiero pedagogico del Santo. Molti altri aspetti del suo pensiero educativo possono essere colti nelle meditazioni e feste dell'anno, perché in tutti gli scritti ascetici redatti per i suoi Fratelli, il La Salle rivela la sua fondamentale preoccupazione apostolica ed educativa come pure la sua esperienza pedagogica.

Il Santo muore a Rouen il 7 aprile 1719. Le «scuole cristiane» sono ormai diffuse in molte città di Francia e persino a Roma: il numero dei Fratelli non è ancora alto... 102 in attività. L'opera si diffonderà notevolmente nel secolo XVIII, influenzando profondamente la scuola francese. Distrutta quasi totalmente dalla Rivoluzione di fine secolo, avrà una ripresa sbalorditiva nel XIX secolo, portando il pensiero e l'esperienza lasal-

liana in varie parti del mondo. La sua dimensione internazionale sarà ulteriormente stimolata dalle leggi del 1904 contro gli Istituti religiosi in Francia.

Attualmente le intuizioni e le iniziative di Giovanni Battista de La Salle sono portate avanti non solo dai suoi Fratelli (circa 8500 in 81 paesi dei cinque continenti) ma dalla realtà sempre più articolata della «Famiglia Lasalliana», in cui sono presenti e attivi vari movimenti di ispirazione lasalliana. Al centro dell'impegno lasalliano è sempre «la scuola cristiana», ma questa è concepita in forme più articolate e diversificate per coprire le nuove urgenze e prospettive dell'educazione di ispirazione cristiana.

## 2. IL CONTESTO DELL'OPERA LASALLIANA

Il contesto in cui maturano le intuizioni e le esperienze di Giovanni Battista de La Salle è quello della Francia del tempo del Re Sole: è dunque la seconda metà del secolo XVII, periodo di splendore letterario e culturale, di notevole sviluppo industriale e mercantile, di contrasti religiosi e di continue guerre. Un periodo più drammatico che glorioso: con le sue lacerazioni ha creato molte sofferenze nel popolo, provocando vistosi fenomeni di abbandono dei giovani, proprio mentre la crescita industriale e lo sviluppo urbanistico ponevano urgenti problemi educativi e religiosi.

Abbiamo accennato alle prime esperienze catechistiche del La Salle nel suo periodo di formazione a Parigi intorno al 1670. Queste erano rivolte ai ragazzi del rione, spesso analfabeti e semi-abbandonati: una prima scoperta di un mondo lontano dalle precedenti esperienze di Giovanni Battista, che aveva goduto di una famiglia esemplare, di una bella casa, di un'ottima educazione scolastica. Dopo l'esperienza di tutore dei fratelli minori, viene quella della direzione delle scuole fondate dall'abate Roland, scuole che accoglievano le ragazze povere e abbandonate di Reims, per dar loro un'educazione morale, religiosa e professionale che consentisse un degno inserimento nella società di Reims.

Reims era una delle città più ricche e avanzate della Francia: aveva grandi tradizioni culturali, religiose e nobiliari. Giovanni Battista vive acutamente il contrasto tra lo splendore, vero o apparente, dei nobili di Reims, e la realtà ben misera dei «figli degli artigia-

ni e dei poveri» secondo l'espressione che ritorna spesso sotto la sua penna. Come già abbiamo accennato, Dio lo guida a lasciare la sua situazione fortunata per abbracciare la causa dei piccoli, trascurati dalla famiglia e dalla società.

Ecco alcuni tratti della prima meditazione sulla missione educativa (*Méditations pour le temps de la Retraite*) in cui appaiono le sue preoccupazioni e il suo impegno per la «scuola cristiana».

«È uno dei principali doveri dei genitori quello di allevare i loro figli in modo cristiano, insegnando loro la religione. Ma la maggior parte dei genitori non è istruita su ciò che la riguarda; inoltre molti sono preoccupati per i loro affari temporali e per la cura della famiglia, altri si affannano continuamente per guadagnare per sé e per i loro figli ciò che è necessario alla vita; perciò non possono dedicarsi a insegnare loro ciò che riguarda i doveri del cristiano.

È un dono della Provvidenza di Dio e della sua attenzione alla condotta degli uomini il sostituire ai genitori delle persone che abbiano conoscenze e zelo per guidare i piccoli alla conoscenza di Dio e dei suoi misteri, impegnandosi con tutta l'applicazione possibile a deporre nel cuore di questi ragazzi (che in gran numero sarebbero abbandonati) il fondamento della religione e della pietà cristiana come buoni architetti, secondo la grazia di Gesù Cristo che Dio ha loro concessa. Voi dunque, che Dio ha chiamati a questo ministero, valorizzate secondo la grazia che vi è stata data il dono di istruire, insegnando, e il dono di animare, stimolando quelli che sono affidati alle vostre cure, guidandoli con attenzione e vigilanza, per compiere verso di loro il dovere principale dei genitori riguardo ai loro figli» (*MTR* 1,2).

«Questi ragazzi sono ignoranti e spesso allevati male: bisogna dunque che quelli che li aiutano a salvarsi, lo facciano in modo così semplice che tutte le parole che dicono siano chiare e facili a capirsi. Siate fedeli a questo impegno, per poter contribuire quanto Dio vi chiede alla salvezza di quelli che vi ha affidati» (*MTR* 1,3).

«Osservate che è un'abitudine ben comune degli artigiani e dei poveri quella di lasciar vivere i loro figli in piena libertà come dei vagabondi che vanno da ogni parte, finché non possono impegnarli in qualche professione, e non si preoccupano minimamente di man-

darli a scuola, sia a causa della loro povertà che non consente loro di pagare dei maestri, sia perché devono cercar lavoro fuori, per cui sono quasi nella necessità di abbandonarli. Ma le conseguenze sono tristi: questi poveri ragazzi, abituati per anni a una vita oziosa, stentano molto ad abituarsi al lavoro. Inoltre, frequentano cattive compagnie e imparano a commettere molti peccati, che è poi ben difficile lasciare in seguito, a causa delle cattive abitudini acquistate in così lungo tempo. Dio ha avuto la bontà di offrire un rimedio a questo grave inconveniente con la fondazione delle Scuole cristiane, in cui si insegna gratuitamente e solo per la gloria di Dio. Qui i ragazzi si fermano tutto il giorno, imparano a leggere, a scrivere e la religione; essendo sempre occupati, potranno dedicarsi al lavoro, quando i loro genitori vorranno impegnarli.

Ringraziate Dio della bontà che ha avuto di servirvi di voi per procurare ai ragazzi dei vantaggi così grandi. Siate fedeli e precisi a farlo gratuitamente, per poter dire con san Paolo: "Il motivo della mia consolazione è che annuncio il vangelo gratuitamente, senza chiedere nulla a chi mi ascolta"» (*MTR* 2,1).

### 3. PASTORALE GIOVANILE LASALLIANA

Ispirandosi alle intuizioni del Fondatore e prendendo a base le esperienze di trecento anni di impegno in campo educativo, i Fratelli delle Scuole Cristiane e tutta la Famiglia Lasalliana considerano prioritaria la loro dedizione alla scuola cristiana, aprendosi però a nuove prospettive di educazione e di evangelizzazione suggerite dall'evolversi della situazione sociale e della condizione giovanile nei diversi paesi del mondo in cui operano.

«Colpito dallo stato di abbandono dei "figli degli artigiani e dei poveri", Giovanni Battista de La Salle ha scoperto nella fede la missione del suo Istituto, come risposta concreta alla sua contemplazione del piano di salvezza di Dio. Per rispondere a questo piano di salvezza e ad analoghe necessità, l'Istituto vuol essere nel mondo d'oggi una presenza della Chiesa evangelizzatrice. Attento in primo luogo alle necessità educative dei poveri, che aspirano a prendere coscienza della loro dignità di uomini e di figli di Dio e cercano di farla riconoscere, l'Istituto crea, rin-

nova e diversifica le sue opere secondo le necessità del Regno di Dio.

"Ambasciatori e ministri di Gesù Cristo", i Fratelli si inseriscono nella missione della Chiesa consacrando la vita a Dio per portare il Vangelo nel mondo dell'educazione. Nella loro azione educativa, cercano di unire l'impegno di progresso culturale e l'annuncio della Parola di Dio. Sono persuasi che un'educazione rispettosa dell'uomo è apertura alla grazia che dispone ad accogliere la fede.

In virtù della loro missione, i Fratelli istituiscono scuole e collaborano all'animazione di comunità educative ispirate al progetto di san Giovanni Battista de La Salle. Le istituzioni lasalliane e la loro pedagogia sono incentrate sui giovani, rispondono alle esigenze dell'epoca in cui vivono e si preoccupano di prepararli a prendere il proprio posto nella società. Si caratterizzano per la volontà di offrire ai giovani i mezzi della salvezza, con una formazione umana qualificata e con l'annuncio esplicito di Gesù Cristo. Alla stessa attenzione per le persone i Fratelli si ispirano quando si rivolgono agli adulti, adeguando opportunamente i loro metodi. I Fratelli considerano la loro professione come un ministero. Sono attenti a ognuno e in particolare a quelli che hanno maggiori necessità. Si rendono disponibili a tutti con un atteggiamento di accompagnamento fraterno e li aiutano a scoprire, ad apprezzare e ad assimilare i valori umani ed evangelici. Favoriscono la loro crescita come persone chiamate a riconoscersi sempre più figli di Dio» (*Regola* 1987, II, 11-13).

L'opera lasalliana è sorta per «i figli degli artigiani e dei poveri». Ha una fondamentale impronta popolare. L'evoluzione delle politiche scolastiche statali ha portato a un sistema di rette, per cui vari istituti hanno piuttosto una clientela agiata. Questo è un problema molto sentito, su cui la nuova Regola si pronuncia così: «Inviati dall'Istituto principalmente ai poveri, i Fratelli prendono coscienza comunitariamente delle radici stesse della povertà che li circonda e si impegnano attivamente, con il servizio educativo, nella promozione della giustizia e della dignità umana. La medesima preoccupazione anima l'attività dei Fratelli anche quando si rivolge a un ceto sociale più agiato, che essi sensibilizzano alle situazioni di ingiustizia di cui i

poveri sono spesso vittime. Inserendosi effettivamente nell'ambiente in cui lavorano, i Fratelli si sforzano di comprenderne meglio le aspirazioni profonde.

Colgono così il momento opportuno e il linguaggio appropriato per annunciare Gesù Cristo a coloro ai quali si rivolgono. In rapporto di reciprocità, si lasciano evangelizzare da loro.

I Fratelli considerano il lavoro di evangelizzazione e di catechesi, mediante il quale collaborano alla crescita della fede dei battezzati e all'edificazione della comunità ecclesiale, come "la loro principale funzione". Tale convinzione guida la loro formazione e la scelta dei compiti a cui sono destinati» (*Regola* 1987, II, 14-15).

Una dimensione caratteristica dell'impegno pastorale lasalliano è sempre stata la formazione di educatori cristiani laici, insegnanti, catechisti, animatori. La nuova Regola ribadisce questo impegno: «Fin dalla fondazione i Fratelli hanno contribuito a promuovere il laicato cristiano, specialmente tra gli educatori che desiderano fare della loro professione un ministero evangelico. Associano volentieri i laici alla loro missione educativa.

Offrono a coloro che lo desiderano i mezzi per conoscere il Fondatore e vivere secondo il suo spirito. I Fratelli cooperano alla formazione di insegnanti cristiani. Contribuiscono così alla crescita della loro professionalità e all'incremento del loro impegno nella Chiesa e nel mondo dell'educazione» (*Regola* 1987, II, 17).

#### Bibliografia

La fonte più ricca e sicura per gli studi su Giovanni Battista de La Salle e la sua opera è la grande collezione dei *CARIERS LASALLEIENS*, che comprende oltre 50 volumi e continua a crescere. Vi si trovano tutte le opere del Fondatore in riproduzione anastatica e numerosi studi. È reperibile in tutti gli istituti lasalliani e in numerosi centri universitari.

In italiano è particolarmente utile la *RIVISTA LASALLIANA*, trimestrale di cultura lasalliana e pedagogica. È iniziata nel 1934 ed è attenta alle dimensioni pedagogiche, catechistiche, pastorali, oltre che di storia lasalliana. Vi si trovano spesso indicazioni bibliografiche. È reperibile in tutti gli istituti lasalliani italiani e in alcuni centri universitari.

Per studi specializzati è bene prendere contatto con la Biblioteca e l'Archivio della Casa Generalizia dei Fratelli delle Scuole Cristiane (Via Aurelia 476, 00165 ROMA) che sono molto ricchi e bene organizzati.

**S. GIROLAMO**

(c. 347-419)

MARIO MARITANO

**1. La vita****2. Le opere**

- 2.1. *Opere di carattere biblico*
- 2.2. *Opere di carattere dogmatico-polemico*
- 2.3. *Opere storico-agiografiche*
- 2.4. *Epistolario*
- 2.5. *Lavori di traduzione*

**3. Il Pensiero pedagogico-pastorale**

- 3.1. *Centralità della Bibbia*
- 3.2. *Proposta di modelli di santità*
- 3.3. *Educazione integrale della persona umana*
- 3.4. *Clima di serenità e fiducia*
- 3.5. *Preservazione dalle occasioni peccaminose*
- 3.6. *Prudente atteggiamento verso la cultura profana*
- 3.7. *Ruolo e responsabilità dei genitori*

**4. Conclusione**

Girolamo mise al servizio della Chiesa la sua vasta cultura e si distinse soprattutto come traduttore latino di testi biblici. Si dedicò ad una vita ascetica e seppe infondere entusiasmo per gli ideali della perfezione evangelica e guidare varie anime elette per tale via. Per il suo vivace talento artistico e per l'ampia produzione letteraria fu riconosciuto come uno dei più insigni rappresentanti della letteratura latina cristiana.

**1. LA VITA**

Girolamo nacque a Stridone in Dalmazia verso il 347 da una famiglia cristiana. Inviato ben presto a Roma, completò brillantemente gli studi letterari, in particolare apprese il gusto per le opere classiche alla scuola del celebre grammatico Elio Donato. Sentì anche l'attrattiva della vita mondana e degli amori facili, ma in seguito orientò decisamente la sua vita verso il cristianesimo, facendosi battezzare. In vista della carriera si recò a Treviri, quindi ritornò in Italia, ad Aquileia, e si inserì in un gruppo di ferventi cristiani e di amici, tra cui Rufino e Cromazio, e maturò il proposito di dedicarsi ad una vita ascetica. Per tensioni interne ed esterne, il gruppo si sciolse e Girolamo partì per il vicino Oriente monastico.

Si fermò ad Antiochia di Siria, poi si ritirò nel deserto di Calcide, a sud di Aleppo (nel

375-76), vivendo da eremita e dedicandosi allo studio dell'ebraico e delle opere bibliche. Egli trasse indubbi vantaggi culturali e spirituali da questa esperienza di deserto, affinché la sua sensibilità religiosa, avvertì il contrasto tra esigenze di vita autenticamente cristiana e la sua passione per la cultura pagana: dopo un famoso sogno, raccontato con vivacità e drammaticità, espresse il proposito di essere cristiano e non più «ciceroniano» (cf *Ep.* 22,30). Ritornato ad Antiochia, accettò l'ordinazione sacerdotale e frequentò la scuola esegetica di Apollinare di Laodicea; passò poi a Costantinopoli, ove fu affascinato dall'eloquenza di Gregorio di Nazianzo e infine si trasferì a Roma, nel 382.

La sua fama di asceta, la sua competenza di studioso, la sua agile penna lo segnalavano all'attenzione di molte persone influenti. Il papa Damaso lo fece suo segretario, ebbe per lui profonda stima e lo assecondò nel suo progetto di revisione e di una nuova traduzione latina della Bibbia. Molte nobili dame, desiderose di comprendere le Scritture e di intraprendere la via della perfezione evangelica, lo scelsero come maestro e direttore spirituale. Dopo pochi anni l'opposizione degli avversari, le sue critiche mordaci, il suo zelo a volte intemperante gli resero vita difficile. Alla morte del papa Damaso, ritenne opportuno abbandonare la capitale e dirigersi nuovamente verso l'Oriente nel 385. Lo seguirono varie nobildonne, che con lui condividevano ideali di vita ascetica e di studio.

Dopo un pio pellegrinaggio ai Luoghi santi e in Egitto, si stabilì definitivamente a Betlemme, ove, per la generosità della nobile Paola, furono fondati vari monasteri e un ospizio per i pellegrini. Fino alla morte, Girolamo svolse un'intensa attività come maestro e come formatore di anime. Continuò le traduzioni bibliche e gli studi esegetici. Spiegò la Scrittura e tenne varie esortazioni al popolo e alle comunità religiose femminili e maschili. Si occupò dell'istruzione ai catecumeni e insegnò grammatica e letteratura latina ai fanciulli nella scuola annessa al monastero. Mantenendo frequenti contatti con gli amici di Roma e di altre località, prese parte a varie polemiche. Confutò sarcasticamente le tesi di Elvidio, che denigrava la verginità. Ravvisando pericoli per la teologia negli scritti di Origene — da lui precedentemente ammirato — si schierò decisamente contro gli origenisti, alimentando accuse e incom-

pressioni (soprattutto contro Rufino, che era stato suo amico e compagno).

A fianco di Agostino, egli contrastò gli errori dei Pelagiani, che si vendicarono, devastando i monasteri betlemmiti. Varie malattie, incursioni di barbari e lutti funestarono gli ultimi anni di vita dello Stridonense, che si spense il 30 settembre del 419/420.

## 2. LE OPERE

### 2.1. Opere di carattere biblico

La fama di Girolamo è legata soprattutto ai suoi lavori di revisione (dei Vangeli e dei testi sapienziali), di traduzione (dell'Antico Testamento) e, in misura minore, di esegesi dei testi biblici (tra cui i Profeti e il vangelo di Matteo). La sua traduzione è abbastanza aderente al testo originale nelle preghiere e negli oracoli biblici, più libera invece nei brani narrativi. Nonostante qualche difetto, essa superò di valore tutte le precedenti traduzioni latine e s'impose nell'uso liturgico. La sua esegesi è prevalentemente storico-letterale, senza però trascurare il senso allegorico-spirituale.

### 2.2. Opere di carattere dogmatico-polemico

In tali scritti Girolamo, con vivacità di stile e con un'abile tecnica satirica, demolì le tesi degli avversari; ribadì con vigore l'ortodossia, anche se non sempre colse chiaramente e approfondì il significato dottrinale delle varie controversie. Contro l'integralismo antiariano dei seguaci di Lucifero di Cagliari, scrisse l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*; contro Elvidio difese la perpetua verginità di Maria (*Adversus Helvidium*), contro Giovinniano fece l'apologia del celibato e della vita monastica (*Adversus Iovinianum*). Durante la controversia origenista attaccò violentemente il vescovo Giovanni di Gerusalemme (*Contra Iohannem Hierosolymitanum*) e Rufino (*Contra Rufinum*) col pretesto di presunte deviazioni dogmatiche nella dottrina di Origene da essi sostenuta. Stigmatizzò le affermazioni di Vigilanzio, che si opponeva al culto dei martiri e delle reliquie (*Contra Vigilantium*). Respinse le idee pelagiane, affermando la necessità della grazia per vivere i precetti evangelici (*Dialogus adversus Pelagianos*).

### 2.3. Opere storico-agiografiche

Girolamo, nel *De viris illustribus*, presentò una serie di scrittori cristiani o connessi col cristianesimo: è un'opera che si rivela un'utile guida ed un prezioso documento per tramandare ai posteri l'attività letteraria dei cristiani nei primi secoli. Questo libro mostrò l'importanza e l'ampiezza di questa nuova « letteratura », che conservava i valori positivi della classicità pagana e si arricchiva degli apporti della cultura biblica. In tre scritti agiografici, raccontò la vita di tre monaci (Paolo, Malco e Ilarione), dando libero sfogo alla sua fantasia e al gusto del meraviglioso. Volle tracciare un ideale monastico e descrivere in forma romanzata l'epopea di questi eroici campioni del deserto.

### 2.4. Epistolario

Nelle *Lettere* (154, di cui 122 dello stesso Girolamo), emergono le caratteristiche del « personaggio » Girolamo: il vigoroso asceta, il ricercato plasmatore di coscienze, il dotto maestro, lo sferzante polemista, il tenero amico e l'implacabile nemico. Esse trattano i più svariati argomenti: alcune forniscono notizie di carattere personale, molte sviluppano temi esegetici e dottrinali, altre danno consigli per una vita di perfezione e per un'educazione cristiana (v. dopo), altre ancora — sotto forma di elogio funebre — additano esempi di virtù cristiane.

### 2.5. Lavori di traduzione

Garantendo la sostanziale integrità del testo originale e sforzandosi di rendere il pensiero più che le parole dell'autore — secondo le regole di interpretazione del tempo! — Girolamo tradusse vari testi di Origene (molte *Omelie* su testi biblici e il *Peri Archôn* (traduzione non pervenutaci); di Eusebio, aggiungendovi ulteriori informazioni (il *Chronicon*, riguardante la storia e l'*Onomasticon*, un elenco di notizie sulla Palestina); di Didimo (il trattato *Sullo Spirito Santo*). Tradusse anche documenti pacomiani dal copto (regole e catechesi, che formano la cosiddetta *Pachomiana latina*).

## 3. IL PENSIERO PEDAGOGICO-PASTORALE

Dal punto di vista pedagogico pastorale, Girolamo nei suoi scritti curò particolarmente

la formazione della fanciulla destinata ad una vita ascetica. Con la *Ep.* 107 suggerisce a Leta norme pratiche per educare cristianamente la figlia Paola, consacrata a Dio fin dalla nascita. Ripete sostanzialmente gli stessi consigli, con più apertura e mitezza, nella *Ep.* 128 diretta a Pacatula, figliuola di Gaudenzio. Questi scritti sono piccoli trattati di pedagogia pratica: da essi traspaiono l'esperienza e la saggezza dell'autore.

Il fine che egli si propone è quello di formare un'«*anima che deve diventare il tempio del Signore*» (*Ep.* 107,4): si dovrà dunque tener conto di questa fondamentale prospettiva nel valutare la lettera. Le principali linee di metodologia pedagogico-pastorale che emergono dai due scritti citati (e da altri) sono le seguenti:

### 3.1. Centralità della Bibbia

Per Girolamo le Scritture sono la sorgente e lo stimolo della vita cristiana a tutti i livelli. Esse infatti sono «*lo strumento con cui Dio ogni giorno parla ai fedeli*» (*Ep.* 133,13). Leggere la Bibbia è conversare con Dio (*cf Ep.* 22,25). Colui che la studia e la medita diventa saggio e sereno (*cf In Eph.*, prol.). Per questo la fanciulla ogni giorno ne dovrà recitare alla madre un brano determinato (*cf Ep.* 107,9). Per la sua formazione intellettuale e morale essa si servirà della Bibbia (*cf Ep.* 107,12), che compendia un curriculum di studi simile a quello adottato dai filosofi (*cf Ep.* 30,1). Soprattutto poi Girolamo raccomanda: «*alla preghiera deve far seguire la lettura e alla lettura la preghiera*» (*Ep.* 107,9; *cf anche Ep.* 22,17; *Ep.* 52,7; *In Tit.* 3,9). Con un'applicazione progressiva e perseverante e solo dopo aver tradotto in vita vissuta i precetti divini, si acquista una più profonda comprensione delle Scritture (*cf Ep.* 127,4). All'operatore pastorale — particolarmente a colui che annuncia la Parola di Dio — il nostro Autore richiama l'obbligo di accordare la propria vita a questa Parola: in caso contrario le sue azioni, discordanti rispetto ai discorsi, lo mettono in imbarazzo (*cf Ep.* 52,7-8 ed *Ep.* 64,22).

### 3.2. Proposta di modelli di santità

Girolamo, consapevole del valore e dell'efficacia degli esempi, propone modelli di santità ed esorta ad imitarli: in primo luogo Cristo e la Vergine Maria (*cf Ep.* 107,7). Si com-

piace poi di delineare figure di persone che hanno incarnato eroicamente gli ideali del cristianesimo, hanno rinunciato al mondo ed hanno vissuto nel perfetto amore di Dio e del prossimo (*cf Ep.* 24, 74, 108, 127, 130). Con appassionato entusiasmo esalta il monachismo (*cf Ep.* 14 e 58), la verginità (*cf Ep.* 22 e 130) e conferma nel loro proposito di totale consacrazione a Dio coloro che si consigliano con lui, adducendo anche gli esempi di altri che, in precedenza, avevano intrapreso la via della perfezione evangelica.

### 3.3. Educazione integrale della persona umana

Girolamo si sofferma su vari aspetti che concorrono ad una completa formazione della fanciulla. Anzitutto la preghiera: dovrà essere incessante e continua. Poi lo studio: la fanciulla imparerà il latino e il greco e utilizzerà la Bibbia come testo fondamentale, ma non trascurerà altri testi classici e cristiani (*cf Ep.* 107,4,9,12). Infine il lavoro: si eserciterà nelle faccende domestiche e nei lavori muliebri propri del suo tempo (filare la lana, confezionare vestiti: *cf Ep.* 107,10). Avrà però ampio spazio per il gioco e per momenti di distensione. Il regime di vita sarà appropriato alla sua età e alle sue forze; praticherà anche astinenze e digiuni, ma sempre con ragionevole moderazione (*cf Ep.* 107,8,10). Il suo abbigliamento sarà dignitoso, ma non ricercato e sfarzoso; il suo comportamento in diverse occasioni familiari e sociali sarà consono con la sua futura scelta di vita. Alcune norme sono dettate da prudenza, da esperienza personale, da comprensione; altre riecheggiano lo spirito delle regole monastiche; altre, riguardanti la metodologia dello studio, sono riprese da Quintiliano. Il nostro Autore ha saputo farle proprie, integrarle in una visione cristiana e presentarle in uno stile ora solenne ora dimesso e con un'intensità espressiva molto vivace.

### 3.4. Clima di serenità e di fiducia

Girolamo esorta gli educatori (in primo luogo i genitori) a creare un'atmosfera di gioia e di serenità attorno alla bambina, a farsi amare e a dimostrare il loro affetto per lei (*cf Ep.* 107,4 e 128,1). Ella sia stimolata allo studio con la lode, con l'emulazione e con il premio, mai avvilita per gli insuccessi; sia iniziata in modo attivo e piacevole alla lettura

e alla calligrafia (cf *ib.*). Girolamo vuole inculcare l'amore allo studio e sa che le difficoltà irrisolte rischiano di paralizzare l'entusiasmo del discepolo.

### 3.5. Preservazione dalle occasioni peccaminose

Girolamo enumera tutta una serie di precauzioni e di divieti per evitare alla fanciulla di cadere nel peccato e per salvaguardarla dal male fin dalla più tenera infanzia. Quindi ritiratezza, rinuncia ad ogni mondanità, esclusione di compagnie equivocate o anche solo dissipanti, vigile modestia, temperanza nel vitto (cf *Ep.* 107,4.8-9 e 128,3-4). Alcune norme, piuttosto rigorose e severe, sarebbero spiegabili per i seguenti motivi: Girolamo si rivolge ad una fanciulla consacrata a Cristo, essa deve quindi acquisire una sensibilità spirituale più marcata; inoltre il paganesimo, ancor vivo e dilagante in quei tempi, non favoriva la moralità; infine tra gli stessi cristiani non tutti brillavano per serietà di vita (cf *Ep.* 107,13 e 128,4-5; cf anche *Ep.* 22,28).

### 3.6. Prudente atteggiamento verso la cultura profana

Girolamo riconobbe il valore della cultura profana, sia dal punto di vista formale, sia anche per certi contenuti e cercò di armonizzarla con i nuovi ed elevati ideali apportati dalla religione cristiana. Il rigorismo o il giudizio negativo da lui espressi in alcune pagine scaturiscono non da una indiscriminata condanna della tradizione classica, ma da particolari circostanze, da pericoli di idolatria o di immoralità o da riserve per i destinatari, dediti all'ascetismo. Girolamo contribuì ad assicurare alla nascente cultura cristiana i valori positivi e validi, ereditati da quella antica.

### 3.7. Ruolo e responsabilità dei genitori

Sono questi i primi educatori alla fede e alla vita cristiana. Rivolgendosi alla madre e poi al padre, Girolamo scrive: «(La bimba) deve avere te come sua maestra, a te deve guardare con meraviglia la sua inesperta fanciullezza. Né in te, né in suo padre deve mai scorere atteggiamenti che la portino al peccato, se li imita. Ricordatevi che siete i genitori di una vergine e che riuscirete ad educarla più

con l'esempio che con le parole» (*Ep.* 107,9). Essi devono scegliere come maestri e precettori persone fidate per età, condotta e sapere (cf *Ep.* 107,4 e 128,4): la loro opera infatti assume una portata religiosa e può stimolare ad un incessante perfezionamento morale. Conoscendo poi il profondo influsso delle compagnie e delle amicizie, Girolamo consiglia i genitori ad essere molto attenti nel selezionarle e nel favorirle per i loro figli (cf *Ep.* 107,9 e 128,4).

## 4. CONCLUSIONE

Tra le intuizioni e i meriti di Girolamo, particolarmente alcuni possono essere evidenziati, proprio nei confronti di aspetti che al suo tempo erano abbastanza disattesi.

Anzitutto l'importanza data alla educazione fin dalla prima infanzia, creando un ambiente adatto per lo sviluppo armonico della personalità del bambino. Poi il richiamo ad una seria formazione religiosa e morale e ad una disciplina scolastica, fondata sulla comprensione e sullo stimolo.

In particolare si deve sottolineare il valore che egli attribuisce esplicitamente alla educazione della donna, riconoscendole il diritto di avere una completa formazione in tutti i campi. Infine l'esigenza che anche la donna si dedichi allo studio e alle attività intellettuali, ponendo così le basi per una maggior promozione umana ed una più elevata spiritualità.

### Bibliografia

- a) Repertori bibliografici: ANTIN P., *Bibliographia selecta*, in *CCL* 72 (Turnhout 1959), pp. IX-LII; b) Principali edizioni delle opere: *PL* 22-30, *CSEL* 49.54-56.59; *CCL* 72-79; *SC* 43.242.259.303.323; per le Lettere, cf LABOURT J., *S. Jérôme: Lettres*, vol. 1-8 (= CUF), Paris, 1949-1963; c) Alcune traduzioni italiane: COLA S., *S. Girolamo: Le Lettere*, vol. 1-4, Città Nuova, Roma 1962-64; CAMISANI E., *Opere scelte di S. Girolamo*, UTET, Torino 1971; d) Studi con riferimento particolare alla pedagogia pastorale: BARDICCHIA A., *Il pensiero morale e pedagogico di S. Girolamo*, Matera 1925; BRUNNER J., *Der hl. Hieronymus und die Mädchenerziehung auf Grund seiner Briefe an Lata und Gaudentius. Eine patristisch-pädagogische Studie* (Neudruck der Ausgabe (München) 1910), Aalen 1970; BURKE E. P., *St Jerome as a spiritual Director*, in MURPHY F. X., (ed.), *A Monument to St Jerome. Essays on some aspects of his Life, Works and Influence*, New York 1952, 143-169; FAVEZ CH., *S. Jérôme pédagogue*, in *Aa.Vv.*, *Mélanges de littérature et d'histoire ancienne, offerts à J. Marouzeau*, Paris 1948, 173-181; GÖR-

CE D., *La lettera a Leta o dell'educazione della figliuola*, Modena 1932; GREGO I., *S. Girolamo maestro di spiritualità*, in «Asprenas» 33 (1986) 305-329; LAURITA L., *Insegnamenti ascetici nelle lettere di S. Girolamo*, Roma 1967; MARCOCCHI M., *Motivi umani e cristiani nell'epistolario di S. Girolamo*, Milano 1967; MARROU H.-I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1950, trad. it.; MINCONE G., *La pedagogia dell'infanzia e della fanciullezza nelle lettere 107 e 128 di S. Girolamo*, in «Pedagogia e vita» 47 (1985/86) 309-321; VENTURINI P., *S. Girolamo formatore di anime*, Roma 1921.

## S. GREGORIO MAGNO

(c. 540-604)

VINCENZO RECCHIA

1. La figura
2. La vita e le opere prima del pontificato
3. Il pontificato
  - 3.1. *Personaggi giovanili dei Dialoghi*
  - 3.2. *Mete educative*
  - 3.3. *I contenuti educativi*
4. La predicazione e la catechesi
5. La scienza profana

### 1. LA FIGURA

Gregorio Magno, papa (590-604), è figura di massimo risalto dell'alto medioevo. La complessità della sua opera e l'incidenza che questa ebbe nei secoli posteriori fanno di lui l'ispiratore del medioevo cristiano. Testimone dell'ultima grande invasione barbarica, quella longobarda, e spettatore del declino di Roma, egli vive coscientemente la fine di un'epoca storica e, con le sue scelte di politica civile e religiosa, si pone come precursore di una nuova era basata totalmente su principi cristiani. Legato come scrittore all'età patristica, si dischiude, con le sue opere, a una nuova cultura, la quale rifiuta espressamente le idee del mondo classico che gli altri padri della Chiesa avevano tentato di conciliare con i dettami del Vangelo, ma utilizza di questo mondo le forme espressive. Interamente raccolto sulla Bibbia, pur richiamandosi costantemente agli ideali monastici, si rivolge con le sue opere a uomini di ogni stato, di ogni livello culturale e di ogni condizione sociale per istradarli sulla via che conduce dalla riforma morale ai più alti livelli di vita cristiana nella contemplazione di Dio

e dei beni eterni. Si può considerare quindi il fondatore di una nuova cultura, quella medievale, basata tutta sui valori del cristianesimo come sono enunciati nelle fonti scritturistiche, senza una diversa mediazione culturale. Per questo si giustifica la presentazione del suo profilo nel presente dizionario. Gli studi su Gregorio in questi ultimi anni si sono ampliati e approfonditi, essendo caduti i limiti e le riserve risultanti da una conoscenza limitata del personaggio già considerato quasi esclusivamente, alla luce del suo *Registrum Epistularum*, come uomo di azione. Oggi si guarda al grande mistico, al maestro di esegesi biblica, di teologia, di diritto canonico, di spiritualità, al grande scrittore, al riformatore del clero, al fondatore di monasteri, all'uomo politico che modera i rapporti tra Romani e Barbari, Oriente e Occidente, al riformatore dell'amministrazione dei beni temporali della Chiesa.

### 2. LA VITA E LE OPERE PRIMA DEL PONTIFICATO

Nato in Roma da famiglia di patrizi (Gregorio di Tours, *Hist. Franc.* X 1) della cerchia degli Anici, ebbe tra i suoi antenati il papa Felice III (483-492; *Dial.* IV 17), il clericus Gordiano (*Liber Pont.* LIII 5), perito agli inizi del sec. VI nei tumulti sorti in Roma tra le fazioni di papa Simmaco (498-514) e l'antipapa Lorenzo (498-507), e il figlio di questi papa Agapito (535-536; *Liber pont.* LVIII 1). Si tratta di uomini impegnati, come la *gens Anicia*, dall'apertura dello scisma acaciano (484-518), provocato appunto da Felice III, al Sinodo Costantinopolitano del 536, preparato proprio dal papa Agapito, nella lotta antimonofisita e contrari alla supremazia del patriarcato di Costantinopoli nell'Oriente cattolico.

Gregorio fu educato nel clima di rinnovamento culturale inaugurato in Italia dalla *pragmatica sanctio* di Giustiniano superando, secondo la testimonianza di Gregorio di Tours (*Hist. Franc.* X 1), nello studio della grammatica, della dialettica e della retorica, i suoi coetanei. Divenuto verso il 563 *praefectus urbi* acquisì e perfezionò nella funzione pubblica l'esperienza nell'amministrazione che rivelò poi come apocrisario o rappresentante pontificio a Costantinopoli e come papa nel disbrigo degli affari ecclesiastici e civili e nella riforma del patrimonio pontificio. Conver-

titosi dopo lunga meditazione alla vita monacale, trasformò in monastero la casa di famiglia al *Clivus Scauri* sul Celio, quella casa che papa Agapito e Cassiodoro avrebbero voluto sede di una scuola di catechetica e di esegesi biblica in Roma: un progetto andato a monte per l'infuriare della guerra gotica (535-553; De Rossi, *Inscript.* II 28; Cassiod. *Instit. praef.* 1).

Papa Benedetto I (575-579), ma più probabilmente Pelagio II (579-590) ordinò Gregorio diacono. Pelagio II lo inviò come suo apocrisario a Costantinopoli. Qui il futuro pontefice rimase sino alla fine del 585 o l'inizio del 586. In questo periodo commentò ai monaci, che si era condotti da Roma per instaurare nel palazzo di Placidia la regolarità della vita monastica, il libro di Giobbe. Ne risultò un vastissimo e articolato commentario in 35 libri, i *Moralia in Iob* (*Mor*), una vera enciclopedia del sapere cristiano che esercitò un grandissimo influsso sulla cultura del medioevo; un'opera nata dalle conversazioni spirituali tenute ai monaci, continuata poi *dictando* e profondamente rielaborata dall'autore tra gli anni 586-600.

### 3. IL PONTIFICATO

Ritornato a Roma, Gregorio assunse le funzioni di consigliere e segretario di Pelagio II, al quale successe, anche se riluttante, quando questi morì di peste il 7 febbraio 590. I suoi primi anni di pontificato furono molto fecondi per la sua attività di scrittore. Subito dettò la *Regula pastoralis* (RP) indirizzata a Giovanni, vescovo di Ravenna (*Ep.* I, 24a: ad Ewald-Hartmann) che lo aveva rimproverato per la sua riluttanza ad assumere il compito di pastore. Essa si compone di quattro parti, di cui la terza, di gran lunga la più ampia delle altre, tratta del modo di dirigere sulla via della perfezione cristiana le varie categorie di fedeli distinti secondo la loro diversa caratterizzazione sociale, morale e psichica, dal momento, egli dice, che l'esortazione del direttore di spirito va proporzionata ai vari tipi di situazione umana e secondo le diverse tendenze che allontanano le anime dalla virtù.

L'autore, attingendo largamente alle fonti scritturistiche e rifacendosi anche all'*Oratio apologetica* di Gregorio Nazianzeno, intesse un ampio trattato, per così dire, di pedagogia cristiana.

Il suo discorso si rivolge di volta in volta agli uomini e alle donne, ai giovani e ai vecchi, ai poveri e ai ricchi, ai soddisfatti e agli scontenti, ai superiori e ai sudditi, agli orgogliosi e ai pusillanimi, ai pazienti e agli impazienti, ai benevoli e agli invidiosi, ai semplici e ai perfidi, ai sani e agli ammalati, a quelli che temono i castighi e conducono per questo una vita innocente e a quelli talmente ostinati nel male che neppure i flagelli riescono a farli ravvedere... (RP 3,1). La *Regula pastoralis* ebbe una grandissima diffusione nel medioevo ed è letta anche oggi con frutto dai pastori di anime. Costituiti per il clero quello che la *Regula Benedicti* fu per i monaci.

Negli anni 591-592 Gregorio compose le quaranta *Homiliae in Evangelium* (*HEv*). Di esse venti furono dettate dal pontefice impedito a parlare in pubblico dalle cattive condizioni di salute e poi lette in Chiesa alla sua presenza da un notaio; venti furono pronunziate direttamente da lui e raccolte dalla sua viva voce dai tachigrafi. Nel 593 riordinò questa materia in due libri, la cui copia autentica fu conservata nello *scrinium* del Laterano. Sono prediche indirizzate nella maggior parte al popolo, dense di insegnamento morale e mistico esposto in forma semplice e naturale, avvalorato spesso dalla forza dell'*exemplum*. Gregorio si serviva dell'esempio per educare alla virtù i *simplices*: «Quanto ai dotti — scrisse nella RP —, torna utile il superarli nella dialettica, i semplici invece restano convinti dal racconto delle egregie azioni compiute... Con i primi san Paolo usava quindi la forza delle argomentazioni, con gli altri riteneva più facile condurli al bene ricordando gli esempi lasciati dai santi» (RP 3,6).

#### 3.1. Personaggi giovanili dei Dialoghi

È questo il principio che presiede alla stesura dei quattro libri dei *Dialoghi*, scritti o perfezionati nel 593 (*Ep.* 3,50): un'opera singolare nella quale il pontefice attesta la santità di molti vescovi, monaci, preti e anche uomini e donne della nobiltà e del popolo d'Italia a lui contemporanei o quasi, confermata dai miracoli, dalle profezie e dalle visioni. Il secondo libro di questi *Dialoghi* è dedicato interamente a Benedetto di Norcia e si può affermare che contribuì in modo relevantissimo, se non determinante, alla fortuna dell'opera benedettina nei secoli posteriori; mentre il quarto evoca quelle manifestazioni mi-

racolose che dimostrano l'immortalità dell'anima umana.

L'attenzione degli studiosi si è concentrata in questi ultimi anni sui vari problemi che quest'opera suscita: si è esaminato il valore storico dei personaggi dei *Dialoghi* e dei suoi racconti, ci si è interessati alle fonti da cui Gregorio assunse le notizie riportate, alle ascendenze con le quali l'opera si collega, ai rapporti dei singoli episodi con la Scrittura, all'insegnamento ascetico e mistico che si intende trasmettere, al valore letterario e a quello simbolico dell'opera... La nostra attenzione si sofferma, sia pure brevemente, su alcuni personaggi giovanili di quest'opera o sulla giovinezza di qualche eroe di essa.

Il fine dell'opera è fondamentalmente educativo: essa si rivolge a coloro che sono sollecitati all'amore della patria celeste più dagli esempi che dalle argomentazioni. Nell'animo di colui che ascolta — fa dire Gregorio dal suo interlocutore, il diacono Pietro — l'effetto dell'esempio dei Padri è duplice: accende nell'animo l'amore della vita futura, e induce all'umiltà chi ha una qualche stima di sé nel confronto con chi ha agito meglio di lui (*D I Prol. 9*). È un principio di metodologia educativa sul quale l'autore ritorna spesso nelle sue opere: *Mor* 30,37; *HEv* 38,15; 39,10; *HEz* II,7,3, e che vale per i *simplices* e, naturalmente, per gli adolescenti e per i giovani. È vero che nell'opera gregoriana non si riscontra una netta distinzione tra le varie età dell'uomo: il *puer*, l'*adulescens*, lo *iuuenis*, il *vir*... È una nomenclatura che già di per sé non ha perfetta rispondenza con i nostri corrispettivi termini, ma che in lui assume la connotazione più dell'età psicologica che di quella fisica.

Onorato, figlio di un colono del patrizio Venanzio, mostrò già *ab annis puerilibus* un grande amore per la patria celeste che si concretizzava nell'esercizio dell'astinenza e nella pratica del silenzio interiore ed esterno (*D I,1,1*). Anche Benedetto fin dal tempo della sua puerizia mostrò un cuore da vegliardo, precorrendo gli anni con il suo tenore di vita (*D II Prol. 1*). Egli fu *religiosus et pius puer*, religioso e pio fin da ragazzo, legato alla sua nutrice, portato sulla via della santità da una straordinaria virtù (*D II,1,2*). Ma quando prese l'abito della consacrazione a Dio e si ritirò nell'angustissimo speco di Subiaco, divenne *vir Dei*, uomo di Dio (*D II,1,4*). E così è chiamato nel seguito della sua biografia.

Dei due discepoli più giovani di Benedetto, Mauro, già grandicello (*iuuenis*) e ben costumato, cominciò ad aiutare il suo maestro; Placido viveva ancora da quel bambino che era (*D II,3,4*). Egli rimarrà a lungo un *puer* o un *puerulus* (*D II,5,2*; 7,1).

*Puerulus monachus* è anche quel discepolo di Benedetto che fugge dal monastero perché legato ancora molto all'amore dei suoi parenti (*D II,24,1*). L'altro Benedetto che vive in Campania, a quaranta miglia da Roma, è giovane di età, ma carico di anni quanto alla condotta (*D III,18,1*).

Musa, sorella del monaco Probo, intimo amico di Gregorio era una *parva puella* quando le apparve la Madonna attorniata da un gruppo di coetanee in vesti bianche. La fanciulla chiese alla vergine Maria di unirsi ad esse e di porsi al suo servizio, e questa le raccomandò di non compiere più nulla che sapesse di leggerezza infantile, assicurandole che in capo a un mese sarebbe stata associata alle fanciulle contemplate in visione.

Dopo questa visione la piccola cambiò completamente condotta e detese da sé con mano severa ogni leggerezza propria di una bambina (*D IV,18,1-3*). Nel sottolineare il fatto che questi suoi eroi — specialmente Musa — superano le leggerezze dell'età giovanile, l'autore si rifà a quanto è detto di Tobia nella Scrittura, secondo la *Vulgata*: «Nihil puerile gessit in opere» (*Tb* 1,4).

Il nostro autore sembra molto severo nel giudicare e condannare la condotta dei bambini piccoli, anche se mostra di volere con questo mettere in guardia i genitori e gli educatori dall'essere accondiscendenti verso le loro cattiverie (cf *Ep.* 7,23; *Expos. in lib. primum Regum*, V, 55). Nel c. 19 del libro IV dei *Dialoghi* descrive a colori molto vivi la morte di un bimbo di cinque anni che aveva preso l'abitudine di bestemmiare Dio se incontrava qualche ostacolo nella giornata. Egli morì nella peste del 590 sulle ginocchia del padre, mentre ai suoi occhi apparvero degli uomini dalla pelle oscura (*Mauri*) che tentavano di strapparli dalle braccia paterne. Spirò bestemmiando ancora Dio, perché fosse chiaro il male commesso dal padre nell'essere stato indulgente verso la condotta del figlio. Gregorio, del resto, sulla base di *Gb* 15,14; *Gv* 3,5; *Ef* 2,3, pensa destinati al supplizio eterno i bimbi morti senza battesimo (*Mor* 9,32).

### 3.2. Mete educative

Se, come abbiamo visto, egli guarda alla crescita e maturazione dello spirito che può avvenire anche in tenera età, ci chiediamo qual è il segno del raggiungimento di questa meta. Intanto c'è da sottolineare il fatto che il processo di educazione dello spirito — perché di questo si occupa il nostro autore — avviene ordinariamente sotto la guida di un maestro. Onorato ha eretto un monastero a Fondi ed è divenuto padre e maestro di quasi duecento monaci, ai quali la sua vita fu modello di sublime condotta. Egli non ha avuto, a sua volta, un maestro, ma è stato guidato direttamente dallo Spirito. È un'eccezione da non imitarsi dai deboli, perché è legge che non presuma di mettersi al comando degli altri chi non ha imparato a obbedire. La sicurezza dell'autentica conduzione dello Spirito Santo è data dal dono dei miracoli e dall'umiltà: ce lo confermano le figure bibliche di Mosè e Giovanni Battista (*D* 1,1,5,7). D'altra parte, Gregorio non si nasconde che ci sono situazioni obiettive che non possono essere affrontate da chi è al di sotto di una certa età: poiché la vita dei monaci è particolarmente dura nelle isole, come nell'isola *Palmaria* (Parmarola), il pontefice interdice l'accesso ad essa ai *pueri* al di sotto dei 18 anni. Se vi sono aspiranti che non hanno raggiunto l'età canonica, essi siano indirizzati a Roma (*Ep.* 1,48). Nel continente, come a Cassino, ci potevano essere anche dei *pueruli monachi* (*D* 11,5,2; 24,1).

Ma, riprendendo il discorso delle mete educative, queste si commisurano naturalmente, secondo i singoli individui, alla vocazione personale e ai doni dello Spirito. Benedetto prende le mosse già da una grande perfezione (*D* 11,1,2). Dopo aver superato la tentazione della carne, meritò di divenire maestro di virtù. I leviti, spiega Gregorio rifacendosi ai valori biblici, dai cinquant'anni in su erano posti a custodia dei vasi sacri, che sono il simbolo delle anime, da affidarsi soltanto a coloro la cui mente è tranquilla e libera dall'impulso della tentazione (*D* 11,2,2-4).

Un altro segno della raggiunta maturità dello spirito è quello di poter «abitare con se stesso». A questo punto l'anima non depone la calma abituale e non distoglie l'occhio della mente dalla luce della contemplazione. Quando, spiega Gregorio, qualche pensiero ci porta troppo fuori di noi, siamo ancora

noi, ma non siamo con noi, poiché, vagando altrove, non vediamo più noi stessi. «Dico quindi — prosegue l'autore dei *Dialoghi* — che Benedetto abitava con se stesso, perché, sempre attento e vigilante su di sé, vedendosi sempre sotto lo sguardo del creatore, ed esaminandosi senza posa, non lasciò vagare l'occhio della mente fuori di sé». E porta, a chiarimento del suo pensiero, gli esempi del figlio prodigo, che rientra in se stesso dopo la dissipazione della colpa (*Lc* 15,11-17), e di Pietro che ritorna in se stesso e si accorge di essere stato liberato per virtù divina dalle mani di Erode (*Mt* 12,11), per dire che in due modi usciamo fuori di noi: quando, macchiando l'anima con il peccato, cadiamo al di sotto di noi, o quando con la grazia della contemplazione ci eleviamo al di sopra di noi (*D* 11,3,5-9).

### 3.3. I contenuti educativi

L'*habitare secum* è per Benedetto — e qui il nostro discorso si sposta dalle mete ai contenuti educativi che Gregorio intende trasmettere nelle sue opere — un punto di arrivo nella sua ascesi, ma anche un punto di partenza nell'approfondimento del suo rapporto con Dio e nella conseguente realizzazione in sé dei valori biblici di cui l'uomo perfetto, secondo la concezione pedagogica di Benedetto, è portatore. Nei cc. 3-8 del secondo libro dei *Dialoghi* l'autore sottolinea la rispondenza tra la figura di Benedetto e i tipi biblici come Mosè (*Nm* 20,11), Eliseo (*2 Re* 6,5-7), Pietro (*Mt* 14,29), Elia (*1 Re* 17,6), Davide (*2 Cr* 1,11; 18,3).

Nei capitoli seguenti prende a descrivere la lotta di Benedetto contro il demonio (cc. 8-11), lo spirito di profezia del santo (cc. 11-22), la sintonia tra la forza della sua parola e quella del suo potere taumaturgico (cc. 22-30). Alla parola nei cc. 30-35 succedono i miracoli compiuti *aut potestate aut prece*, cioè con il suo potere interiore e la sua preghiera. Ci si avvicina così al silenzio esterno al quale corrisponde l'apertura massima della mente e del cuore fino alla visione cosmica che Benedetto ebbe in occasione della morte di Germano di Capua (c. 35,3). Dopo la descrizione di questa esperienza Gregorio si sofferma, negli ultimi tre capitoli del secondo libro dei *Dialoghi*, sulla espansione della parola — e qui si parla della *Regula monachorum* — e sulla presenza taumaturgica di Be-

nedetto oltre ogni confine dello spazio e del tempo (cc. 36-38).

Mi sono soffermato sui particolari della vita di Benedetto in quanto essa sintetizza, *per exempla*, il disegno educativo che Gregorio tende a delineare anche nelle sue opere esegetiche. *Viva lectio est vita bonorum*: la vita dei santi è meditazione viva della Scrittura, sentenza il nostro autore in *Mor* 24,16. Le *virtutes patrum*, i miracoli dei padri attualizzano gli aspetti infiniti della figura di Cristo — la chiave di volta di tutta la Scrittura —, e il commento che se ne intesse può ricondurre a sua volta alle fonti scritturistiche. Benedetto, come ho ricordato, ripropone le figure di Mosè, Eliseo, Pietro, Elia, Davide. Egli è grande santo perché ha assimilato e reso attuali, con i suoi prodigi, molti valori biblici. Sono soltanto questi, per Gregorio, i contenuti da trasmettere con la parola e con l'esempio nella predicazione o nell'azione educativa cristiana.

Il nostro autore segna un deciso distacco dal mondo culturale a lui precedente sul piano dei contenuti educativi, che pure conosce e con i quali si è formato nella sua giovinezza. I Padri dai quali attinge nella sua esegesi biblica, come Ambrogio, Girolamo, Agostino, avevano tentato una fusione tra gli insegnamenti degli autori pagani e quelli propri del cristianesimo. Egli invece rifiuta per principio i postulati della filosofia e della morale del mondo greco-romano per rifarsi interamente ai dettami scritturistici. Per questo, come dicevo, egli è il fondatore di una nuova cultura, quella del medioevo cristiano. In tutte le sue opere fa riferimento a un modello di uomo e di società che attinge alle fonti del Nuovo e Antico Testamento.

#### 4. LA PREDICAZIONE E LA CATECHESI

Tra la fine del 593 e l'inizio del 594, mentre Roma era sotto la minaccia dell'assedio da parte dei Longobardi, comandati da Agilulfo, Gregorio fece il commento del profeta Ezechiele (*HEz*). Si tratta di 22 omelie di cui le prime 12, del primo libro, dirette particolarmente ai *praedicatorum* e ai pastori di anime, ci presentano l'esegesi di *Ez* 1,1-4,3, la teofania del profeta, e le ultime dieci, del secondo libro, ci danno il significato delle misure e delle varie parti che compongono il tempio contemplato in visione dal profeta e

descritto nel c. 40 del suo libro. L'orientamento del commentario ci offre con chiarezza l'impostazione metodologica della predicazione e della catechesi di Gregorio. Nella prima omelia, infatti, parla di profezia: ne dà la definizione essenziale e ne descrive con molta esattezza le qualità temporali e spaziali con una classificazione precisa ed esauriente. Ma alla fine di questa omelia, Gregorio dice di aver fatto un esercizio di navigazione nel recinto di un porto, mentre si accinge, con il commento diretto del testo sacro, a uscire nell'immensità dell'oceano.

Egli rifiuta così le *quaestiones infinitae*, il *propositum* o la tesi del metodo proprio delle scuole filosofiche, per affrontare invece le *circumstantiae personarum* che appartengono alla impostazione retorica del discorso: ama parlare non tanto di profezia quanto del profeta. La sua attenzione si concentra così sulla *causa* o sull'ipotesi il cui oggetto sono le persone e i fatti storici — le *circumstantiae personarum*, come si soleva dire nelle scuole di retorica —; nel caso specifico, la figura di Ezechiele che preannuncia negli infiniti aspetti e atteggiamenti della sua persona il Cristo, e il *praedicator* o il maestro di spirito che attualizza il Cristo nella storia. La meditazione di Gregorio si fa articolata e ricchissima di spunti atti ad alimentare la spiritualità degli ascoltatori che, nel caso delle omelie su Ezechiele, dovevano essere più selezionati nei confronti dei destinatari delle omelie sui Vangeli.

Egli, come ho detto, segue il metodo dei retori. Dopo aver impostato la *coniectura*, cioè, dopo aver accertato l'esistenza della identità Ezechiele-Cristo, proprio come avveniva nelle cause forensi, si concentra sul Cristo per darcene una definizione nozionale o descrittiva in tutti i particolari che gli offre la lettura simbolica dei vari aspetti della profezia di Ezechiele. Passa quindi alla determinazione delle *qualitates* dello spirito di profezia. Nei dibattiti forensi e nelle scuole di retorica le parti avverse potevano convenire sulla *coniectura*, l'esistenza del fatto o sull'identità di una persona, e anche sulla *finis* dell'uno o dell'altra, ma divergevano completamente sulla qualificazione, per la quale il dibattito diveniva quanto mai teso tra gli oratori di parte contraria, sul giusto e l'ingiusto, il conveniente e lo sconveniente, l'utile e il dannoso... Nel discorso cristiano la prospettiva cambia nei confronti del comune discorso umano: le

*oppositae qualitates* si armonizzano in unità. Lo spirito di profezia è contemporaneamente (*simul*) luminoso e oscuro, presente e assente, eterno e passeggero (*discurrens*), impartito ai singoli e presente in tutti... Gli animali di Ezechiele avanzano e tornano indietro, ma sono continuamente protesi in avanti. Il nostro esegeta insiste particolarmente nella quinta omelia sull'armonizzazione delle *oppositae qualitates* nel discorso catechetico ai livelli più elevati. Se si prescinde da questa caratterizzazione peculiare, il discorso cristiano decade al livello dei dibattiti umani.

## 5. LA SCIENZA PROFANA

Non si sa con precisione quando Gregorio abbia pronunciato l'*Expositio in Canticum Canticorum* e i sei libri dell'*Expositio in librum primum Regum*. Probabilmente queste *Expositiones* appartengono al periodo del suo ritiro nel monastero di sant'Andrea al Celio. Si tratta di prediche non raccolte, come le omelie su Ezechiele, dalla viva voce di Gregorio, ma dettate dal monaco Claudio, il quale riportava a memoria quanto aveva udito dal nostro autore. Il testo dettato da Claudio fu richiesto dal pontefice per la revisione nel gennaio del 602 a Giovanni, Apocrisario pontificio a Ravenna (*Ep.* XII 6). Non sappiamo se Gregorio abbia effettivamente corretto e pubblicato le *cartulae* di Claudio; tuttavia nel testo a noi giunto si riconosce con sufficiente chiarezza il pensiero e lo stile del nostro autore.

Le 848 lettere che possediamo ci sono trasmesse dal *Registrum Epistularum* composto da 14 libri corrispondenti agli anni del suo pontificato. Sono soltanto una parte delle lettere del pontefice, ma ci documentano la sua grande attività. Ci sono lettere della comunicazione spirituale; quelle ufficiali da leggersi in pubblico che si distinguono per la regolarità del *cursus*; gli *indiculi*, che sono appunti di governo indirizzati, per lo più, ai *defensores* e ai *rectores* dei patrimoni pontifici e ai delegati del papa; formulari per le nomine, gli incarichi, le autorizzazioni, i privilegi che ripetono le formule in uso nella cancelleria pontificia.

Per il tema che ci interessa, dalle lettere e dall'*Expositio in librum primum Regum* si ricavano dati che ci permettono di ipotizzare i rapporti del pensiero e dell'opera letteraria di Gregorio con la scienza profana e la cul-

tura classica trasmessa dalla scuola di stato, riorganizzata in Italia, come ho detto sopra, dalla *Pragmatica sanctio*. Si tratta di un tema approfondito in studi recenti. Nella lettera indirizzata a Leandro di Siviglia, che fa da introduzione ai *Moralia* (*Ep.* V 53a, ed. Ewald-Hartmann) Gregorio dice di trascurare le regole di Donato. In un'altra lettera (*Ep.* XI 34) indirizzata al vescovo Desiderio di Vienne, rimprovera duramente quel vescovo che si dedicava all'insegnamento della grammatica, come era già d'uso, sulla base della poesia pagana. D'altra parte nell'*Expositio in librum primum Regum* (V 84) egli afferma chiaramente che la *saeculariorum librorum eruditio* è indispensabile a una più profonda comprensione della Scrittura e a una più efficace comunicazione dell'esperienza religiosa fino al punto che chi trascura tale *eruditio* si presta al gioco del demonio.

In realtà, oltre a esprimere la sua reazione a quanti valutavano la Bibbia in base a criteri grammaticali e stilistici e facevano, ai suoi tempi, della preziosità del linguaggio la somma di ogni ricerca intellettuale, pare che egli sostenga l'impostazione di una paideia cristiana in cui l'istruzione grammaticale, dialettica e retorica si basasse non sui testi profani, come avveniva ai suoi tempi e faceva Desiderio di Vienne, ma sui testi sacri. Ed è quanto si nota in seguito in Isidoro di Siviglia, Giuliano di Toledo, Beda. Occorre distinguere il piano della metodica e quello dei contenuti. «L'erudizione dei libri secolari — si dice nel brano citato del commento al libro dei Re —, sebbene non giovi alle spirituali battaglie [l'autore fa riferimento a I Re 13,19-20], se si congiunge con la Sacra Scrittura, ci mette in condizione di approfondire la nostra conoscenza della stessa Scrittura. Le arti liberali bisogna apprendere soltanto a questo scopo, per comprendere più a fondo la parola divina».

### Bibliografia

- CALATI B., S. G. M. e la Bibbia, in *Bibbia e spiritualità*, Roma 1967, pp. 121-178; CREMASCOLI G., *La Bibbia nella «Regula pastoralis» di S. G. M.*, «*Vetera Christianorum*» 6, 1969, pp. 47-70; DAGENS C., *Saint G. le G. Culture et expérience chrétienne*, Parigi, 1978; DIDDEN F. H., *Gregory the Great. His place in history and thought*, 2 voll. Londra 1905; GRISAR H., *S. Gregorio Magno* (tr. di A. DE SANTI), Roma 1928; MANSELLI R., *G. M. e la Bibbia*, in *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spoleto 1963, pp. 67-101; PARONETTO V., *G. M.*, Roma 1985; GRÉGOIRE LE GRAND, Collo-

ques Internationaux du CNRS, Éditions du CNRS, Parigi 1986; RECCHIA V., *L'esegesi di G. M. al Cantico dei Cantici*, Torino 1967; RECCHIA V., *La visione di S. Benedetto e la «compositio» del secondo libro dei «Dialoghi» di G. M.* «Rev. Bénéd.» 82, 1972, pp. 140-155; IDEM., *Le omelie di G. M. su Ezechiele (1-5)*, Bari 1974; RECCHIA V., *G. M. e la società agricola*, Roma 1978; RICHARDS J., *Il console di Dio. La vita e i tempi di G. M.* (trad. di R. Ajazzi), Firenze 1980; SCIVOLETTO N., *I limiti dell'ars grammatica in G. M.*, «Gior. ital. di Filol.» 17, 1964, pp. 210-238; VALORI A., *Gregorio Magno*, Torino 1955.

## S. MARIA DOMENICA MAZZARELLO (1837-1881)

MARIA PIA GIUDICI

### 1. Vita

#### 2. Profilo

2.1. *Metodo pastorale*

2.2. *Discernimento pastorale*

2.3. *Gioia come segno e atmosfera pastorale*

#### 3. Conclusione

Maria Domenica Mazzarello è una figura di donna consacrata educatrice, così semplice che rischia di trarre in inganno. Pio XI sottolineò di lei proprio la semplicità «pari — disse — a quella dell'oro: uno di quei corpi più semplici, ma preziosi». Maria Mazzarello attingeva infatti alla semplicità di Dio perché aveva il cuore unificato dall'amore per Dio e per le giovani.

### 1. VITA

Nacque il 9 maggio 1837 a Mornese (Alessandria). Fin da bambina fu plasmata dalle realtà agresti e da ben calibrati interventi educativi specialmente da parte del padre e di don Pestarino. Questo zelante sacerdote di Mornese, per i suoi frequenti contatti con don Frassinetti, figura eminente del clero genovese in fama di santità, comunicò alla Mazzarello quel che di meglio offriva la spiritualità del tempo.

Vivace di temperamento e robusta di braccia, la giovane lavorò nei campi fino a quando, nel 1859, scoppiò a Mornese il tifo. Contratta la malattia per essersi assunto l'onere di curare un'intera famiglia di parenti, fu stroncata nelle forze fisiche. Durante la lunga e penosa convalescenza Maria Domenica

capi di essere chiamata da Dio a tempo pieno per le giovani.

Con Petronilla, sua intima amica e aderente con lei all'associazione delle Figlie dell'Immacolata, decise di imparare il mestiere di sarta e aprì un laboratorio che divenne poi anche ospizio per ragazze povere e orfane. Quando già si occupava dell'educazione e della catechesi anche mediante una specie di oratorio festivo, la sua strada incrociò quella di san Giovanni Bosco.

Il 5 agosto 1872, emettendo con alcune compagne i voti di castità, povertà e obbedienza, divenne la pietra angolare dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice che don Bosco fondò quando, su indicazioni provvidenziali, capi di dover fare per le giovani quanto aveva fatto per i giovani.

Come superiora generale, resse l'Istituto dapprima a Mornese e poi a Nizza Monferrato dove morì il 14 maggio 1881.

### 2. PROFILO

Per uno di quei provvidenziali eventi di grazia che manifestano il filo misterioso ma reale della storia, la Mazzarello, non affatto colta, anche se intelligente, sagace e radicata nel «sì» a Dio, nutriva le stesse propensioni di un uomo del calibro di san Giovanni Bosco, chiamato, per antonomasia, l'apostolo dei giovani.

«Salesiana per istinto» dice di lei A. Caviglia (*L'eredità spirituale di sr. M. Mazzarello*, Torino, Ist. FMA 1932, p. 2). Infatti, in un'epoca in cui l'educazione della donna era ancora largamente disattesa, ella sentì, giovanissima, l'ispirazione di radunare molte ragazze per «farle buone», com'è detto negli Atti del Processo di Beatificazione, «una magnifica disponibilità al ministero dell'educazione» come scrive il cardinal G. M. Garrone (*Perfettamente disponibile al ministero dell'educazione delle giovani*, in *Osser. Romano* 13.5.81). E tutto questo dentro «profonde affinità, parallelismi e segni precursori dello spirito salesiano», come nota ancora il Caviglia (*op. cit.*, 7s).

Pur essendo la più giovane aderente alla Pia Unione delle Figlie dell'Immacolata, diede il suo vivace apporto a questo tipo di associazione che era innovativa per quei tempi perché, restando nel mondo, le associate s'impegnavano a vivere fino in fondo il proprio «credo» «a costo di qualsiasi persecuzione

di parenti, amici, popolo», come diceva il Regolamento.

Fu la Mazzarello a cambiare le destinatarie dell'apostolato delle Figlie dell'Immacolata, raggiungendo non più comunque le donne, ma soltanto giovani e fanciulle.

«Gli uomini mi possono togliere tutto, tranne il cuore per amare Dio», diceva (MACCONO F., II 194). E fu questo suo appassionato cuore di donna innamorata di Dio a sintonizzarsi sulla lunghezza d'onda delle giovani. Così in lei, nel suo modo di essere e di lasciarsi plasmare dallo Spirito Santo, trovava piena accoglienza il segreto pastorale di don Bosco: «Ricordatevi — dice il santo — che l'educazione è cosa del cuore e che solo Dio ne è padrone, e noi non potremo riuscire a cosa alcuna se Dio non ce ne insegna l'arte e non ce ne mette in mano le chiavi» (*Memorie Biografiche di san G. Bosco*, XVI, 447). Fu l'autenticità del suo essere donna «vera» nel suo amore a Cristo e alle giovani a darle autorevolezza presso di loro. Lei, che da giovane s'era accusata di essere stata un quarto d'ora senza pensare a Dio, acquistò sempre più consapevolezza di quanto, nell'opera educativa, sia anzitutto la coerenza quello che conta: «Se io amerò Gesù con tutto il cuore — diceva — saprò farlo amare anche dalle altre» (POSADA M. E., *Lettere*, 9.79). Per questo poté prodigarsi perché il «sembrare» non fosse a scapito dell'«essere». Non a caso asseriva che «le virtù devono essere più interne che esterne» (*Ivi*, 6.69) e che ci si deve guardare dal fare della stessa comunione «un coperchio» alla propria mediocrità.

Ma la forza spirituale della sua testimonianza era anche frutto d'un lungo tirocinio di pazienza nelle difficoltà. Quando decise di mettere su il laboratorio, dovette affrontare difficoltà d'ogni tipo: da quella di ottenere l'apprendistato — a quei tempi! — presso l'unico sarto del paese (lei donna con un'altra donna), a quella di lasciare la casa paterna per vivere con l'amica e collaboratrice Petronilla, offrendo un clima di famiglia a ragazze orfane o povere e nei guai.

Dovette pure far fronte alle mormorazioni di alcune Figlie dell'Immacolata a cui l'idea della Mazzarello di lasciare il tetto paterno sembrava una stranezza, a quei tempi e in quell'ambiente contadino.

Né ebbe giorni facili più tardi, quando il nascente istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, per un malinteso con la curia vescovile

di Acqui, dovette insediarsi in un caseggiato che gli abitanti di Mornese avevano eretto come collegio per i loro ragazzi che speravano di affidare ai Salesiani.

Mentre l'incomprensione, le rappresaglie e le ingiurie la radicavano sempre più nel mistero pasquale, la Mazzarello rinvigoriva nell'amore di Dio che connotò tutta la sua vita, radice e alimento del suo impegno pastorale. Non a caso, poco prima di morire, scrisse: «Gesù, voi siete tutta la mia forza. Con voi i pesi diventano leggeri, le fatiche soavi, le spine si convertono in dolcezze» (*Ivi*, 64.5).

## 2.1. Metodo pastorale

Quel che intravide fin dai primordi del suo impegno educativo, Maria Mazzarello lo venne focalizzando già da quando precisò il progetto del laboratorio a Petronilla: «Ricordati che il fine principale dev'essere quello di togliere le ragazze dai pericoli, di aiutarle a migliorarsi e specialmente d'insegnar loro a conoscere il Signore».

Lo stile di Mornese prima e poi di Nizza Monferrato, dove la comunità fu animata e diretta dalla Mazzarello, emerge dalle norme che Don Bosco affidò a lei e alle sue prime compagne fin dal 1869: «Farsi amare dalle fanciulle più che temere; avere vigilanza solerte e continua, amorosa, non pesante non diffidente; tenerle sempre occupate tra la preghiera, il lavoro, la ricreazione; formarle a una pietà veramente seria, combattendo in esse la menzogna, la vanità, la leggerezza» (*Cronistoria* I 225).

Il suo tratto, proprio perché attinge continuamente alla infinita duttilità dello Spirito Santo, è molto personalizzato, adattandosi all'indole di ciascuna giovane.

La pazienza dell'attesa che usa con Emilia Mosca, la giovane contessina venuta a Mornese a insegnare francese, non è il tratto vigoroso con cui si rapporta a Rosalia Pestarino, una vivace giovane di Mornese.

La tolleranza che usa con Corinna Arrigotti, orfana di madre e figlia di un impresario di strade, arrivista e mondano, è in lei virtù che, radicata nella Speranza teologale, dà grande frutto.

La Mazzarello vigilò infatti perché le altre ragazze non prendessero scandalo alle stravaganze di Corinna, e pregò molto, circondandola di cure affettuose e proponendole stimolazioni di fede. Corinna non solo s'arrese, ma visse lei stessa il «sì» della «sequela» tenen-

do testa alla violenta persecuzione (e non è termine esagerato!) di suo padre.

Con Maria Belletti, la ribelle ad ogni disciplina, la Madre temporeggia decidendo, contro il parere di altre suore, che non deve essere allontanata. Così, guadagnatone il cuore, commisura alle possibilità psichiche e spirituali le richieste d'emendamento dei molti difetti, fino al giorno in cui l'educanda, notoriamente spregiudicata ma sincera e molto ardente, chiede e ottiene di essere Figlia di Maria Ausiliatrice.

Di Emma Ferrero, dopo aver sventato un piano di fuga romantico, la Madre sa accaparrarsi l'affezione, dosando varie rotture con le cose del suo passato, proponendo graduali salti di qualità nella crescita spirituale fino a che, sconfessati vanità e idoli di varia specie, la ragazza si consegna liberamente e del tutto a Cristo Gesù.

## 2.2. Discernimento pastorale

In situazioni pastorali difficili e complesse la Mazzarello rivelò grande spirito di discernimento.

Con Caterina Daghero, la giovane postulante che è immersa in tali nostalgie e perplessità circa la propria vocazione da voler trattenerne in portineria la valigia, pronostica che queste prove passeranno e che Caterina da suora realizzerà una vita di luce. La cosa si avvera a tal punto che proprio questa giovane, alla morte della Mazzarello, le succede nella guida dell'intero istituto. Anche di Marietta Rossi, quasi ancora adolescente, saggia le capacità del cuore e l'incoraggia ad assecondare quel che lei pensa sia una vera chiamata di Dio e non un qualsiasi entusiasmo adolescenziale.

Invece è intransigente nell'accomiatarsi dall'istituto Agostina Simbeni, anche se l'eccentricità spirituale della ragazza, che sembra (ma non è) dotata di particolari doni mistici, riesce ad ammaliare per qualche tempo suore, ragazze e perfino il direttore salesiano del collegio.

La Mazzarello nei confronti delle sue figlie e allieve ama definirsi «colei che tanto vi ama nel Signore»; ma proprio perché ama nella verità è decisa e vigorosa nel correggere sentimentalismi, pigrizie, vanità, rivalse orgogliose, e soprattutto ogni tipo di falsità. «Non vogliamo figlie senza difetti — diceva — ma nemmeno che abbiano fatto pace con

essi» (MACCONO F., III 299). La sua è la mano ferma e soave di chi corregge perché ama, non il randello di chi sfoga la propria irritazione. Perciò, a proposito di una giovane suora considerata immatura, scrisse: «Mi pare che, se la saprete prendere, riuscirà bene. Così delle altre. Ciascuna ha i suoi difetti: bisogna correggerle con carità, ma non pretendere che siano senza e nemmeno pretendere che si emendino di tutto in una volta, questo no!» (POSADA M. E., *Lettere* 22,109).

## 2.3. Gioia come segno e atmosfera pastorale

Accanto a questa pazienza dell'attesa, a questo rispetto dei tempi di crescita nutri, da un capo all'altro della sua esperienza pastorale, un grande senso della gioia cristiana.

Dal suo epistolario l'allegria (per usare il termine che nell'Ottocento sostituiva generalmente quello di gioia) risulta una specie di leit-motiv interpretativo di tutto il suo essere e agire. Secondo quanto la Madre ne scrive, l'allegria per lei è frutto di rettitudine nel pensiero e nella vita, espressione di carità oblativa, segno di alacre impegno nell'itinerario spirituale, conseguenza di quella speranza teologale che sostiene nella fatica quotidiana e nella prova.

La Mazzarello, che già prima di conoscere don Bosco escogitava perfino balli carnevaleschi pur di canalizzare positivamente la vitalità delle ragazze, intuì a tal punto il significato della gioia nella propria esistenza e nell'approccio pastorale che evidenziò in essa «il segno di un cuore che ama tanto il Signore», per esprimerci con le sue parole (POSADA M. E., *Lettere* 60,195). Per questo sia a Morneuse che a Nizza, nel pieno vigore delle forze e quando fu stroncata dapprima dal tifo e poi, a 44 anni dal male che la condusse alla tomba, lasciò che la gioia diventasse sempre più il frutto del sicuro anche se umile integrarsi d'ogni dimensione della sua persona in quel Dio che è pastore e padre perché «fonte della vita e della gioia».

## 3. CONCLUSIONE

Proprio dal clima di festa e di profonda serenità che seppe creare attorno a sé nelle giovani, si può «leggere» anche oggi la validità e la serietà del suo forte stile pastorale. Uno stile di concretezza e di essenzialità che,

muovendo da Dio-Amore, forza e movente di tutto il suo essere e agire, a lui conduce le giovani, con tatto, rispetto della libertà, dolcezza materna, gradualità e insieme con grande vigore.

#### Bibliografia

*Attuale perché vera. Contributi su S. Maria Maddalena* a cura di M. ESTER POSADA, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1987; CAVIGLIA ALBERTO, *Beata Maria Maddalena*, SEI, Torino 1938; CARLO COLLI, *Lo spirito di Mornese* - *L'eredità spirituale di S. Maria Maddalena*, Istituto FMA, Roma 1981; CRONISTORIA dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Istituto FMA, Roma 1972; DALCERRI LINA, *Un'anima di Spirito Santo - S. Maria Domenica Maddalena*, Istituto FMA, Roma 1972; GRUDICI MARIA PIA, *Una donna di ieri e di oggi - S. Maria D. Maddalena*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1980; MACCONO FERDINANDO, *Suor Maria Maddalena, prima Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice fondate da S. Giovanni Bosco*, 2ª ed. riveduta accuratamente nel Processo diocesano e apostolico, Istituto FMA, Torino 1934; POSADA M. ESTER, *Lettere di S. Maria Domenica Maddalena Confondatrice dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Ancora, Milano 1975; POSADA M. ESTER, *Giuseppe Frassinetti e Maria Domenica Maddalena. Rapporto storico-spirituale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1986; VIGANÒ EGIDIO, *Riscoprire lo spirito di Mornese. Lettera del Rettor Maggiore per il centenario della morte di madre Maddalena*, Istituto FMA, Roma 1981.

## S. VINCENZO DE' PAOLI

(1581-1660)

LUIGI MEZZADRI

1. Cenni biografici
2. Verso la conversione
3. Le fondazioni
4. La pastorale giovanile
5. Conclusione

### 1. CENNI BIOGRAFICI

Vincenzo de' Paoli (o Depaul, o de Paul, 1581-1660) nacque a Pouy vicino a Dax, nelle Lande (sud-ovest della Francia) nell'aprile del 1581. Era il terzo di 6 figli di Jean Depaul e Bertrande de Moras (o Demoras). Studiò presso i francescani di Dax a cominciare dal 1594 o 1595, all'età di 15 anni; vi rimase fino alla sua partenza per Tolosa nel 1597, ove proseguì gli studi fino all'ordinazione sacer-

dotale (settembre 1600; dunque aveva 19 anni) e forse anche dopo.

Vincenzo è stato un uomo normale, un prete che si è incamminato nel presbiterato con motivazioni umane, per fare carriera. Non è provato fosse un prete cattivo. Era un prete che aveva cessato di puntare alla santità, o, più probabilmente, che mai vi aveva aspirato. Lo si ricava dalla lettera alla madre in cui confessa di desiderare due cose: sistemare sé e la famiglia: «... Mi affligge il dover rimanere ancora in questa città per riaver l'occasione di un mio avanzamento (che i disastri mi hanno tolto) perché non posso venir da voi ad usarvi quei servigi che vi devo. Ma spero tanto nella grazia di Dio, ch'egli benedirà la mia fatica e mi darà presto il modo di ritirarmi onoratamente e passare il resto dei miei giorni con voi».

Aveva bisogno di «convertirsi»: Vincenzo ha dovuto riscoprire il senso del suo essere sacerdote, non come occasione di promozione umana, di realizzazione personale, ma come incontro con il Cristo sacerdote, realizzando una vita sacerdotale credibile.

Questo avvenne attorno al 1610-1611. Vincenzo non ne ha mai parlato. Ma sono eloquenti i fatti. Abbandonò l'ambiente ambiguo e non molto dignitoso della vecchia madama reale, Margherita di Valois, la prima moglie di Enrico IV, la protagonista della famosa «notte di sangue», in quanto proprio in occasione delle sue nozze ci fu il massacro della notte di san Bartolomeo (24 agosto 1572).

Giunto a Parigi nel 1608, Vincenzo aveva trovato posto fra i suoi servi con l'incarico di elemosiniere. Il suo compito era di dare una moneta o un pezzo di pane alle centinaia di poveri che bussavano al palazzo dell'ex-regina. Faceva elemosine, non la carità. Riempiva le mani, non i cuori. Era stata una sistemazione, non una trasformazione, che invece avvenne dopo.

In quel tempo Vincenzo aveva come suo consigliere Pierre de Bérulle. Questi aveva appena riunito un gruppo di preti, tutte persone di spicco, dottori della Sorbona che s'impegnavano a vivere le ricchezze del sacerdozio. Intendevano formare come una comunità religiosa, ma senza essere religiosi. Il loro ideale era la comunità apostolica del Cristo con i suoi apostoli. Erano dell'Ordine di Gesù, il suo «Oratorio». A indurli ad aspirare alla

santità non erano i voti religiosi, ma il loro essere preti. A santificare non è un atto umano, come i voti, ma un sacramento: l'ordine sacro.

## 2. VERSO LA CONVERSIONE

Vincenzo non fece il passo che forse qualcuno desiderava. In compenso visse alcune decisive esperienze interiori che lo purificarono e che costituirono la sua notte, per usare un linguaggio mistico. Come l'accusa di furto, la tentazione contro la fede, che gli fecero sperimentare la condizione dei poveri, indifesi e abbandonati, la condizione del Cristo sulla croce nel suo essere abbandonato dal Padre.

La grande teologia, di fronte alle prove di fede, è incapace di venire incontro al grido del misero tentato. La tentazione durò fra i 3 e i 4 anni. Allora Vincenzo fece la risoluzione di visitare i malati dell'ospedale della Charité, e tutto si dissolse. I poveri avevano vinto e lo avevano liberato.

Invece di entrare nell'Oratorio, volle essere parroco. Gli affidarono nel 1612 la parrocchia dei SS. Salvatore e Medardo di Clichy, di 600 anime, vicino a Parigi. Si gettò nella nuova esperienza con entusiasmo. La gente non era abituata a preti simili. Lo ricambiò. Nella sua esperienza pastorale insistette su tre punti: il canto « liturgico » (cioè il gregoriano e non quello popolare, come invece fece Grignon de Montfort); la catechesi; la scuola clericale, composta da 12 giovani, fra i quali uno di circa vent'anni, Antoine Portail, che sarà il suo primo compagno.

Dopo un anno, dietro consiglio di Bérulle, Vincenzo accettò di diventare cappellano di una famiglia dell'aristocrazia: i Gondi, una di quelle famiglie che contavano.

La carica per Vincenzo non era molto gratificante, ma importante. Si trattava di consigliare una delle prime famiglie del regno. Tutto ciò rispondeva a uno degli orientamenti della Controriforma che voleva penetrare negli ambienti di coloro che avevano le leve del potere.

Più che sui figli, l'insegnamento di Vincenzo incise sui genitori. Filippo Emanuele, il generale delle galere, rinunciò a un duello; la madre, Francesca Margherita de Silly, una donna molto fine, sensibile, religiosa, venne guidata con mano ferma e rispettosa dal santo.

Fu durante la permanenza in casa Gondi che si ebbe la svolta fondamentale della vita del santo.

Nel gennaio 1617 Vincenzo e i Gondi erano in Piccardia, vicino ad Amiens, nel feudo di Folleville. Un tale, ritenuto una persona per bene, in punto di morte, chiese di confessarsi. Aprì il suo cuore nella confessione generale che gli era stata consigliata da Vincenzo. Fu una rivelazione della miseria spirituale dei poveri. Le anime si perdevano perché i sacerdoti, alla ricerca di una onesta sistemazione, non li curavano.

Vincenzo capì che non erano i preti che mancavano, ma la carità pastorale. Preferivano badare a se stessi, curare la propria sistemazione. Entrare nel clero non significava intraprendere fatiche e disagi, ma entrare nel « primo ordine del regno ».

Il 25 gennaio 1617 fece una predica nella chiesa di Folleville, in cui esortò alla confessione generale. Questo discorso fu sempre considerato da lui come il primo discorso della missione.

## 3. LE FONDAZIONI

Si allontanò da palazzo Gondi per cercare di realizzare le sue aspirazioni nel ministero tradizionale di un buon parroco a Châtillon-les-Dombes, vicino a Lione. Era il 20 agosto. Parlò alla sua gente della situazione di una famiglia in cui tutti erano malati e non avevano nulla con cui sostenersi. Fece una predica molto convincente. La popolazione s'impegnò coralmemente. Vincenzo capì che non bastava l'emozione di un momento. Non organizzare è come abbandonare. Venuto a contatto con l'altra faccia della miseria, la povertà materiale, ebbe la percezione che non bastasse più la solidarietà contadina, che non era venuta mai meno, e nemmeno il ricorso all'elemosina. Pensò che fosse dovere della Chiesa l'assunzione di un impegno di lotta contro la miseria, organizzando gruppi di laici impegnati ad assistere i poveri malati. Nascevano le « Compagnie della Carità ». Erano gruppi a base parrocchiale (dunque un nuovo modo d'intendere la Chiesa come luogo di carità); a base laicale (dunque un nuovo modo d'intendere il laicato: nel battesimo c'è la vocazione al servizio); a base volontaria (dunque un nuovo modo d'intendere i rapporti fra le iniziative pubbliche e quelle private: queste devono precedere, esplorare

gli ambiti inediti, e colmare i bisogni radicali dell'uomo: bisogno di compagnia, di condivisione).

Dall'esperienza di Folleville ricavò l'idea di fondare un gruppo di lavoro per predicare le missioni; da quella di Châtillon la necessità di fondare gruppi di servizio per i poveri. Nacquero così le Carità (1617) e, qualche anno dopo dallo sviluppo delle missioni, nacque la Congregazione della Missione (1625). Essa assunse un duplice compito: evangelizzare le campagne e formare i preti con i riti, i seminari e gli incontri formativi. Dalle Carità (1633) si svilupparono le Figlie della Carità, suore di vita attiva, senza clausura, con voti annuali privati, esenti dagli ordinari ma anche con una regola che rimase a lungo senza alcuna approvazione da parte della S. Sede. Il nodo principale da sciogliere era quello della clausura. San Francesco di Sales, pur con un progetto diverso da quello vincenziano, in quanto la Visitazione era per lui essenzialmente una comunità contemplativa, con un quadro di vita meno rigoroso e duro di quello tradizionale, aveva dovuto piegarsi alle esigenze canonistiche del dopo-Trento. Vincenzo voleva che le «ragazze di campagna» da lui raccolte con l'aiuto di Luisa de Marillac fossero in grado di praticare il servizio dei poveri «signori e padroni». Il servizio era al primo posto, tanto che si ipotizzava la possibilità di anteporre il soccorso ai poveri alle stesse pratiche di pietà, in quanto era un «lasciare Dio per Iddio».

«Per quel che riguarda al temporale, nel servizio dei poveri infermi e nel governo dell'ospedale, le suore saranno in tutto soggette all'autorità e dipendenza dei signori amministratori, i quali perciò ordineranno quello che loro piacerà, ed esse obbediranno loro interamente, in modo che saran tenute d'interrompere l'ordine dei loro spirituali esercizi, e di anticiparli o differirli, quando la necessità o il servizio dei poveri lo richiederanno, ed anche di ometterli, se non li possono riprendere». I poveri dovevano essere serviti direttamente dalle suore. La suora incaricata di ricevere i malati doveva considerarsi loro serva ed essi suoi «signori e padroni; ed in questo spirito laverà loro le gambe con acqua calda, li monderà degli insetti e taglierà loro anche i capelli se è necessario, lei cambierà di camicia e darà loro dei berrettini o delle cuffie bianche, poi li metterà a letto avendo prima riscaldato le lenzuola che de-

ve dar loro e farà dar loro un brodo e un bicchiere per bere».

Agli inizi erano previste comunità molto piccole, per una presenza articolata sul territorio. Così in ogni villaggio oltre alla superiora si prevedeva la presenza di una suora per la scuola del villaggio, ma solo per insegnare alle ragazze povere e non ai maschi, e un'altra per i malati a domicilio o nell'ospedale locale. Il primo ospedale consistente fu quello di Angers; ma sia il fondatore che il suo immediato successore furono cauti nell'impegnarsi nei grandi ospedali, che proprio nella seconda metà del '600 assumevano un ruolo sempre più accurato. Le esigenze dei grandi ospedali assorbirono molto personale, per cui l'assistenza a domicilio venne sempre più sacrificata alla presenza nelle corsie. La suora comunque ebbe un ruolo essenziale negli ospedali nei secoli XVII e XVIII. Con questi strumenti, e utilizzando le aderenze a corte e presso l'aristocrazia, iniziò un'azione vastissima. S'impegnò nell'assistenza dei galeotti, negli ospedali, nell'assistenza dei trovatelli. Invitato dalle sue dame a prendere la direzione dell'Ospedale generale, si defilò preferendo piuttosto impegnarsi in una istituzione ospedaliera, l'Ospizio del Nome di Gesù, che raccoglieva 20 uomini e 20 donne che venivano volontariamente.

Un problema particolare fu rappresentato dalla guerra e dalle rivolte. Soprattutto con l'ingresso della Francia nella guerra dei Trent'anni e con la Fronda, le condizioni di sopravvivenza dei poveri si fecero disperate: la popolazione fu decimata dalla carestia e dalle epidemie, sempre connesse con il fenomeno della fame e della guerra; interi villaggi furono dati alle fiamme o al saccheggio indiscriminato, ci furono casi di antropofagia e necrofagia. Il governo, dissanguato dallo sforzo di finanziare la guerra, non riuscì ad assicurare nessun aiuto alle provincie devastate (Lorena, Piccardia, Champagne, Ile-de-France). Vincenzo cercò di indurre prima Richelieu e poi Mazzarino alla pace; organizzò una rete d'aiuti; fece aprire una fitta trama di ospedali al nord e una serie di centri di aiuto immediato.

#### 4. LA PASTORALE GIOVANILE

Per quanto concerne la pastorale giovanile, dobbiamo esplicitare il discorso del santo. Non parla ai giovani propriamente. In un'e-

poca di cristianità, il suo appello è per tutti. I giovani nel seicento non avevano un ruolo particolare. E pertanto non esisteva una pastorale adatta ad essi. Come del resto non esisteva una pastorale per l'infanzia. I piccoli erano degli adulti in miniatura.

Eppure nel suo insegnamento c'è un enorme potenziale per la pastorale giovanile.

Anzitutto è da rilevare che la sua spiritualità non è teorica, ma nasce dall'esperienza, dalla duplice esperienza di Cristo e dei poveri. Le sue fonti ispiratrici sono pertanto il vangelo e la vita. Il Cristo che ama e che nutre la sua preghiera non è il Gesù Bambino, così vivo nella spiritualità berulliana, e nemmeno il Crocifisso, ma il Cristo evangelizzatore dei poveri. Il testo programmatico della sua vita è Luca 4,18-19:

«Lo Spirito del Signore è sopra di me; / per questo mi ha consacrato con l'unzione, / e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, / per proclamare ai prigionieri la liberazione / e ai ciechi la vista; / per rimettere in libertà gli oppressi / e predicare un anno di grazia del Signore».

Il tratto saliente della sua spiritualità è nella percezione dell'inscindibile unità fra evangelizzazione e carità. La sua attività e il suo pensiero non avranno altro scopo che «evangelizzare in parole e in opere». La coerenza interna del suo pensiero e della sua azione deriva proprio dall'unione di carità e vangelo. Dato che il povero popolo era sferzato da fame e ignoranza, ecco le missioni. Era convinto che fosse necessario trasmettere ai contadini ciò che è necessario alla salvezza. Organizzò la missione attorno al «piccolo metodo» per assicurare una predicazione adatta alle possibilità degli ascoltatori, grazie al catechismo: «Tutti sono d'accordo nel ritenere che il frutto della missione dipende dal catechismo» (SV I,429). L'insegnamento semplice, la pedagogia catechistica, che rende differenti le missioni dei lazzaristi da quelle predicare da altre comunità, come i gesuiti, i cappuccini o in voga in altre nazioni, era finalizzata a realizzare la sua missione di evangelizzatore dei poveri, come il Cristo nella sinagoga di Nazaret.

È a partire da questa esigenza di evangelizzazione che il santo ordinò un organico progetto di servizio. Dato che i poveri avevano bisogno di essere aiutati da un clero efficiente e presente nelle campagne, pensò ai seminari. Creò le «Charités», gruppi di laici per il

servizio. Da esse derivarono le Figlie della Carità.

Riflettendo su questo dato si vede come primordiale fu per il santo il bisogno di creare istituzioni stabili per la diakonia, tipiche del mondo cattolico della Controriforma, in cui si ebbe questo fenomeno: ogni appello generò una risposta operativa, che nel tempo si cristallizzò e divenne comunità religiosa.

È poi partendo da queste istituzioni che san Vincenzo de' Paoli realizzò una complessa serie di interventi in favore della povertà.

La sua pastorale per i malati fu di coinvolgimento. Per i malati negli ospedali indusse in un primo tempo la Dame di Carità a visitarli e a prendersi cura di loro. Per ovviare alla frammentarietà dell'impegno delle dame, fondò le Figlie della Carità, che dovevano essere essenzialmente inserite nel mondo, vestire come la gente umile, ed essere uno strumento duttile per il servizio. Non si limitò agli ospedali, ma volle occuparsi dei malati che rimanevano in casa. La loro assistenza è stata giudicata «il fulcro del metodo vincenziano di servire i poveri».

Per quanto concerne gli anziani poveri, è da rilevare il rifiuto di entrare nella logica della grande reclusione. I missionari di Saint-Lazare erano stati nominati cappellani per attendere alla salvezza dei poveri (art. 23), con la carica di superiori, ma sotto l'autorità della direzione dell'ospedale (art. 25). San Vincenzo non volle accettare la nomina, peraltro richiesta dalle dame. Con la fondazione dell'ospedale del Nome di Gesù aveva dato una risposta eloquente, creando un'istituzione che non aveva nulla della prigione.

Un altro degli obiettivi della sua azione fu l'assistenza dei galeotti, cioè delle persone condannate al remo (non esistevano prigioni come luogo di detenzione). Il regolamento dato da san Vincenzo metteva a fuoco bene i due ambiti del servizio verso di loro: assistenza spirituale (celebrazioni, preghiera, catechesi, cura dei convertiti) e corporale dei malati. Oltre a preoccuparsi dei malati, i cappellani dovevano vigilare se essi venivano visitati dai medici e «se si dà loro da bere, della carne e del pane».

Con il 1640 le Figlie della Carità vennero impegnate a Parigi ove si formava la «catena» per Marsiglia. In un'epoca di evidente subordinazione della donna, non ebbe difficoltà a immettere delle ragazze nelle prigioni. Esse scrissero pagine memorabili.

Per le province devastate il santo organizzò una triplice campagna: di informazione, di mobilitazione e di organizzazione. Ancora una volta trovò molte forze disponibili sia a Parigi, con elemosine e aiuti, sia in provincia. Organizzò poi una fitta rete di ospedali, di carità e mandò missionari e suore.

In sostanza la sua pastorale rispecchia la triplice missione di Cristo: la missione creatrice, salvatrice, glorificatrice. Valorizzò il lavoro, l'impegno umano; incitò a un impegno che fosse di liberazione e di servizio per i più poveri, orientato però all'esercizio della volontà di Dio.

## 5. CONCLUSIONE

Che cosa è rimasto di tutto il suo insegnamento oggi? La sua missione è continuata oggi da oltre 4.000 sacerdoti e 35.000 Figlie della Carità. Ad esse però dovrebbero essere aggiunte le numerosissime comunità che sono nate da antiche Figlie della Carità (come le Suore della Carità di santa Giovanna Antida Thouret) o che si sono ispirate alle regole di san Vincenzo (canossiane, suore di Maria Bambina, del Cottolengo...). Tali norme hanno plasmato più o meno quasi tutte le comunità femminili di servizio.

Il movimento laicale vincenziano è imponente. In primo luogo ci sono le antiche Dame, che hanno trasformato il nome e la tipologia del servizio assumendo la qualifica di Volontariato Vincenziano. Oggi sono diffuse in 47 paesi e sono circa mezzo milione. Uno dei discepoli più geniali del santo è stato Federi-

co Ozanam, fondatore nel 1833 delle Conferenze di san Vincenzo. Con un gruppo di giovani amici universitari aveva organizzato delle « conferenze di storia ». Per rispondere all'obiezione di alcuni sansimoniani che rimproveravano ai cristiani lo scarso impegno sociale, volle impegnarsi con i suoi amici nei quartieri più poveri di Parigi. Dalla memoria storica, nacque un impegno per il presente, che dura tutt'oggi. I suoi continuatori oggi sono diffusi in 109 paesi e sono oltre 650.000.

## Bibliografia

Le biografie più recenti: DODIS A., *Saint Vincent de Paul et la charité*, Paris 1960; RIQUET M., *Saint Vincent de Paul ou le réalisme de la charité*, Paris 1960; MEZZADRI L., *Fra giansenisti e antigiansenisti. Vincent Depaul e la Congregazione della Missione (1624-1737)*, Firenze 1977; IBAÑEZ I.-M., *Vicente de Paul y los pobres de su tiempo*, Salamanca 1977; SIX J.-F. - H. NILS LOSE, *Vincenzo de' Paoli*, Roma 1981; MEZZADRI L. - L. NUOVO, *S. Vincenzo de' Paoli. Pagine scelte*, Roma 1981; ROMAN J. M., *S. Vincenzo de' Paoli, Biografia*, Milano 1986; ORCAJO A. - M. PÉREZ FLORES, *San Vincente de Paul. II: Espiritualidad y selección de escritos*, Madrid 1981; IBAÑEZ I.-M., *Realismo y encarnación*, Salamanca 1982; *Colloque sur Saint Vincent de Paul pour le quadricentenaire de sa naissance* [Bulletin de la société de Borda], Dax 1982; *Vincent Depaul. Actes du colloque international d'études vincenitiennes*. Paris 25-26 septembre 1981, Roma 1983; SIEV, *Mensis vincenitanus*, in *Vincenitiana* 28 (1984) 257-840; CONZEMUS V., *Al servizio dei poveri. Vincenzo de' Paoli e Federico Ozanam*, Brescia 1985; MEZZADRI L., *San Vincenzo de Paul. Una carità senza frontiere*, Milano 1986; SIEV, *Colloquium vincenitanum*, in *Vincenitiana* 30 (1986) 234-408; TOSCANI G., *La mistica dei poveri*, Pinerolo 1986; ID., *Amore contemplazione teologia, Gesù Cristo visto da s. Vincenzo*, Pinerolo 1987; SIEV, *Mois vincenitien*, in *Vincenitiana* 31 (1987) 349-899.



# T

TEATRO → animazione 1.1.1.

TECNICHE formative → animazione 1.1.5; 2.3.4.

TECNOLOGIE → lavoro 1.4.; 3.3. - modelli antropologici 4.3.; 7.3.

TEMPO → anno liturgico - giovani 4.2.; 6.3.4. - liturgia e tempo 1. - mondo 1.3.; 2. - simbolo 5.1. - storia - storicità - storia e salvezza.

## TEMPO LIBERO

EMILIO BUTTURINI

### 1. Concetto e realtà del tempo libero nella tradizione culturale dell'Occidente

- 1.1. «Memoria» del riposo di Dio e occasione di liberazione dell'uomo nella tradizione ebraico-cristiana
- 1.2. Un privilegio per pochi nella tradizione greca
- 1.3. La persistente concezione elitaria nell'età romana e nella società medievale e moderna
- 1.4. Rivoluzione industriale e origine dell'attuale concezione del tempo libero
- 1.5. La critica marxiana in direzione «utopica» e «riformistica»
- 1.6. Neocapitalismo e sviluppo del tempo della «conoscenza» e del «consumo»
- 1.7. Il tempo libero come momento di separazione e di omologazione

### 2. Giovani e tempo libero

- 2.1. La moderna concezione e realtà dell'età giovanile
- 2.2. Il forte aumento di tempo libero per i giovani
- 2.3. La società adulta e il tempo libero giovanile

### 3. Per un diverso modo di intendere e vivere il rapporto fra il tempo di studio e di lavoro e il tempo libero

- 3.1. Per una concezione più libera e costruttiva del tempo libero
- 3.2. Educare i giovani all'uso del tempo, specie attraverso la scuola
- 3.3. Favorire usi alternativi del tempo libero giovanile attraverso una «strategia delle interconnessioni»

## 1. CONCETTO E REALTÀ DEL TEMPO LIBERO NELLA TRADIZIONE CULTURALE DELL'OCCIDENTE

### 1.1. «Memoria» del riposo di Dio e occasione di liberazione dell'uomo nella tradizione ebraico-cristiana

Possiamo definire il tempo libero un tempo non lavorativo (direttamente o indirettamente destinato alla produzione del reddito) né «biologico» (destinato alla riproduzione della vita nelle sue esigenze fondamentali), un tempo — per dirla con HUIZINGA (*Homo ludens*, 34 e 229) — situato al di fuori della razionalità della vita pratica, al di fuori della sfera del bisogno e dell'utile. Si potrebbe identificarlo con il tempo del gioco, intendendo per gioco un momento categoriale «autonomo» e «libero» della personalità, un momento fondamentale di espressione dell'umanità, dato che «l'uomo gioca unicamente quando è uomo nel senso pieno della parola ed è pienamente uomo unicamente quando gioca» (SCHILLER F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Armando, Roma 1971, 174). E questo sia nel gioco infantile, dove è dato vedere il massimo di concentrazione e di creatività, sia nell'attività ludica degli adulti, dove è possibile riscontrare una particolare disponibilità ad accettare gli altri davvero come «ugualmente umani», come nota ERIKSON E. H. (*I giocattoli del bambino e le ragioni dell'adulto*, Armando, Roma 1981, 42 e 55-56).

Grande il rilievo anche nella tradizione biblica della «festa» e del «gioco», che «prendono senso e luce — come scrive MAGGIORI

B. (*Festività, gioco e tempo libero*, CEM-Mondialità, 1978, 1-2, 8) — dal riposo di Dio di cui sono un'imitazione e dal riposo futuro di cui sono un anticipo». In Isaia (58, 13-14) il sabato appare come «delizia dell'uomo nel Signore» e nella visione di Ezechiele (1, 4-28; 10, 1-22) vi è il volo, del tutto simile a un gioco, dei fiammeggianti Cherubini; come li chiamò GUARDINI R. (*Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1935, 125-126), mentre nei Proverbi (8, 30-31) è la stessa «Eterna Sapienza» che si ricrea ogni momento nella presenza di Dio, «dilettandosi» sulla superficie della terra e ponendo le sue delizie tra i figli dell'uomo.

Festa e gioco sono manifestazione e celebrazione dei doni ricevuti da Dio, della vita anzitutto e poi della liberazione dal faraone, che aveva imposto un lavoro da schiavi. «Sono fannulloni — diceva il faraone — per questo protestano: vogliamo partire, dobbiamo sacrificare al nostro Dio! Pesì dunque il lavoro su questi uomini... non diano retta a parole false» (Es 5, 8-9).

La polemica contro il riposo sabbatico come espressione di pigrizia si ritroverà in vari autori greci e latini, che vedranno in essa la perdita della settima parte della vita («*Septimam fere partem aetatis suae perdunt vacando*», SENECA, *De Superst.*, frg. XII, 41 in AGOSTINO, *De Civitate Dei*, VI, 11), per non parlare dell'anno sabbatico aggiunto al riposo settimanale *blandiente inertia*, al dire di TACITO (*Historiae*, V, 4. Cf GIOVENALE, XIV, 105-106), anche se GIUSEPPE FLAVIO (*Contra Apionem*, II, 39) osserverà che «non c'è città greca o barbara dove non sia penetrata la pratica del settimo giorno».

La tradizione cristiana si inserisce su quella ebraica ribadendo l'osservanza del «sabato», o meglio della domenica, a ricordo dell'evento centrale della storia della salvezza: la risurrezione di Cristo. Continua infatti la concezione ebraica del tempo, lineare e non ciclica come quella greca, e la visione appunto di una storia della salvezza, ben diversa da ogni metafisica dell'«Aldilà», ma con una nuova «divisione del tempo», che pone il centro della storia non più nell'avvenire ma nel passato, nella venuta del Regno attraverso la vita, la morte e la risurrezione del Signore, anche se rimane l'attesa della «parusia» e del pieno compimento della salvezza (cf CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, 106-119).

Vi è poi nel cristianesimo una maggiore sottolineatura del riposo come liberazione dell'uomo («Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato», Mc 2, 27) e della dignità del lavoro anche manuale. Si pensi a Gesù *faber e filius fabri* o alla sua attenzione al lavoro umano in tante parabole, al lavoro manuale di Paolo e al suo invito a lavorare per aver diritto di mangiare e poter aiutare i bisognosi, al chiaro riconoscimento della piena dignità del lavoro manuale, contenuto in tanti testi dei padri della chiesa, i quali considerano, ad esempio, come un segno distintivo del cristianesimo il fatto che «Cristo non ha, come Socrate, soltanto filosofi o uomini dotti per discepoli, ma anche operai e persone di poca cultura», come scriveva nel II secolo il filosofo e martire GIUSTINO (II *Apologia*, 10. Cf anche *Didaché*, 12; ERMA, *Pastore*, 27; ATENAGORA, *Supplica per i cristiani*, 11; TERTULLIANO, *Apologeticus*, 46, 9; LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, II, 25, 2-5; III, 16, 16 ecc.).

Si cita, come per ribadire che anche nel vangelo vi è un qualche riconoscimento della inevitabile divisione fra attività manuale e intellettuale, l'episodio di Marta e Maria (Lc 10, 38-42), ma questo ha un significato specificamente religioso, con il richiamo a non disperdersi in mille faccende per concentrarsi su ciò che è più importante e dà senso e unità ad ogni altra cosa. Gesù, come aveva ben capito la tradizione patristica, non aveva inteso avallare la divisione del lavoro, facendo delle due sorelle, come invece è avvenuto nel pensiero scolastico, i simboli di due diverse «professioni». Per la coscienza cristiana non esistono due categorie di uomini, l'*homo faber* destinato al lavoro e l'*homo sapiens* destinato alla contemplazione, ma uno stesso uomo che è *faber e sapiens* ad un tempo, essendo tutti chiamati alla libertà dei figli di Dio (cf NEGRI A. *Le travail dans la nouvelle conscience chrétienne*, «Notes et Documents», 11-12, 1985, 104).

## 1.2. Un privilegio per pochi nella tradizione greca

Ben diversa è la concezione della tradizione classica, caratterizzata da una netta divaricazione fra la classe lavoratrice che deve lavorare per vivere e la classe agiata che è libera da questa necessità ed ha «agio» (= *scholé*, dalla radice del verbo *écho*, ho,

possiedo la libertà di disporre del mio tempo) di dedicarsi ad altre attività. PLATONE nell'*Apologia di Socrate* (23), mette un significativo riconoscimento in bocca al suo maestro, che cioè sono i figli delle famiglie più ricche a cercare la sua compagnia e il suo magistero, semplicemente perché essi hanno più tempo, più *scholé* degli altri. E che non sia una battuta irrilevante viene confermato da un passo del *Teeteto* (172<sup>a</sup> - 173<sup>b</sup>), in cui l'aver o no tempo viene assunto esplicitamente come il tratto discriminante fra i veri uomini liberi (qui identificati con i filosofi) e gli avvocati o caudicci che sembrano aver avuto una « educazione da schiavi ». « Gli uomini liberi — spiega il Socrate del dialogo platonico — hanno sempre gran tempo a loro agio e i loro discorsi fanno agiatamente e in pace; e, come noi che mutiamo ora argomento per la terza volta, così anch'essi, se d'improvviso un argomento nuovo li attiri più di quello che hanno in mano; e di condurre il discorso più o meno in lungo non si preoccupano affatto, pur di toccare la verità. Gli altri, al contrario, non solo parlano sempre in grande affanno, incalzati come sono dall'acqua che scorre giù dalla clessidra, ma nemmeno hanno libertà di svolgere i loro argomenti come vogliono ».

In modo forse più mistificato, Aristotele considera che solo in pochi la ragione agisce davvero come legge di vita; nei più predominano funzioni vegetali o animali o, al massimo, una razionalità strumentale che rende capaci di eseguire gli ordini dei padroni. Il riferimento del filosofo non è solo per gli schiavi, ma anche per i mercanti, i contadini, gli artigiani i *banausoi* (che da « lavoratori alla fucina » fini per indicare tutti i lavoratori manuali e assumere il significato di « rozzi » e di « ignobile ») ammettendo una netta divisione delle classi, specchio della rigida divisione fra lavoro intellettuale e lavoro manuale.

« Si devono ritenere ignobili — dice Aristotele (*Politica*, VIII, 1337<sup>b</sup>) — tutte le opere, i mestieri, gli insegnamenti che rendono inadatti alle azioni della virtù il corpo o l'intelligenza degli uomini. Perciò tutti i mestieri che per loro natura deteriorano la condizione del corpo li chiamiamo ignobili, come pure i lavori a mercede, perché tolgono alla mente l'ozio e la rendono gretta. Riguardo alle scienze liberali, poi, interessarsi di qualcuna entro certi limiti non è indegno di un uomo

libero, ma l'occuparsene troppo comporta i danni ricordati ». « Altro è l'azione — scrive nell'*Etica Nicomachea* (IV, 1140<sup>a</sup>) — e altro è il lavoro, fosse pure quello del più grande artista; di quest'ultimo vi è un fine diverso da perseguire: il prodotto, mentre dell'azione non vi può essere; il fine infatti è la stessa bontà dell'azione... la perfezione nel lavoro è arte (*téchne*), nell'azione è virtù (*areté*) ». Per Aristotele non è il tempo libero la fine del lavoro, ma è il lavoro la fine del tempo libero e « la natura stessa cerca non solo di poter operare come si deve ma prima ancora di stare in ozio nobilmente, ed è comunque sempre preferibile l'ozio all'azione, anzi l'ozio è il fine dell'azione » (*Politica*, VIII, 1337<sup>b</sup>).

Pur ricordando sempre che questa nobile e creativa concezione del tempo libero dei pochi era possibile proprio grazie alla schiavitù dei più e allo sfruttamento del disprezzato lavoro manuale, possiamo riconoscere come intuizione profonda e valida anche oggi quella di Aristotele relativa alla inalienabilità del tempo dell'uomo. Il filosofo greco, anzi, supera per un momento quella che sembrava essere una naturale divisione tra liberi e schiavi, ipotizzando che « se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo... se le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra da soli, allora i capi non avrebbero più bisogno di subordinati né i padroni di schiavi » (*Politica*, I, 1253<sup>b</sup>).

### 1.3. La persistente concezione elitaria nell'età romana e nella società medievale e moderna.

La concezione aristocratico-contemplativa fondata sul primato del tempo libero e sul privilegio di pochi passerà non solo dalla Grecia a Roma, ma durerà a lungo anche in epoca cristiana. Per la tradizione culturale romana si ricordi almeno la contrapposizione *otium* e *negotium*, come nel greco *scholé* e *ascholia*, con l'accezione positiva del primo termine *otium*, che indica il meglio che si può avere nella vita. Si ricordi anche l'*otium cum dignitate* di CICERONE (*Pro Sestio*, 45, 98), dove vi è un collegamento fra *otium* e disponibilità alla *dignitas*, cioè all'impegno politico che, in parte, differenzia da quella aristotelica la posizione di Cicerone. Quest'ultimo ribadisce il disprezzo per il lavoro manovale « nel quale nulla può esservi di degno per un

uomo libero» e per i lavoratori (*opifices*), i quali tutti «*in sordida arte versantur*» (*De officiis*, I, 42, 150) e riafferma la superiore bellezza delle azioni di un *civis excellens* rispetto alle opere, anche di valore artistico, di un *opifex* che si tende invece a privilegiare, mossi dalla passione, non dalla ragione (*De finibus*, II, 34, 115). Sulla scia poi dell'antico Pitagora, paragona la vita umana alle olimpiadi, dove alcuni gareggiano per la gloria, altri per il guadagno e altri si limitano a far da spettatori, e definisce questi ultimi, «*qui nec plausum nec lucrum quaerent sed visendi causa venirent studioseque perspicerent quid ageretur et quomodo ... genus vel maxime ingenium*», poiché la contemplazione e la conoscenza sono preferibili a qualsiasi attività pratica (*Tusculanae disputationes*, V, 3, 9), come ribadirà TOMMASO (*S. Th.*, II-II, q. 182) confermando con citazioni bibliche le otto ragioni addotte da Aristotele.

Questa concezione resta dominante infatti nel medioevo cristiano, nonostante l'esperienza monastica occidentale che possiamo sintetizzare con l'*Ora et labora* benedettino e nonostante la rivendicazione dell'uguaglianza degli uomini e della dignità del lavoro manuale, contenuta nella tradizione cristiana dei primi secoli, che ha determinato, fra l'altro, il prevalere dell'accezione negativa del termine *otium* fino a farlo divenire il «padre dei vizi» o il «nemico dell'anima» di cui parla la *Regola* (cap. 48) di san BENEDETTO.

La società medievale prima, nella cui cavalleria rivive emblematicamente l'idea del lavoro indegno dell'uomo, e quella moderna poi, fino alla rivoluzione industriale inglese e alla rivoluzione francese, furono rigidamente divise in classi e gerarchizzate, sia pure con caratteristiche diverse, sia rispetto all'antichità che all'epoca attuale. Si trattava infatti di una gerarchizzazione legata più a funzioni sacrali di tipo politico o religioso che a diverse funzioni sociali in senso lato, come era nell'antichità, o a funzioni derivanti dalla divisione tecnica e sociale del lavoro come è oggi. Non mancano perciò nell'età medievale e moderna caratteristiche contraddittorie che esprimono aspetti di vita comunitaria intensamente vissuta con l'attenuazione, invece che con l'accentuazione, delle divisioni sociali e delle divisioni generazionali, maggiore vicinanza tra vecchi e giovani, nobili e popolari.

Allora ben poco diviso era il tempo libero dal

tempo di studio e di lavoro, e la collettività partecipava in massa ritualmente, ma come protagonista, a numerose feste, giochi, rappresentazioni drammatiche, analogamente a quanto poteva avvenire nell'epoca arcaica greca, ma non avvenne più nell'epoca ellenistico-romana e non avviene più oggi, a causa della divisione del lavoro e dei ruoli (i professionisti recitano o giocano, mentre la massa assiste, più o meno rumorosamente, a ciò che per essa è divenuto solo uno spettacolo). Il cambiamento poi, avvenuto verso la fine del 1700, non è stato preparato solo dalla rivoluzione economica, scientifica e tecnologica dei secoli precedenti, ma anche dalla rivoluzione culturale e spirituale iniziata a partire dalla Riforma protestante, che stimolò, fra l'altro, a portare l'ascesi cristiana e la vita metodica fuori dai chiostri, dentro la vita mondana, specialmente dentro il lavoro e la professione, visti come occasione privilegiata di effusione della grazia divina. (Si ricordi il concetto di *Bewährung*, di cui parla WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1977, 138-163, come «sperimento soggettivo a conferma del proprio stato di grazia» legato al proprio impegno di lavoro).

Mezzo per vivere in modo gradito a Dio non è tanto l'ascesi monastica quanto l'adempimento dei doveri del proprio stato compiuti sotto il segno di un'etica dell'iniziativa individuale e della coesione familiare. Questo avrebbe, in particolare, portato a quella che Weber ha chiamato «costrizione ascetica al risparmio», perfettamente interiorizzata, a una trasformazione, per dirla con linguaggio marxiano, di tutta la legge e i profeti nell'unico imperativo di accumulare e di cercare il massimo profitto, da un lato, in vista non del suo godimento, ma del suo reinvestimento e di lavorare, dall'altro, non per pressioni esterne, ma anche qui per una costrizione interiore che finiva per obbligarci più di un qualsiasi padrone.

#### 1.4. Rivoluzione industriale e origine dell'attuale concezione del tempo libero

Con la rivoluzione industriale cambia anche il concetto di tempo, iniziandosi il passaggio dal ritmo agricolo stagionale, contrassegnato da precise cerimonie religiose (le «*tempora*», le «*rogazioni*», ecc.) al ritmo sempre più frenetico della macchina e del commercio in-

dustriale, dal «tempo-ripetizione», al «tempo-produttività». «Il tempo è denaro!». Prima di Paperon de' Paperoni lo diceva Beniamino Franklin e altri rappresentanti del nascente capitalismo, come documenta ancora l'opera citata di Weber (99-113). Da allora «gli orologi delle piazze cominciarono a suonare i quarti d'ora» e «l'aver tanti giorni festivi cominciò a sembrare una sfortuna» (FROMM, *Fuga dalla libertà*, 58) e si diffuse quello che Nietzsche chiamò il vero vizio del mondo moderno, la frenesia del lavoro, il pensare con l'orologio alla mano, vivere come se si temesse continuamente di perdere un affare (cf NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, Casini, Roma 1955, 289).

È con l'avvento dell'organizzazione industriale del lavoro che vengono accantonate progressivamente le feste e al loro posto si è venuto insediando il tempo libero, essendosi realizzate le due condizioni che hanno reso ciò possibile: le attività sociali non sono più regolate interamente dagli obblighi comunitari; il tempo di lavoro è nettamente separato e separabile dal tempo libero (DUMAZÉDIER, *Sociologia del tempo libero*, 37).

Nella prima fase del processo di industrializzazione, già colta in alcune sue linee fondamentali nell'opera di Adam Smith, vi è tutto lo sforzo di delineare e far sorgere la nuova divisione tecnica del lavoro, cui corrisponde una divisione sociale che ben riecheggia l'antica. Smith giunge a parlare di razze diverse di uomini quando, ad esempio, sostiene che vi è un livello di salario sotto cui non conviene andare ed è quello che deve permettere non solo la sopravvivenza del lavoratore, ma anche quella della sua famiglia, altrimenti «la stirpe di questi lavoratori non potrebbe durare oltre la prima generazione» (*La ricchezza delle nazioni*, 1,8). Smith anzi riconosce che da una tale divisione del lavoro derivano grossi svantaggi per i lavoratori, perché «chi passa tutta la sua vita a eseguire poche semplici operazioni, i cui effetti sono sempre gli stessi o quasi, non ha occasione di esercitare l'intelletto o la sua inventiva nell'escogitare espedienti per superare difficoltà che non si presentano quasi mai; perciò egli perde naturalmente l'attitudine di questo esercizio e generalmente diventa tanto stupido e ignorante quanto può diventarlo una creatura umana» (V,1, parte II, art. 2).

Di tempo libero allora ce n'era ben poco, dati

i massacranti orari di lavoro cui venivano sottoposti i lavoratori, in prevalenza donne e bambini, come è proprio di ogni fase iniziale dell'industrializzazione. È caratteristica di questa fase la tendenza a emarginare quelli che Marx chiama i «lavoratori maschi adulti», «indisciplinati», «con abitudini irregolari di lavoro» — quelle legate alla vita libera dei campi o delle botteghe artigiane, con una rigidità minore nei ruoli, nei ritmi di lavoro — e a sostituirli con donne da millenni abituate a ruoli esecutivi, ripetitivi e subordinati, e da fanciulli, «dallo sguardo pronto e dalle dita sciolte» (cf MARX K., *Miseria della filosofia*, Ed. Riuniti, Roma 1950, 119-121).

Per gli adulti di allora il tempo libero era molto spesso tempo vuoto, tempo disoccupato, impiegato sovente a «gavazzare nelle bettole», come diceva la retorica piccolo-borghese della scuola per pochi di quel tempo, ignorando fra l'altro, o sapendo fin troppo bene cosa significassero le bettole per le nascenti organizzazioni del movimento operaio di vari paesi. Per gli altri uomini poi, per le donne e i bambini inseriti nel lavoro, di tempo libero proprio non ne restava, dato che la classe dominante lo riservava per sé, «trasformando in tempo di lavoro tutto il tempo che le masse avevano a disposizione per vivere» (MARX K., *Il Capitale*, 1,2, cap. 15, Avanzini e Torraca, Roma 1965, 224).

### 1.5. La critica marxiana in direzione «utopica» e «riformistica»

Contro queste inumane condizioni di lavoro si appunta la critica marxiana, sia come rivendicazione di un effettivo tempo libero anche per i lavoratori, attraverso la riduzione della giornata lavorativa, sia come tensione utopica verso un lavoro libero per tutti, «verso una attività libera e produttiva cosciente che è il carattere specifico dell'uomo così come la vita produttiva è il carattere della specie» (*Manoscritti economico-filosofici*, Einaudi, Torino 1949, 77-78).

Un tale lavoro libero potrà realizzarsi nella società comunista, dove «ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva, ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, mentre la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di far questo oggi, domani quello, la mattina andare a caccia, il pomeriggio a pescare, la se-

ra allevare il bestiame, dopo il pranzo criticare, così come mi viene voglia, senza diventare né cacciatore, né pescatore, né critico» (*L'ideologia tedesca*, Ed. Riuniti, Roma 1958, 24), quasi si potesse prolungare una privilegiata condizione giovanile nella quale «tutto piace e varietà e quantità bastano ad appagare», come scrisse Goethe (*Lehrjahre*, I, 7-8), in passi che Marx doveva ben conoscere.

«Il regno della libertà — aggiunge però Marx — inizia solo dove termina il lavoro comandato dalla necessità e dalla finalità estrinseca; per questo si trova al di fuori della sfera della produzione materiale propriamente detta... Al di fuori di essa inizia lo sviluppo delle facoltà umane, che è fine a se stesso, la reale sfera della libertà, che può sorgere tuttavia solo fondandosi su quella sfera della necessità. Condizione preliminare allora è la riduzione della giornata lavorativa» (*Il Capitale*, III, 48, 396-397).

Anche in questo passo famoso Marx, pur riecheggiando motivi propri del pensiero di Aristotele, definisce sì il tempo libero in rapporto al tempo di lavoro, ma sempre nella tensione verso il superamento dell'antitesi fra lavoro e tempo libero. Il lavoro non è solo merce da contrattare con i padroni, ma anche «attività vitale propria del lavoratore, espressione personale della sua vita», che egli è costretto a sacrificare nel sistema capitalista, come nota in *Lavoro salariato e capitale* (Ed. Riuniti, Roma 1949, 34), e che può invece realizzare come obiettivo fondamentale, insieme con il superamento della divisione del lavoro e con lo sviluppo onnidimensionale degli individui, in una fase più avanzata della società comunista, come scrive nella *Critica del programma di Gotha* (in MARX K., ENGELS F., *Il Partito e l'Internazionale*, Ed. Riuniti, Roma 1948, 232).

Ritorna insomma in Marx il «mito» tipico della tradizione culturale tedesca (Schiller, Goethe, Burckhardt) del *Ganzmensch* (l'uomo totale), contrapposto al *Teilmensch* (l'uomo frazionario dei francesi), inevitabilmente contrassegnato dall'unilateralità (*Einseitigkeit*), con la chiara consapevolezza però delle ragioni storiche che avevano portato alla divisione del lavoro e della conseguente necessità di lottare anche per obiettivi limitati come quelli suggeriti nella conclusione della II parte del *Manifesto*.

Era questa anche la lezione del *Guglielmo* di

Goethe (o dell'*Emilio* di Rousseau, Ed. La Scuola, Brescia 1965, 243-263) che alla fine si rassegna a un'attività determinata (cf Wilhelm Meisters *Wanderjahre* del 1829, col significativo sottotitolo *Die Entsagenden*, «I rinuncianti»), a cui si era ribellato, in nome della «formazione generale» (*Allgemeine o harmonische Bildung*) nei *Lehrjahre* del 1795-1796, poiché — come scrive alla fine del II libro dei *Wanderjahre* (cf *La provincia pedagogica*, a cura di NEGRI A., Armando, Roma 1974, 28) — quello che conta per essere «uomini utili» (*brauchbaren Menschen*) è che «si comprenda con sicurezza assoluta qualcosa e lo si sappia compiere opportunamente».

### 1.6. Neocapitalismo e sviluppo del tempo della «conoscenza» e del «consumo»

L'ulteriore progresso dell'evoluzione tecnologica, anche in direzione di una economia del tempo di lavoro domestico, e le lotte del movimento operaio, a cui si sono poi aggiunte quelle del movimento femminile, non senza nuovi contrasti e nuove tensioni (talora con le stesse organizzazioni operaie), portano a modificare ulteriormente, specie a partire dai primi decenni del 1900, il rapporto fra tempo libero e tempo di lavoro, anche domestico: è la fase che si può schematicamente chiamare neo-capitalistica o di capitalismo avanzato, comprendendovi però dentro, per molti aspetti, anche i paesi del «socialismo reale». Ora in questa fase, accanto a una divisione del lavoro per certi versi ulteriormente accentuata per la centralizzazione dei processi di progettazione, informazione e controllo, esiste la tendenza ad elevare il livello culturale e professionale dei lavoratori, chiamati a far funzionare macchine sempre più complesse e a introiettarne in qualche misura il capitale tecnologico. Di qui — oltre che dalla continua diminuzione della domanda di lavoro — il fenomeno della «esplosione della scolarità», non privo di aspetti positivi, come la diffusione della cultura umanistica e scientifica, che si affianca alla cultura popolare e dei mass-media, con la «possibilità» di essere il filtro critico e il superamento del pregiudizio che lo studio debba essere privilegio di pochi.

In particolare si nota che è aumentato si progressivamente il tempo libero, ma che questo fenomeno è anche il frutto di una logica

interna all'attuale fase del processo di industrializzazione, che tende a inglobare i lavoratori nel proprio mercato, fornendo loro non più solo un tempo di riposo e di ricupero per la produzione della forza lavoro, ma anche maggiori elementi di conoscenza, da spendere generalmente al di fuori dell'ambiente di lavoro, e maggior tempo da dedicare ai consumi. La tendenza è quella di togliere spazi di decisione e di reale partecipazione nel tempo di lavoro trasferendo il naturale desiderio di scegliere e di vivere liberamente nel tempo libero e facendo di quest'ultimo il punto di riferimento privilegiato per l'espressione della personalità «che si va sempre più sviluppando — come nota un classico della sociologia degli anni cinquanta — in funzione del tempo libero e durante il tempo libero» (cf RIESMAN D. e ALTRI, *La folla solitaria*, 300). In realtà in questo tempo si finisce per essere «scelti» dalla pubblicità (dei padroni e/o dello stato) e dai modelli di vita, amplificati dai mass-media e presentati come ideali, rispetto ad altri lasciati nel silenzio e per fare le scelte più conformistiche e consumistiche, sperimentando come velleitaria o illusoria la «differenza» (nel senso di spazio offerto alla libertà o alla creatività) del tempo libero rispetto alla ineludibile «indifferenza» del tempo di lavoro (cf CAMPANINI G., *Verso una società dell'indifferenza?*, «Aggiornamenti Sociali» 1985, 9-10, 601-616).

### 1.7. Il tempo libero come momento di separazione e di omologazione

L'ambiguità del concetto e della realtà del tempo libero si è venuta così accentuando, essendo aumentato, per dirla con Fromm (*Fuga dalla libertà*, 40), lo sfasamento «tra libertà da...» e «libertà di...». È aumentata cioè la libertà dai condizionamenti esterni ma non è aumentata la libertà espressiva, la libertà di esprimersi per qualche cosa che vale. Nel sistema oggi dominante nei paesi capitalistici o del «socialismo reale» due sembrano gli obiettivi perseguiti: accentuare la separazione fra tempo di lavoro e tempo libero, fare del tempo libero un tempo di omologazione, di standardizzazione.

Col primo obiettivo si mira ad allargare la separazione fra il «momento etico» del lavoro e dello studio, accettato anche come luogo di contrattazione e quindi di conflitto so-

ziale e ideologico, e il «momento estetico» del tempo libero concepito privatisticamente ed edonisticamente, ridotto all'evasione, al dilettantismo superficiale, e quindi a una maggiore subordinazione, più o meno avvertita, all'ideologia dominante. Staccando gli individui dai problemi del proprio tempo di studio e di lavoro, si mascherano le differenze sociali e si pongono le basi per il raggiungimento del secondo obiettivo: l'omologazione. Il conformismo di massa mira a far passare la cultura (linguaggi, comportamenti, valori) che, pure con qualche tentativo di correzione, domina nelle istituzioni (famiglia, scuola, mondo del lavoro, ecc.) secondo la funzione/medium indicata da Frabboni per l'attuale tempo libero accanto alla funzione/premio per l'assolvimento dei doveri istituzionali e alla funzione/scarico, con cui si delega ad alcuni «eroi» (cantanti, attori, atleti, politici...) la realizzazione di istanze esistenziali (bellezza, celebrità, successo...) per trasferire e/o sopire così i propri insuccessi o fallimenti, le proprie frustrazioni o ribellioni (cf *Il tempo libero giovanile tra partecipazione ed emarginazione*, 42-43,47).

Le stesse attività che pure manifestano l'intenzione almeno di non rassegnarsi a ruoli passivi di spettatori e consumatori o di non farsi «catturare dal tempo libero organizzato» (cf LIVOLSI M., *Identità e progetto*, La Nuova Italia, Firenze 1987, 135) finiscono spesso per essere segnate in vari modi dal conformismo. Si è proposto da parte di alcuni settori sindacali di diminuire ulteriormente il tempo di lavoro, senza diminuire il salario così da dare ai lavoratori più tempo libero e da «racimolare» nuovi posti di lavoro. Probabilmente, a prescindere da considerazioni sul costo del lavoro e sulla competitività dei nostri prodotti, i lavoratori non saprebbero che fare del tempo libero in più e finirebbero per incrementare il fenomeno del secondo o del terzo lavoro, rendendo ancora una volta vero il motto apparentemente paradossale «*Less work, less leisure*»: «Meno lavoro, meno tempo libero». Il fatto è che per un tempo libero veramente alternativo occorrerebbero non gli stessi soldi, ma molti di più e, soprattutto, una diversa cultura (il che richiede di nuovo altre risorse e tempi lunghi) e, a monte, una diversa organizzazione del lavoro e del rapporto fra questo e il tempo libero.

## 2. GIOVANI E TEMPO LIBERO

### 2.1. La moderna concezione e realtà dell'età giovanile

A differenza dei Paesi del Terzo Mondo, dove rappresentano la maggioranza della popolazione, nei nostri paesi sviluppati le fasce giovanili rappresentano una minoranza che si restringe sempre più, non senza rilevanti conseguenze sull'identità generazionale e sui rapporti col mondo degli adulti.

Ma per giovinezza cosa si intende? Possiamo ancora intenderla con lo *Zibaldone* leopardiano (30 giugno 1828) come quell'età «ineguagliabile» quasi «divina» che va «dai sedici ai diciotto anni»? Senza volerci mettere in complesse discussioni sulle classificazioni degli stadi di età, diverse a seconda delle diverse discipline, possiamo limitarci ad assumere il termine «giovanile» con un'accezione molto elastica, confortati dal fatto che questa accezione, oltre ad essere stata accolta da varie discipline, è ormai di dominio comune.

Sempre più comune sta infatti diventando una realtà «giovanile», che tende a coprire l'arco dell'adolescenza, da un lato, e quello della prima età adulta, dall'altro (la Legge 285/1977, ad esempio, sull'occupazione giovanile riguarda la fascia 15-29 anni), anche se è diffusa l'abitudine di continuare a chiamare e considerare giovani anche uomini di 30 o più anni e se non mancano studiosi che tendono a vedere anche gli adolescenti con meno di quindici anni come «adulti marginali», per l'influsso di strutture socio-economiche fondate sul profitto e sul potere di minoranze privilegiate (cf LUTTE G., *Psicologia degli adolescenti e dei giovani*, Il Mulino, Bologna 1987, 54-56).

Pur essendo adolescenza e giovinezza concetti antichi, essi non coprivano lo stesso arco di tempo (l'*adulescentia* poteva andare anche oltre i trent'anni e la *juventus* toccare i cinquant'anni) e, soprattutto, non indicavano la stessa realtà. È solo negli ultimi secoli — a partire, forse, dall'*Emilio* di Rousseau (1762) e dallo *Sturm und Drang* de *I dolori del giovane Werter* di Goethe (1774) — che è nato il mito della giovinezza, che vi è stata cioè la mitizzazione di un'età caratterizzata dalla «esperienza dell'inesperienza», dalla tendenza non tanto a operare concretamente nel mondo, quanto a ridurlo al «mondo nella te-

sta», dalla sensazione che la felicità si raggiunge piuttosto attraverso il compiaciuto e prolungato presentimento di tutto quello che si potrebbe fare anziché attraverso il lavoro compiuto (cf SCHELSKY H., *Gli equivoci di una speranza*, Armando, Roma 1984, 92-116).

Contestualmente a questa nuova concezione nasceva la moderna istituzione scolastica, caratterizzata da una tipica concentrazione spazio-temporale e da una peculiare attività di trasmissione di contenuti, considerati di valore universale, attraverso specifiche forme di «rappresentazione simbolica» o di «simulazione» della realtà, come appare emblematicamente dalle fonti storiche e da quelle letterarie, a partire almeno dalla *provincia pedagogica* goethiana. Questa concezione e questa istituzione, proprie all'inizio di ristrette minoranze della nuova borghesia intellettuale più che dalla vecchia aristocrazia, si sono progressivamente diffuse in tutti i ceti e coinvolgono oggi di fatto, nelle società post-industriali, la maggioranza dei giovani.

### 2.2. Il forte aumento di tempo libero per i giovani

Il problema del tempo libero interessa in modo particolare i giovani, sempre più esclusi dal mondo del lavoro e indirizzati in massa verso la scuola, sia pure una scuola nettamente differenziata, come in Italia, fra livello dell'obbligo e livello successivo e con una suddivisione oggettivamente classista degli ordinamenti in questo secondo livello o, nel caso di una scuola unica fino alle soglie dell'università, come negli USA, con una differenziazione dei curricoli e/o delle scuole pubbliche da quelle elitarie private. A partire comunque dagli anni '30 negli USA e dagli ultimi anni '50 in Italia la scuola ha finito per riempirsi di studenti non solo e non tanto per ragioni culturali di apprezzamento di essa come fattore di mobilità sociale, ma anche e soprattutto per ragioni strutturali di carattere socio-economico che hanno portato a una costante diminuzione della forza attiva palese. Dopo l'era primaria della società contadina dove quasi tutti lavoravano, compresi vecchi e bambini, e dopo l'era secondaria della società industriale e l'era terziaria dei servizi, si sta entrando anche nel nostro paese in una nuova era, quella quaternaria, dove i più non lavorano, specie fra i giovani, costretti a re-

stare a lungo «in attesa di una prima occupazione».

Se è vero che la complessità della società attuale rende più difficile l'adattamento al mondo adulto, è anche vero che il lungo tempo di preparazione è tecnicamente in eccesso rispetto alle esigenze effettive del lavoro che la stragrande maggioranza è chiamata a compiere. La scuola «parcheggio della disoccupazione giovanile» (e della sottoccupazione adulta) è una realtà oggettiva, che deve però essere analizzata in modo articolato, a seconda del sesso, della classe sociale e della zona geografica di appartenenza. Infatti, sebbene alcuni indicatori, più di carattere culturale che socio-economico, portino a identificare la fascia generazionale quasi con una nuova classe sociale, permangono discriminazioni tra effettive opportunità lavorative offerte a giovani maschi e quelle offerte alle femmine, tra diplomati e laureati e giovani privi di tali titoli, e anche fra diplomati e laureati di diversa estrazione sociale, dovendo spesso quelli di estrazione sociale modesta accontentarsi di posizioni lavorative meno prestigiose e lasciare generalmente le posizioni migliori ai figli di coloro che già le occupano.

La conseguenza è quella di un grande incremento, specie per i giovani, del tempo libero, che rischia però di ridursi per molti a «tempo vuoto», come è tipico dei giovani del Terzo Mondo o, comunque, degli emarginati. Parallelamente alla caduta dei meccanismi costrittivi nell'ambito familiare, scolastico, sociale in genere, i giovani si sono trovati di fronte al problema dell'impiego di un tempo che veniva progressivamente liberandosi non solo dopo il titolo di studio (disoccupazione o semidisoccupazione intellettuale), ma già durante il tempo di scuola, sempre più lasciato alla discrezione degli studenti (crescente assenteismo, in genere concordato, almeno con la famiglia, diffusione di forme più o meno istituzionali di autogestione, ecc.). Nonostante che oggi più di ieri sia possibile per un numero più ampio di persone un lavoro libero, «un lavoro — per dirla con Mills W. (*Colletti bianchi*, Einaudi, Torino 1966) — sempre più apprezzato secondo i criteri del tempo libero», è chiaro che tale obiettivo non può tradursi subito e pienamente in realtà per tutti, mentre cominciano a divenire massa i figli di lavoratori subordinati che hanno fatto la scuola secondaria superiore o universitaria e tendono a rifiutare la condizione di

lavoro e di vita dei loro genitori, generalmente incoraggiati da questi ultimi, che continuano a farsi carico del loro mantenimento. Esiste cioè una reale contraddizione fra una diffusa aspirazione — rafforzata anche da una dominante cultura del «narcisismo» o della «liberazione dei desideri» — a fare di tutto il proprio tempo di vita un tempo di auto-realizzazione e la domanda di lavoro, che continua ad essere espressa con ben pochi spazi di libertà, con una netta separazione fra tempo di lavoro e tempo libero e una profonda disarmonia tra sviluppo produttivo e sviluppo della scolarizzazione e della cultura giovanile. Di fronte ai giovani che rifiutano un certo tipo di lavoro, il sistema non si è modificato, ma ha tendenzialmente emarginato i giovani, chiamando ad assumere i ruoli da loro rifiutati altri lavoratori, provenienti in genere dal Terzo Mondo, così come era avvenuto nella Germania federale con gli Italiani, gli Spagnoli o i Turchi o negli USA con i negri.

### 2.3. La società adulta e il tempo libero giovanile

Da quando si cominciò a porre il problema del tempo libero giovanile, a partire dal secolo scorso, non mancarono iniziative promosse da adulti per giovani, dapprima solo nell'ambito aristocratico e borghese, dato che per gli altri ceti il problema si poneva in termini del tutto marginali. Fra i primi a interessarsi del problema anche per i ceti popolari furono i cattolici (il primo «oratorio» di don Bosco è del 1841), impegnati generalmente in istituzioni come i collegi, gli oratori, i ricreatori, con l'organizzazione di attività ricreative, teatrali, musicali, sportive (nel 1906 la Gioventù Cattolica fondò la FASCI, Federazione Associazioni Sportive Cattoliche Italiane). Si trattava di attività con esplicita intenzionalità educativo-religiosa, in alternativa alle borghesi «società ginnastiche» o anche ai primi circoli ricreativi e sportivi aziendali, mentre in area socialista non si tentò neppure di proseguire e sviluppare le iniziative promosse dalle società di mutuo soccorso di ispirazione mazziniana e ancora nel congresso di Firenze dei giovani socialisti (1909) si negò «il diritto di cittadinanza a sezioni sportive non avendo bisogno le nostre idealità di nessuna *réclame*» (cf ORLANDI G., in *Il tempo libero giovanile tra partecipazione*, 53-56).

Si può dire che nel nostro secolo da parte delle istituzioni pubbliche si sia seguita una duplice politica, con fini di fatto convergenti: quella del lassismo, che abbandona spazi, contenuti e modalità di impiego del tempo libero alla speculazione dei privati, con scarso o inesistente coinvolgimento pubblico; quella della irreggimentazione della gente in un uso del tempo libero in gran parte estraneo alla realizzazione delle singole personalità e imposta dallo stato.

Pur essendo queste due politiche in qualche misura complementari, si può dire che la prima sia caratteristica dei paesi occidentali, a cominciare dagli USA degli anni '30, e la seconda sia riscontrabile nei paesi del cosiddetto socialismo reale e sia stata da noi una macroscopica realtà al tempo del fascismo, delle sue associazioni giovanili e no (l'Opera Nazionale Dopolavoro e l'Opera Nazionale Balilla del 1926, poi, dal 1937, la Gioventù Italiana del Littorio), che peraltro divennero un effettivo punto di riferimento, anche nel Mezzogiorno, dove gli unici circoli esistenti erano in genere di nobili o borghesi. Ciò segnò la fine o l'integrazione o, comunque, l'emarginazione di tutte le altre iniziative, comprese quelle cattoliche, come mostrarono le vicende degli Scouts (1927-28) e della stessa Azione Cattolica (specie nel 1931, con «l'epilogo poco dignitoso e rassicurante», secondo l'allora assistente centrale della FUCI mons. Montini, del nuovo accordo di settembre che riservava all'Azione Cattolica solo «trattamenti d'indole ricreativa ed educativa con finalità religiose»).

Nel secondo dopoguerra vi sarà — accanto alla sopravvivenza di istituzioni governative come l'ENAL, il CONI o la GI — la ripresa dell'associazionismo laico e cattolico, legato ai partiti, con i circoli «Libertas» della DC, i circoli UISP legati a PCI e PSI e, dal 1957, l'ARCI, caratterizzata, fra l'altro, da una progressiva rivendicazione di autonomia del tempo libero non solo dalla «industria culturale», ma dagli stessi partiti o l'associazionismo legato alla Azione Cattolica (CSI, CTG, FARI, ecc.), con significative evoluzioni dopo il Concilio, nel senso di maggiore autonomia e di concezioni meno strumentali delle attività ricreative o sportive.

Ma sarà alla fine degli anni '50 e all'inizio degli anni '60 (gli anni del «miracolo economico») che anche nel nostro paese si affermerà un tempo libero tipico da società indu-

striali di massa con il progressivo emergere di quelli che Frabboni chiama i nuovi «padroni» o *sponsor* del tempo libero, generalmente privati che offrono i loro servizi a pagamento, differenziati e «differenzianti» sul piano sociale, con un'ambigua funzione di supplenza rispetto ad un intervento pubblico inesistente o carente o, comunque, in ritardo rispetto alle richieste dei cittadini. Mentre i vecchi padroni (famiglia, scuola, mondo del lavoro) decidevano sul «quando-dove-con chi» impiegare il tempo libero, lasciando nelle mani del soggetto la determinazione del «cosa», i nuovi padroni pretendono di invadere anche i contenuti, aumentando passività e conformismo. «L'immagine perversa» che ne emerge è quella di «un soggetto (i ragazzi in particolare) impacchettato nei tempi pomeridiani e depositato su una catena di montaggio del *loisir*, dove tutto è già prefissato: la successione delle ore (il quando) e delle sedi (il dove), la formazione dei gruppi (il con chi), la sequenza delle attività da svolgere nelle singole sedute (il cosa)» (FRABBONI F., in *Il tempo libero tra partecipazione*, 44-45), con i genitori — si potrebbe aggiungere — che si limitano a fare da accompagnatori (taxisti) dei figli nelle varie agenzie.

### 3. PER UN DIVERSO MODO DI INTENDERE E VIVERE IL RAPPORTO FRA IL TEMPO DI STUDIO E DI LAVORO E IL TEMPO LIBERO

#### 3.1. Per una concezione più libera e costruttiva del tempo libero

Non si può negare a questo punto la validità teorica profonda delle posizioni di coloro che, specialmente tra i giovani, tendono oggi non tanto a un aumento di tempo libero quanto a un lavoro libero, «liberato cioè — come dice Cox H. (*La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968, 191) — dalla schiavitù del mercato, libero di divenire qualcosa di molto vicino a ciò che oggi chiamiamo tempo libero, cioè il fare qualcosa perché lo si desidera». Questa tendenza richiama, in modo più o meno consapevole, l'antica utopia aristotelica, sia pure dimenticando, per un momento, che essa era fondata sul supersfruttamento delle masse da parte dei pochi, o la più recente utopia marxiana, tesa al supera-

mento dell'antitesi tempo di lavoro/tempo libero.

Di fatto, però, anche oggi, una minoranza privilegiata monopolizza il diritto di avere un lavoro non alienato, espressivo, libero da orari, regole, subordinazioni gerarchiche ecc., amministrando e clientelizzando gli altri uomini, costretti alla condizione di lavoratori subordinati, con un lavoro che non li esprime né li realizza, consistendo nella esecuzione passiva di quanto è ordinato, né è mezzo di effettiva socializzazione, dovendo ciascuno lavorare alla propria macchina (o *computer*), mentre il rumore, la distanza, la fretta stessa di scappare da una tale situazione impediscono ogni forma autentica di comunicazione. Il corrispettivo pressoché ineludibile di una tale forma alienante di lavoro è una forma altrettanto alienante di consumo del tempo libero, o, meglio, di un tempo vuoto, di fatto in continuo crescendo. Ciò non toglie che divenga sempre più generalizzata l'aspettativa di un lavoro libero, della possibilità aperta a tutti di fare del proprio tempo di vita un tempo di autorealizzazione e di soddisfazione creativa.

Del resto, se c'è una costante nella riflessione pedagogica su questo problema è l'affermazione dell'unicità del tempo umano che è appunto « unico o tendente ad unificarsi nella misura in cui l'uomo cerca di realizzare in esso la propria umanità » (LAPORTA R., *Il tempo libero giovanile*, 15), per cui gioco e lavoro, necessità e libertà non devono opporsi ma integrarsi e « durante l'età evolutiva il soggetto deve essere educato a trovare nella vita la loro complementarità, per essere pronto da adulto a vivere con libertà le necessità di lavoro e gli obblighi sociali e con disciplina le attività di riposo e di svago » (VIOTTO P., *Pedagogia e politica del tempo libero*, 171).

Apprezzando gandhianamente sia la bellezza dell'ideale che illumina e orienta ogni azione, sia la « bellezza del compromesso », che permette di fare il primo passo concreto verso l'ideale, è necessario ricercare elementi per una concezione più valida e creativa di un tempo libero, sia pure sempre « separato » dal tempo di lavoro e con il rischio quindi di « dissociazioni schizofreniche » e di appiattimento delle programmazioni per un futuro come « semplice estrapolazione del presente » (BERTIN G. M. in BUTTURINI E., *Per un impiego alternativo del tempo libero giovanile*, 102-105). In questa prospettiva, più realisti-

ca che profetica, si pone anche l'insegnamento conciliare (GS 61) con l'invito a impiegare il tempo libero « per distendere lo spirito, per fortificare la salute dell'anima e del corpo, mediante attività e studi di libera scelta, mediante viaggi... esercizi e manifestazioni sportive, che giovano a mantenere l'equilibrio dello spirito anche nella comunità ed offrono un aiuto per stabilire fraterne relazioni fra gli uomini ».

Secondo DUMAZÉDIER J. (*Sociologia del tempo libero*, 95-101) si possono assegnare tre scopi fondamentali al tempo libero: la distensione (*délassement*) come riposo dalla fatica fisica e/o psichica, il divertimento (*divertissement*) nel senso di liberarsi dalla noia, dalla *routine* quotidiana, e il *développement* o sviluppo della personalità.

Viotto (*Pedagogia e politica*, 81-82), sulla scia di Lalou e di altri, propone di aggiungere alla tre « d » di Dumazédier una quarta, il *dépassement*, il superamento del piano sociale e culturale in quello religioso, ma non per contrapposizione o sovrapposizione, poiché il tempo libero è un anticipo della gratuità, della libertà creatrice e della gioiosa comunione degli uomini fra di loro e con Dio. Occorre evitare anche il rischio rilevato da Laporta (*Il tempo libero giovanile*, 21-22) di escludere dal tempo libero ogni momento della vita familiare, professionale, sociale e politica, quasi che essa, oltre a obblighi e necessità, non offrisse anche numerose occasioni di « autorealizzazione », di « arricchimento della personalità », nonché di « divertimento » e di « riposo ».

Di fatto Dumazédier si limita a riconoscere la radicale ambiguità del tempo libero che può favorire il progresso o il regresso di una nuova cultura, che può stimolare alla partecipazione o all'evasione, equilibrando la stessa vita di lavoro o distruggendo ogni interesse per i problemi posti dal lavoro fino a divenire « un possibile fattore di depoliticizzazione, un nuovo oppio dei popoli » (*op. cit.*, 56). Cf per lo sviluppo dell'ipotesi « regressiva » il recente libro di POSTMAN N., *Divertirsi da morire*. Per uscire da questa ambiguità egli propone di potenziare motivazioni e interessi per la cultura e l'educazione, promuovendo nuove forme di animazione socio-culturale che pongano come obiettivo primario la partecipazione dei cittadini alla gestione del proprio tempo di vita.

### 3.2. Educare i giovani all'uso del tempo, specie attraverso la scuola

Quello che Dumazédier propone in generale va applicato in modo particolare ai giovani a cominciare dalla famiglia e dalla scuola. La scuola specialmente non può continuare a preparare l'uomo per un terzo della sua giornata (quello dedicato al lavoro), col rischio di collaborare a ridurlo a questo terzo. Anche un rappresentante della pedagogia marxista, SUCHODOLSKI B. (*Trattato di pedagogia generale*, Armando, Roma 1964, 148-152) lamenta che si sia «concentrata l'attenzione sulla formazione professionale», non avvertendo l'importanza sociale di favorire il processo di «evoluzione delle tendenze ludiche in capacità creative», in modo da mantenerne «l'essenziale funzione e il contenuto per tutto l'arco della vita umana».

Dire che la scuola deve anche educare al tempo libero non significa fare della scuola l'unica «agenzia educativa» o negare l'opportunità di un «terzo ambiente educativo», dove abbia una funzione fondamentale il libero associazionismo giovanile. A ragione Viotto (*Pedagogia e politica*, 178-195) osserva che «la scuola educa al tempo libero ma non è un'istituzione di tempo libero» e che «l'autentico tempo libero dello studente deve essere libero anche dalla scuola». Si può anche ammettere che nella scuola prevalga inevitabilmente il tempo obbligato in misura tanto maggiore quanto più ci si rivolge a «personalità in via di strutturazione», per le quali «ogni istante di esperienza può essere essenziale per il futuro dell'individuo, ogni istante dovrebbe essere controllato» (LAPORTA, *Il tempo libero giovanile*, 45), tenendo, comunque, ben presente che non si educa al tempo libero parlando di tempo libero, ma facendo vivere esperienze positive di esso anche nelle ore di scuola.

Educare al tempo libero vorrà allora dire anzitutto rispettare il tempo libero degli allievi, non sovraccaricarli di lavoro quasi si trattasse di «mere unità scolastiche», non rendere pesanti e noiose le lezioni, sapendo attivare quei «momenti di sosta, in cui tutta la classe si distende in serenità e allegria» (BERTIN G. M., *Educazione alla socialità*, 172-173), che altrimenti sarebbero provocati inevitabilmente dagli allievi, con minori possibilità di far fare anche di questi momenti esperienze gratificanti e formative. Così come gli adulti tendono a ritagliarsi spazi, più

o meno legittimi, di libertà nell'ambito del lavoro, a maggior ragione i ragazzi hanno un bisogno fisiologico di momenti di distensione, di divertimento, di libera espressione della propria personalità, «ritagliati» nell'ambito degli obblighi scolastici, familiari e sociali, i cosiddetti «tempi liberi di origine psicologica», di cui parla LAPORTA (*Il tempo libero dai sei agli undici anni*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 10-15). Educare al tempo libero vorrà in particolare dire aiutare i giovani a divenire capaci di organizzare il loro tempo di vita, facendo acquisire una «temporalità adeguata per ogni azione, attraverso la convinzione — maturata in esperienze concrete — che vi è un tempo dello studio che non si identifica con quello della lezione o un tempo della conversazione e del dialogo diverso da quello dell'assemblea o del lavoro nei gruppi e nelle associazioni. Si tratterà di favorire l'autorealizzazione e la libera socializzazione dei giovani, troppo spesso carente in questi ultimi tempi per il non adeguato impegno di autenticità e di comunicazione degli educatori adulti e per la mancata trasformazione in momenti di socializzazione educativa delle varie occasioni di «gestione sociale» o, comunque, «partecipativa» prevista dalla recente legislazione, non solo in ambito scolastico.

Si tratta di riuscire a fare dei vari «spezzoni» di vita momenti ugualmente espressivi di un unico tempo dell'uomo e per l'uomo, di vivere, in particolare, il tempo libero come occasione sì di recupero, ma anche e, prima ancora, di espressione di nuove e diverse energie o di quella che Bertin ama chiamare la «vitalità personale», valorizzata e raffinata in se stessa e «in direzione di disponibilità sociale» (*Educazione alla socialità*, 167). «Divertirsi» non dovrà voler dire «evadere», dimenticare le contraddizioni e i conflitti, distarsi insomma dalla vita e dai suoi problemi più seri, ma imparare anche a sorridere di essi, a sdrammatizzarli, a coglierne la parzialità, per aprirsi a nuove possibilità, per tendere ad essere davvero, in misura crescente, «liberi a tempo pieno».

### 3.3. Favorire usi alternativi del tempo libero giovanile attraverso una «strategia delle interconnessioni»

Perché infine famiglia e scuola riescano a educare i loro figli/allievi a un uso alternati-

vo del tempo libero, occorre coinvolgere tutte le realtà operanti sul territorio del settore pubblico e privato e del «privato sociale», quelle almeno disponibili a lasciarsi coinvolgere in un «progetto educativo», che individui luoghi e momenti di positiva interrelazione fra tempo di lavoro e di scuola e tempo libero, anzitutto per superarne l'attuale reciproca impenetrabilità. Proprio perché non possono realizzarsi in uno studio e in un lavoro liberi, i giovani tendono a ritagliarsi angoli di libertà e di parziale realizzazione di tali valori in momenti e spazi «separati», non estesi a tutto l'arco della vita o della giornata, dove di fatto sono spesso costretti a risolvere simbolicamente la loro «voglia» di libertà e di autonomia nell'effimero di scelte consumistiche (cf MARROY CH., RUQUOY D., *Les jeunes et la consommation*, 359-360). Si tratta di superare l'ottica delle «chiese diverse», con la disponibilità a confrontarsi sui problemi, attraverso una «strategia delle interconnessioni» e la riattivazione della responsabilità delle società adulte di essere per ragazzi e giovani «comunità educanti», piuttosto che istituzioni preoccupate di rivendicare posizioni ideologiche o spazi di potere. Più che «buttare» nuovi servizi addosso alle persone, occorre aprire circuiti nei quali si possano esprimere e/o maturare conoscenze, abilità, capacità di scelta, senza immediate preoccupazioni di burocratiche valutazioni, stimolando, magari, nuove possibilità di studio e di lavoro e nuove forme di integrazione fra tutti i ragazzi e i giovani.

Se c'è una pedagogia da privilegiare è quella della relazione o della comunicazione educativa, che contrasti con la tendenza di molti adulti a «lasciar fare» più che a «lasciar essere», a non coinvolgersi nel processo di identificazione e di crescita dei giovani, i quali hanno bisogno di punti di riferimento educativo, con cui confrontarsi e magari anche scontrarsi. È necessario saper coniugare l'esigenza di protagonismo di ragazzi e giovani con il coinvolgimento di adulti non permissivi né autoritari, capaci di intendere il tempo libero proprio e dei giovani non come tempo di evasione o di omologazione, ma neppure solo come tempo di impegno oblativo, con tutte le ambiguità che deriverebbero dal «sacrificio» della propria gioia di vivere o dell'espressione autentica della propria personalità. Si ricordi l'umana saggezza del precetto evangelico: «Ama il prossimo tuo co-

me te stesso» o dell'indicazione kantiana di non trattare l'umanità, *in se stessi* e negli altri, mai solo come mezzo, poiché l'eccesso di oblatività potrebbe nascondere la mancata soluzione di problemi personali e indurre, talora, a forme di chiusura e di intolleranza. Mi pare che alcune delle iniziative promosse attualmente da enti locali, gruppi e associazioni tendano a muoversi su questa linea, sia pure con la difficoltà a «federare insieme» risorse e opportunità del settore pubblico e dell'associazionismo laico e cattolico, nella prospettiva di un «sistema formativo integrato», capace di fare interagire la socializzazione formalizzata della scuola o del mondo del lavoro con quella opzionale e autonoma delle altre agenzie educative e dei contesti informali, non istituzionalizzati (cf MONTANARI F., FRABBONI F., *Politiche giovanili*, 8-9). Forse nel «privato-sociale» vi sono maggiori opportunità di offrire proposte più strutturate, con una storia alle spalle e un progetto proiettato nel futuro, simili alle stanze del palazzo di Saint-Exupéry, nelle quali «tutti i passi avevano un senso» e dove esisteva un cuore della casa «in mondo che ci si potesse avvicinare e allontanare... uscire e rientrare» e si potesse così evitare il rischio di non essere in nessun posto, mentre «essere liberi non significa non essere» (cf DE SAINT-EXUPÉRY A., *Cittadella*, Borla, Roma 1978, 27-29). D'altra parte, il servizio pubblico dovrebbe poter garantire maggiore continuità e professionalità, una distribuzione più capillare e una effettiva accessibilità a tutti, per il rispetto e la promozione dei valori nati dalla piattaforma di «convergenze e reciproci riconoscimenti» della nostra Costituzione, da cui dovrebbe essere contraddistinto. All'ente pubblico dovrebbe perciò ancora spettare la titolarità della ricerca e raccolta dei bisogni, della proposta e verifica degli interventi, del coordinamento delle risorse e delle iniziative, non limitandosi al gioco delle deleghe e delle «convenzioni», da un lato, e rispettando, dall'altro, i principi di una cooperazione democratica fra pubblico e privato.

→ animazione 1.1. - gioco - giovani 5.4. - identificazione 3.2. - lavoro 1.3.; 2.5.

#### Bibliografia

*Il tempo libero giovanile tra partecipazione ed emarginazione*, Cantelli, Bologna 1984; BERTIN G. M., *Educazione alla socialità e processo di formazione*, Armando, Roma 1975; BUTTURINI E. (a cura), *Per*

un impiego alternativo del tempo libero giovanile, Fond. Zancan, Padova 1983; CAVALLI A., (a cura) *Il tempo dei giovani. Ricerca promossa dalla Iard*, Il Mulino, Bologna 1985; CERQUETTI E., *Educazione e tempo libero*, Angeli, Milano 1976; COLUCCI C., *Giovani, istituzioni e temporalità*, Angeli, Milano 1984; CONTESSA G., ELLENA A., SALVI R., *Animatori del tempo libero*, Soc. Ed. Napoletana, Napoli 1979; DE BARTOLOMEIS F., *Cultura, lavoro, tempo libero*, Comunità, Milano 1965; DE GRAZIA V., *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista. L'organizzazione del dopolavoro*, Laterza, Bari 1981; DE PANFILI E., *Tempo libero, turismo e sport: la risposta della Chiesa*, Gregoriana, Padova 1986; DUMAZÉDIER J., *Sociologia del tempo libero*, Angeli, Milano 1978; FRABONI F., *Scuola e tempo libero*, Mondadori, Milano 1981; FRABONI F., GARAGNANI W., GUERRA L., *Il tempo libero*, Le Monnier, Firenze 1977; FROMM E., *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano 1963; GENOVESI G., *Il gioco*, Le Monnier, Firenze 1976; HUZINGA J., *Homo ludens*, Il Saggiatore, Milano 1964; INVERNIZZI E. (a cura), *Il tempo libero dei giovani. Attività politica sociale e sportiva*, Angeli, Milano 1980; LANFANT M. F., *Le teorie del tempo libero*, Sansoni, Firenze 1974; LAPORTA R., *Il tempo libero giovanile e la sua organizzazione educativa*, Laterza, Bari 1964; MONTANARI F., FRABONI F. (a cura), *Politiche giovanili, enti locali e sistemi informativi*, La Nuova Italia, Firenze 1987; MORIN E., *L'industria culturale*, Il Mulino, Bologna 1963; POSTMAN N., *Diversarsi da morire. Il Discorso pubblico nell'Era dello Spettacolo*, Longanesi, Milano 1986; RAJNER H., *L'omo ludens*, Paideia, Brescia 1969; RIESMAN D. E ALTRI, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 1973; TOTI G., *Il tempo libero*, Ed. Riuniti, Roma 1975; VALERI M., *Tempo libero ed educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1979; VIOTTO P., *Pedagogia e politica del tempo libero*, La Scuola, Brescia 1973; VOLPI C., *Il tempo libero tra mito e progetto*, ERI, Torino 1976; VOLPICELLI L., *Il problema educativo del tempo libero*, Armando, Roma 1969.

## TEMPO LIBERO (Pastorale)

GIUSEPPE COSTA

### 1. L'attenzione della comunità ecclesiale

- 1.1. *Orientamenti per la pastorale del tempo libero e del turismo*
- 1.2. *Catechismo dei giovani*
- 1.3. *La Chiesa e la mobilità umana*
- 1.4. *Riflessioni sulla pastorale del turismo*

### 2. Orientamenti attuali

#### 1. L'ATTENZIONE DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE

L'attenzione della comunità ecclesiale al tempo libero è un fatto alquanto diffuso, costante, e in evoluzione. Fra l'altro, attraverso un

atto formale del Consiglio Permanente (12 novembre 1987), la Conferenza Episcopale Italiana ha istituito un Ufficio Nazionale per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport con il compito specifico di promuovere iniziative pastorali coinvolgendo i non pochi enti, movimenti e associazioni che si ripromettono per statuto e non, l'animazione cristiana e la promozione di ambiti culturali tanto emergenti quanto diffusi nell'attuale società. Si tratta di un'attenzione che viene da lontano, anche se non è stata sempre scevra da atteggiamenti manichei e da dualismi cartesiani, manifestatisi soprattutto con strumentalizzazioni dello stesso tempo libero fruito e fruibile al fine di una aggregazione religiosa o come gestione di spazi sociali. In numerose occasioni poi il Magistero non ha mancato di sottolineare gli aspetti positivi del tempo libero, soprattutto quello legato alle attività sportive. Si segnalano a tal proposito i numerosi discorsi che da Pio XII in poi sono stati fatti dai papi in particolari circostanze. È comunque con i cambiamenti culturali ed ecclesiologici provocati dal Concilio Vaticano II che l'atteggiamento della Chiesa subisce una profonda trasformazione.

La Costituzione pastorale *La Chiesa nel mondo contemporaneo (Gaudium et spes)* accenna tre volte al tempo libero: al paragrafo 54, elencandolo tra i nuovi stili di vita provocati da industrializzazione, urbanesimo e da «altre cause che favoriscono la vita comunitaria»; al paragrafo 61, intitolato «l'educazione dell'uomo ad una cultura integrale», in cui è detto che il tempo libero deve «essere impiegato per distendere lo spirito, per fortificare la santità dell'anima e del corpo, mediante attività e studi di libera scelta», turismo, sport; al paragrafo 67, infine, intitolato «lavoro, condizioni di lavoro e tempo libero», ove al punto c) si parla del diritto dei lavoratori a «godere di sufficiente riposo e tempo libero», da dedicare alla cura della «vita familiare, culturale, sociale e religiosa».

Nel paragrafo 13 del decreto sull'Apostolato dei laici si afferma che il tempo libero è un «campo» assieme a quelli del lavoro, della professione o dello studio, dell'abitazione e delle associazioni, in cui i laici «sono i più adatti ad aiutare i propri fratelli».

Il 30 aprile 1969 la Congregazione per il Clero ha pubblicato il *Direttorio generale per la*

*pastorale del turismo (Peregrinans in terra)*. Oggetto del documento sono i punti dottrinali e problemi pastorali implicati e posti dal turismo. Ed ecco altri richiami al problema.

### 1.1. Orientamenti per la pastorale del tempo libero e del turismo

È un documento pubblicato il 2 febbraio 1980 dalla Commissione della CEI per le migrazioni e il turismo. È diviso in sette parti, introdotte da una premessa in cui sono richiamati precedenti interventi pastorali sia della Santa Sede che dello stesso episcopato italiano. I titoli degli argomenti trattati nel documento: motivazioni (dello stesso), linee pastorali e indicazioni operative, il turismo come servizio sociale, nuove forme di turismo, pastorale e turismo culturale, turismo religioso (pellegrinaggio), turismo e giorno del Signore.

### 1.2. Catechismo dei giovani

(«*Non di solo pane*», CEI, Roma 1979).

Nel paragrafo dedicato al lavoro e al tempo libero questo «costituisce una possibilità nuova per la libertà dell'uomo» anche se, di fatto, non è poi certo che la possibilità di godere si traduca davvero in una crescita di libertà.

### 1.3. La Chiesa e la mobilità umana

Presentato alla stampa il 26 maggio 1978, questo documento, preparato dalla Pontificia Commissione per la pastorale delle migrazioni e del turismo e inviato a tutte le Conferenze episcopali, si occupa di tutte le manifestazioni della mobilità umana e delle persone che ne sono protagoniste: emigranti, marittimi, aeronaviganti, nomadi e, infine, turisti. Se ne occupa sia dal punto di vista dottrinale che da quello operativo.

### 1.4. Riflessioni sulla pastorale del turismo

Il 31 maggio 1984 la Commissione Regionale Triveneta per la Pastorale del Turismo ha pubblicato alcune «osservazioni», scaturite da un convegno tenutosi a Mestre. La premessa da cui muovono è questa: «È il tempo libero che giustifica il cosiddetto "turismo di massa"»; e «sul "diritto al tempo libero" si fonda il riconosciuto diritto al turismo dei lavoratori».

A livello di strutture centrali di coordinamento c'è infine da ricordare l'apposita *Commissione Pontificia* istituita col *motu proprio Apostolicae caritatis* del 19 marzo 1970. Essa ha il compito di collegare in un unico organismo i vari uffici che si dedicavano alla pastorale della mobilità, «di incoraggiare, promuovere e coordinare le energie locali, nella visione tipica di una realtà universale, qual è la Chiesa cattolica». Dipende dalla Congregazione per i Vescovi.

Sulla scia delle organizzazioni elitarie che tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento avviarono i primi clubs, anche la Chiesa ha avuto, e ha tuttora, organizzazioni ed enti che provvedono alla funzione del *tempo libero* nelle sue forme più varie.

## 2. ORIENTAMENTI ATTUALI

Oggi è chiaro che una pastorale del *tempo libero* non può essere una supplenza a livello di territorio per una promozione che appare sempre più come un normale servizio delle società civili più avanzate; né una pastorale specifica può essere separata da una visione globale non soltanto della stessa pastorale ecclesiale ma anche della vita; non è nemmeno possibile fare una corretta pastorale senza una centralità della persona pienamente consapevole della gestione del suo tempo. La possibilità educativo-pastorale nel tempo libero si gioca essenzialmente nella consapevolezza che il giovane riesce ad acquisire della sua stessa esperienza.

Del resto è ormai comune il convincimento che il tempo libero, il turismo e lo sport, fenomeni in continua e differenziata espansione, non rappresentino segmenti marginali e residuali del vissuto personale e comunitario, ma entrino a pieno titolo a comporre la strategia tesa a realizzare, come si usa dire, l'integrità della persona, secondo l'espressione di Giovanni Paolo II: «Il tempo libero è dato a ciascuno di noi per diventare più uomini, per guadagnare. Questa veramente è una vocazione, un compito: guadagnare il tempo libero, diventare più uomini, crescere più umanamente, spiritualmente in questo periodo» (al Centro Turistico Giovanile [CTG], 3 settembre 1982).

La Chiesa dunque non invade campi inidonei rispetto alla sua missione e alla sua finalità di salvezza quando sceglie, con oculato

discernimento, di porsi a servizio dell'uomo anche nel suo tempo libero, se è vero che in questo tempo la persona viene sollecitata e aiutata a ridefinire e attuare più compiutamente la propria identità, come di fatto si propone la visione cristiana della vita. Non vi è soluzione di continuità tra la richiesta di impegno per il tempo del lavoro e la richiesta di impegno per il tempo del non-lavoro, per la ragione che tutto il tempo dell'uomo « deve essere visto come un dono meraviglioso di Dio per la globale e integrale umanizzazione » (Giovanni Paolo II, 18 novembre 1983).

D'altra parte anche dall'analisi dei processi sociali, inerenti alla maturazione di conoscenze e di esperienze, si evince l'impressione che va crescendo una nuova coscienza del valore unitario attribuito al tempo libero e al tempo occupato nella soddisfazione dei bisogni e delle attese proprie dell'uomo che vive in società post-industriali e post-moderne.

È anche evidente che una pastorale del tempo libero non può ignorare la complessità oggettiva e sperimentabile del vivere quotidiano, produttore spesso di incertezza e di paura, così come c'è sempre il rischio di una caduta di tensione progettuale e di un rifugiarsi individualisticamente in un bene immediatamente godibile.

In questa fase si affaccia lo scotto di un consumismo distruttore giunto a livelli di guardia impensabili nelle conseguenze comportamentali. Questo vuoto non può essere colmato se non nella prospettiva di una diversa direzione delle politiche sociali e di una pastorale dal grande spessore etico e politico. Quindi l'associazionismo cattolico del tempo libero stenta a non lasciarsi assorbire in modi di mera supplenza e di sopravvivenza gestionale in cui è capace di dare spazio alla libera determinazione della persona mentre ricerca di riempire di senso la propria esistenza e di proporre stili e modelli di vita adeguati al Vangelo e al momento culturale che viviamo. Qui esiste un particolare spazio per la proposta di itinerari educativo-formativi capaci di tradursi in esperienze non di generica socialità ma amicali e fraterne. Non secondarie appaiono sotto questo profilo le richieste di svago e di divertimento che affiorano continuamente ed esprimono la dimensione di gioco, di festa, di gioia liberamente insite nella natura umana.

Ricca di stimoli appare anche la prospettiva di un volontariato giovanile e solidale che deve animare l'impegno di una comunità attenta alle possibilità offerte dal tempo libero e capace di offrire, raccordandole, iniziative dal forte spessore etico e sociale, indirizzando energie che investono i problemi reali delle persone e favorendo lo sviluppo delle abilità, delle competenze, della fantasia creatrice dei giovani.

→ tempo libero.

#### Bibliografia

*Animatori del tempo libero*, ISAMEPS, Milano 1979; *Animazione*, AVE, Roma 1984; *Animazione rurale*, Clesav, Milano 1985; *L'animazione socioculturale*, Le Monnier, Firenze 1978; BARBERIS C., *Per una sociologia del turismo*, Angeli, Milano 1979; BELLONI M. C., *L'aporia del tempo*, Milano 1986; BUCCIARELLI G., *Lo sport come ideologia: alienazione o liberazione?* AVE, Roma 1974; CONTESSA G., ELLENA A., (ed.), *Animatori di quartiere*, ISAMEPS, Milano 1981; DE PANFILI E., *Tempo libero, turismo e sport: la risposta della Chiesa*, Gregoriana, Roma 1986; LIMBOS E., *Animazione dei gruppi nel tempo libero*, Coines, Roma 1973; LIMBOS E., *L'animatore socioculturale*, Armando, Roma 1972; PERI U., *Adolescenza e sport*, AVE, Roma 1969.

TEOLOGIA della grazia → grazia 2.

TEOLOGIA della libertà → libertà 3.2.

TEOLOGIA della pace → pace 3.4.

TEOLOGIA del lavoro → lavoro 2.-3.

TEOLOGIA della vocazione → vocazione 1.-2.

TEOLOGIA femminista → donna-uomo (chiesa) 2.4.; 3.6.

## TEOLOGIA PASTORALE

MARIO MIDALI

### 1. L'Ambito materiale

1.1. *Ricognizione storica*

1.2. *Vaglio critico*

1.3. *La tematica*

1.3.1. *Necessità di una catalogazione aperta*

1.3.2. *Un elenco essenziale e indicativo*

1.3.3. *Legittimità e limiti dell'articolazione in discipline particolari*

### 2. L'oggetto formale

2.1. *Richiamo storico*

2.2. *Delimitazione critica*

### 3. L'itinerario metodologico

- 3.1. *Il metodo applicativo*
- 3.2. *Il metodo «vedere giudicare agire»*
- 3.3. *Metodo teologico, empirico-critico*
- 3.4. *Una proposta*
  - 3.4.1. La fase kairológica
  - 3.4.2. La fase progettuale
  - 3.4.3. La fase strategica
  - 3.4.4. Itinerario teologico empirico-critico

### 4. La connotazione pastorale o pratica

- 4.1. *Autocoscienza scientifica di un processo pratico*
- 4.2. *Rapporti con istanze autorevoli e decisionali*

### 5. La qualifica teologica

- 5.1. *Superamento di una contestazione*
- 5.2. *Mutua implicanza di prassi credente e teoria teologica*
- 5.3. *Riferimento specifico ai luoghi teologici*

### 6. Il carattere scientifico

- 6.1. *Inadeguatezza del modello scolastico*
- 6.2. *Utilizzo di una concezione moderna di scienza*
- 6.3. *L'istanza veritativa e l'esigenza di senso*

### 7. Conclusione

La teologia pastorale è pure denominata teologia pratica (specialmente nei contesti di lingua tedesca) quando allarga il suo orizzonte di ricerca dal pastore alla comunità cristiana e al più vasto fenomeno della religione. La sua attuale configurazione è fatta in base ai seguenti punti di riferimento qualificanti: 1) l'ambito materiale; 2) l'oggetto formale; 3) l'itinerario metodologico; 4) la connotazione pastorale o pratica; 5) la qualifica teologica; 6) il carattere scientifico.

## 1. L'AMBITO MATERIALE

### 1.1. Ricognizione storica

Storicamente attorno al termine «pastorale» usato per designare l'ambito di studio di questa disciplina teologica si sono radunati, in sostanza, tre gruppi di significati: 1) la delimitazione e fissazione del codice morale del pastore d'anime e l'organizzazione delle attività ecclesiastiche che a lui fanno capo; 2) la tematica riguardante il «ministero» pastorale considerato come esercizio di una «potestas» e la connessa sistemazione della capacità di iniziativa nella costruzione e conduzione della Chiesa; 3) la problematica attinente la configurazione storica dell'agire animato dalla

fedele in Gesù Cristo e, quindi, dell'azione della Chiesa nel suo divenire e modellarsi più o meno diversificato nella storia.

Attualmente sono rilevabili tre distinti punti di vista: essi convergono nel riferirsi all'azione o alla prassi o all'esperienza; divergono nel delimitare la maggiore o minore ampiezza di tale azione o prassi o esperienza.

Secondo l'orientamento tuttora prevalente nei documenti ecclesiastici, l'ambito di questa disciplina è il campo d'azione proprio dei pastori, considerato però in un'ampia prospettiva comprendente il rapporto Chiesa-mondo.

Per un consistente numero di autori cattolici e protestanti, l'oggetto materiale è piuttosto l'azione o la prassi dell'intera comunità ecclesiale, vista nel suo insopprimibile innesto nella società contemporanea e con particolare riferimento all'ampissima area dell'esperienza, intesa come realtà inglobante l'esistenza umana nel suo complesso.

Alcuni qualificati teologi protestanti e cattolici allargano questa sfera di intervento della Chiesa alla prassi religiosa extra-ecclesiale o al più vasto e differenziato fenomeno religioso.

Se per i precedenti il centro di interesse è rispettivamente «il pastore» o la «Chiesa» o il «rapporto Chiesa-mondo», per questi ultimi è la «religione» o il «rapporto religione-chiesa-società».

Ognuna delle tre posizioni risponde a istanze che non si possono disattendere e poggiano su ragioni plausibili. D'altra parte la delimitazione di tale ambito non può essere fatta in base a una presunta concezione prevalente, tanto meno a una scelta convenzionale e arbitraria. Va piuttosto vagliata criticamente.

### 1.2. Vaglio critico

In un'impostazione sufficientemente ampia, coerente e attenta a tutto questo, l'ambito oggettivo della disciplina dovrebbe abbracciare la problematica concernente il rapporto religione-chiesa-società per le seguenti ragioni di fondo:

— tale scelta è quella maggiormente rispondente all'attuale realtà socio-culturale e religioso-ecclesiale assai pluralista e differenziata;

— è coerente con il messaggio biblico circa

il primato e la maggiore estensione del Regno di Dio rispetto alla Chiesa, che di tale Regno è germe e segno;

— si colloca nella linea aperta dal magistero pastorale del Vaticano II riguardante la promozione del dialogo della Chiesa cattolica con le altre Chiese e comunità cristiane, con le religioni non cristiane e con la società contemporanea;

— consente di superare un presunto ecclesio-centrismo, una visione conflittuale tra prassi sociale e prassi ecclesiale, una contrapposizione tra concentrazione su tematiche intra-ecclesiali e apertura alla più vasta realtà socio-religiosa: questa tensione *ad intra - ad extra* attraversa il vissuto della Chiesa durante l'intera sua storia, per cui non è giustificata la scelta della tematica *ad intra* con esclusione di quella *ad extra*, e viceversa.

All'interno di tale vasto orizzonte e in fedeltà a un'irrinunciabile ottica cattolica (è nota la minore attenzione del mondo evangelico alla tematica della Chiesa e il suo maggiore interesse alla realtà «religione»), soggetto portante e protagonista dell'intera azione cristiana e pastorale è sicuramente la Chiesa, popolo di Dio, comprendente pastori e fedeli nel senso del capitolo II della *Lumen Gentium*. Senza dubbio, tale azione va rapportata al fenomeno religioso presente al di là dei confini verificabili del cristianesimo e va considerata nel suo impatto nella società, secondo le prospettive aperte dal Vaticano II. Il posto e il ruolo specifico e insostituibile di coloro che, nella e per la Chiesa, sono rivestiti di un ministero ordinato va ormai inquadrato in una rinnovata ecclesologia di comunione-partecipazione, che sviluppi alcuni asserti del recente Concilio e renda ragione del fatto che tutti i membri del popolo di Dio sono chiamati a essere soggetti attivi dell'intera azione ecclesiale, per altro da attuare con modalità e competenze distinte in forza di carismi e ministeri differenti.

### 1.3. La tematica

#### 1.3.1. *Necessità di una catalogazione aperta*

Le proposte attuali rispecchiano le tre differenti delimitazioni appena segnalate e, nel loro insieme, offrono una caleidoscopica varietà di temi, che è difficile per non dire impossibile unificare.

Va rilevata la radicale insufficienza di ogni descrizione rigida della realtà oggetto di studio di questa disciplina, specie se condotta secondo schemi classici precostituiti com'è ad es. quello delle tre funzioni: profetica, sacerdotale, regale, o quello delle quattro azioni ecclesiali: annuncio della parola (*kerigma*), culto (*leitourgia*), rapporti ecclesiali (*koinonia*) e impegno sociale (*diakonia*). Tali schemi rilevano alcuni aspetti significativi dell'azione o prassi religiosa cristiana ed ecclesiale, ma si dimostrano insufficienti a coglierla e inquadrarla nel suo insieme in modo soddisfacente.

Redigere un catalogo esauriente delle tematiche teologico-pastorali o teologico-pratiche è un'impresa di fatto impraticabile, attesi il divenire e il cambio storico della prassi studiata da questa disciplina.

Di conseguenza, ogni catalogazione attenta a tale dato deve rimanere aperta, per essere in grado di assumere, in modo organico, problematiche variamente nuove e successivamente emergenti tanto nei campi tradizionali dell'agire ecclesiale, quanto in nuovi progetti umani.

#### 1.3.2. *Un elenco essenziale e indicativo*

In ogni caso, pur nella complessità e disparità delle proposte, è possibile individuare alcuni *pleSSI tematici* attorno ai quali, storicamente, si sono radunati i vari problemi. Toccano elementi o fattori costitutivi dell'azione o della prassi, vista nella sua struttura statica e nel suo divenire dinamico. Concretamente essi riguardano:

— la questione generale e fondante attinente il *rapporto teoria-prassi* in ambito teologico pratico;

— *i soggetti* individuali e collettivi dell'azione o della prassi, con particolare attenzione alla loro differente qualifica antropologica, rispettivamente maschile o femminile, alla loro diversa competenza ministeriale (vescovi, presbiteri, diaconi, laici), alla loro forma specifica di vita (matrimonio cristiano, varie forme di vita consacrata) e ai vari modelli di interazione (ad es. i vari tipi di comunità);

— *i referenti* di tale azione o prassi, considerati in rapporto all'età, alle diverse forme esistenziali di vita (celibi o sposati, operai, intellettuali, professionisti, anziani, malati...), a differenti ambienti sociali (familiare, rurale, urbano, cosmopolita), a particolari situazioni

socio-economiche o politico-culturali (poveri, emarginati, emigrati, borghesia, aristocrazia);

— *i tipi generalissimi di tale azione o prassi*: l'annuncio della parola, la celebrazione liturgica, l'interazione ecclesiale, il servizio sociale;

— *i modelli di azione pastorale*: la pastorale di cristianità stabilita oppure di nuova cristianità; la pastorale della maturità della fede; la pastorale profetica o evangelizzatrice; la pastorale estensiva o di massa; la pastorale intensiva o di élite; la pastorale a scacchiera che ricopre un'intera zona, oppure la pastorale a poli di nuova evangelizzazione di tipo dialogale;

— *le dimensioni* che sono vitalmente innervate in ogni forma di azione o prassi religiosa cristiana ed ecclesiale e che ne attraversano ogni momento: la *comunicazione* tanto nel rapporto personale io-tu (comunicazione personale), come nell'esperienza di gruppo (comunicazione grupppale), come nella comunicazione di massa (comunicazione sociale); l'*educazione* o la formazione; la *consulenza* attuata specialmente nel rapporto interpersonale; il *servizio* considerato soprattutto nel suo aspetto sociale;

— *le forme istituzionali e organizzative* che strutturano tutti gli aspetti dell'azione e della prassi finora elencati;

— *i campi d'azione* (ad es. la pastorale giovanile, la predicazione, la catechesi, la pastorale liturgica, l'animazione comunitaria...) compresi come un insieme di attività collegate tra loro: essi corrispondono ai vari referenti, ai tipi d'azione, alle dimensioni della prassi, alle sue forme istituzionali, e vanno mantenuti aperti alla problematica che emerge sempre di nuovo;

— *i differenti contesti socio-culturali e religioso-ecclesiali* in cui tutti questi aspetti sono inseriti, con la connessa problematica generale concernente l'inculturazione e/o l'acculturazione propria delle aree afro-asiatiche; l'identità cristiana nell'ambiente post-cristiano e/o post-religioso che caratterizza l'occidente; la dipendenza, la cattività e la liberazione che attraversano il cristianesimo dell'America Latina e di altri paesi del terzo mondo.

### 1.3.3. *Legittimità e limiti dell'articolazione in discipline particolari*

La diversità e la complessità di tale tematica giustificano l'articolazione di questa disciplina in teologia pastorale o pratica *fondamentale* e in discipline teologico-pastorali *particolari* (catechetica, omiletica, pastorale liturgica, odegetica, pedagogia religiosa, pastorale giovanile, pastorale sociale, pastorale familiare...).

Il fatto che tale tematica è fortemente intrecciata e inscindibile mette in evidenza i *limiti* o l'aspetto *relativo* di tali discipline particolari: esse producono conoscenze che rilevano settori limitati della prassi e, di conseguenza, non possono esibire un discorso completo e tanto meno esauriente. Sono esposte al rischio di isolarsi, di costituirsi in discipline a se stanti e chiuse in se stesse, impedendo di affrontare questioni che richiedono un più ampio contesto.

Per superare tali limiti ed evitare tali rischi, in cui di fatto sono incorse lungo la loro storia, occorre che rimangano costantemente aperte agli apporti delle altre discipline e della riflessione teologico-pastorale di tipo generale e fondante.

## 2. L'OGGETTO FORMALE

L'ambito dell'azione o della prassi religiosa cristiana ed ecclesiale, così delimitato, può essere accostato da differenti punti di vista: ad es. per stabilirne la previa giustificazione (teologia fondamentale); per approfondirne la natura o l'essenza teologale (teologia biblica storica e sistematica); per coglierne gli aspetti etici (teologia morale); per descriverne e valutarne l'evoluzione storica nel passato (storia delle religioni, del cristianesimo e della Chiesa).

Da parte sua la teologia pastorale o teologia pratica ne rileva determinate dimensioni e ciò costituisce il suo compito o oggetto specifico, anche se al riguardo vi sono tuttora posizioni differenti.

Come per l'ambito materiale, così per l'oggetto formale non ci si può attenere alla concezione prevalente o affidare a una scelta convenzionale.

Occorre coglierlo storicamente e vagliarlo criticamente.

## 2.1. Richiamo storico

Secondo una lunga (ma non ininterrotta) tradizione tanto cattolica quanto evangelica, questa disciplina riflette sull'*attuale divenire storico della Chiesa* in vista della sua realizzazione nell'oggi. Ciò è stato espresso con varie formule: «l'autorealizzazione della Chiesa nel presente» (K. Rahner), e il suo «rinnovamento permanente» (Liège), la sua «attuazione vitale» (Klostermann), la sua mediazione della salvezza più aderente al qui-ora della situazione storica (Cardaropoli).

Per i fattori di una configurazione della teologia pastorale o teologia pratica nell'ottica di una «teologia dell'azione o della prassi», è compito di tale scienza non semplicemente rilevare e orientare l'attuale divenire della prassi credente cristiana ed ecclesiale, quanto piuttosto definirne, con una teoria, le *leggi* (ad es. la gradualità, la comunione, la conflittualità) e i *modelli* di cambio (ad es. il modello cibernetico autoregolativo della prassi, il modello di pastorale intensiva oppure di pastorale estensiva, il modello a scacchiera oppure quello a poli di evangelizzazione) (M. Lefebvre, Zerfass).

I sostenitori delle varie teologie della liberazione prendono in considerazione la prassi storica (economica, politica, culturale, sociale, religiosa ed ecclesiale) in quanto è determinata da *concreti contesti socio-culturali*. Per essi, questa disciplina elabora una riflessione teologica al servizio della prassi cristiana liberante da situazioni di dipendenza e cattività che attraversano il cristianesimo latino-americano e vaste zone del cosiddetto terzo mondo.

## 2.2. Delimitazione critica

Benché formulate in distinti momenti storici e in riferimento a differenti situazioni socio-culturali e religioso-ecclesiali, le tre posizioni non sono inconciliabili. Si completano, anzi, a vicenda pur nella loro diversità.

Ad ogni modo, per tener conto delle istanze in esse mergenti e delle motivazioni da esse addotte, l'oggetto formale di questa disciplina può essere così delimitato: *rilevare, valutare e orientare, alla luce della fede e con l'ausilio di principi unificatori, di leggi, di modelli e di categorie interpretative, il divenire della religione, del cristianesimo e della Chie-*

*sa, considerato nell'oggi e nei differenti contesti umani, cristiani ed ecclesiali.*

I *principi unificatori* dell'intera riflessione teologico-pratica sulla prassi religiosa cristiana ed ecclesiale sono, ad es. il principio d'incarnazione (Arnold), il principio dell'evento Gesù (H. Schuster), il principio dell'autorealizzazione della Chiesa (K. Rahner), il principio di correlazione tra chiamata divina e risposta umana (Tillich)...

I *modelli* interpretativi di tali prassi sono, ad es., il modello cibernetico proposto dallo Zerfass, i modelli di comunicazione prospettati dai cultori delle scienze della comunicazione...

Le *prospettive* o le categorie con cui vengono studiati tutti i fattori della prassi finora segnalati sono, ad es. la prospettiva sociologica, ermeneutica, critica, ideologica, simbologica, didattica, retorica, giuridica, pedagogica, comunicativa: si possono ricordare al riguardo le suggestioni di S. Hiltner e di Otto Gert.

## 3. L'ITINERARIO METODOLOGICO

L'oggetto di questa disciplina così definito è studiato con un proprio metodo o, meglio, con un proprio itinerario metodologico, perché si tratta di prendere in considerazione non un fatto puntuale, ma una prassi nel suo passaggio dalla situazione data a quella desiderata. Anche su questo argomento vi è attualmente una pluralità di proposte.

### 3.1. Il metodo applicativo

Nel suo cammino storico la teologia pastorale o pratica è stata sovente ridotta semplicemente a *scienza applicativa*, cioè a una somma di corollari di tesi dogmatiche, di leggi morali, di norme canoniche, di indicazioni liturgiche da *applicare* appunto nella prassi del pastore o dell'azione ecclesiale. In tale visuale il procedimento metodologico è semplice: occorre elaborare una dottrina o delimitare dei principi o chiarire delle norme da *applicare* all'azione o alla prassi.

Si tratta di un procedimento metodico pienamente *legittimo*, in quanto è diretto a evidenziare le implicanze pratiche di asseriti dottrinali, di principi morali e di norme canoniche, oppure a motivare teologicamente determinate scelte operative. Il Vaticano II l'ha

ampiamente praticato nei suoi decreti e ha invitato i teologi a rielaborare i contenuti delle loro discipline in modo da evidenziarne la dimensione pastorale o pratica.

Assodato questo, va però riconosciuto che tale metodo presenta vistosi limiti segnalati da numerosi pastoralisti che nell'ultimo ventennio hanno affrontato l'argomento. Essi criticano una comprensione del sapere teologico incline a identificarlo con la teologia dogmatica o sistematica e a ridurre la teologia pastorale o pratica a sapere applicativo nel senso appena indicato. Nel fare ciò, gli autori cattolici hanno presenti concezioni e prassi purtroppo ancora prevalenti in non pochi contesti ecclesiali; gli autori evangelici si riferiscono principalmente alla teologia della Parola promossa da K. Barth e alle varie teologie esistenzialiste e personaliste degli ultimi decenni.

Va precisato, a scanso di dannosi equivoci, che con tale critica non si è voluto né si vuole negare la legittimità di tale metodo. Si è inteso e s'intende rifiutare una posizione acritica che propone una derivazione unilaterale della prassi dalla teoria: tale posizione è incapace di cogliere il sapere o la teoria (spesso prescientifica) presente in ogni prassi credente cristiana ed ecclesiale, e di percepire la funzione di verifica empirica che tale prassi può svolgere nei confronti della teorizzazione, come si chiarirà più oltre (vedi n. 6.2). E soprattutto si è voluto e si vuole affermare che la teologia pastorale o pratica non può essere ridotta a tale operazione: il suo cammino conoscitivo volto a rilevare, valutare e orientare la prassi è assai più complesso e articolato.

### 3.2. Il metodo «vedere giudicare agire»

Come è noto, in alcuni suoi documenti e specialmente nella *Gaudium et spes*, il Vaticano II ha adottato un procedimento che parte dalla rilevazione e valutazione di una situazione, ad es. della persona, della società e dell'attività umana nel mondo contemporaneo, al fine di definire la missione della Chiesa nell'attuale epoca storica. Ciò è rilevabile in modo particolare nello sforzo compiuto dal Concilio nel cogliere e valutare i segni dei tempi, da esso considerati altrettanti imperativi per la Chiesa, cioè altrettanti impegni, che essa deve fronteggiare per essere fedele

alla presenza dello Spirito di Dio rivelantesi nell'attuale situazione storica.

Tale modo di riflettere, qualificato a ragione come «pastorale» (e in tale senso la costituzione *Gaudium et spes* venne denominata «pastorale»), è stato ampiamente adottato da successivi documenti del magistero sia pontificio (ne è un esempio recentissimo l'enciclica *Sollicitudo rei socialis*) sia episcopale, ad es. i documenti di Puebla dell'episcopato latino-americano.

Si è pure imposto in numerosi contesti ecclesiali e in pubblicazioni pastorali per lo più di tipo divulgativo, che lo mettono a tema attorno al trionfo «vedere giudicare agire». Tale metodo aiuta indubbiamente a cogliere alcuni aspetti importanti del divenire della prassi credente cristiana ed ecclesiale, come sono: la descrizione (= *vedere*) e la valutazione (= *giudicare*) di una determinata situazione socio-religiosa in base a un quadro di riferimento (= *dottrina* o *criteri*) e le indicazioni operative per il suo miglioramento (= *agire*). Tuttavia lascia in ombra o non rileva riflessamente altri aspetti imprescindibili del divenire della prassi. Più precisamente, presenta in modo globale e non tematizza sufficientemente la fase progettuale e quella strategica, come tosto si spiegherà.

### 3.3. Metodo teologico, empirico-critico

Nel tentativo di superare i limiti di questi due metodi, vari progetti di teologia pastorale o pratica, prodotti specialmente nell'area di lingua tedesca e inglese, si ispirano al metodo empirico critico proprio delle scienze della prassi o dell'azione. Ma all'atto di configurarlo o di attuarlo presentano assieme a sicure convergenze anche palesi divergenze. Convergono, in linea di massima, nell'individuare alcuni punti qualificanti, come sono: l'analisi della situazione o della prassi vigente, gli obiettivi da raggiungere per rinnovarla, l'esigenza di programmare il passare dalla prassi rilevata a quella prospettata, e tutto questo alla luce della fede o in una prospettiva teologica, cioè in base a un'adeguata criteriologia teologica.

Si differenziano nel descrivere le distinte fasi e i connessi momenti dell'intero cammino metodologico: alcuni ad es. lasciano in ombra la fase programmatica o strategica; altri non tematizzano in modo adeguato il mo-

mento criteriologico cioè i criteri teologici utilizzati nell'intero itinerario metodologico. A dire il vero, nessuna proposta prospetta un cammino completo e ben articolato in ogni suo momento indispensabile e insopprimibile. L'attuazione pratica poi di tale itinerario metodologico comporta il riferimento alle altre discipline teologiche e alle scienze umane; e ciò è diversamente concepito dai vari pastoralisti.

### 3.4. Una proposta

Per sopperire a tale lacuna, personalmente ho prospettato in forma telegrafica un itinerario metodologico, che integra in modo unitario e articolato le suggestioni avanzate dalle recenti correnti di teologia pastorale o teologia pratica. Esso comprende le tre fasi distinte della prassi: l'analisi valutativa della situazione data (o fase kairologica); la fase progettuale della prassi desiderata (o fase progettuale); la fase programmatica del passaggio dalla prassi vigente alla nuova prassi (o fase strategica). Ognuna di esse comprende vari momenti da concepire non come separati tra loro, ma come mutuamente implicati gli uni negli altri. In ognuna di queste fasi sono presi in considerazione gli elementi costitutivi della prassi.

Ciò che caratterizza questo itinerario metodologico, chiaramente empirico-critico, rispetto a quello percorso da analoghe scienze dell'azione è il suo riferimento alla fede, ovvero a criteri teologici ricavati dal Vangelo, dalla Tradizione cristiana e dalla lettura ecclesiale dai segni dei tempi. Tale riferimento qualifica appunto questo tipo di riflessione e la fa essere «teologica» o, come si dice comunemente, «pastorale».

#### 3.4.1. La fase kairologica

In questa prima fase si tratta di analizzare o descrivere (*momento fenomenologico-descrittivo*) e d'interpretare e valutare (*momento ermeneutico e critico*) una determinata situazione o prassi con l'ausilio sia delle scienze umane e sia della fede (*momento criteriologico*), al fine di cogliere le indicazioni che lo Spirito Santo offre alla comunità credente in una determinata congiuntura storica (*momento kairologico*). I vari momenti in cui si articola tale analisi valutativa della situazione rivestono un valore diverso.

*Il momento fenomenologico* corrisponde al «vedere» del secondo metodo. Esso riguarda l'analisi o la descrizione di una determinata situazione attuale della religione, della Chiesa e della società nei suoi molteplici aspetti. Per lo più comprende anche il richiamo retrospettivo a dati del passato, da cui tale situazione può variamente dipendere.

Concretamente e a grandi linee essa prevede distinti passaggi:

- innanzi tutto la descrizione della società con particolare riferimento al rapporto tra persona e società e, inoltre, alle vicendevoli relazioni tra le principali situazioni sociali;
- in tale contesto viene chiarito lo status sociale della religione e della Chiesa;

- in connessione con tutto ciò viene quindi rilevata la relazione intercorrente tra cittadino-religione-Chiesa;

- infine, dato che religione-Chiesa-società sono grandezze non statiche ma dinamiche, va descritto il cambio dello status sociale della Chiesa come della religione in tutte le loro componenti col mutare della realtà sociale;
- e siccome le situazioni socio-religiose ed ecclesiali differiscono da luogo a luogo e da un sistema sociale all'altro, ciò fa parte di tale descrizione fenomenologica.

Più in particolare, s'intende generalmente indicare questo momento descrittivo quando si ricorre alle seguenti formule sintetiche: dati della situazione, congiuntura storica, fenomeni socio-culturali e/o economico-politici, fenomeni strutturali e/o congiunturali, situazione o domanda religiosa, situazione ecclesiale, condizione umana, condizione femminile, condizione giovanile.

Tale analisi fenomenologica viene condotta sulla base di una griglia di lettura offerta dalle scienze interessate all'azione e con il ricorso a criteri teologici nella prospettiva di un ben inteso dialogo interdisciplinare e, all'occorrenza, transdisciplinare.

*Il momento critico o interpretativo* corrisponde al «giudicare» del secondo metodo. Di fronte all'attuale prassi religiosa cristiana ed ecclesiale, la teologia pastorale o pratica non si limita a descriverla, né tanto meno assume un atteggiamento di acritica accettazione dello *status quo*. Mira invece a interpretarla e a valutarla criticamente. Essa è espressione qualificata di una legittima e corretta *opinione pubblica* nella Chiesa e per la Chiesa.

Tale interpretazione è diretta alla formulazione di *giudizi di fede sulla situazione* o a una valutazione «pastorale» della medesima. È volta, cioè, a stabilire se e in che misura una determinata situazione è conforme a valori evangelici e rispondente a legittime attese umane riconducibili alla presenza di Dio nella storia attuale: sono i cosiddetti giudizi «pastorali».

È necessariamente condotta con criteri teologici, utilizzati in collaborazione con le scienze umane interessate, che vanno considerate come scienze non puramente fenomenologiche, ma anche valorative.

L'interpretazione critica della prassi attuale concerne sia la tradizione in essa presente e sia la problematica da essa emergente.

In riferimento alla *tradizione vigente*, la teologia pastorale o teologia pratica sviluppa una riflessione retrospettiva volta a valutare criticamente un'eredità del passato che spesso ritarda l'impegno nel costruire il futuro. Ciò avviene con un approccio che prevede vari passaggi: collocazione di fatti, norme, modelli di comportamento, strutture, usi, costumi, ecc. nel loro contesto storico d'origine; esplicitazione, tramite l'analisi storico-sociologica e teologica, della continuità o discontinuità fra il contesto socio-culturale e religioso-ecclesiale di tale passato e quello attuale; riesame dei valori evangelici e della tradizione cristiana pertinenti; delimitazione di spazi attualmente praticabili, perché liberati da condizionamenti di ieri e non più rispondenti a legittime esigenze dell'oggi.

Il riferimento alla *problematica oggi emergente*, la teologia pastorale o teologia pratica è attenta agli interrogativi e ai sospetti avanzati dalle scienze umane e produce un discorso diretto a valutarla criticamente rispetto tanto alla tradizione debitamente vagliata quanto alle attuali istanze irrinunciabili.

Di più, questa disciplina pone costantemente in discussione il dato attuale e forme storiche in cui si è strutturata ed espressa la prassi sociale religiosa ed ecclesiale. E ciò non certo per attaccamento a una volontà di critica, a sua volta criticabile e inaccettabile, ma allo scopo di favorire un miglioramento di tale prassi.

*Il momento criteriologico* corrisponde alla «dottrina» del metodo applicativo, che però viene rielaborata in criteriologia. La descri-

zione fenomenologica e l'interpretazione critica della situazione sono attuate non a piacimento o, peggio, arbitrariamente, ma in base a un determinato «quadro di riferimento» o a una «scala di valori» o a una «griglia di lettura» o — come si è già accennato — a determinati «criteri» di ragione e di fede, ricavati in dialogo interdisciplinare rispettivamente dalle scienze dell'azione e dalle scienze teologiche.

I *criteri teologici* possono essere, secondo i casi, principi dottrinali, valori evangelici, norme morali, modelli ecclesiali, comportamenti operativi, aspirazioni profonde... Saranno, quindi, di volta in volta criteri cristologici, pneumatologici, ecclesiologici, antropologici, storico-salvifici, considerati nelle loro successive formulazioni storiche e tenuto conto specialmente di quelle attuali.

Nel cammino metodologico in esame non sono assunti (come nel metodo applicativo) per essere *applicati* alla situazione, ma utilizzati piuttosto per *analizzare* o *descrivere* e per *valutare* o *interpretare* la situazione. Le due prospettive sono palesemente diverse e non vanno identificate. Altra cosa è ad es. utilizzare i concetti di Chiesa-comunione e Chiesa-servizio come criteri per descrivere e giudicare se e in che modo una determinata comunità li realizzi, e altra cosa è applicarli alla vita di una comunità col supporre che essa li realizzi o debba realizzarli.

Questo momento criteriologico è determinante rispetto ai due precedenti, in quanto da esso dipende il tipo di analisi e di valutazione di una determinata prassi e il suo valore. In effetti, in base ai criteri razionali e teologici invocati, tale analisi valutativa risulterà puramente umana o teologico-pratica, completa o incompleta, unilaterale o riduttiva, selettiva o funzionale a istanze ad es. di mantenimento dello *statu quo* oppure di rinnovamento. Per queste stesse ragioni, il momento criteriologico è determinante anche per quello kairologico.

*Il momento kairologico.* La descrizione e l'interpretazione della situazione, attuate con criteri teologici mirano a cogliere valori da conservare o da riattualizzare, aspetti da abbandonare, attese e aspirazioni a cui rispondere, problemi da risolvere, nuovi valori o espressioni culturali da recepire, fenomeni o eventi da denunciare, criticare, rigettare, secondo i casi.

In definitiva, si prefiggono di interpretare l'attuale realtà storica, religiosa sociale ed ecclesiale, come storia rispettivamente di salvezza (*kairòs*) o non salvezza, in cui la Chiesa è chiamata da Dio a operare. È il discorso, in particolare, sui segni dei tempi. È il riconoscimento dell'irruzione carismatica, fino al paradosso, nella storia umana, nelle varie forme religiose, nella vita del cristianesimo. È il "discernimento" pastorale.

### 3.4.2. La fase progettuale

In questa seconda fase, a partire dal «disagio» nella Chiesa (*elemento soggettivo*) si tratta d'identificare gli obiettivi o le mete a lungo termine, generali e settoriali, da raggiungere per ottenere una prassi rinnovata o riorientata (*momento normativo*), avvalendosi in tutto questo di criteri razionali e teologici (*momento criteriologico*). Rientra qui, in certo modo, l'«agire» del secondo metodo.

*L'elemento soggettivo.* L'esigenza progettuale nasce dall'insoddisfazione o dal disagio soggettivo di singoli, di élites, di gruppi, di intere comunità, di una o più Chiese particolari nei confronti della situazione fattuale rilevata e valutata.

Entra qui in giuoco la cosiddetta «critica nella e della Chiesa», che sorge ed è alimentata dalla «crisi nella e della Chiesa». La prima consiste sostanzialmente in un atteggiamento sia spontaneo (per lo più negli operatori, nei gruppi, nei responsabili ai vari livelli) sia riflesso (proprio generalmente dei *leaders* qualificati, dei pastoralisti, ecc.) di non piena accettazione della situazione concreta e di volontà di migliorarla. La seconda consiste nel fatto che una data situazione socio-religiosa e cristiano-ecclesiale è colta, secondo i casi, come imperfetta o lacunosa o inadeguata o variamente criticabile o decisamente da riformare. La teologia pastorale o teologia pratica (lo si è rilevato nella precedente fase) sviluppa un discorso critico circa la situazione data e mette a tema in modo critico tale situazione di insoddisfazione, di disagio e di critica spontanea.

*Il momento normativo* è costituito dalle mete, dagli *imperativi* morali che si prospettano per migliorare la prassi. Tali imperativi riguardano tutte le componenti della prassi cristiana ed ecclesiale rilevata e valutata.

E siccome a monte di tali mete vi sono sempre determinate visioni e scelte teologiche, cristologiche, pneumatologiche, ecclesiologiche e antropologiche, è necessario esplicitarle. In caso contrario, c'è il rischio di comprenderle in maniera assai differente. E ciò ostacola l'intervento operativo nella prassi. In tale esplicitazione si dovrebbe rispondere, in modo adeguato e aderente alla situazione rilevata, ai seguenti interrogativi di fondo: quale Cristo vogliamo annunciare? Quale visione dello Spirito e della sua azione nella storia abbiamo? Quale esperienza ecclesiale vogliamo promuovere? Quali modelli di comunità vogliamo attuare? Quale servizio all'uomo, nelle situazioni attuali, vogliamo offrire? Quali cambi della società vogliamo promuovere, seguendo il Vangelo?

Nell'attuale periodo post-conciliare, le grandi mete sono quelle segnalate dal Vaticano II, aggiornate dai successivi documenti pontifici ed episcopali in riferimento ai differenti contesti. Sono, ad es. l'attuazione del rinnovamento ecclesiale di tipo spirituale, morale, operativo dottrinale e strutturale; la promozione del dialogo con le altre Chiese e comunità cristiane, con le religioni non cristiane; l'evangelizzazione delle culture, della politica e dell'ideologia, della religiosità popolare; l'impegno per la giustizia e per la pace; la valorizzazione dei bisogni umani primari. Tali mete non vanno identificate con una *dottrina* attinente gli obiettivi indicati. Altra cosa è una dottrina ad es. circa la natura teologica dell'evangelizzazione, ed altra cosa sono le mete dell'evangelizzazione in una determinata situazione: la prima ne chiarisce la natura o l'essenza, le seconde ne indicano i traguardi storici da raggiungere.

*Il momento criteriologico* corrisponde alla «dottrina» del metodo applicativo, ma rielaborata in criteriologia progettuale. L'identificazione di tali obiettivi o imperativi non può essere lasciata alle pur rispettabili preferenze personali o di gruppo, ma va vagliata con l'aiuto di criteri il più possibile obiettivi. Altrimenti c'è il pericolo di sostituire un criticabile clericalismo della conservazione o della restaurazione con un altrettanto criticabile clericalismo della contestazione e del cambio, e viceversa.

A livello di riflessione puramente razionale, tali criteri sono derivati dalle acquisizioni attendibili delle scienze cosiddette progettuali: in parte la psicologia e la sociologia; in mo-

do particolare la metodologia pedagogica, la futurologia e la politica.

A livello di riflessione teologico-pastorale o pratica, essi sono attinti, in dialogo con tali scienze, a una ricognizione, sempre rinnovata e aggiornata, delle mete assegnate dal messaggio della Bibbia e della Tradizione al fatto religioso cristiano ed ecclesiale: l'attualizzazione dell'evento Gesù e dell'esperienza fondante della comunità cristiana primitiva. Sono ricavati, inoltre e sempre nel confronto dialogico con le scienze progettuali, dalle indicazioni emerse dall'analisi valutativa della situazione effettuata nella prima fase. In effetti, gli imperativi sono ricavati tanto dalla memoria critica del passato cristiano ed ecclesiale, quanto dalla lettura critica e profetica del presente religioso, cristiano ed ecclesiale e, cioè dal momento kairológico.

È compito della teologia pastorale o teologia pratica non semplicemente accostare questi due ordini di criteri, ma operarne un confronto: si tratta, in sintesi, di decodificarli in riferimento alla prassi biblica e storica passata, e di ricodificarli in riferimento alle presenti differenti congiunture ambientali e regionali. È il rapporto dialettico e ineludibile tra memoria e profezia, collocato a livello di riflessione teologica scientifica.

Anche in questa fase, il momento criteriologico è decisivo ai fini dell'identificazione e comprensione di quello normativo.

### 3.4.3. La fase strategica

Il vocabolo «strategia», oggi sovente abusato, può essere utilizzato in non pochi sensi. In questa sede lo s'intende come complesso di elementi e fattori necessari per consentire di passare dalla situazione data a quella desiderata, delineata nelle mete generali e settoriali appena indicate. Non va quindi affrettatamente identificata con espedienti tattici, con tecniche operative o con ricette pratiche per altro utili e rispettabili, ma che non rientrano in questo discorso metodologico.

Viene attuata mediante la cosiddetta «programmazione» pastorale comprendente ad es. piani annuali, biennali, pluriennali. Questa va elaborata criticamente (*momento critico*) utilizzando determinati criteri di ragione e di fede (*momento criteriologico*). Questa fase esplicita l'«agire» del secondo metodo recensito.

*Il momento descrittivo-critico.* Per essere fedele alla struttura e alla dinamica dell'azio-

ne, la strategia deve prendere in considerazione, criticamente, almeno i seguenti elementi:

— gli *operatori* interessati, ai vari livelli, al raggiungimento delle mete: delimitato il ruolo tanto dei singoli come di organismi e di istituzioni, va pure specificato il tipo d'interazione attuato da singoli agenti fra loro e nell'ambito dei vari organismi e istituzioni a ciò deputate; quindi, i tipi di comunicazione, le sedi decisionali o di ricorso, ecc.;

— i *referenti* coinvolti nella prassi rilevata e nelle mete identificate: di essi va definito ad es. il tipo di collaborazione o di co-protagonismo che sono chiamati ad assumere con gli operatori;

— le *modalità di attuazione* attinenti ad es. gli obiettivi prioritari, le possibilità sicure o probabili, gli ostacoli o le difficoltà prevedibili o immancabili e come e in quali sedi superarle; i possibili imprevisti e come e dove provvedervi per risolverli; le nuove urgenze e come e dove affrontarle per potervi rispondere con tempestività; le inevitabili forme di tensione e conflittualità e come e dove trovarne un esito positivo; le possibili espressioni di autoritarismo o di democraticismo e come comportarsi in merito...;

— i *tempi di attuazione* concernenti ad es. gli obiettivi a breve o a medio termine, la durata dei possibili piani d'azione, i momenti per la necessaria personalizzazione delle mete da raggiungere, per la verifica e la rettifica dell'itinerario compiuto;

— i *mezzi necessari* al conseguimento delle mete: mezzi di comunicazione, mezzi finanziari, istituzioni addette a illuminare, accompagnare e sostenere l'intero cammino di rinnovamento della prassi: esperti, centri di ricerca, di consulenza, di formazione e di riqualificazione;

— la *sperimentazione*: siccome l'agire ecclesiale e pastorale acquista determinatezza tramite la «decisione», i cui risultati non sono previamente assicurati ma solo desiderati, si rende necessario sperimentare nelle debite forme (generalmente limitate), in modo da aprire vie fondatamente agibili e proficue alla prassi credente e all'azione ecclesiale;

— la *periodica verifica* e l'eventuale *rettifica* tanto dell'analisi valutativa della situazione, quanto delle mete generali e settoriali come pure dell'intera strategia intrapresa: ciò è imprescindibile per fare in modo che l'azione avviata sia sempre rispondente agli impera-

tivi proposti, pur essi periodicamente verificati e aggiornati; in tale compito di verifica e rettifica è importante attuare un processo di cosiddetta «onda di ritorno» (*feed-back*), che sia corretto e ispirato ai più aggiornati e attendibili sistemi cibernetici (ad es. quello proposto dallo Zerfass);

— la *personalizzazione*: la lettura critica della situazione, gli imperativi proposti e la strategia programmata vanno conosciuti e recepiti da parte di tutti gli agenti interessati o comunque in ciò implicati: senza consenso diventa oggi assai difficile raggiungere le mete fissate.

Il momento *criteriologico* corrisponde alla «dottrina» del metodo applicativo, ma rielaborata in criteriologia strategica. Allo studio di una strategia d'azione, dei suoi fattori e della loro composizione di tipo operativo si dedicano in modo speciale alcune scienze: ad es. la metodologia pedagogica, la didattica, la politica. Vi è pure interessata, a titolo proprio, la teologia pastorale o pratica, benché questo aspetto sia sovente disatteso dalla letteratura in merito, anche recente. Di fatto, nell'attuazione di una strategia sono implicati imperativi da raggiungere, comportamenti morali da assumere, valori evangelici da rispettare: realtà tutte teologiche e morali che vanno messe a tema e chiarite, in modo riflesso e rigoroso, appunto da una riflessione teologico-pastorale.

A titolo esemplificativo, la delimitazione dei ruoli degli agenti e dei referenti e dei modelli d'interazione può essere rispettosa, oppure no, dei loro diritti, può valorizzare o meno le loro capacità, può favorire o limitare la comunicazione e la partecipazione. La definizione delle modalità d'intervento può essere conforme a imprescindibili esigenze evangeliche di comunione, comunicazione, partecipazione, oppure può essere variamente difforme da esse. La statuazione di determinati tempi d'intervento può condurre a disattendere esigenze rilevanti, e ciò può essere valutato fondatamente negativo da un punto di vista morale. Un discorso analogo vale per l'impiego dei mezzi, per la verifica, la rettifica e la personalizzazione del progetto pastorale. In breve, il passaggio strategico dalla prassi data a quella desiderata comporta una riflessione teologico-pratica assai impegnativa ai fini di un pilotaggio, ispirato dal Vangelo ed efficace, dell'azione ecclesiale verso il conseguimento dei traguardi programmati.

Questo delicato e nevralgico ingranaggio dell'agire cristiano ed ecclesiale non può essere lasciato all'inventiva e all'esperienza, pure necessarie, degli operatori oppure demandato alle libere scelte politiche o diplomatiche, da tenere nel dovuto conto, dei responsabili ai vari livelli. Va cioè sottratto alla riflessione spontanea, al pragmatismo, al «si è sempre fatto così».

Occorre tematizzarlo scientificamente e svilupparlo rigorosamente, anche per portare alla luce precomprensioni presenti in esso, che possono rivelarsi non conformi al Vangelo o ispirate da interessi molto umani e non sempre giustificabili come, ad es. il desiderio di possesso, la ricerca di prestigio o di potere... Tra le cause per cui, nel periodo postconciliare, nonostante le migliori buone intenzioni e le energie profuse in non poche generose iniziative apostoliche, non si sono raggiunti gli sperati obiettivi di rinnovamento, con ogni probabilità vi è la messa in opera di una carente strategia pastorale, perché non vagliata con rigore scientifico.

#### 3.4.4. *Itinerario teologico empirico-critico*

Dal rapido esposto dovrebbe apparire ormai abbastanza palese che l'itinerario metodologico descritto non può essere ricondotto al metodo applicativo e a quello «vedere giudicare agire». Di questi due metodi recepisce le istanze irrinunciabili. Tuttavia, rispetto ad essi, è assai più complesso e più rigorosamente articolato nel tentativo di cogliere gli elementi costitutivi dell'azione o prassi nel suo divenire concreto.

Può essere connotato con fondamento come itinerario metodologico empirico-critico e teologico.

È *empirico* perché prende le mosse dall'*empeiria* cioè dalla prassi, dall'azione, dalla situazione fattuale; perché è finalizzato a riprogettare una prassi o un'azione rinnovata e riorientata; perché accompagna in modo riflesso il cammino strategico che va dalla prassi vigente alla prassi prospettata.

È *critico* perché elaborato in maniera rigorosa e autocontrollata; perché sviluppa una riflessione critica attinente l'interpretazione e valutazione della situazione data, la fissazione delle mete desiderate e la definizione della strategia d'intervento; perché vaglia criticamente, nel dialogo interdisciplinare o nel discorso transdisciplinare, le informazioni che gli provengono dalle altre discipline teo-

logiche e dalle scienze interessate all'azione. È *teologico* perché in ognuna delle sue tre fasi di attuazione e dei connessi momenti procede facendo riferimento esplicito a criteri di fede e producendo giudizi di fede (vedi n. 5).

#### 4. LA CONNOTAZIONE PASTORALE O PRATICA

Nel corso della sua storia plurisecolare, la caratteristica *pastorale* o *pratica* di questa disciplina teologica è stata diversamente concepita. Le posizioni vanno da coloro (per lo più persone di azione o pastoralisti con preoccupazioni pragmatiche) che l'hanno giudicata troppo teorica e *poco pratica*, perché percepita più o meno distante dalle problematiche e attese degli operatori pastorali, a coloro (per lo più teologi dogmatici e pastoralisti accademici) che l'hanno reputata *troppo pratica* e poco teorica, fino al punto da non annoverarla tra le discipline teologiche e da relegarla al rango di arte o sapere prescientifico di competenza non della ricerca universitaria, ma degli ecclesiastici responsabili ultimi delle rispettive Chiese. Tra queste due posizioni estreme vi è una variegata gamma di altre concezioni intermedie.

Negli ultimi tempi, in seguito a una più approfondita comprensione del rapporto inscindibile tra teoria e prassi, si è raggiunto un consistente consenso attorno ad alcuni asserti rilevanti. Sicché, al di là delle presentazioni più o meno complete e delle differenti accentuazioni riscontrabili nei singoli autori, è possibile individuare i seguenti tratti pratici o pastorali caratterizzanti questa disciplina.

##### 4.1. Autocoscienza scientifica di un processo prassico

La teologia pastorale o teologia pratica ha numerosi e peculiari legami con la prassi. Infatti, la prassi religiosa e l'azione del popolo di Dio, ivi compresi i pastori, sono il suo ambito di ricerca; e il divenire storico attuale, concreto e differenziato, secondo i diversi contesti socio-culturali e religioso-ecclesiali di tale prassi, è il suo oggetto formale di studio. Di più, essa è un momento qualificante di tale prassi: ne è l'*autocoscienza scientifica*. In effetti, in ogni prassi credente cristiana ed ecclesiale è sempre innervata vitalmente, come suo costitutivo insopprimibile, una teoria: sono le motivazioni e i contenuti della propria

scelta religiosa o del proprio credere cristiano e cattolico; sono le comprensioni che si hanno della situazione sociale, culturale, politica, religiosa ed ecclesiale; sono i progetti che si coltivano guardando al proprio futuro; è la strategia che si pensa di mettere in opera per raggiungerli. Tale teoria è generalmente spontanea, ma può essere già abbastanza riflessa e critica. Mossa dall'esigenza di penetrare in modo razionale e rigoroso tale teoria spontanea, la teologia pastorale o teologia pratica si propone di sottoporre a vaglio critico le mediazioni culturali, ideologiche, politiche e teologiche operanti in essa. Di conseguenza si configura come riflessione scientifica, cioè rigorosa, controllata e verificabile, di tale teoria quotidiana per lo più prescientifica.

Inoltre, in quanto è proposta da pastoralisti, membri della Chiesa e organicamente collegati ad essa, si autocomprende non come variamente staccata dalla prassi o dall'esperienza credente, ma come *speciale momento critico e profetico*: tende infatti a cogliere il momento di grazia (*kairos*) e il mistero di iniquità operante in esso.

Senza dubbio la prassi e la connessa riflessione teologica dei credenti, dei cristiani, degli operatori e responsabili pastorali, ai vari livelli, è *atto primo* rispetto alla teologia scientifica elaborata dai pastoralisti, che è quindi *atto secondo*. Tuttavia, entrambe fanno parte di un unico processo esperienziale o prassico: tale è infatti il fenomeno religioso, il cristianesimo vissuto e l'esperienza ecclesiale quotidiana. In tale processo, la teologia pastorale o teologia pratica risponde a un'esigenza umana ineliminabile, perché costitutiva della razionalità della persona: l'esigenza di una prassi illuminata e orientata criticamente da una consapevolezza controllata, verificata e sistematizzata. È ciò che si propone appunto di offrire un sapere teologico scientifico.

##### 4.2. Rapporti con istanze autorevoli e decisionali

In questa visuale generale vanno pure compresi i rapporti dei pastoralisti con gli operatori pastorali e con i responsabili dell'azione ecclesiale ai vari livelli.

È criticabile e inaccettabile un agire cristiano delle comunità e dei loro pastori, che prescinde da una riflessione teologico-pratica

(quando non la disattende volutamente) e procede autonomamente, senza verificare seriamente le comprensioni che sono a monte delle proprie scelte pastorali. L'azione cristiana ed ecclesiale non può essere lasciata in balia della pur lodevole iniziativa di singoli o di gruppi, o essere improntata a improvvisazione, a diletantismo, a empirismo pratico: comportamenti tutti degni di attenzione e rispettabili, ma inadeguati ai fini di un'agire cristiano ed ecclesiale rispondente a esigenze di criticità e il più possibile di completezza. Nell'attuale contesto sociale e culturale, essa deve ormai valersi degli apporti seri e aggiornati della teologia pastorale o teologia pratica.

D'altra parte è criticabile e inaccettabile una teologia pastorale o teologia pratica tendente a sostituirsi alle libere scelte degli operatori e dei responsabili pastorali, primi protagonisti dell'azione cristiana ed ecclesiale, o a sviluppare un magistero pastorale parallelo: ciò esula dalle sue competenze di sapere teologico scientifico. A ragione tale fenomeno è stato denunciato e criticato dalle autorità ecclesiastiche.

I rapporti dei pastoralisti con tali istanze operative e autorevoli sono per alcuni aspetti di dipendenza e per altri di anticipazione e, in ogni caso, di servizio responsabile e qualificato. Data l'origine e la finalità esperienziale e prassica del sapere da loro prodotto, questo è volto al servizio degli agenti e referenti pastorali: prende le mosse dal loro mondo di vita e d'azione (e in ciò dipende da loro), per riflettere sopra scientificamente, per illuminarlo e per offrire indicazioni progettuali e strategiche atte a un suo miglioramento (e in ciò anticipa un loro possibile futuro migliore).

In tale modo questa disciplina teologica favorisce la creazione e la maturazione di più corretti processi comunicativi e di più vasti spazi di motivato consenso, senza per altro disattendere i benefici che possono derivare da una ben intesa e controllata dinamica conflittuale, tanto all'interno della comunità cristiana, quanto tra questa e la società.

Più precisamente, col suo sapere scientifico essa contribuisce a intensificare la «competenza pratica o pastorale» degli operatori e dei responsabili ai vari livelli. Tale competenza pastorale va intesa come capacità di determinarsi alla decisione ragionevole e fondata, da collegarsi a un apprezzamento rea-

listico delle possibilità effettive dell'agire cristiano in una determinata situazione e in rapporto a un agibile progetto di futuro.

Tale competenza va ricondotta non alla figura dell'*homo faber* cristiano ed ecclesiale (il praticone, il faccendiere) e neppure a quella dell'*homo sapiens* (il teorico puro, astratto), ma piuttosto alla figura dell'*homo ludens*, abilitato e impegnato all'invenzione di modelli atti a animare e orientare sapientemente ed efficacemente l'azione.

Tutto questo praticamente è possibile solo a una condizione di fondo: la messa in opera, dove mancasse, e l'incentivazione, dove già esistesse, di rapporti tra pastoralisti da un lato e operatori pastorali e autorità ecclesiastiche dall'altro, improntati a sincero e costante dialogo e a franca e permanente collaborazione, attuati nel rispettoso riconoscimento delle distinte competenze.

## 5. LA QUALIFICA TEOLOGICA

A motivo del suo riferimento all'azione, all'esperienza, alla prassi e del conseguente suo livellamento su un piano operativo, la teologia pastorale o teologia pratica ha sofferto storicamente una persistente contestazione della sua natura teologica e ha subito la tentazione di autoemarginarsi dalla teologia.

### 5.1. Superamento di una contestazione

Questo annoso divario tra teologia pastorale e teologia in generale va attribuito a una determinata concezione di teologia, in cui pensiero ed esperienza, teoria e pratica sono contrapposti.

Quando tale disciplina, per avvicinarsi il più possibile alla pratica, assume la figura di tecnologia o di ricettario operativo cessa di essere teoria teologica e viene rigettata dal consenso delle scienze teologiche.

Quando, al contrario, prende più o meno le distanze dalla pratica e si costituisce in teoria, si configura sovente come semplice variazione del sapere teologico di tipo biblico, storico, sistematico specialmente ecclesiologico.

Solo di recente, grazie a una più approfondita comprensione degli stretti legami che intercorrono tra teoria e prassi, tra pensiero ed esperienza, tra riflessione ed azione si è riusciti ad esplicitare e definire in maniera me-

no problematica e inadeguata del passato la compatibilità teologica di questa disciplina.

## 5.2. Mutua implicanza di prassi credente e teoria teologica

Occorre ormai superare inveterate concezioni dualiste che separano azione e fede, e fare propria una visione integrale della prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale in cui agire e credere sono implicati costituzionalmente l'uno nell'altro.

Ciò è rilevabile nelle azioni elementari del testimoniare e del confessare la fede e nelle attività sorrette dalla speranza cristiana e dalla carità evangelica: non sono semplici azioni umane o impegni temporali e filantropici, ma agire credente, testimoniante, confessante, sperante e amante.

Più precisamente ancora, per essere autenticamente cristiana ed ecclesiale, un'esistenza umana dev'essere illuminata dalla fede tanto nella sua comprensione per lo più spontanea della situazione, come nella sua progettazione anch'essa generalmente irriflessa di mete da raggiungere, come pure nella definizione variamente esplicita della strategia da impiegare per conseguire gli obiettivi desiderati. In ogni prassi credente ed ecclesiale, considerata nella sua dinamica concreta, è necessariamente immanente un sapere *teologale*. La teologia pastorale o teologia pratica mette a tema in maniera sistematica e controllata tale sapere teologale prescientifico: essa formula giudizi di *fede* sulla situazione; delimita imperativi *evangelici* per l'agire ecclesiale e pastorale; elabora strategie d'intervento vagliate col ricorso a criteri di *fede*. In breve, essa produce un sapere scientifico della *fede*: è originariamente intelligenza della *fede*, cioè teologia.

E lo è in un modo particolare a lei proprio, dovuto al suo approccio specifico alla prassi: infatti è intelligenza della fede in riferimento alle tre fasi costitutive (situazione, progetto, strategia) della prassi credente e dell'azione ecclesiale. Essa invoca l'evento Gesù e la presenza dello Spirito nella storia per valutare se, in che modo e in quale misura questi sono operanti oggi nella prassi credente, cristiana ed ecclesiale, allo scopo di progettare una prassi del cristianesimo e della Chiesa più conforme e fedele ad essi e di programmare una strategia atta a raggiungere tali traguardi evangelici.

La *verità* da essa ottenuta è, dunque, di natura *teologica*. Non risulta da pura evidenza teorica, né può essere verificata semplicemente con criteri di efficienza. Rivela la sua efficacia nell'esperienza di fede, speranza e amore. In essa fa trasparire la presenza del Signore e del suo Spirito e, insieme, riconosce la distanza tra essa e l'evento Gesù e l'azione dello Spirito Santo: in tal modo rende possibile un loro concreto accoglimento più fedele e sempre da rinnovare.

## 5.3. Riferimento specifico ai luoghi teologici

Alla pari di ogni riflessione teologica, la teologia pastorale o teologia pratica fa riferimento ai luoghi teologici tradizionali, ma con modalità corrispondenti al proprio oggetto materiale e formale e al proprio itinerario metodologico. In concreto, vi ricorre per disporre di criteri teologici con cui formulare giudizi di fede sulla prassi vigente, identificare e vagliare valori e imperativi morali da perseguire, programmare adeguate strategie conformi alla fede cristiana.

Ricorre alla *Bibbia* a partire dall'attuale concreta situazione di vita e d'azione e in dialogo con le scienze bibliche: ne rilegge il contesto sociale, culturale, politico e religioso; ne ricomprende il messaggio veritativo e i valori da attualizzare; ne circoscrive i limiti e le mediazioni da non assottigliare e da superare; ne coglie possibili risposte a problemi posti dalla prassi attuale contestata o da quella riprogettata.

Ricorre in maniera analoga alla *Tradizione* passata, considerata come portatrice di valori e di un senso che possono e debbono essere fatti valere per il qui-ora del cristianesimo e della Chiesa. In tale ottica, il motivato abbandono di forme storiche ritenute caduche e ormai da abbandonare è espressione di fedeltà dinamica alla Tradizione; e il mantenimento della memoria del passato è garanzia di fedeltà e coerenza nel progettare il futuro.

Ricorre alle indicazioni autorevoli del *Magistero pastorale vivente* come a luogo teologico irrinunciabile. Lo fa nella prospettiva di un corretto rapporto di dialogo e di collaborazione, e nella consapevolezza della comune responsabilità e della distinta competenza di fronte all'inculturazione e acculturazione del Vangelo e della Chiesa nel vivere e ope-

rare umano di un oggi proteso verso il suo domani.

Ricorre alla *prassi credente cristiana e pastorale* considerata anch'essa come luogo teologico: tale ricorso, anzi, costituisce il compito determinante di una ricerca teologico-pratica, in quanto ne è il momento kairologico.

## 6. IL CARATTERE SCIENTIFICO

La domanda di una riflessione di tipo scientifico è ricorrente nella storia della disciplina, specialmente in riferimento a una situazione ecclesiale dominata dal pragmatismo pastorale e da una concezione puramente applicativa di questa branca del sapere teologico.

Storicamente la risposta a tale domanda è stata offerta seguendo due differenti tracciati: l'uno, di ispirazione aristotelico-tomista, utilizza il modello scolastico di scienza; l'altro fa propria la figura di scienza maturata dalle moderne scienze sperimentali specialmente dell'azione.

### 6.1. Inadeguatezza del modello scolastico

Secondo il modello scolastico, la scienza è un sapere apodittico, il cui nerbo è costituito dalla dimostrazione, cioè dalla coerenza logica tra premesse e conclusioni: a partire da principi sicuramente appurati procede in modo rigorosamente deduttivo (in forma di sillogismo) fino a scoprire nuove verità nelle conclusioni.

Nel caso specifico, la qualifica scientifica della teologia pastorale o teologia pratica è assicurata assumendo il comando missionario di Cristo come principio rivelato circa l'agire della Chiesa e deducendo da esso l'intero agire pastorale.

I limiti di questa concezione sono dovuti al fatto che la scientificità è ristretta alla coerenza logica tra premesse e conclusioni, e collocata a livello di sapere universale e necessario. Il singolare, la situazione fattuale non è raggiunta da tale conoscenza. Per poter fare ciò essa deve ricorrere a un'altra componente, la virtù della prudenza, che si pone fuori dal proprio ambito di conoscenza e che offre apporti distinti da essa.

In tale modo le mediazioni necessarie per passare da un sapere universale e necessario all'intervento operativo sono demandate all'in-

veniva dell'operatore pastorale, alle sue doti e alla sua esperienza: sono quindi situate fuori dal campo proprio di un sapere teologico-pratico di tipo scientifico. Coerentemente, accanto a una *scienza pastorale* è esigita un'*arte pastorale*.

In questa impostazione, teoria e prassi sono considerate come separate e il loro raccordo è puramente estrinseco in quanto attuato dalla prudenza.

Alla radice di tale concezione vi è la mancata tematizzazione dell'esperienza e della prassi, tale da consentire di superare il dualismo soggetto-oggetto nel processo conoscitivo; tale cioè da non giudicare scientificamente spurio ogni conoscere alla cui costituzione concorre anche il soggetto; e tale da non ridurre l'intrinseca connessione tra conoscenza teorica ed esperienza vissuta a pura argomentazione di convenienza.

Questi limiti hanno condotto a un più o meno generalizzato abbandono di una teologia pastorale o teologia pratica concepita come scienza delle conclusioni attuata secondo il metodo applicativo, e hanno stimolato il progressivo ricorso a una concezione moderna di scienza, capace di assumere in modo riflesso la prassi nel suo divenire storico con l'utilizzo del metodo empirico-critico.

### 6.2. Utilizzo di una concezione moderna di scienza

Riferendosi allo sviluppo della concezione di scienza impostosi nell'epoca moderna e contemporanea, la teologia pastorale o teologia pratica mira a produrre una riflessione scientifica intesa come sapere rigoroso, controllato, falsificabile perché verificabile.

Tale verifica è duplice. L'una è *logica* e concerne la consistenza degli asserti teologici quanto alla loro spiegazione, sistemazione, e validità delle ragioni pro e contro addotte a sostegno. L'altra è *empirica* e riguarda la corrispondenza o meno degli asserti teologici attinenti la prassi religiosa cristiana ed ecclesiale, compresa come comunicazione interpersonale, e l'esperienza vissuta o progettata delle persone.

L'itinerario metodologico precedentemente proposto assume appunto tale concetto di scienza in ognuna delle sue fasi costitutive. In effetti, mira a produrre una riflessione organica, riflessa e verificabile tanto nella descrizione valutativa della situazione, quanto

nella delimitazione delle mete e della strategia d'intervento.

Esso prevede il ricorso, in un discorso interdisciplinare e transdisciplinare, alle scienze interessate a ciascuna di tali operazioni conoscitive. A tale scopo elabora *teorie* intese come insieme coerente di asserti circa la realtà rilevata, riprogettata e riprogrammata in modo strategico. Sia che ciò avvenga nella direzione razionalistico-critica, che evidenzia la funzione integrativa della teoria nei confronti del sistema sociale, oppure nella direzione della «teoria critica» della società, che sottolinea invece la funzione critica della teoria nei confronti dell'assetto sociale vigente.

Essendo teorie verificabili e falsificabili, i loro asserti rivestono il carattere di *ipotesi*: sono affermazioni ottenute mediante un'analisi regolata, rivedibile in base al controllo della loro capacità di spiegare la realtà rilevata e di prevedere il possibile andamento dei fatti socio-religiosi.

Allo stesso scopo ricorre pure allo strumento conoscitivo offerto dai *modelli*, ad es. di Chiesa, di società, di intervento generale o settoriale nella prassi: modelli di catechesi, di pastorale giovanile, di pastorale liturgica, di impegno sociale... Essi sono rappresentazioni teoriche della realtà fenomenica; in essi sono individuate le variabili caratterizzanti una prassi; sono catalogate le interdipendenze; il tutto al fine di programmare interventi migliorativi nel campo dell'azione o della prassi.

Un ampio consenso riscuote oggi, fondatamente, l'utilizzo del modello cibernetico di autoregolazione della prassi, proprio del sistema comunicativo cosiddetto dell'onda di ritorno (*feed-back*): esso è diretto ad assicurare le condizioni ottimali in vista di una costante verifica dell'efficacia dell'intervento rapportato al raggiungimento delle mete progettate.

Il ricorso a teorie e a modelli, intesi come strumenti scientifici atti ad aggredire la realtà o la prassi per orientarla nel senso desiderato, si prefigge di conferire agli operatori o responsabili pastorali una competenza operativa nel campo dell'agire credente, cristiano ed ecclesiale.

Secondo le differenti impostazioni, tale competenza sarà capacità di autoregolare l'azione, nel senso inteso dal razionalismo critico; oppure capacità di denuncia e di smascheramento delle strutture sociali repressive, nel-

la linea della teoria critica della società; oppure capacità critica e insieme costruttiva della prassi, nella prospettiva più accettabile delle due precedenti, perché ne supera il dualismo (o costruttiva o critica) con cui designano la funzione della teologia pastorale o teologia pratica.

### 6.3. L'istanza veritativa e l'esigenza di senso

La critica mossa, specialmente da parte dei teologi sistematici evangelici, alla recezione del concetto moderno di scienza parte dal presupposto che la teologia è scienza *sui generis* rispetto alle altre scienze: essa è dotata di una propria figura in quanto si autocomprende come intelligenza della fede, e ciò non è adeguatamente riconducibile ad altri generi di sapere umano. Inoltre è inerente ad essa una specifica istanza veritativa e di senso. Al riguardo va chiarito che la configurazione finora proposta di questa disciplina tiene debitamente conto di tale duplice esigenza veritativa e di senso. Lo fa non nella linea di alcuni autori protestanti e cattolici che propongono una combinazione di metodi e, precisamente, l'integrazione di metodi analitici propri delle scienze positive e di sapere ermeneutico proprio delle discipline teologiche, bibliche, storiche e sistematiche. Se ciò risponde all'esigenza di accostare con metodi diversificati aspetti diversi dell'oggetto di studio, si risolve di fatto in un eclettismo metodico, che esige di essere ulteriormente giustificato, per non scadere in accostamento soltanto sincretico delle componenti che prende in considerazione.

La soluzione precedentemente avanzata e motivata è quella di un itinerario metodologico che, nel suo insieme, è empirico-critico. Il ricorso alla fede come orizzonte ultimo di verità e di senso è debitamente integrato in ognuna delle tre fasi di tale itinerario. Tutte e tre, infatti, sono condotte sulla base di criteri evangelici e sono volte, rispettivamente, quella kairologica a percepire il senso, alla luce della fede, di una determinata situazione; quella progettuale a definire gli imperativi di fede da raggiungere e, quindi, il senso cristiano del futuro; quella strategica a identificare e valutare in base a criteri di fede i vari elementi che la compongono e, quindi, il senso di un itinerario cristiano di rinnovamento.

Si tenga presente la distinzione fundamenta-

le tra significati o contenuti di fede e loro formulazioni culturali tanto prescientifiche che scientifiche, e tra verità propria dei significati di fede e verità delle loro formulazioni culturali.

I contenuti di fede sono assunti dalla teologia come principi non dimostrabili: sono semplicemente creduti. In quanto *intelligenza* della fede, la teologia verifica e falsifica (nel senso appena spiegato) le mediazioni culturali prescientifiche e scientifiche in cui vengono espressi tali contenuti di fede.

Al riguardo, occorre premunirsi contro il rischio di trasferire alla teologia, intesa come sapere umano scientifico, prerogative di verità e di assolutezza che sono esclusive della fede. Ciò è indispensabile se si vuole rendere un servizio corretto sia alla verità di fede e sia alle possibilità del sapere teologico di accedervi con i propri strumenti umani, sempre limitati e inadeguati.

In breve, non si deve identificare la teologia con la fede, il sapere teologico, frutto della ricerca umana, con il senso teologale, dono dello Spirito di Dio, la verità e il valore della fede con la verità e il valore della teologia: la teologia è *intelligenza verificabile* della fede e non s'identifica con la fede.

Tale distinzione, già basilare nell'ambito della teologia sistematica, è ancor più importante in sede di teologia pastorale o teologia pratica. Infatti, questa mira a formulare giudizi di fede su situazioni concrete, su mete future, su itinerari strategici da seguire per raggiungerle. Tali valutazioni formulate alla luce della fede e tramite un complesso e delicato discernimento teologale, riguardano aspetti contingenti della realtà; rivestono senza dubbio un senso e un valore veritativo, ma in misura diversa da quelli ad es. inerenti a formule bibliche e dogmatiche di fede che si riferiscono a realtà assolute. È quanto viene dichiarato dalla nota esplicativa annessa all'introduzione della *Gaudium et spes* del Vaticano II.

## 7. CONCLUSIONE

Il modello di teologia pastorale delineato costituisce un progetto di massima piuttosto ambizioso. Senza dubbio la sua rigorosa attuazione, a raggio di riflessione generale e fondante e a raggio di singole discipline particolari, richiede dal pastorello l'acquisizione di una solida informazione di base in non

poche scienze teologiche e umane interessate al medesimo oggetto di studio. Al pari degli altri modelli di teologia esige dai suoi cultori non un sapere enciclopedico, oggi impensabile e irrealizzabile, ma una specifica competenza teologico-pastorale capace di dialogare con le scienze segnalate.

→ comunicazione 1.3; 5. - fede (sguardo di) - finanziamento 7.2. - pastorale giovanile 2.1. - teologia pastorale (correnti) - teologia pastorale (storia) - teoria/prassi 7.

## Bibliografia

- DON BROWNING S. (ed.) *Practical Theology*, San Francisco 1983; CALVO F.-J., *Pastoral*, in FLORISTAN C. - TAMAYO J.-J. (a cura), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1984, 715-729; CARDAROPOLI G., *La pastorale come mediazione salvifica*, Cittadella, Assisi 1982; FUCHS O. (Hrsg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984; KLÖSTERMANN F. - ZERFASS R. (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*, Kaiser, München / Grunewald, Mainz 1974; LAURET B. - REPOULE F. (a cura), *Iniziazione alla pratica della teologia. V. Teologia pratica*, Queriniana, Brescia 1987; MARLE R., *Le projet de Théologie pratique*, Ed. Beauchesne, Paris 1979; METTE N., *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1978; MIDALI M., *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 1985; POLING J. N. - MILLER D. E., *Foundations for a Practical Theology of Ministry*, Nashville 1985; ROSSLER D., *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin-New York W. de Gruyter 1986; SEVESO B., *Edificare la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi*, LDC, Leumann-Torino 1982; ZERFASS R. - GREENACHER N. (Hrsg.), *Einführung in die Praktische Theologie*, C. Kaiser, München / M. Grunewald, Mainz 1976.

## TEOLOGIA PASTORALE E SCIENZE

MARIO MIDALI

### I. Modelli di rapporti tra teologia pastorale e altre scienze

- 1.1. *Modello ancillare o gerarchico*
- 1.2. *Modello dell'utilizzazione funzionale*
- 1.3. *Il modello «profezia profana»*
- 1.4. *Modello multidisciplinare*
- 1.5. *Modello interdisciplinare*
- 1.6. *Modello metadisciplinare*
- 1.7. *Preferenziali rapporti interdisciplinari e metadisciplinari*

2. Specifici rapporti con le altre discipline teologiche
3. Imprescindibile confronto con il pensiero filosofico
4. Peculiari rapporti con le altre scienze dell'uomo

## 1. MODELLI DI RAPPORTI TRA TEOLOGIA PASTORALE E ALTRE SCIENZE

Per descrivere i rapporti della teologia pastorale con le altre scienze dell'uomo, si è ricorso a modelli di pensiero o a paradigmi o a tipologie, con la consapevolezza che ogni schematizzazione espone al rischio di semplificare le posizioni degli autori e di disattendere qualche aspetto della tematica.

### 1.1. Modello ancillare o gerarchico

Questo modello di pensiero si radica in una tradizione plurisecolare, in cui la filosofia è stata concepita come *ancilla* della teologia, ritenuta scienza suprema, il cui ambito conoscitivo abbraccia l'intera realtà.

Secondo questo modello, nella sua ricerca della verità la teologia utilizza a piacere conoscenze di altre scienze; l'aspetto noetico della fede e della rivelazione è un *a priori* ontologico e storico preordinato, anche se modificabile con l'acquisizione di nuovi dati. Di conseguenza, tutte le conoscenze delle scienze dell'uomo sono selezionate in base alla prospettiva-interesse della teologia.

Tale concezione teologica, con tutte le variazioni in cui storicamente si è presentata anche nella recente vicenda, decide quali conoscenze delle scienze dell'uomo sono utili e quali dannose.

Questo modello si è rivelato non corretto dal punto di vista epistemologico e non più praticabile, perché strumentalizza variamente le altre scienze al sapere teologico e ai suoi scopi a volte ideologici.

### 1.2. Modello dell'utilizzazione funzionale

Questo modello compreso nel senso generalmente sotteso alle formule (antica l'una e recente l'altra) « rapporto tra scienza subalterna e scienza subalternata » o « rapporto tra scienze ausiliarie e scienza principale », può essere considerato un'utile propedeutica a un futuro dialogo tra loro, ed è quindi legittimo e fecondo.

In esso viene attivata una forma di comunicazione unidirezionale: la teologia pastorale o pratica consulta le altre scienze teologiche e umane, senza che queste escano dal loro ruolo di semplici informatrici ed essa dal ruolo di ascoltatrice; non vengono poste domande di ritorno, che potrebbero determinare uno scambio di ruoli e avviare un dialogo effettivo da entrambe le parti, anche se ciò non è escluso.

Questo procedimento è, come s'è detto, legittimo e fecondo, ma a patto che non scada in forme criticabili di strumentalizzazione delle scienze utilizzate e non si trasformi surrettiziamente in tipi inaccettabili di rapporto gerarchico. Molte pubblicazioni teologico-pastorali prodotte nel postconcilio si muovono in tale ottica, ma il modo concreto con cui ricorrono alle scienze umane non sempre è corretto dal punto di vista epistemologico.

### 1.3. Il modello «profezia profana»

Quest'altro modello è, in certo modo, complementare ai due precedenti: la teologia subisce l'incanto di un'altra scienza dell'uomo e ne recepisce l'intero impianto ideologico, il metodo di ricerca, il patrimonio scientifico assieme ai valori, alle acquisizioni fondamentali e all'immagine di uomo in essa implicati.

In questo contesto l'espressione *profezia profana* indica che la teologia riscopre, nei valori di metodi e saperi profani, acquisizioni presenti nella sua tradizione giudeo-cristiana ma ormai dimenticate, o più semplicemente che essa s'imbatte in ideali non solo compatibili con i propri, ma anche valutabili come un arricchimento, una *nuova* verità, una rivelazione. Profezia va intesa, quindi, in senso classico come indicazione proveniente *da fuori* da un'altra realtà.

Vanno collocati in questo modello, ad es., la recezione della psicanalisi da parte della psicologia pastorale, l'influsso della psicologia clinica nel movimento denominato *pastoral counseling* (consulenza pastorale), e l'ampia accoglienza che concetti e metodi della psicologia umanistica hanno avuto ed hanno nella pratica del dialogo pastorale.

In reazione a una casistica plurisecolare e unilaterale e a una pedagogia ecclesiale moraleggiante, la teologia pastorale, la pastorale giovanile, la pastorale sociale e la formazione teologica degli adulti hanno ravvisato in tali

concezioni psicologiche e sociologiche accennazioni nuove, importanti e normative. In generale, a livello di operatori pastorali e di pastorelli, la fascinazione per la profezia profana supera largamente la critica verso la medesima centrata specialmente sull'ottimismo della visione rogeriana dell'uomo.

D'altra parte, non va disatteso il fatto che, in tali subculture e subsistemi ecclesiali, a motivo del suo entusiasmo per nuove « dottrine salvifiche », la riflessione pastorale corre il rischio di perdere la propria identità e il suo potenziale critico.

#### 1.4. Modello multidisciplinare

Si ha una riflessione di tipo multi- o pluridisciplinare quando la soluzione di un problema non è possibile senza un complesso di informazioni ricavate da due o più discipline. La recezione di tali informazioni non comporta un confronto tra le scienze interessate, che restano immutate, e le conoscenze da esse mutuate vengono semplicemente giustapposte.

Non poche pubblicazioni teologico-pastorali recenti, espressione della collaborazione di esperti in differenti discipline, adottano tale modello, spesso qualificandolo erroneamente con l'appellativo « interdisciplinare ». In effetti, praticano un indifferenziato accostamento di contributi teologici, psicologici, sociologici, antropologici, metodologici, ecc. L'utilizzo di questo procedimento è legittimo e utile nella misura in cui rientra, in pratica, nel modello dell'utilizzazione funzionale delle altre discipline da parte della teologia pastorale.

#### 1.5. Modello interdisciplinare

I limiti e le difficoltà dell'approccio pluridisciplinare hanno stimolato, tra l'altro, il ricorso al modello interdisciplinare. Esso è caratterizzato dall'interazione, cioè dai rapporti di reciprocità, dal confronto vicendevole che stabilisce tra differenti discipline, le quali risultano in tal modo modificate e arricchite. Il suo asse portante è il dialogo, che non è senz'altro diretto a promuovere un comune lavoro armonioso e privo di conflitti, ma è volto piuttosto a favorire la consapevolezza di compiere un lavoro di gruppo, e di doverne analizzare e valutare criticamente lo svolgimento e i risultati. Postula, quindi, un confronto critico permanente.

Il dialogo interdisciplinare richiede un previo chiarimento dei presupposti ideologici delle scienze interlocutrici: l'empirismo o il positivismo o il razionalismo critico, posizioni fideiste (appello alla fede) e/o cherigmatiche (appello alla parola di Dio) e/o magisteriali (appello al magistero).

Richiede inoltre un previo accertamento degli aspetti normativi presenti nelle scienze interlocutrici della teologia pastorale e, in generale, il loro riferimento a un quadro di valori. Ciò può avvenire rilevando diversi tipi di approccio: quello ermeneutico derivante da un interesse cognitivo, oppure quello empirico scaturito da un interesse cognitivo tecnico, oppure quello teorico-critico promanente da un interesse cognitivo emancipatorio volto alla liberazione da svariate forme oppressive. La convergenza di differenti scienze su questo punto consente di sviluppare favorevolmente il dialogo interdisciplinare.

Richiede ancora di precisare le distinte impostazioni dei problemi da parte delle varie scienze e l'orizzonte in cui sono collocate o da cui sono derivate. La *distanza linguistica* esibita dai rispettivi sistemi di pensiero (ad es. psicologico, sociologico, filosofico, antropologico, ecc.) non può essere colmata senza un'adeguata riflessione scientifica, cioè senza il confronto dialogico.

Richiede pure che vengano vagliati i metodi, le tecniche e i procedimenti utilizzati per ottenere adeguate risposte agli interrogativi sollevati. Un settore questo in cui occorre sapere relativizzare. Infatti non tutti i metodi e le tecniche psicologiche e sociologiche sono adeguati per la ricerca teologico-pastorale: per cogliere esperienze umane e religiose sono più indicati approcci di tipo qualitativo (ad es. racconti di vita); per verificare ipotesi, ad es. circa la pratica o la domanda religiosa, sono più indicati metodi quantitativi. Il dialogo interdisciplinare richiede infine la comune discussione dei risultati ottenuti. Occorre interrogarsi circa i loro contenuti e la loro rilevanza; occorre accertare criticamente a quali domande possono o devono dare una risposta.

È un programma ambizioso ma esigente e irto di difficoltà legate innanzitutto al lavoro di gruppo, sovente segnato da incomprensioni e frustrazioni, da eccessiva esigenza di autoaffermazione oppure da abnormi complessi di timidezza. Un'altra serie di difficoltà è do-

vuta alla specificità della riflessione scientifica: ogni specialista possiede una propria strumentazione linguistica, che rende difficile la vicendevole comprensione. Il dialogo interdisciplinare è possibile e proficuo solo se gli interlocutori posseggono un'effettiva competenza nella propria disciplina e un'adeguata informazione di quelle con cui ci si confrontano.

Di conseguenza, il modello interdisciplinare suppone e postula l'*intradisciplinarietà* da intendere come allargamento, all'interno della teologia in generale e della teologia pastorale in particolare, del suo apparato metodologico alle altre scienze dell'uomo.

### 1.6. Modello metadisciplinare

Col modello metadisciplinare o transdisciplinare si mira a superare l'interazione e il confronto tra teologia pastorale e altre scienze. Il suo punto di interesse non sono più le discipline e i loro specifici approcci a una determinata realtà, ma i *problemi* la cui soluzione esige di convogliare tutti i mezzi cognitivi possibili.

La metadisciplinarietà consiste appunto nell'oltrepassare i confini delle differenti discipline, nel cogliere i collegamenti logici e concettuali che le percorrono e nell'unificarle in un sistema di pensiero atto a cogliere, in modo globale, un determinato problema e ad avviarne un'adeguata soluzione unitaria.

Questo modello è quello più convincente quando si tratta non di rilevare un aspetto limitato della complessa realtà umana, ma di raggiungere una comprensione globale di una determinata problematica religiosa od ecclesiale e di elaborare progetti operativi unitari. Di fatto, però, è quello tuttora meno esplorato a livello di produzione scientifica.

### 1.7. Preferenziali rapporti interdisciplinari e metadisciplinari

Dei modelli elencati, quello interdisciplinare e metadisciplinare sono da preferire in sede di riflessione teologico-pastorale, perché rispondono meglio alle esigenze proprie di questo tipo di sapere. Il ricorso agli altri modelli, di fatto, lascia senza risposte non poche questioni.

Senza dubbio i due modelli non sono di facile realizzazione, e tale difficoltà è aggravata dal fatto che si è agli inizi di una loro messa in opera soddisfacente. Tuttavia, a giudica-

re anche solo dai pur limitati risultati finora ottenuti in pubblicazioni che si sono cimentate nella difficile impresa, ci sono fondate ragioni di sperare che un loro allargato e perfezionato impiego possa condurre a considerevoli acquisizioni scientifiche, certamente utili, in definitiva, per migliorare in modo illuminato e sicuro l'attuale prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale.

## 2. SPECIFICI RAPPORTI CON LE ALTRE DISCIPLINE TEOLOGICHE

Nel corso della sua storia la teologia pastorale o pratica si è trovata nella necessità di fare opera di supplenza rispetto alle altre discipline teologiche, nel senso di doverle rielaborare, in misura più o meno radicale, in riferimento alla prassi pastorale attuale, al fine di poter confrontare con esse la propria riflessione specifica. Basti ricordare al riguardo il noto tentativo compiuto negli anni '30 dalla cosiddetta «teologia kerigmatica».

Tale opera di supplenza si è imposta anche in un passato recente. È emblematico al riguardo il caso del *Manuale di teologia pastorale come teologia pratica* pubblicato tra il 1960 e il 1970: non pochi dei suoi contributi sono, di fatto, una rielaborazione di tematiche bibliche, teologico-dogmatiche, liturgiche e morali in modo da essere utilizzabili in una specifica riflessione teologico-pastorale o teologico-pratica.

Vari pastoralisti, e personalmente ne condivido il parere, ritengono che tale servizio suppletivo non debba perpetuarsi, in quanto è ormai ineludibile compito dei cultori delle varie discipline teologiche produrre un sapere con un inequivocabile orientamento pastorale nel senso sopra spiegato.

Fortunatamente nel periodo postconciliare sono stati fatti tentativi in tale direzione in campo tanto europeo che latino-americano. In ambito europeo fanno propria tale visuale ad es. i manuali *Mysterium salutis* e *La pratique de la théologie*, inoltre i dizionari *Sacramentum mundi* e il *Dizionario teologico interdisciplinare*.

Nel contesto latino-americano rientra in tale prospettiva dichiaratamente pastorale la maggior parte della letteratura prodotta da alcune correnti di teologia della liberazione, che si freggono di rielaborare il messaggio cri-

stiano ad es. su Dio, Cristo, la Chiesa, l'impegno morale, la pratica liturgica..., ricavabile dalla Scrittura e dalla Tradizione, partendo dall'attuale prassi cristiana liberatrice in vista di illuminare, accompagnare e orientare tale prassi.

Non è questa la sede per valutare la prospettiva pastorale in cui si muovono tali tentativi e per giudicare se e in che misura essi siano riusciti; è sufficiente aver rilevato l'esistenza di sforzi compiuti di recente in tale direzione a partire da situazioni socio-culturali e religioso-ecclesiali differenti.

Numerosi progetti di teologia pastorale o teologia pratica di tipo fondante dell'ultimo ventennio si collocano nell'orizzonte di una teologia configurata ormai nel suo complesso come teologia orientata alla prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale. E in tale orizzonte prospettano una riflessione teologico-pastorale o teologico-pratica nel senso finora illustrato. Le discipline teologiche che si servono del metodo storico-critico (esegesi, teologia biblica, storia, teologia sistematica, teologia liturgica, morale) sviluppano un'interpretazione critica dell'esperienza di fede della comunità cristiana, quale si ricava dalla *specificità dei linguaggi* che la esprimono nel corso della storia, in vista dell'identificazione della fede o dell'unità del messaggio cristiano, della sua validità universale, della sua credibilità e permanenza nella diversità delle culture. Per assolvere tale compito, esse devono necessariamente riferirsi alla prassi attuale ed essere finalizzate ad essa, allo scopo di illuminarla e orientarla con i propri apporti di tipo *sapientiale e dottrinale*, secondo quanto è indicato ad es. nei modelli narrativo, sapienziale, scientifico-veritativo e prassico. Come tali esse interessano certamente l'attuale prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale, ma solo mediamente o indirettamente.

Non sono quindi immediatamente utilizzabili per l'azione o per la prassi; esigono un'ulteriore mediazione compiuta appunto dalla teologia pastorale o pratica.

Quest'ultima non solo parte dalla prassi ed è orientata ad essa, ma ha il compito preciso di riflettere sulla prassi al fine di modificarla. Parte dalla prassi non semplicemente per formulare una dottrina dalla validità universale, quanto piuttosto per elaborare criteri immediatamente innervabili nella prassi e capaci di rinnovarla secondo l'itinerario metodologico precedentemente descritto.

Essa si confronta con i risultati delle discipline teologiche indicate, ma in maniera propria, rispondente al metodo empirico-critico che la differenzia dalle medesime. Più precisamente, essa dialoga con tali discipline per identificare e definire *criteri teologici* (dogmatici, biblici, morali, giuridici...) o una *scala di valori evangelici* o un *quadro di motivazioni di fede*, necessari per leggere e interpretare teologicamente la prassi vigente, per valutare gli imperativi da essa emergenti, in base ai quali formula il progetto globale d'azione, e per elaborare un'adeguata strategia di intervento guidata dalla fede.

### 3. IMPRESCINDIBILE CONFRONTO CON IL PENSIERO FILOSOFICO

Storicamente la teologia pastorale è stata fortemente influenzata dal pensiero filosofico dominante in una determinata epoca. Una configurazione attuale della disciplina non può assolutamente prescindere da un proprio costante confronto con la riflessione filosofica. Ciò è determinante già per vagliare criticamente le precomprensioni che sono a monte del linguaggio impiegato da essa e dalle altre discipline teologiche e umane con cui essa intrattiene rapporti dialogici. Per essa è indispensabile, in particolare, un confronto permanente con la filosofia della scienza, al fine di chiarire comuni problemi di natura epistemologica.

Tale suo confronto è inoltre orientato di preferenza verso le filosofie della religione, le filosofie dell'azione o della prassi, le filosofie della persona e le filosofie della storia, perché in esse può trovare principi, criteri e intenzionalità omogenei al proprio progetto. Ciò spiega perché le filosofie fenomenologiche, esistenzialiste e personaliste dell'ultimo mezzo secolo hanno riscosso il favore dei pastoralisti. Ciò spiega perché varie correnti di teologia della liberazione abbiano fatto ampio ricorso alla riflessione filosofica attinente la storia, la prassi, l'ideologia, la politica. In ogni caso, la collaborazione con tali scienze esige di essere più adeguatamente valorizzata e attuata con maggiore rigore di quanto avvenga di frequente, senza per altro far dipendere in modo preponderante, per non dire esclusivo (come a volte è avvenuto in un passato anche recente), dal pensiero filosofico dominante la riflessione propria di questo sapere teologico-pratico.

#### 4. PECULIARI RAPPORTI CON LE ALTRE DISCIPLINE DELL'UOMO

Gli autori recenti che si sono interessati esplicitamente della questione si trovano pressoché unanimi nel ritenere necessario, per una riflessione teologico-pastorale o pratica fondata e aggiornata, il ricorso oltre che alla filosofia, alle seguenti scienze dell'uomo: scienze psicologiche, sociologiche, metodologiche, antropologiche, scienze del linguaggio e della comunicazione, scienze politiche, cibernetica e futurologia.

Non pochi di loro rigettano, motivatamente, concezioni che tendono a considerare alcune di tali scienze come puramente fenomenologiche; rivendicano ad esse un ruolo valorativo, perché le ritengono capaci d'interpretare e valutare strutture, situazioni, fenomeni, individuali e/o collettivi, nel senso che ne individuano, nel proprio ambito di ricerca, le cause, le dinamiche, le linee di tendenza, ad es. storiche, sociologiche, psicologiche. Vi è pure un ampio consenso nel rilevare che le scienze elencate interessano la teologia pastorale in misure e forme differenti: alcune entrano in un discorso di intonazione generale, altre in un discorso settoriale o particolare come può essere quello della catechetica, della predicazione, della relazione pastorale, della pedagogia religiosa, dell'animazione della comunità, del servizio ecclesiale all'uomo... Alcune sono giudicate essenziali nella fase kairológica; altre in quella progettuale; altre in quella strategica.

Ricusano ancora di ridurre questa disciplina alla semplice recezione dei risultati di tali scienze e criticano i pastoraalisti e gli operatori che, in pratica, fanno tale scelta. Ritenono invece che essa debba collaborare con tali scienze, per lo meno collocandosi in una *prospettiva teologica*, cioè in una prospettiva illuminata dalla fede.

Il punto nodale su cui divergono abbastanza profondamente riguarda l'impianto culturale generale utilizzato nell'intero discorso teologico-pratico e, di conseguenza, il tipo di confronto con tali scienze considerate sia in se stesse, sia in rapporto alle discipline teologiche. Le differenti posizioni sono riconducibili alle tre seguenti:

1. Alcune correnti (ad es. K. Ranher, C. Floristán, G. Ceriani), pur valorizzando gli apporti delle varie scienze interessate all'azio-

ne, sviluppano un discorso pastorale secondo categorie culturali mutuata dalle discipline teologiche, le cui matrici sono tuttora prevalentemente filosofiche e giuridiche.

2. Altre correnti (ad es. S. Hiltner, autori del *Pastoral Counseling*, alcuni fautori della teologia della liberazione) assumono come impianto culturale quello offerto dalle attuali scienze dell'uomo (particolarmente la sociologia, la psicologia, le scienze ermeneutiche, politiche, della comunicazione) e all'interno di esse propongono la riflessione teologico-pratica.

3. Altre correnti (ad es. R. Zerfass, C. Bäuml, J. A. Van der Ven) sono del parere che questa disciplina debba collaborare sia con le altre scienze teologiche, sia con le scienze umane ed elaborare un impianto culturale che da un lato rispecchi queste due provenienze e, dall'altro, disponga di una propria teoria teologica variamente desunta dalle une come dalle altre.

Attesi i rilievi critici mossi da più parti ai primi due impianti perché privilegiano o l'impianto filosofico o quello delle scienze umane, a mio parere, il terzo impianto è quello in cui va oggi configurata la riflessione teologico-pastorale o pratica. Esso, infatti, è quello che attualmente viene incontro in modo più appropriato alle esigenze dell'oggetto specifico di tale disciplina. In questa visuale, la teologia pastorale o pratica appare come scienza di confine tra le altre discipline teologiche da un lato, e le scienze dell'uomo dall'altro.

→ fede (sguardo di) 1.2. - teologia pastorale (correnti) 4.4. - teologia pastorale (storia) 1.-8. - teoria/prassi 6.; 7.

#### Bibliografia

MIDALI M., *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 1985.

## TEOLOGIA PASTORALE (CORRENTI)

MARIO MIDALI

### 1. La proposta dell'«*Handbuch der pastoraltheologie*»

- 1.1. *Delimitazione e fondazione dell'oggetto*  
1.2. *La tematica materiale*

- 1.3. *L'oggetto formale*
- 1.4. *Il metodo*
- 1.5. *Rilievi valutativi*
- 2. Superamento della prospettiva ecclesiologica dell'«Handbuch»**
  - 2.1. *Il riferimento al Cristo «storico» secondo G. Biemer e P. Siller*
  - 2.2. *La prospettiva «cristica» di H. Schuster*
  - 2.3. *La ripresa del principio d'incarnazione secondo J. Goldbrunner*
- 3. Comunità, Chiesa del futuro, secondo F. Klostermann**
  - 3.1. *Il «principio comunità»*
  - 3.2. *Lo statuto epistemologico della teologia pastorale*
  - 3.3. *La teologia pastorale fondamentale*
  - 3.4. *Rilievi valutativi*
- 4. Teologia del cambio ecclesiale, secondo P.-A. Liégé**
  - 4.1. *Il concetto di teologia pastorale*
  - 4.2. *La concentrazione ecclesiologica e il vissuto ecclesiale*
  - 4.3. *Funzioni e campo della teologia pastorale*
  - 4.4. *Rapporti con le altre discipline*
  - 4.5. *Annotazioni valutative*
- 5. Riflessione pastorale come «interpretazione dell'esperienza»**
  - 5.1. *La proposta di M. Van Caster*
  - 5.2. *La proposta di G. Ceriani*
- 6. Teologia pastorale e formazione clinica del pastore in campo europeo**
  - 6.1. *Il colloquio pastorale e l'itinerario formativo del pastore*
  - 6.2. *Comprensione europea della proposta nordamericana*
  - 6.3. *Piste di approfondimento teologico-pastorale*
- 7. Teologia pratica come «scienza dell'azione»**
  - 7.1. *Configurazione «prasseologica»*
  - 7.2. *Configurazione in un sistema di «autoregolazione»*
  - 7.3. *Configurazione in riferimento alla «prassi comunicativa»*
  - 7.4. *Configurazione centrata su una criteriologia e una kairologia*
- 8. Sviluppi della recente teologia pratica evangelica**
  - 8.1. *Il mutato contesto sociale ed ecclesiale*
  - 8.2. *Critica del metodo storico-critico e necessità del metodo empirico-critico*
  - 8.3. *Il ricorso a formulazioni di teorie e modelli*
- 9. Teologia pastorale nel contesto delle teologie della liberazione**
  - 9.1. *Modelli di azione pastorale*
  - 9.2. *Pastorale o evangelizzazione liberatrice*
  - 9.3. *Il dibattito teologico-pastorale attorno a Puebla*
  - 9.4. *Rilievi valutativi*

Nel periodo che va dagli anni '60 agli anni '80, dietro il forte impulso impresso dal Vaticano II, ma anche per le notevoli sollecitazioni provenienti da situazioni socio-culturali e religioso-ecclesiali in movimento, si è registrato un considerevole sforzo di ricerca e di approfondimento nell'ambito della teologia pastorale, riconducibile a correnti di pensiero, a progetti proposti, a problemi sollevati, a piste per l'ulteriore studio. Qui di seguito se ne offre una visione di sintesi ristretta alla teologia pastorale fondamentale.

## **1. LA PROPOSTA DELL'«HANDBUCH DER PASTORALTHEOLOGIE»**

Nel mondo teologico tedesco degli anni '60 avviene un intenso confronto con la problematica teologico-pastorale, nella realizzazione del noto *Manuale di teologia pastorale. La teologia pratica della Chiesa nel suo presente*, curato da F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr e L. M. Weber. Esso costituisce un notevole tentativo di reimpostare in modo scientifico e teologico l'intera problematica pastorale, per sottrarla all'improvvisazione, a impostazioni unilaterali, conservative o innovative, e a una carente fondazione teologica.

La teologia pastorale proposta è, in sostanza, un'«ecclesiologia esistenziale» perché studia l'attuale esistenza storica della Chiesa, da distinguere, quindi, da un'«ecclesiologia essenziale» attinente l'essenza della Chiesa. Il principio su cui è fondata è «l'autorealizzazione della Chiesa nell'oggi». Questa proposta, elaborata da K. Rahner, si ricollega alla tradizione della scuola di Tubinga (e in particolare ad A. Graf), rispecchia il clima caratteristico del periodo conciliare e indica l'oggetto materiale e formale proprio della «teologia pastorale», denominata pure «teologia pratica», in quanto allarga il suo orizzonte dal pastore d'anime all'azione dell'intera comunità ecclesiale.

### **1.1. Delimitazione e fondazione dell'oggetto**

L'oggetto materiale della teologia pastorale è l'«autorealizzazione della Chiesa attraverso l'insieme delle sue attività». Questa scelta è giustificata in base a una ricognizione storica e a una rielaborazione dell'«ecclesiologia

volta a superare quelle disponibili, ritenute insufficienti (in ciò la teologia pastorale fa opera di supplenza), e ad aprire valide prospettive teologico-pastorali. È condensata in questo asserto: «la Chiesa è la comunità, legittimamente organizzata come società, nella quale, mediante la fede, la speranza e l'amore, la rivelazione di Dio (come sua auto-comunicazione), escatologicamente completa in Cristo, rimane presente come realtà e verità per il mondo».

La Chiesa così definita si costruisce nella storia e attraverso scelte storiche. Ciò consente di evidenziare la dialettica tra la sua essenza permanente e le forme storiche contingenti del tempo presente, che sono appunto oggetto di studio della teologia pastorale. E ciò che caratterizza tale storicità non è «il permanere, ma il realizzarsi sempre di nuovo».

Essendo di sua natura correlata all'autocomunicazione divina, l'autorealizzarsi della Chiesa avviene in una *duplice direzione*: in quella della *verità creduta* con l'ascolto della Parola annunciata e insegnata, e in quella dell'*amore divino accettato* e donato nella vita cristiana, nei sacramenti e nella preghiera. Le tre virtù teologali esprimono questo autorealizzarsi della Chiesa come verità e amore, e le diverse attività ecclesiali devono tendere a concretizzarlo.

Questa delimitazione dell'oggetto proprio della teologia pastorale è giudicata più originaria rispetto a quella tradizionale, incentrata sui tre uffici di Cristo e riconducibile ai due poteri di ordine e di giurisdizione, che manifestano soltanto il realizzarsi giuridico-sacrale della Chiesa.

## 1.2. La tematica materiale

La tematica materiale affrontata ricopre l'intera ecclesiologia essenziale e non pochi temi di dogmatica, che vengono trascritti in chiave teologico-pastorale per fare da solido fondamento alla disciplina. In concreto vengono trattati i seguenti argomenti:

— *I soggetti dell'autorealizzazione*: tutti i membri della Chiesa; tutte le funzioni e i ruoli che esercitano come soggetti della sua autorealizzazione: la funzione propria del singolo cristiano e di ogni comunità, la ricomprensione, alla luce dell'unità del ministero e della collegialità, della figura del vescovo e della diocesi, del presbitero e del parroco, delle funzioni diaconali, del papato e della curia romana.

— *Le funzioni fondamentali della Chiesa* riconducibili alle sue attività verificate per renderle conformi alla sua essenza e aderenti alla situazione contemporanea: la predicazione della parola, la liturgia e l'amministrazione dei sacramenti, la disciplina ecclesiastica, l'attuazione concreta della vita cristiana e il servizio al mondo, la *caritas* come assistenza istituzionalizzata.

— *Gli aspetti sociali dell'autorealizzazione* collegati con la dimensione sociale della Chiesa e con la situazione umana e storica dei suoi membri: l'istituzionalizzazione ecclesiale, i modelli di verità, di comportamento morale e di controllo sociale, il ruolo delle ideologie, i meccanismi di integrazione, i processi di interiorizzazione e di comunicazione, la propaganda ecclesiale.

— *I presupposti antropologici* radunati attorno all'«esistenza soprannaturale» e articolati secondo le varie dimensioni dell'essere umano, con particolare riferimento alla dualità sessuale e al differente apporto dell'uomo e della donna nella vita della Chiesa.

— *Le strutture formali fondamentali* qualificanti la realizzazione della Chiesa: la distinzione tra «processo di salvezza» e «mediazione di salvezza»; le diverse forme di pietà; il rapporto tra *élite* e massa; la *partnership* e la struttura dialogale di comunicazione; la struttura formale della predicazione del messaggio (distinzione tra kerigma e dogma); l'interiorità del fatto religioso e le caratteristiche della propaganda cristiana; la differenza tra morale vissuta e morale annunciata; le strutture «tattiche» della cura d'anime.

## 1.3. L'oggetto formale

Il punto di vista formale dal quale è considerata questa tematica è il legame costitutivo che la realizzazione della Chiesa ha con *la situazione attuale* comprendente le realtà sociali, culturali e politiche. Superando criticamente visioni clericali che reputano tali realtà come variamente estranee alla Chiesa, il manuale valuta il mondo presente come l'ambiente voluto da Dio per la sua Chiesa, come l'appello di Dio al suo popolo. Tramite il mondo Dio richiama la Chiesa al suo compito, sempre nuovo, di formulare e annunciare il vangelo *per* e non *contro* l'umanità attuale, amata da Dio con amore indefettibile.

Il *presente* o *l'oggi* è inteso, quindi, come la

concretizzazione dello sfondo permanentemente storico e perciò mutevole, sul quale avvengono l'offerta e l'accoglienza della libera autocomunicazione della verità e dell'amore di Dio a ogni generazione umana. Come tale, la situazione presente caratterizza in modo decisivo l'umanità, al quale la Chiesa deve comunicare il vangelo; caratterizza pure in modo profondo la missione della Chiesa e dei suoi responsabili e con ciò la sua natura storica.

#### 1.4. Il metodo

Il metodo esibito prevede vari momenti. Un primo momento riguarda il *reperimento di principi teologici* sempre validi ad es. riguardanti l'essenza permanente della Chiesa, necessari per analizzare, valutare e orientare teologicamente l'attuale realizzazione della comunità cristiana.

Il secondo momento è *critico* e consiste nell'analisi socio-religiosa della situazione sociale ed ecclesiale, attuata con l'ausilio delle scienze sociologiche e confrontata con un'analisi teologica, che colloca i risultati della ricerca sociologica in un orizzonte di storia della salvezza e li trasforma da semplici dati «esistenziali» in dati «provvidenziali» o «storico-salvifici» per la Chiesa.

Il terzo momento è *normativo* ed è indirizzato all'identificazione di una duplice serie congiunta di «imperativi» per l'agire ecclesiale: le norme «più alte» ricavate dall'essenza permanente della Chiesa che assicurano alla sua realizzazione «la conformità all'essenza»; le norme secondarie o di «minor peso», ma non per questo meno importanti, che traducono i dati storico-salvifici desunti dall'analisi teologica della situazione in norme di azione. Il rinvenimento di tali imperativi è compiuto con il ricorso alle libere decisioni della comunità e dei suoi responsabili, frutto di un «discernimento degli spiriti».

L'ultimo momento è quello *strategico* e consiste nell'elaborazione di un piano o progetto pastorale complessivo e unitario, in cui confluiscono gli imperativi indicati, in modo da superare visioni tattiche di semplice adattamento o parziali e inadeguate, e da attuare una pianificazione aperta della realizzazione della Chiesa rispondente all'attuale situazione.

Questo procedimento conoscitivo teologico in larga parte nuovo e non privo di difficoltà è giustificato con il richiamo all'istinto di

fede del popolo di Dio (*sensus fidei*). Esso include sempre, assieme a conoscenze ed esperienze profane, un sapere teologico, cioè una comprensione teologica, per lo più spontanea o atematica, della situazione e del da farsi. La teologia pastorale può tematizzare, almeno in modo limitato e sempre problematico, tale sapere atematico: la sua riflessione è scientifica perché critica e metodica, è teologica perché è intelligenza dell'istinto di fede.

#### 1.5. Rilievi valutativi

L'impostazione ecclesiologica del manuale costituisce la sua forza e il suo limite. Per il fatto di essere un'ecclesiologia esistenziale non giunge ancora a essere veramente una teologia della prassi cristiana ed ecclesiale nel senso proposto da altri pastoralisti contemporanei. Le obiezioni mosse all'opera vertono su tutti i suoi punti qualificanti e riflettono, evidentemente, le comprensioni di teologia pastorale proprie dei censori.

Viene denunciata la mancanza di scientificità in quanto l'identificazione degli imperativi è frutto non della riflessione teologica, ma della coscienza ecclesiale e delle sue decisioni. Viene criticata la formula «autorealizzazione della Chiesa», perché assieme a un'interpretazione corretta, si presta a comprensioni ideologiche e clericali della Chiesa come l'introversione su se stessa e la minore attenzione al servizio al mondo; inoltre perché postula una subordinazione dell'ecclesiologia esistenziale a quella essenziale e, quindi, della teologia pastorale alla dogmatica.

Viene ritenuto non soddisfacente il modo con cui è spiegato il rapporto tra essenza permanente della Chiesa e sua realizzazione storica: la Chiesa si troverebbe a dover semplicemente rispondere alle sollecitazioni della situazione socio-culturale; un'ecclesiologia esistenziale alleggerita di dati storici e arricchita di dati sociologici non è ancora una teologia pastorale plausibile; il modo con cui si effettua il confronto tra norme più alte e norme subordinate non è indicato.

Anche per la mancanza di ricerche in merito, il manuale offre solo spunti circa l'analisi teologica della situazione, che resta tutta da fare. Inoltre, l'analisi sociologica sembra solo giustapposta all'interpretazione teologica e considerata come sua «ancella».

La successiva riflessione supera la proposta

del manuale su argomenti rilevanti: l'impostazione ecclesiologicala, il rapporto teoria-prassi, l'utilizzazione del metodo empirico-critico, il rapporto tra teologia pratica e scienze umane.

Ammessi questi limiti, va detto che il progetto conserva una sua validità e attualità da riferire non tanto ai suoi contenuti concreti, quanto piuttosto alla problematica sollevata, alla tematica proposta, alle sue intuizioni portanti e alle piste aperte all'ulteriore ricerca.

## 2. SUPERAMENTO DELLA PROSPETTIVA ECCLESIOLOGICA DELL'«HANDBUCH»

Il contesto dei primi anni del postconcilio, caratterizzato dai noti fenomeni contestativi delle istituzioni ecclesiastiche, e l'attenzione alle nuove acquisizioni della cristologia ed ecclesiology di tipo critico portano a superare la prospettiva ecclesiologicala dell'*Handbuch*, con la proposta di porre a fondamento della teologia pastorale o teologia pratica un principio cristologico. La formula «teologia pratica» si impone anche in campo cattolico e la disciplina viene ormai elaborata secondo le esigenze del dialogo ecumenico.

### 2.1. Il riferimento al Cristo «storico» secondo G. Biemer e P. Siller

Un primo tracciato percorso da G. Biemer e P. Siller si prefigge di produrre una riflessione scientifica di direttive difendibili e controllabili del servizio ecclesiale, che è diretto a testimoniare e mediare la fede e la speranza per l'uomo contemporaneo. La teologia pratica si costruisce appunto come riflessione «critica» di tale servizio ecclesiale.

Nel fare ciò, si riferisce al Gesù di Nazaret considerato «principio della comunità», perché all'origine del discepolato biblico e dei connessi comportamenti, e considerato insieme «principio concreto della teologia pratica», perché interpreta criticamente l'esperienza del Gesù storico in riferimento alla problematica ecclesiale attuale.

Questa riguarda il conflitto tra norme ecclesiali date e agire ecclesiale sensibile alla continua novità della situazione. La sua corretta soluzione va ricercata nell'interpretazione critica dei processi storici, alla luce dell'«even-

to Gesù», della sua esperienza del contrasto e della sua storia di critica dei modelli esistenti e di apertura a un futuro assoluto che viene da Dio. Va ricercata insieme nell'adattamento alla situazione presente accompagnato dall'apertura al futuro, in modo da concretizzare nell'oggi il discepolato biblico. Il che va operato con il ricorso alle scienze umane. In questa visuale, la fede della comunità cristiana conduce a una rottura nei confronti di sistemi di bisogni sociali esistenti. E la teologia pratica mira a un mutamento del sistema, dato che la storia del NT è storia di emancipazione.

### 2.2. La prospettiva «cristica» di H. Schuster

H. Schuster, collaboratore dell'*Handbuch* e discepolo di K. Rahner, sposta l'accento dall'ecclesiology a un'aggiornata comprensione dell'«evento Gesù» (*Die Sache Jesu*), ritenuto criterio ultimo dell'essere e dover essere della Chiesa.

La formula «evento Gesù» è connessa con quelle di «vangelo di Gesù» e «regno di Dio» nella misura in cui queste indicano inscindibilmente Gesù stesso, la rilevanza della sua azione e della sua dottrina per i suoi discepoli, l'interpretazione che tutto ciò ha avuto nelle primitive comunità cristiane mediante la parola (ad es. tradizioni e scritti) e le attività (ad es. le strutture comunitarie).

L'evento Gesù è inseparabilmente «evento dell'uomo» perché dà senso e rilevanza all'esistenza umana, e «evento di Dio» perché rivelativo della realtà da lui chiamata «Padre». L'evento Gesù così inteso è normativo per l'intera azione ecclesiale e quindi per la teologia pastorale o teologia pratica.

In effetti, l'esperienza di fede nel Cristo, vissuta dalla comunità dei discepoli, è il motivo della fondazione della Chiesa e il punto di partenza per la fondazione e la vita di altre comunità ecclesiali. Sicché la Chiesa esiste solo dove vi sono persone che vivono l'evento Gesù e testimoniano per gli altri la loro speranza.

La teologia pratica deve assumere come «fondamenti ecclesiologicali» questi dati raggiunti dalla recente ecclesiology critica, e non definire l'essenza della Chiesa appellandosi a una sua strutturazione storica, di per sé legittima, ma di un periodo posteriore (come fa l'*Handbuch*).

Distinguendo tra «motivazioni cristiane» costituite dall'evento Gesù continuamente operante nella storia, e «strutture ecclesiali» riconducibili alle forme di pensiero, di organizzazione e di vita che la Chiesa si è data lungo i secoli, è compito della teologia pratica: essere sensibile e rendere sensibile alle differenti motivazioni rilevabili nelle concrete situazioni umane e aiutarne la loro successiva concretizzazione in strutture che siano genuinamente cristiane e al servizio della persona nel suo divenire storico; svolgere un servizio critico rispetto alle strutture ecclesiali, tradizionali e nuove, per verificare se favoriscono o non piuttosto ostacolano l'accesso all'evento Gesù, se cioè sono a parole e di fatto espressione di quell'amore, di quella speranza, giustizia e libertà che gli uomini hanno sperimentato nel Cristo, come dono e impegno del Padre.

Nel fare ciò dovrà ascoltare non solo il vangelo, ma anche le persone per cogliere i motivi cristiani che le guidano. La prassi dei cristiani, confrontata con la prassi di Gesù, diventa luogo teologico principale per la teologia pratica, e questa a sua volta si colloca sempre più nell'orbita ellittica i cui due fuochi sono la prassi e la teoria.

### 2.3. La ripresa del principio d'incarnazione secondo J. Goldbrunner

Il principio d'incarnazione, già illustrato dall'Arnold, viene ripreso da J. Goldbrunner per valutare le recenti proposte pastorali (che saranno presentate più oltre) e per rispondere alle seguenti esigenze irrinunciabili della teologia pastorale.

È un principio teologico che unifica altri principi prevalentemente sociologici e incompleti, proposti da sostenitori di una teologia pratica come scienza dell'azione. Illumina le coordinate fondamentali fede e non-fede, che caratterizzano molti contesti socio-culturali attuali e che sarebbero carenti nell'*Handbuch* essendo centrato sulla Chiesa. È un principio specificamente cristiano che coglie insieme teocentrismo e cristocentrismo ed evidenzia lo specifico cristiano disatteso da qualche pastoralista attuale (ad es. G. Otto). Salvaguarda il primato della persona nella comunità contro tendenze collettiviste e comunitariste. Rende possibile il superamento del verticalismo e dell'orizzontalismo e salva la dualità natura-soprannatura. È capace di uni-

re teoria e prassi nella concretezza delle situazioni storiche: la storicità, la legge della croce e la riserva escatologica consentono di cogliere il divenire storico, la conflittualità e la relatività delle realizzazioni umane. Rende possibile un atteggiamento unitario tra vita intraecclesiale e impegno verso il mondo.

## 3. COMUNITÀ, CHIESA DEL FUTURO, SECONDO F. KLOSTERMANN

Ferdinando Klostermann (1907-1983), noto pastoralista di Vienna, approfondisce la prospettiva cristologica ed ecclesiologica dell'*Handbuch* attorno al «principio comunità». È particolarmente sensibile agli aspetti strutturali e istituzionali della Chiesa, fonte di disagio e oggetto di contestazione, e ne prospetta con disarmante audacia il cambio. Si confronta con i pastoralisti contemporanei e offre un proprio apporto critico e innovativo.

### 3.1. Il «principio comunità»

Egli ravvisa nel «carattere comunitario della vita ecclesiale» il principio informatore e unificatore delle molteplici attività della comunità e lo assume come motivo dominante della teologia pastorale. Per raggiungere tale obiettivo si riferisce alla «comunità di Gesù» e ne definisce i lineamenti essenziali recependo i risultati della recente ecclesiologia critica.

La comunità di Gesù è caratterizzata dalla tensione escatologica e dall'essenziale dimensione comunitaria. Si costruisce in funzione del regno di Dio presente in essa, ma che non s'identifica con essa, e nell'intrinseca correlazione tra singolo e comunità. È segnata dal rapporto dialettico tra la sua componente divina e misterica e la sua componente umana e visibile. Di conseguenza, è attraversata dall'esigenza del continuo «aggiornamento», cioè dalla necessità di confrontare le sue forme storiche con il dettato della rivelazione circa la natura, la costituzione interna e i compiti assegnatili da Gesù. Questo suo riferimento a Cristo è determinante, per cui la dimensione istituzionale della Chiesa va valutata in base alla parola di Cristo espressa nel servizio o «diaconia». In concreto, il fatto che si entra nella comunità per libera scelta comporta che i suoi membri siano sempre di

nuovo messi di fronte alla propria decisione. Tra Chiesa e mondo vi è, da un punto di vista umano, una radicale disfunzionalità, che fa apparire la Chiesa come straniera; tuttavia, la sua missione universale la orienta all'evangelizzazione e la lega vitalmente all'umanità. In questa visuale si situa il rapporto tra discepolato e apostolato, tra vita di comunione e azione evangelizzatrice.

Sono «elementi costitutivi» della comunità di Gesù: il suo riferimento originario allo Spirito che la costruisce; l'accoglienza della parola del Signore e la celebrazione del culto del Signore, mediante i quali si edifica come comunità; l'amore fraterno nel Cristo, che ne costituisce l'aspetto completivo e perfezionatore.

Sono suoi «elementi strutturali»: la fondamentale uguaglianza dovuta alla pienezza dello Spirito e all'amore di Cristo; la disuguaglianza data dalla presenza di uffici e carismi distinti e correlati; la storicità connessa, da un lato, con la distribuzione di compiti e ruoli rispondenti a esigenze del tempo e, dall'altro, con il condizionamento storico dell'immagine sociale della Chiesa; la necessaria revisione permanente delle strutture comunitarie facendo riferimento alle comunità neotestamentarie e alle strutture sociali di ogni epoca.

Il principio comunità presiede l'opera di aggiornamento strutturale della Chiesa: il cristianesimo può esistere e realizzarsi solo come comunità e in comunità; va superato, quindi, lo schema attivo-passivo nei rapporti intraecclesiali e va affermato che l'intera comunità è soggetto attivo dell'azione ecclesiale; l'*ecclesia* neotestamentaria si realizza e attualizza solo in riferimento a un determinato spazio umano, cioè in «comunità locali o particolari», legate alla legge della vicendevole comunicazione nel contesto della «comunità universale».

Questi asseriti vengono verificati in rapporto alle forme storiche in cui la comunità di Gesù si realizza e si manifesta: la Chiesa universale e le questioni attinenti la collegialità e la partecipazione; la Chiesa episcopale e la problematica riguardante gli organismi di collaborazione e le dimensioni della diocesi; la comunità parrocchiale e i problemi delle sue dimensioni ottimali e della partecipazione responsabile dei laici; altre forme di comunità locali, tradizionali o nuove; il rapporto tra singolo e comunità che dev'essere at-

tento alle successive fasi di crescita cristiana delle singole persone e mirare alla loro maturità.

### 3.2. Lo statuto epistemologico della teologia pastorale

In forza del principio comunità, la teologia pastorale si costituisce come «teologia dell'attuazione vitale della Chiesa» (formula preferita rispetto a quella dell'*Handbuch*, perché ne evita le note critiche). Essa studia «come la rivelazione e la fede si attualizzano nella comunità di Gesù, che si costruisce sempre di nuovo nel futuro, animata dalla continua presenza dello Spirito di Dio e di Cristo».

Il suo punto di vista formale è il riferimento al «qui-ora» della comunità e, quindi, l'attuale congiuntura storica della Chiesa. Ciò è dovuto alla storicità della comunità di Gesù, destinata a realizzarsi sempre di nuovo nel susseguirsi delle diverse situazioni storiche. È quindi inaccettabile un'unilaterale concezione monofisita della Chiesa che ne considera unicamente la dimensione divina e ne disattende quella umana sottoposta al fluire della storia.

La situazione presente della Chiesa è interpretata col ricorso alla teologia del *kairós*: situazione interna alla Chiesa e sua collocazione nella storia contemporanea sono interpretate come momento storico-salvifico. Lo sviluppo metodico di tale *kairologia* prevede due momenti successivi: un'analisi interpretativa condotta dalle scienze umane (antropologia, psicologia, sociologia, critica ideologica e critica culturale), i cui risultati non sono direttamente riferibili alla vita della Chiesa, perché questa si situa in un ambito di fede che sfugge loro; un'interpretazione teologica di tali risultati condotta alla luce della rivelazione o della cosiddetta «dottrina dei principi». Così intesa, la *kairologia* abilita il credente e la comunità a valutare lo *hic et nunc* della Chiesa come suo concreto *kairós* e a individuare conseguenti linee di azione.

### 3.3. La teologia pastorale fondamentale

In forza del principio comunità, l'A. difende e giustifica la costituzione di una teologia pastorale fondamentale avente il compito di studiare «l'intera vita della Chiesa come essa deve realizzarsi qui-ora, con un dinamismo che la protende verso il futuro».

In base a tale principio, egli critica la frammentazione dispersiva delle molte discipline teologico-pastorali e la loro configurazione storica come scienze indipendenti. Ritiene carente sia la tripartizione della materia presieduta dal triplice ufficio di Cristo e della Chiesa, sia la bipartizione della teologia pastorale attinente il terzo ufficio inteso come cura della singola persona e cura della comunità, perché l'una e l'altra disattendono un discorso fondante e unificante offerto appunto dal principio comunità.

Concepisce la teologia pastorale fondamentale come disciplina avente il compito di studiare le problematiche comuni a tutte le discipline particolari, che di conseguenza devono riferirsi a essa come a imprescindibile presupposto. Essa sviluppa tre tematiche di fondo: una «dottrina dei principi» valedoli per tutti i settori della vita ecclesiale e ricavati dalla dogmatica oppure elaborati da essa se non disponibili; in pratica è la fondazione storico-salvifica e cristologico-ecclesiological della teologia pastorale; una kairologia; la realizzazione della Chiesa nel suo insieme.

La teologia pastorale speciale tratta «quei settori della vita ecclesiale che per la loro speciale rilevanza o per il loro significato è bene sottoporre a una ricerca più particolareggiata», fino a costituire discipline a se stanti nel quadro della teologia pastorale. La loro distinzione non risponde, quindi, a esigenze teoriche e non è comandata, in particolare, dal triplice ufficio; ubbidisce piuttosto a istanze concrete proprie di ogni epoca.

La presentazione che l'A. fa dei contenuti materiali della propria proposta privilegia lo studio dell'attuale struttura della Chiesa e mira a evidenziarne le auspicabili riforme. L'operazione è compiuta a più riprese e trova un ampio sviluppo nell'opera intitolata *Comunità. Chiesa del futuro*, in cui applica coerentemente la metodologia segnalata, avvalendosi di una vasta documentazione internazionale e producendo un discorso di tipo interdisciplinare.

#### 3.4. Rilievi valutativi

La critica teologica ha valutato positivamente i seguenti aspetti della proposta del Klostermann: l'adozione del principio comunità formulato in base a una cristologia ed ecclesiology critiche; la giustificazione teologica di una teologia pastorale fondamentale; la de-

finizione di una kairologia; il vigore dell'analisi pastorale e l'audacia delle proposte di cambio ecclesiale; l'impiego di un approccio interdisciplinare.

Gli aspetti carenti o problematici, che per altro superano la proposta dell'A. e rispecchiano il momento teologico ed ecclesiale del postconcilio, riguardano questi argomenti: la non adeguata esplicitazione dei momenti in cui è ricostruito il principio comunità; il procedimento interpretativo del *kairós* che pare egemonizzato dalle esigenze dell'attuale aggiornamento strutturale; l'assunzione dei risultati delle scienze umane senza un'adeguata critica delle ideologie che le presidono.

### 4. TEOLOGIA DEL CAMBIO ECCLESIALE, SECONDO P.-A. LIÉGÉ

Pierre-André Liégé (1921-1979), professore di teologia pastorale all'istituto cattolico di Parigi, ha offerto un proprio contributo di valore allo sviluppo della teologia pastorale, specialmente nell'area di lingua francese.

#### 4.1. Il concetto di teologia pastorale

Nei vari tentativi di definire il profilo e la metodologia della teologia pastorale, Liégé si rifà alla prassi pastorale vigente, nella quale rileva alcuni pericoli ricorrenti, che questa disciplina dovrebbe aiutare ad evitare: la pastorale selvaggia fatta di spontaneismo o di sperimentazione incontrollata; la pastorale tecnocratica dominata da esigenze organizzative e burocratiche; la pastorale di acritico adattamento alle tendenze socioculturali dominanti; la pastorale di conservazione attaccata a una prassi uniforme e ripetitiva, securizzante ma esposta a sterile immobilismo. Mette in evidenza le maggiori acquisizioni raggiunte dalla teologia pastorale recente e avallate autorevolmente dal Vaticano II. È critico di fronte a concezioni che riducono questa disciplina a «corollari pastorali» della dogmatica e della morale, oppure a «una teologia della pastorale: teologia esteriore all'agire ecclesiale a cui si degna di offrire i suoi principi teologici e su cui esercita il suo controllo di ortodossia». È pure critico di fronte a «una pastorale della teologia, incaricata di rendere questa disciplina meno astrusa e più digeribile», rendendola attenta all'esperienza cristiana ed ecclesiale, aperta alle questioni attuali, preoccupata che la verità cri-

stiana sia a servizio della missione della Chiesa.

Assume questa definizione della teologia pastorale che ritiene condivisa e adatta a definirne l'identità, in quanto ne indica il carattere di conoscenza scientifica, la natura teologica, la qualifica pratica o pastorale, l'oggetto materiale e formale: «la disciplina teologica che offre un suo discorso specifico alla coscienza riflettente dell'agire ecclesiale nell'oggi del suo compiersi».

È consapevole che una teologia pastorale così concepita è finora attuata solo in modo frammentario; tuttavia, esso consente di legittimare lo statuto a cui essa aspira.

#### 4.2. La concentrazione ecclesiologica e il vissuto ecclesiale

Egli giudica ormai assodato che la teologia pastorale ha come oggetto di riflessione la Chiesa, luogo in cui si realizza l'incontro salvifico della persona umana con Dio e con Cristo, che costituiscono la realtà studiata dalla teologia.

Ciò che polarizza la riflessione pastorale è «l'oggi dell'esperienza ecclesiale» presa nella sua «globalità organica» comprendente pastori e fedeli, considerata «nel suo dinamismo» teso all'edificazione della comunità, considerata cioè nel suo agire (compreso in senso blondeliano come sintesi dell'essere, del volere e del pensare), luogo in cui si attua e si manifesta il mistero divino.

L'oggi della Chiesa, il vissuto ecclesiale è studiato dalla teologia pastorale non al fine di offrire ricette pratiche di adattamento, ma come luogo in cui è immanente dinamicamente la parola di Dio, «che l'atto teologico ha il compito di scrutare e riattualizzare», in modo che la coscienza ecclesiale sia adeguatamente orientata: la teologia pastorale è una prassiologia.

Così compresa, la teologia pastorale suppone una concezione ecclesiologica che va tematizzata attorno al rapporto tra «Chiesa eterna», comunità escatologica, perfetta, che esprime la comunione compiuta di tutti in Dio, e «Chiesa storica», che anticipa in modo germinale la comunità escatologica e tende verso il raggiungimento di tale meta mediante realizzazioni storiche parziali.

#### 4.3. Funzioni e campo della teologia pastorale

Fra le molteplici funzioni della teologia (contemplativa e dossologica, apologetica, ermeneutica e critica, pratica...), la teologia pastorale rivendica per sé la funzione pratica, che l'A. articola in tre aree tra loro strettamente correlate: l'area criteriologica, l'area retrospettiva, e l'area prospettica o progettuale. A conclusione di varie riprese dell'argomento, sono proposti i seguenti criteri, cristologici i primi due e pentecostali gli altri: il criterio d'incarnazione o mediazione, che rimanda al Cristo risorto come realizzatore del piano salvifico divino; il criterio storico o di durata riguardante i condizionamenti storici dell'agire ecclesiale; il criterio comunitario, che propone la dialettica di persona e comunità all'interno del popolo di Dio; il criterio di cattolicità riguardante la necessaria apertura del messaggio cristiano alle culture; il criterio d'istituzione, che evidenzia l'insopprimibile componente istituzionale della Chiesa; il criterio di apostolicità o di tradizione, che sottolinea la continuità apostolica della dottrina e dell'autorità nella Chiesa; il criterio di unità di missione, che legittima la diversità e la convergenza di carismi e ministeri nella vita ecclesiale.

Tramite la sua *funzione retrospettiva* o di memoria, la teologia pastorale concentra l'attenzione critica sui condizionamenti storici dell'attuale esperienza ecclesiale e opera «una critica liberante nei confronti di un'eredità che spesso ritarda l'immaginazione». Le scelte pastorali del passato e, in particolare, le opzioni del tempo di cristianità sono analizzate criticamente e valutate in vista di una loro possibile assunzione oppure di un loro superamento nell'azione pastorale del presente. La *funzione progettuale* o creativa costituisce un momento tipico della teologia pastorale e ne fa una «teologia del cambio». L'attuazione metodica di tale funzione parte dalla precisazione del disagio nei confronti di «una prassi ereditata e contestata»; il traguardo finale è «una prassi riorientata e rinnovata». Il cammino tra i due estremi prevede una «spiegazione storica» dei fatti, attenta agli interrogativi e ai sospetti avanzati dalle scienze umane; una rivisitazione delle «fonti della fede», per ricavarne criteri teologici; «una rivalutazione pastorale» della situazione rilevata e un suo riorientamento verso mete operative e strategiche ridisegnate.

Collocata in questa prospettiva, la teologia pastorale « rivendica il diritto di ricoprire tutto il campo riguardante il progetto di Chiesa nel suo progressivo costruirsi, tutti i compiti che esso implica, tutte le istituzioni che mette in opera ». E « siccome si è entrati in un'epoca in cui la teologia si presenta al plurale, sotto il segno della diversità e del cambio, occorre attendersi che la teologia pastorale si diversifichi da una regione all'altra della Chiesa e che sia minacciata di un invecchiamento quotidiano [...] Questo non significa però che la teologia pastorale di ieri sia oggi falsa. L'esperienza ecclesiale elevata a un livello critico e riflessivo in un momento storico è portatrice di una certa continuità ».

#### 4.4. Rapporti con le altre discipline

I suoi rapporti con altre discipline teologiche (dogmatica, morale, storia) sono di distinzione e di reciprocità, in ragione di un comune campo di ricerca e di differenti approcci e metodi specifici di ognuna di esse.

Il suo ricorso alle scienze umane è indispensabile e avviene in tre momenti successivi: all'inizio per l'analisi del vissuto ecclesiale; nel proseguo per « transcodificare » le letture fatte da tali scienze con una lettura credente; al termine per produrre orientamenti dell'agire ecclesiale, che integrino l'oggi culturale. Le scienze umane non vanno considerate discipline « ausiliari » della teologia pastorale. Occorre piuttosto istituire fra loro una « integrazione » sul piano della ricerca e una distinzione di competenze a livello di risultati. Senza dubbio l'interpretazione ultima del vissuto ecclesiale si situa nell'orizzonte di fede, per cui è di competenza non delle scienze umane ma della teologia pastorale.

Il rapporto della filosofia con la teologia pastorale è meno decisivo di quanto lo è per la teologia sistematica. La teologia pastorale se ne avvale in maniera seria ma piuttosto eclettica, nel senso che essa è orientata di preferenza verso le filosofie dell'azione, della persona e della storia, perché più omogenee al suo progetto.

#### 4.5. Annotazioni valutative

Benché disperso in numerosi contributi, il pensiero teologico-pastorale del Liégé lascia intravedere la sua struttura fondamentale criticamente sensibile alle istanze del periodo esaminato. Le sue proposizioni qualificanti

attinenti gli argomenti esposti consentono un'organizzazione ben fondata della teologia pastorale e l'adozione di un modello metodologico praticabile anche se parziale.

Occorre tuttavia riconoscere che la proposta è per vari aspetti interlocutoria e si ferma allo stadio di suggestioni e intenzioni, giustificate ma non sviluppate e approfondite.

Ad ogni modo, va riconosciuto all'A. il merito di aver richiamato l'attenzione sul carattere ambizioso del profilo di teologia pastorale da lui delineato. A ragione egli può dichiarare che solo chi ha un'immagine povera di questa disciplina la può considerare una teologia declassata.

### 5. RIFLESSIONE PASTORALE COME « INTERPRETAZIONE DELL'ESPERIENZA »

Una problematica in parte simile a quella dell'*Handbuch* e del Liégé, ma sviluppata in maniera originale, la si trova nella riflessione pastorale prodotta specialmente da M. Van Caster e da G. Ceriani.

#### 5.1. La proposta di M. Van Caster

Il centro d'interesse della riflessione pastorale del Van Caster è costituito dall'« esperienza vissuta », dove esperienza indica una realtà inglobante l'intera esistenza della persona e, precisamente, « la realizzazione e integrazione di valori in una situazione personale attraverso la mediazione di alcune attività ».

Ci si trova di fronte a un capovolgimento di prospettive. In effetti, l'esperienza non viene concepita « come applicazione pratica di una verità dottrinale o teorica o come prolungamento attuale di una realtà storica espressa nella Bibbia... », o come il quotidiano dove il mondo spirituale, celebrato nella liturgia, trova spazio di irraggiamento e di azione, ma appunto « come oggetto della riflessione cristiana », come esperienza « interpretata alla luce della fede ».

Questo cambio di visuale è guidato dalla certezza di una divina presenza di rivelazione e di grazia nel quotidiano dell'esperienza umana. La teologia pastorale tende a evidenziare e a interpretare tale presenza in vista dell'elaborazione di orientamenti per l'azione. Lo fa lungo due direttrici distinte ma complementari.

La prima considera la vita vissuta come possibile portatrice di «valori», di cui vanno percepiti i significati al fine di una loro progressiva integrazione. «Si tende a precisare il senso immediato e il senso profondo (cioè il significato esplicitamente cristiano) di questo valore e si studiano le modalità attraverso cui può essere realizzato e integrato, nella doppia significatività, attraverso l'azione nelle diverse situazioni».

La seconda considera invece l'esperienza come luogo di possibili «appelli», che esigono determinate risposte di fede e d'impegno cristiano. «Si tratta di interpretare in modo umano e cristiano l'appello che nasce da questa situazione, per cogliere le modalità efficaci attraverso cui assumerla nel modo migliore, determinando per quali valori tale situazione costituisce una chance d'integrazione o una minaccia di scacco».

L'interrogativo di fondo che ha sollevato questa corrente di riflessione pastorale riguarda il posto che occupano, in tale interpretazione dell'esperienza, i non-valori, i messaggi devianti, il male, il peccato strutturato, in breve, il *mysterium iniquitatis*.

## 5.2. La proposta di G. Ceriani

Chiamata a riflettere sull'«azione salvifica della Chiesa considerata nella sua contemporaneità alle condizioni umane in cui essa opera», la teologia pastorale ha, come «elemento caratteristico, la visione storica» e, in essa, «l'esperienza umana».

Pur senza collocarla tra le fonti della teologia pastorale, il Ceriani giudica tale esperienza come «uno dei segni dei tempi più vivamente sentiti oggi». La ricollega all'esperienza scientifica, morale, sociale, estetica, intesa come «coscienza che l'uomo possiede delle attività della vita totale e del loro significato unitario», e come «pensiero che ne scopre la struttura razionale, la logica dell'esistenza umana». Non si tratta, quindi, di un'esperienza soggettiva, individuale, ma di un dato oggettivo che definisce l'uomo nella sua essenzialità. Per questo richiede una sua comprensione e interpretazione cristiana ed ecclesiale. Il farlo è compito della teologia pastorale.

Compresa alla luce del mistero di Cristo, l'esperienza umana suggerisce un importante approccio pastorale, che permette di valorizzare tutto ciò che in ogni uomo c'è di positi-

vo. In questo senso si parla di «metodo dell'immanenza» che spinge a realizzare la salvezza proprio all'interno dell'esperienza stessa, in quanto rivelativa di un mistero che supera l'uomo e completa l'uomo, se spiegata nel mistero di Cristo.

In questo ordine di idee, l'A. prospetta l'attuale orientarsi della teologia pastorale come teologia della storia d'oggi e come teologia dell'azione. E in questo si ricollega con altre correnti di pensiero.

## 6. TEOLOGIA PASTORALE E FORMAZIONE CLINICA DEL PASTORE IN CAMPO EUROPEO

La formazione clinica del pastore continua ad avere una vasta risonanza nella prassi pastorale nordamericana, meno nella sua riflessione teologica. In campo europeo questo movimento viene conosciuto attorno agli anni '60 (R. Hostie, A. Godin) e il suo approdo ufficiale avviene prima in Olanda (W. Zijlstra, F. Haarsma, H. Andriessen) e successivamente in Germania (D. Stollberg, M. Klessmann, W. Becker, H. Harsch, H. J. Clinebell, J. Scharfenberg, H. Ch. Piper, Y. Spiegel) Inghilterra e Svezia con la creazione di centri di *clinical pastoral training*. Negli ambienti protestanti è generalmente recepito, benché in modo critico.

Nei paesi a maggioranza cattolica viene introdotto in modo limitato e tra perplessità e difficoltà (Y. Saint-Arnaud, H. Faber, B. Giordano).

### 6.1. Il colloquio pastorale e l'itinerario formativo del pastore

L'abbondante letteratura europea in merito presenta i vari aspetti del *colloquio pastorale*: la problematica attinente il suo carattere «non direttivo»; i suoi modelli, quindi, il colloquio centrato sul cliente oppure centrato sul consulente, oppure ispirato alla collaborazione; la consulenza individuale, quella di gruppo e quella che combina l'una e l'altra per raggiungere la persona nel «campo» di forze sociali da cui è condizionata e in cui interagisce; il procedimento e le tecniche di sperimentazione come lo «studio del caso», generalmente nel contatto diretto con una o più persone, oppure sulla base di un materiale già elaborato; gli atteggiamenti del consulente-pastore raggruppati attorno a due poli

maggiori: «l'ascolto» inteso come funzione di accoglienza e «il consiglio» considerato come funzione di discernimento.

Tale letteratura descrive pure le componenti dell'*itinerario formativo* al colloquio pastorale. Il suo obiettivo è l'acquisizione non tanto di conoscenze teoriche (non escluse), quanto piuttosto di capacità operative. Il suo principio informatore è «l'imparare facendo», cioè il fare riflessione critica, psicologica e teologica, all'interno delle proprie esperienze pastorali. Oltre la clinica, il suo luogo d'attuazione è la comunità umana e cristiana. Tra i metodi di apprendimento e affinamento vengono applicati i seguenti: la discussione di un caso; l'analisi del colloquio sulla base della sua verbalizzazione (*verbatim*); la relazione sullo svolgimento di un caso (*processnotes*); il «giuoco dei ruoli» (*role-playing*), in cui il presentatore gioca il ruolo del cliente; la visita in due al cliente (*dual calling*); l'autosperimentazione della dinamica di gruppo. L'intervento del «supervisore» è ritenuto determinate: secondo i momenti del processo formativo, egli svolge il ruolo di ricercatore con gli studenti, di docente che offre informazioni, di osservatore, assistente e interprete del lavoro di gruppo. Il curricolo formativo può essere integrato da successive verifiche e da gruppi di studio dei casi giunti a conclusione (gruppi di Balint).

## 6.2. Comprensione europea della proposta nordamericana

La recezione europea ravvisa nella proposta teologico-pastorale nordamericana un'innovazione radicale: la teologia che questa propone le appare come teologia vivente, sperimentale, non facilmente integrabile nell'edificio teologico tradizionale; e la teologia pastorale da questa prospettata è vista come «teologia empirica», elaborata in riferimento non a un settore del sapere teologico, ma all'intera esperienza del pastore intesa come relazione interpersonale o come comunicazione, sicché risulta una «teologia in atto» (*doing theology*) prodotta nel farsi della consulenza pastorale.

La letteratura europea rileva le seguenti obiezioni mosse dalla teologia tradizionale a tale impostazione: l'assunzione massiccia dei metodi sociologici accompagnata da una carente giustificazione teologica delle proposte; la

comprensione della fede come forza d'integrazione psichica e sociale; il primato riservato ai dati delle scienze della comunicazione interpersonale e grupppale rispetto all'elaborazione concettuale e all'aspetto dottrinale. Rileva pure i tentativi di legittimare teologicamente il programma: sono riconducibili ai seguenti asseriti ispirati dalla teologia delle relazioni di Tillich.

Conformemente alla rivelazione biblica che si attua più in eventi che in enunciati dottrinali, l'autocomunicazione di Dio si iscrive nell'esperienza globale dell'uomo, per cui le relazioni interpersonali costituiscono i canali, imperfetti ma rilevanti, dell'amore salvifico divino. La fede non è adesione angosciosa a formule tramandate, ma capacità di partecipare agli altri sulla base di un'originaria fiducia. L'annuncio della rivelazione è partecipare se stessi e il proprio amore agli altri, dato che nella relazione interpersonale si rivelano la grazia e il giudizio di Dio.

I meccanismi di autodifesa e di rigetto che ostacolano una comunicazione autentica sono segni tipici della peccaminosità umana.

## 6.3. Piste di approfondimento teologico-pastorale

Nell'area europea emerge specialmente l'esigenza di conferire una più consistente fondazione teologica alla proposta nordamericana. Lo fa seguendo varie piste che concepiscono il colloquio pastorale come «luogo teologico».

Una prima pista (H. Ch. Piper) considera l'atteggiamento del pastore nella relazione di aiuto come traduzione moderna del «*pure docere evangelium*»; interpreta i limiti e le debolezze dell'operatore alla luce della «*theologia crucis*»; comprende i processi interpersonali e grupppali come espressione del «*mutuum colloquium et consolatio fratrum*».

Una seconda pista (V. Läßle) mette in luce gli elementi di una «teologia implicita» nel colloquio pastorale, chiarendo come in esso confluiscono contenuti della tradizione cristiana e tecniche terapeutiche. Il rapporto tra psicologia e teologia qui implicato è di sua natura dialettico. Verità psicologica e verità teologica non sono due compartimenti stagni: occorre allora ripensare la verità psicologica su colui che è la verità, Gesù Cristo. Non è consentito alla teologia prescrivere

norme alla psicologia. D'altra parte, è illusorio trasferire determinate conoscenze psicologiche intese come « pura prassi » nell'agire pastorale, perché alla loro base vi sono presupposti antropologici e teologici, che è compito della teologia esplicitare nella disputa con le scienze dell'uomo.

Una terza pista (D. Stollberg) critica la concezione di teologia sottesa all'obiezione di carente teologicità del programma clinico-pastorale: tale teologia elabora il suo sapere secondo le scienze dello spirito (filosofia, linguistica, scienze storiche) e disattende un più ampio orizzonte culturale offerto dalle scienze dell'azione. Difende una concezione della teologia capace di assumere, in una « visione di fede » la totalità delle prospettive culturali attuali. Per cui « ogni scienza può diventare disciplina teologica attraverso una "prospettiva teologica" ». Fare teologia vuol dire, in conclusione, « accettare le scienze [del mondo profano e secolare] come scienze di Dio e in questo senso come teologia ».

La teologia pratica si costituisce nel dialogo tra fede e scienze dell'azione. Il suo « testo » o ambito di ricerca è il « qui-ora » dell'uomo rapportato alla Chiesa. Ivi l'uomo è condizionato dalla memoria del passato (tradizione biblica e postbiblica) e dalle attese di fronte al futuro (proiezione), ma il suo « qui-ora » si manifesta in molteplici interazioni, specialmente sociali e politiche, nonché in una complessa dinamica intrapsichica. Compito fondamentale della teologia pratica è mediare l'esperienza e il diritto degli antenati da un lato (tradizione), l'esperienza e il diritto dei contemporanei dall'altro (situazione), e assumere insieme la responsabilità per un futuro più degno dell'uomo in senso cristiano (proiezione). Suo obiettivo è elaborare la norma di fede per il qui-ora umano ed ecclesiale. Suo criterio interpretativo è la « presenzialità » o « contemporaneità » della rivelazione divina (da non identificare con le sue fonti scritte del passato), che si realizza sempre di nuovo nella situazione di dialogo, nella comunità in cui la comunione evangelica si esprime in comunicazione (Mt 18,19s). Per la teologia pastorale, la rivelazione di Dio « si schiude qui-ora, certamente anche nell'incontro di testi e tradizione con noi qui-ora, ma precisamente *con noi* (scienze umane) *qui-ora* (scienze empiriche) ».

## 7. TEOLOGIA PRATICA COME «SCIENZA DELL'AZIONE»

Una corrente di pensiero che, a partire dagli anni '70, riscuote ampi e crescenti consensi definisce la teologia pratica come « scienza dell'azione ».

Si presentano qui alcune sue configurazioni maggiori espresse in campo cattolico e nel dialogo interconfessionale.

### 7.1. Configurazione « prasseologica »

Un primo abbozzo è quello del pastoralista canadese Marcel Lefèbvre, che riprende e sviluppa suggestioni del Liégé nella linea della recente prassiologia.

Questa si snoda lungo tre direzioni: l'analisi degli elementi dell'azione; il cammino dell'azione; i fattori costitutivi di un'azione collettiva.

Utilizzando i risultati di tale tipo di ricerca, l'A. ritiene che ogni azione ecclesiale possa essere studiata nei seguenti suoi elementi costitutivi: un obiettivo semplice o complesso da raggiungere; la traiettoria che l'azione pastorale deve compiere per raggiungerlo; il controllo dell'obiettivo lungo la traiettoria al fine di verificare se viene perseguito; lo studio dei mezzi e dei metodi richiesti per eseguire l'azione programmata; la delimitazione dei mezzi per recepire le informazioni sull'andamento dell'azione; le decisioni da prendere nelle diverse fasi esecutive.

Circa l'azione collettiva come è quella pastorale, segnala i vantaggi che ad essa potrebbero derivare dall'applicazione delle metodologie introdotte dall'*Organization Development*, le quali mirano a garantire, assieme all'efficienza dell'azione, anche la valorizzazione delle persone interessate alla sua realizzazione, coinvolgendole in un movimento di compartecipazione e corresponsabilità.

Infine affronta il tema dell'interdisciplinarietà nell'azione e nella riflessione pastorale: ne giustifica l'adozione; ne prospetta i vari modelli di attuazione con i loro limiti e problemi; ne individua le possibilità e le condizioni di realizzazione; solleva la questione dell'interfecondazione tra ricerca e azione, la cui positiva soluzione apre promettenti prospettive tanto alla prassi ecclesiale quanto alla riflessione teologico-pastorale.

## 7.2. Configurazione in un sistema di « autoregolazione »

La configurazione più esplicita e condivisa è quella proposta da Rudolf Zerfass, che fa sua l'impostazione dell'*Hiltner* e la rielabora come possibile alternativa a quella dell'*Handbuch*.

In analogia con le scienze dell'azione (sociologia, psicologia, pedagogia, politologia, scienze economiche e della comunicazione), la teologia pratica si concentra sull'attuale agire umano, come dato verificabile, considerato nella sua dimensione religiosa (esperienza del contingente) e nelle sue manifestazioni concrete e istituzionalizzate: è la prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale compresa in senso molto vasto comprendente ad es. la parola, il silenzio, la preghiera...

Essa solleva i più radicali interrogativi teologici rispondenti alle dimensioni elementari di tale prassi: la soggettività (centralità della persona che agisce e interagisce), l'intersoggettività (ogni azione umana è sempre orientata all'agire di altre persone), la storicità (ogni agire umano è sempre basato su precedenti scelte umane e spazio di libera decisione). Di conseguenza affronta ad es. i problemi concernenti il progresso, le fasi di maturazione, i conflitti e i modelli risolutivi, i compromessi, le ideologie, le strutture e istituzioni, i processi decisionali, la pianificazione e il controllo.

Dovendo non tanto definire quale prassi vada rilevata (quella clericale, quella cristiana, quella ecclesiale, quella religiosa), quanto piuttosto delimitare come tale prassi si modifichi e si sviluppi, ha il compito di elaborare modelli che consentano di analizzare e verificare scientificamente il divenire del cambio della prassi.

Per modello l'A. intende un sistema di segni e di rapporti che, per il numero di dati significativi collegati tra loro, corrisponde effettivamente alla realtà descritta. Egli propone un modello mutuato dalla cibernetica e costituito da tre grandezze: 1) la prassi data frutto della tradizione vigente e della problematica in essa emergente; 2) la prassi desiderata; 3) la teoria teologia pratica che media il passaggio dalla prassi data a quella progettata. Tale modello consente l'autoregolazione dell'azione ed è configurato nel modo seguente.

La riflessione teologia pratica parte, per de-

finizione, da una determinata prassi religiosa cristiana ed ecclesiale che fa problema. La prima reazione dovrebbe essere quella di rifarsi alla tradizione vigente (comportamenti e regole obiettivati in formule di fede, nella dogmatica nella morale e nel diritto) che l'ha introdotta e che va riesaminata. Ne nasce così una situazione più o meno conflittuale che può essere rilevata in modo scientifico. Per poter agire, si rende necessario una risposta che aiuti a superare tale fase di disturbo e venga incontro alle nuove esigenze. Tale risposta va ricercata confrontando la tradizione vigente con i dati della situazione rilevata, perché questa non va accolta nella sua fattualità, ma va valutata criticamente alla luce appunto della tradizione vigente, a sua volta riesaminata. È questo il compito della teologia pratica. In questo modo essa pone in condizione non solo di offrire indicazioni operative per una nuova prassi, nella linea desiderata, ma anche di integrare i nuovi impulsi provenienti dalla situazione rilevata e di reinterpretare e riattualizzare i valori della tradizione vigente. Questa nuova prassi entra nel circuito di regolazione, per cui diventa, a sua volta, punto di partenza per il proseguo del processo conoscitivo, che è così mantenuto aperto e in movimento.

Essendo punto di contatto tra patrimonio normativo e dato fattuale, la teologia pratica assomma in sé dati teologici e dati delle scienze umane; sviluppa teorie di « media portata » distinte in quanto tali da asserti di altro valore con cui lavorano altre discipline teologiche; prospetta inoltre delle ipotesi che, come tali, vanno sottoposte a verifica nel corso del processo.

## 7.3. Configurazione in riferimento alla « prassi comunicativa »

Un altro tentativo, tra i più organici, è compiuto dal pastoralista Norbert Mette a conclusione di un'accurata ricognizione storica circa le numerose interpretazioni del rapporto teoria-prassi nella teologia pratica. Prende l'avvio da alcune annotazioni preliminari e poggia su alcune tesi generali.

Per ovviare a imprecisioni, confusioni e ambiguità è indispensabile premettere alla riflessione teologia pratica una rigorosa delimitazione dei concetti e linguaggi utilizzati, attese la diversità dei contesti culturali e delle matrici scientifiche in cui sono prodotti: concezio-

ni filosofiche, antropologiche, psicologiche, sociologiche... È imprescindibile inoltre precisare, già nell'ambito dell'epistemologia scientifica, la validità degli strumenti di pensiero che vengono assunti.

Poste queste premesse, l'A. ritiene (ed è una prima tesi) che la teologia pratica vada collocata nel contesto di una teologia intesa, nel suo insieme, come scienza empirica o prassi. Una teologia, quindi, consapevole del fatto che la fede ha sempre a che fare con una prassi storica e sociale, per cui si configura come riflessione scientifica vitalmente innervata in tale prassi.

La teologia pratica va definita inoltre (ed è una seconda tesi) nel quadro di una teologia fondamentale che studia la struttura dell'agire cristiano in base a una teoria della «prassi comunicativa» ovvero dell'interazione tra le persone, il che consente di impostare in modo unitario l'intera riflessione teologica. Di conseguenza «la teologia pratica va concepita come un'esplicita teoria teologica dell'azione comunicativa».

Il suo campo di ricerca è, conseguentemente, assai vasto. Comprende non solo i settori istituzionalizzati dell'agire cristiano ed ecclesiale, ma anche tutte le forme di comunicazione umana tese alla ricerca di solidarietà, di sostegno e di senso per la propria esistenza, individuale e collettiva, di fronte agli interrogativi sollevati da ogni epoca storica. Deve configurarsi come teologia politica (ci si riferisce a Metz). Inoltre, superando i limiti di una teologia pratica strettamente connessa con l'ecclesiologia (studio dell'autorealizzazione o dell'edificazione della Chiesa...), deve interessarsi delle realizzazioni umane qualificate come obiettività «anonime» del cristianesimo (ci si riferisce a K. Rahner e alle tesi del Pannenberg).

Essa affronta tale problematica in una prospettiva non di legittimazione ideologica, ma di emancipazione evangelica: il suo sapere è diretto a eliminare situazioni, causa di sofferenza fisica e sociale e di illiberalità per gli uomini, e a anticipare condizioni di «vita vera» offrendo possibilità di realizzare i modi elementari di comunicazione ordinaria senza restrizioni.

Una teologia pratica così concepita consente di comprendere e attuare il rapporto teoria-prassi all'interno di una prassi comunicativa: l'elaborazione di un contenuto teologico è connessa con la realizzazione di una ma-

niera elementare di agire comunicativo e lo fonda. Consente inoltre una più adeguata prospettiva per la formazione del pastore: la colloca nel contesto di una prassi comunicativa tra i vari soggetti dell'agire cristiano (fedeli e collaboratori) e le assegna come obiettivo non la semplice acquisizione di un sapere da applicare alla prassi (superamento di una teologia pratica applicativa), ma l'abilitazione a un «mutato comportamento comunicativo».

A tale scopo essa mette in questione il valore delle norme che reggono la comune intesa e l'agire comune, e favorisce il crearsi di un accordo circa nuove possibilità e orientamenti operativi. In tale modo essa si configura come elaborazione teorica e critica dei processi diretti alla preparazione della decisione e alla formazione del consenso. Nei confronti poi delle molteplici forme di comunicazione distorta, svolge un ruolo terapeutico e di denuncia, e favorisce l'avvio di processi di comunicazione sana e riuscita.

Posto questa sua configurazione, il suo necessario ricorso a metodi empirici e analitici (specialmente sociologici) non deve escludere la dimensione ermeneutica del pensiero e la connessa ricerca di senso per i soggetti della sua riflessione (ci si riferisce alle istanze del Pannenberg).

Il comune riferimento della teologia pratica e delle altre scienze dell'azione all'evento della comunicazione umana fonda, in definitiva, l'esigenza della loro cooperazione e giustifica la connotazione della teologia pratica come scienza dell'azione. Ma ciò non significa che la problematica dell'interdisciplinarietà sia risolta: resta piuttosto uno dei problemi più gravi di questa disciplina.

#### 7.4. Configurazione centrata su una criteriologia e una kairologia

Un altro abbozzo è proposto dal pastore viennese Paul M. Zulehner, che mira a delimitare l'orizzonte metodologico e contenutistico, in cui definire una teologia pastorale fondamentale destinata a informare tutte le altre discipline pastorali speciali.

L'A. parte dalla constatazione che nella prassi cristiana ed ecclesiale è sempre immanente una specie di «teologia pratica quotidiana» cioè una «teoria» più o meno riflessa. La teologia pratica ne è l'elaborazione scientifica: in effetti, essa «sviluppa una teoria

teologica e scientifica della prassi credente ed ecclesiale ereditata dalla storia di ieri, oggi vigente e protesa verso il futuro». È coinvolta nel fluire storico di tale prassi e ne è la coscienza critica e profetica. Studia la prassi religiosa intraecclesiale ed extraecclesiale nel suo duplice aspetto di evento e di istituzione. Lo fa in dialogo costante con coloro che in essa hanno specifiche responsabilità decisionali.

Un suo primo tema imprescindibile è costituito dalla *criteriologia* intesa come dottrina diretta a accertare gli obiettivi, principali e secondari, inerenti alla prassi ecclesiale. Gli obiettivi principali sono collegati alla prassi di Gesù riguardante il regno, compreso come gratuita offerta di vita per l'uomo, e la configurazione della Chiesa secondo il « principio comunità ». Gli obiettivi secondari concernono i vari modi con cui la tradizione si istituzionalizza, la religiosità popolare, i desideri umani primari: avere un nome e una reputazione, disporre di un potere e essere liberi, possedere beni materiali. Rispetto agli obiettivi sono ambivalenti, perché li possono concretizzare ma anche ostacolare.

Un secondo tema imprescindibile è costituito dalla *kairologia* cioè dalla riflessione teologica volta a accertare la situazione di salvezza o di non salvezza in cui è inserita la prassi credente ed ecclesiale. Dal punto di vista metodologico ciò comporta un inevitabile dialogo interdisciplinare, articolato in modo che a una prima riflessione sociologica attinente il rapporto individuo-religione-società-Chiesa faccia seguito una seconda riflessione specificamente teologico-pastorale.

La kairologia fa comprendere che il cambio è un destino permanente della Chiesa. La teologia pratica ha il compito di sviluppare una *teoria della prassi di cambio*, che può avvenire secondo due opzioni: la creazione di Chiese parallele, con iniziative promosse dall'alto o dal basso; oppure la messa in opera di una riforma ecclesiale nella linea aperta dal Vaticano II.

## 8. SVILUPPI DELLA RECENTE TEOLOGIA PRATICA EVANGELICA

Durante l'ultimo ventennio, in ambiente evangelico europeo, la teologia pratica (formula preferita a quella di « teologia pastorale ») rispecchia un mutato contesto culturale

ed ecclesiale ed è caratterizzata dall'impiego del metodo empirico-critico e dal ricorso alla formulazione di teorie, ipotesi e modelli.

### 8.1. Il mutato contesto sociale ed ecclesiale

Nel periodo indicato, la teologia pratica supera ormai i confini confessionali, diventa interconfessionale o ecumenica. Il forte sviluppo delle scienze sociali e la riforma degli studi universitari allargata a quelli teologici conducono a una rinnovata concezione della teologia in generale come scienza empirica o prassica e della teologia pratica come « scienza dell'azione ».

Il tema del rapporto tra teoria e prassi vi diventa centrale e pregiudiziale. La sua soluzione è guidata da tre distinte concezioni di scienza. La prima, di tipo riformistico e rivelatasi perdente, cerca di recuperare la concezione umanistica prima e idealistico-romantica poi di scienza intesa come elaborazione di « teoria » e della sua « applicazione pratica ». La seconda, qualificata come « funzionalista », vuole superare tale impostazione. Per essa la scienza è lavoro spirituale in cui interagisce teoria e prassi; scienza non è soltanto cambio di coscienza, ma anche cambio del mondo; non è solo contemplazione, ma anche produzione, « sostanza dell'agire pratico ». La terza, connotata come « critico-progressista » (scuola di Francoforte), considera il lavoro scientifico come fattore dell'umanizzazione della società, perché teso a mutare in modo « pratico-critico » i rapporti sociali stabiliti, in vista di un'autoliberazione dell'uomo.

### 8.2. Critica del metodo storico-critico e necessità del metodo empirico-critico

La teologia evangelica (W. Herrmann, G. Lauter, G. Krause) innesta questi fermenti nella propria problematica. Su un versante riconosce gli apporti positivi del *metodo storico-critico*, preminente nella letteratura teologica, ma ne evidenzia pure i limiti. Esso è legato allo studio e all'interpretazione dei « documenti » del passato e mira a stabilirne l'attendibilità storica e a coglierne in modo critico il messaggio o il significato. Il suo ricorso alle fonti storiche consente una revisione critica degli asserti biblici e dogmatici, in quanto vengono riferiti al loro contesto storico, e ciò è positivo. Ma tale ricorso non riesce da solo a sottrarre la teologia nel suo in-

sieme da una certa storicizzazione, che tende a privilegiare e ad assolutizzare la storia e il passato a scapito del presente e del futuro. Su un altro versante mette in risalto l'esigenza d'introdurre in teologia il *metodo empirico-critico*, legato all'analisi e all'interpretazione critiche di eventi o prassi o attività. Esso consente di vagliare scientificamente teologia e Chiesa in rapporto alla loro situazione attuale e ai problemi che si pongono nel presente ecclesiale. L'orizzonte in cui va compresa oggi la teologia non è il passato e il testo, ma piuttosto il futuro di teologia-Chiesa e società, in quanto la parola di Dio non coincide immediatamente con il testo biblico che ne è una conseguenza, ma si esprime pure, a pari titolo, nella cristianità attuale e nel suo futuro.

A livello di organizzazione dello studio teologico, tutto questo sfocia nella critica al modello «dal testo alla predica», proprio della teologia barthiana e della teologia kerigmatica: esso concepisce la prassi come semplice luogo di applicazione della teoria elaborata dall'esegesi biblica, dall'interpretazione storico-critica e dalla riflessione sistematico-normativa.

Il modello alternativo proposto va «dalla prassi alla teoria» in vista di una prassi migliore: parte (nel caso esemplare della predica) dalla predicazione attuale e ne evidenzia i presupposti biblici, sistematico-normativi, teologico-pratici e pastorali-psicologici. In tale modo apre la via all'autocritica il cui luogo proprio è il dialogo nella comunità. In questa direzione si cerca di rispondere all'interrogativo di fondo: come comunicare la fede oggi di fronte all'incapacità della predicazione e della catechesi di inserirsi nei circuiti del comunicare umano.

### 8.3. Il ricorso a formulazioni di teorie e di modelli

In questo contesto emerge l'esigenza di elaborare la teologia pratica come scienza dell'azione, recependo i risultati specialmente delle scienze sociali (G. Krause, D. Rössler, Y. Spiegel, H.-D. Bastian).

Si chiariscono progressivamente i concetti chiave «azione», «prassi», «*empeiria*»: essi indicano non la sola attività produttiva, ma anche un agire di tipo contemplativo; riguardano non soltanto la prassi dei pastori o della Chiesa, ma il più vasto fenomeno della religione.

Si approfondisce il concetto di *teoria*: essa è un sistema di conoscenze, aperto alla ricezione di nuovi dati, necessario in rapporto a determinate regole, ma in situazione di non-sapere circa l'agire ecclesiale, che va superato con l'ausilio appunto di tale strumento conoscitivo.

Accanto a proposizioni dogmatiche assiomatiche che esprimono i valori permanenti della rivelazione e della tradizione cristiana, si fa spazio a *proposizioni ipotetiche*, che sono parziali, relative, provvisorie in quanto cercano di rilevare e interpretare il presente contingente e mutevole della prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale.

Si elaborano pure dei *modelli* compresi come insieme idealizzato di fattori della realtà, atti a rilevarla e a guidarne il cambio. Il modello privilegiato è quello cibernetico: tra l'*homo sapiens* (il teologo) e l'*homo faber* (l'operatore ecclesiale) la teologia pratica introduce l'*homo ludens*, il pastoralista che creando modelli di agire ecclesiale svolge il ruolo di regolatore e guida della prassi ecclesiale.

Teorie, ipotesi e modelli sono elaborati in riferimento alla prassi religiosa da migliorare, ed è in in questo modo che divengono riflessione teologico-pratica. Le principali teorie proposte sono le seguenti.

La *teoria funzionale* di K. W. Dahm, secondo cui la religione è variamente innervata nel tessuto sociale e vi assolve un ruolo emancipatorio. Per l'individuo essa costituisce un vincolo con concezioni di valore e di significato, ne facilita l'apprendimento e ne rafforza le motivazioni. In rapporto alla società, essa favorisce lo sviluppo e la trasformazione di tali concezioni, sostiene i processi di socializzazione e promuove l'elaborazione di nuove costellazioni di valori e di significati, rispondenti ai mutevoli bisogni dei suoi membri. La Chiesa, a sua volta, è funzionale nei confronti della società in quanto è coinvolta con altri gruppi sociali, con le loro funzioni e i loro interessi, e riveste un significato per la convivenza umana; inoltre in quanto è orientata a precisi compiti religiosi e di mediazione sociale e culturale in momenti di crisi e di conflitto.

La *teoria critica della prassi mediata religiosamente nella società* di Gert Otto. Secondo questo pastoralista che si ispira alla scuola di Francoforte, la teologia pratica in quanto «teoria critica» si prefigge di evidenziare le

potenzialità dell'uomo e di creare un mondo in cui le forze ed esigenze umane siano soddisfatte, e ciò tramite non un semplice miglioramento delle conoscenze, ma specialmente attraverso l'emancipazione e la liberazione da ogni forma di oppressione. In quanto teoria critica «della prassi mediata religiosamente nella società», la teologia pratica produce un'analisi critica di tutte le manifestazioni che hanno una motivazione religiosa. Come tale, non può rinchiudersi negli schemi tradizionali dei servizi ecclesiali o mirare a costruire un nuovo sistema; deve piuttosto tendere a rinnovare in continuità il campo di ricerca, in modo da essere in grado di offrire sempre nuove possibilità di correzione e ristrutturazione nel campo della religione, della Chiesa e della società.

*La teoria della prassi del vangelo attraverso la Chiesa nella società* di M. Jossutis, che denuncia il carattere selettivo e riduttivo di movimenti culturali che producono un'interpretazione del vangelo in categorie o solo religiose o solo politiche, e tenta di superare tali alternative, focalizzando la dimensione tanto religiosa quanto politica del vangelo e, quindi, della missione della Chiesa.

*La teoria del ministero del pastore* (W. Neidhart, W. Steck) che riafferma l'indiscusso significato che può assumere, accanto a una teologia pratica scientifica sviluppata secondo i progetti finora descritti, una teologia pastorale rinnovata, che si prenda carico della problematica specifica del pastore d'anime e della sua formazione professionale.

*La teoria del cristianesimo contemporaneo* di D. Rössler, volta a valutare, alla luce dei dati fondamentali della tradizione cristiana e dell'odierna esperienza religiosa ed ecclesiale, le responsabilità attuali in ordine alla configurazione del volto cristiano della Chiesa oggi e, in essa, della vita dei cristiani.

## 9. TEOLOGIA PASTORALE NEL CONTESTO DELLE TEOLOGIE DELLA LIBERAZIONE

Nel quadro della teologia pastorale come scienza della prassi merita una particolare considerazione la recente letteratura latino-americana ispirata dalle varie teologie della liberazione. Prese nel loro insieme queste non sono ancora teologie pratiche comprese nel senso delle recenti correnti europee; so-

no prevalentemente teologie *empiriche* o *prassiche*, perché si prefiggono di elaborare il messaggio cristiano a partire dalla prassi cristiana ed ecclesiale al fine di illuminarla, accompagnarla e orientarla.

Tuttavia alcuni autori sviluppano una riflessione teologica attinente la pastorale o l'evangelizzazione liberatrice non soltanto per offrire una comprensione dottrinale (compito sicuramente basilare), ma anche per indicare *come* essa vada attuata. In concreto, essi valutano, alla luce del Vangelo riletto e reinterpretato nella prassi storica liberatrice, le opzioni pastorali emergenti dalla realtà latino-americana, e segnalano le linee di azione per un efficace e credibile impegno cristiano ed ecclesiale di liberazione.

### 9.1. Modelli di azione pastorale

La loro riflessione teologia pastorale fa riferimento a distinti modelli di azione ecclesiale o pastorale presenti nel continente, e ai corrispondenti distinti modelli di Chiesa: gli uni e gli altri considerati come strettamente collegati a differenti comprensioni della realtà socio-economica, politico-culturale e religioso-ecclesiale latino-americana, con speciale riferimento al cattolicesimo popolare.

Gustavo Gutierrez identifica quattro modelli di azione pastorale rilevabili nel continente e dipendenti, in larga parte, da analoghi modelli europei:

— la pastorale di *cristianità* corrispondente a una Chiesa di cristianità, solidamente collaudata dall'esperienza plurisecolare del cattolicesimo uscito dalla riforma tridentina e tuttora maggioritaria;

— la pastorale di *nuova cristianità* attuata da settori di cattolici, i quali di fronte alle istanze di autonomia del temporale e al processo di scristianizzazione del mondo moderno si prefiggono, tramite un laicato specializzato e militante, di dar vita a una nuova «cristianità profana», distinta da quella precedente sacrale e clericale;

— la pastorale della *maturità della fede* postulata dal fenomeno della secolarizzazione impostosi nel primo mondo e presente pure nel continente;

— la pastorale *profetica* di solidarietà con i poveri nella linea promossa dal Vaticano II e dall'assemblea episcopale di Medellin (1968): è detta anche *pastorale liberatrice* e ad essa vanno le preferenze dell'A.

Muovendosi in questa stessa prospettiva di fondo, Segundo Galilea ravvisa nella pastorale liberatrice il punto di confluenza tra pastorale estensiva e pastorale intensiva, due tipi di pastorale che hanno caratterizzato le Chiese latino-americane tra il 1930 e il 1970.

La *pastorale estensiva* è condizionata da una società tradizionale, rurale, stabile, ed è espressione di una Chiesa patrimonio del clero e coestensiva alla società qualificata come cristiana. È una pastorale di cristianità prevalentemente indirizzata a conservare la pratica religiosa e la coscienza cattolica della società; è quindi impegnata preponderantemente non nell'evangelizzazione, ma nella sacramentalizzazione; è segnata da un atteggiamento conformista e sovente parassita nei confronti di una religiosità popolare fatta di devozionalismo ritualista; è palesemente o inconsapevolmente allineata col potere civile ritenuto garante di una situazione generalizzata di cristianità e di tutte le istituzioni educative, assistenziali, culturali che ciò comporta. A partire dagli anni '30 manifesta progressivamente le sue carenze e risulta inadeguata nell'affrontare le nuove sfide.

La *pastorale intensiva* sorge e si sviluppa in tale congiuntura. È condizionata da una società segnata da questi fenomeni: l'industrializzazione che dà vita a un incipiente proletariato e pone la questione sociale; l'urbanizzazione che provoca la decadenza della cultura rurale e crea masse emarginate e disgregate; la crescente secolarizzazione che è accompagnata dalla politicizzazione; la democratizzazione che stimola le aspirazioni popolari all'uguaglianza e alla partecipazione organizzata. Tale pastorale è espressione di una Chiesa missionaria, fatta di élite e di diaspora impegnata nella realtà socio-politica e culturale. È apertamente ispirata dalla riflessione teologia pastorale francese e in parte tedesca degli anni '50. Attraverso l'azione cattolica ed altri movimenti, mira a formare un laicato specializzato e militante; accentua l'evangelizzazione dell'ambiente; è critica nei confronti del cattolicesimo popolare; tende a mutare l'atteggiamento socio-politico delle Chiese del continente e a renderle indipendenti dal potere politico; è interessata a proporre valori piuttosto che modelli di comportamento; è impegnata più a formare la coscienza sociale che a promuovere opere assistenziali; è una pastorale profetica che annuncia il vangelo e denuncia le situazioni di-

sumanzanti. Nel suo cammino pluridecennale incontra resistenze e viene accusata di elitismo, di allontanare la Chiesa dalle masse, di deprezzare il cattolicesimo popolare.

## 9.2. Pastorale o evangelizzazione liberatrice

Attorno agli anni '70, con l'affermarsi della tematica della liberazione, questi due modelli vengono ormai compresi nella visuale di un'unica pastorale liberatrice e dell'unitario processo di evangelizzazione che va dalla testimonianza e dall'annuncio alla celebrazione cultica e all'impegno nel sociale, nel politico e nel culturale.

È un'evangelizzazione che, nel continente, viene qualificata come *liberatrice*, perché formula il messaggio cristiano come risposta alle attese liberatrici dei popoli latino-americani, perché nella sua metodologia concreta fa costante riferimento ai loro sforzi di liberazione: li assume come punto di partenza essendo sforzi ispirati dalla fede, li accompagna nel loro cammino per sostenerli, verificarli e purificarli, li orienta alla realizzazione di un progetto di società e di Chiesa più umani e fraterni. È un'evangelizzazione liberatrice di sua natura, perché animata da una fede impegnata che permea tutte le espressioni dell'azione pastorale.

Per la *conoscenza della situazione pastorale* delle Chiese, ci si avvale di tutte le risorse delle scienze storiche e sociali: l'esigenza di un approccio pluridisciplinare e scientifico alla completa realtà del continente, come presupposto indispensabile per impostare un'evangelizzazione liberatrice valida, è molto rimarcato da vari autori.

Quanto agli *imperativi pastorali*, è assai evidenziato l'impegno cristiano ed ecclesiale di solidarietà con le classi popolari, di liberazione dalla violenza istituzionalizzata e da una cultura alienante od oppressiva; è molto sottolineata la funzione critica e profetica di denuncia dell'ingiustizia e di annuncio della fraternità; viene valorizzata una liturgia stimolatrice di una fede che animi la prassi liberatrice socio-politica; viene promossa un'azione pastorale che aiuti le comunità cristiane ad assumere le proprie responsabilità nella liberazione dell'uomo latino-americano e nella costruzione di società più giuste e fraterne.

Nell'ambito di questo comune orizzonte, le

varie correnti di teologia della liberazione propongono differenti letture e scelte pastorali. Alcune élites (H. Assmann) si appellano alla ragione progressista illuministica nella linea del neo-liberalismo sviluppatistico e, inoltre, alla ragione critico-dialettica marxista che ha promosso una prassi rivoluzionaria. Accentuano la critica etico-politica e acutizzano il conflitto. Altre correnti maggioritarie (G. Gutierrez, L. Boff, L. Gera, J. C. Scannone) sono più attente al significato liberatorio dei simboli religiosi e della fede dei popoli latino-americani; assieme all'analisi socio-analitica sviluppano pure una ricerca storico-culturale; accentuano l'esigenza della riconciliazione.

La *pastorale popolare* è anch'essa interpretata diversamente. Per chi intende il popolo come classe sociale dei poveri emarginati in senso socio-economico e politico-culturale, essa è « evangelizzazione dei poveri, partendo dai poveri ». Per chi, invece, considera il popolo come soggetto collettivo di un'esperienza storica, con una cultura indigena, una religiosità propria, una mentalità peculiare, una lingua differenziata e un destino comune, essa è « evangelizzazione della cultura di un popolo ».

La *pastorale intensiva*, la quale trova nuova vitalità nelle comunità ecclesiali di base, assume anch'essa due distinti orientamenti. Alcune comunità insistono di più sull'aspetto comunitario e mettono a fuoco l'azione *ad intra* della Chiesa: la vicinanza, la fraternità, l'ascolto della parola, l'aiuto vicendevole, la preghiera... Altre, invece, accentuano maggiormente l'aspetto « di base » e tendono a dare più importanza alla funzione *ad extra* della Chiesa: l'impegno politico, la preoccupazione per le strutture, le manifestazioni esterne, una fede liberatrice nel pubblico, la comunione critica con la Chiesa istituzionale.

### 9.3. Il dibattito teologico-pastorale attorno a Puebla

Nell'ultimo decennio, la teologia pastorale ispirata dalle teologie della liberazione si concentra quasi esclusivamente attorno all'evento Puebla (1979). Il tema della missione evangelizzatrice è motivo di tensione e di discussione prima durante e dopo questa terza conferenza dell'episcopato latino-americano. Le posizioni che si fronteggiano sono, in sostanza le seguenti.

La posizione di coloro che identificano la missione storica della Chiesa con l'*evangelizzazione della cultura* e, in particolare, della religiosità popolare. Per l'analisi della realtà si avvale del metodo storico-antropologico e culturale, giudicato più globale e comprensivo rispetto a quello sociologico. L'ecclesiologia invocata è, in larga parte, quella contenuta nel simbolo apostolico. Rivela un'accentuata preoccupazione per l'ortodossia. Criticati il capitalismo e il collettivismo per il loro carattere secolarista, propone, come progetto pastorale, la creazione di una società nuova, impregnata di valori evangelici e la configurazione cristiana della cultura. Enfatizza l'identità della missione ecclesiale di fronte a possibili rischi di ridurla a compiti temporali, socio-politici.

La posizione di coloro che identificano la missione storica della Chiesa con l'*evangelizzazione liberatrice* a partire dai poveri. Per l'analisi della realtà ricorre in modo particolare alla teoria della dipendenza. La sua comprensione ecclesiologia è quella di una Chiesa profetica e missionaria, segno e strumento di liberazione nella prospettiva del regno di Dio, una Chiesa che dà la priorità all'azione pastorale a favore della giustizia e di difesa dei diritti dei poveri e degli emarginati. Ciò che ne caratterizza il progetto pastorale è l'inserimento storico della Chiesa nella prassi liberatrice in atto in vari contesti sociali, politici e culturali del continente.

La posizione che identifica la missione storica della Chiesa con l'*evangelizzazione per la comunione e la partecipazione* al fine di superare situazioni conflittuali. Allarga da un punto di vista teologico e pastorale la proposta dell'evangelizzazione della cultura, sottolineando i valori di comunione e partecipazione. Alla sua base vi è l'ecclesiologia di comunione proposta dalla *Lumen Gentium*. Il progetto pastorale proposto è volto a promuovere la comunione e la partecipazione a tutti i livelli tanto ecclesiali che civili. È preoccupata di definire più la vita intraecclesiale che non la missione storica della Chiesa nella realtà concreta latino-americana. Tale missione è demandata, in certo modo, all'impegno etico di ogni cristiano, retamente orientato dalla dottrina sociale della Chiesa. Critica i sistemi e le ideologie dominanti nel continente, ma in concreto offre linee programmatiche piuttosto generali e astratte. Nonostante lo sforzo compiuto a Puebla per

integrare queste posizioni, nel dopo-Puebla, di fatto queste si fronteggiano nuovamente all'atto di interpretare i documenti definitivi di tale conferenza.

In effetti, ognuna di esse ritiene che la propria proposta pastorale sia quella centrale e preminente nei testi approvati, rispetto alle altre che, quindi, andrebbero subordinate o integrate in essa.

#### 9.4. Rilievi valutativi

È non solo difficile e rischioso, ma prematuro e pressoché impossibile offrire una valutazione complessiva e critica di questo movimento vivo e ancora in pieno processo di creazione.

Al di là delle note e autorevoli critiche mosse a non poche delle sue impostazioni teologiche, vanno segnalati i seguenti apporti illuminanti: l'aver tentato di impostare una teologia nel suo complesso «prassica» o empirica, in quanto prende l'avvio dalla prassi ecclesiale, si prefigge di illuminarla e orientarla; inoltre l'aver cercato di integrare in essa una riflessione teologia pastorale o teologia pratica in senso specifico; in tal modo ha per lo meno tentato di superare il divario, ripetutamente deprecato nel corso della storia della teologia pastorale o teologia pratica, tra teologia storica e sistematica da una parte e teologia pastorale o pratica dall'altra.

A questo riguardo, però, i teologi della liberazione, pur offrendo indicazioni pertinenti, non tematizzano ancora in modo rigoroso una teologia pastorale o teologia pratica concepita nel senso proposto dalla recente e qualificata letteratura cattolica ed evangelica, la quale configura questa disciplina come teoria teologica circa le regole o le modalità di miglioramento della prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale.

→ pastorale in Italia - teologia pastorale (storia). - teoria/prassi.

#### Bibliografia

MIDALI MARIO, *Teologia pastorale o pratica*. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, LAS, Roma 1985. Inoltre la bibliografia indicata sopra alla voce teologia pastorale.

## TEOLOGIA PASTORALE (STORIA)

MARIO MIDALI

### 1. Origine e primi sviluppi della teologia pastorale in campo cattolico

- 1.1. *La letteratura pastorale dell'epoca posttridentina*
- 1.2. *La nascita della teologia pastorale*
- 1.3. *Orientamento «pragmatico» e «ateologico» della prima manualistica*
- 1.4. *L'orientamento «biblico-teologico»*

### 2. Nascita e primi sviluppi della teologia pratica nel protestantesimo

- 2.1. *L'impostazione teologica di Martin Lutero*
- 2.2. *La concezione rinnovata di Friederich Schleiermacher*
- 2.3. *Alcune successive impostazioni di matrice idealista*

### 3. L'apporto critico di Anton Graf

### 4. La manualistica cattolica dalla metà del sec. XIX in poi

### 5. La teologia pratica evangelica dalla metà del sec. XIX in poi

- 5.1. *La concezione «empirica» dei grandi manuali*
- 5.2. *L'affermarsi della «teologia della parola»*
- 5.3. *La riflessione sul rapporto Chiesa-mondo*
- 5.4. *La «consulenza pastorale» come proposta di teologia pastorale*

### 6. Sviluppi innovatori della teologia pastorale cattolica tra il 1920 e il 1960

### 7. La «pastorale d'insieme»

### 8. Il significativo apporto del Vaticano II

- 8.1. *Carattere «pastorale» del magistero conciliare*
- 8.2. *La prospettiva globale del magistero pastorale conciliare*
- 8.3. *Comprensione conciliare dell'«azione pastorale»*
- 8.4. *Comprensione della «teologia pastorale»*

Una teologia pastorale intesa come riflessione speciale destinata al clero in vista del suo ministero pastorale esiste già nella Chiesa delle origini (le *Lettere pastorali*). In alcuni scritti dei Padri si incontrano indicazioni pastorali variamente corredate da una corrispondente riflessione teologica. Un esempio significativo è il *Liber regulae pastoralis* di san Gregorio Magno, che esercitò un notevole influsso su numerosi opuscoli e trattati del periodo successivo.

Il concilio di Trento diede un impulso decisivo a tale riflessione. Esso accolse la tradi-

zione largamente diffusa del periodo immediatamente precedente circa « il tipo ideale » di vescovo, e individuò la chiave di volta della riforma ecclesiale nella figura del « pastore », dichiarato protagonista della vita della comunità cristiana. Esso offrì essenziali orientamenti, a livello teorico e pratico, per risolvere le più rilevanti questioni pastorali dell'epoca: i criteri di scelta dei vescovi, i loro compiti e l'ideale del loro comportamento, i compiti del parroco, l'obbligo della residenza per vescovi e parroci, il principio della territorialità delle circoscrizioni ecclesiastiche, il dovere per il vescovo della visita pastorale, l'adeguata formazione del clero.

## 1. ORIGINE E PRIMI SVILUPPI DELLA TEOLOGIA PASTORALE IN CAMPO CATTOLICO

### 1.1. La letteratura pastorale dell'epoca posttridentina

Per rispondere alle esigenze poste ai sacerdoti in « cura d'anime » da tale riforma, sorge ben presto una letteratura contenente una serie di indicazioni riguardanti l'amministrazione dei sacramenti e i diritti e doveri del clero. Tra le opere di questo periodo che ebbero una più o meno vasta diffusione vanno ricordate: il manuale di J. Molanus *Theologiae practicae compendium* (1585) in cui si separa una teologia speculativa da una teologia pratica in senso ampio; l'*Enchiridion theologiae pastoralis* (1591) di P. Binsfeld, vescovo ausiliare di Treviri, che fa propria la formula *theologiae pastoralis* utilizzata per la prima volta dal Canisio; il *Manuale parochorum* (1661) di L. Engel e quello di J. Opstraet, professore di Lovanio, intitolato *Pastor bonus* (1698).

### 1.2. La nascita della teologia pastorale

Come disciplina universitaria la teologia pastorale viene alla luce nel contesto della riforma degli studi teologici (1774) voluta dall'imperatrice Maria Teresa e affidata al canonista benedettino, Stefano Rautenstrauch (1734-1785), prima direttore della facoltà teologica di Praga e poi di quella di Vienna. All'origine del progetto del Rautenstrauch sta il disagio per una pratica pastorale priva di un adeguato supporto teologico, e per una speculazione teologica priva di rilevanza pratica. Per superare tale situazione egli progetta

una riorganizzazione dell'intero curriculum teologico a cui imprime un deciso orientamento pastorale: scopo della teologia è di « formare degni servitori del vangelo, cioè perfetti pastori ».

Tale riforma è sostenuta da una seria preoccupazione per la teologia: il richiamo alle fonti bibliche e patristiche, alla storia della Chiesa e del dogma le assicura il suo fondamento; l'orientamento all'azione pastorale salda tra loro le distinte discipline e non deve pregiudicarne il carattere scientifico. Un sapere serio, sensibile alla cultura illuminista e aperto allo sviluppo delle scienze storiche e positive, è ritenuto indispensabile per i futuri pastori.

La configurazione del piano di studi teologici è guidata dalla loro stessa « natura », che prevede un gruppo di « scienze preparatorie » (discipline bibliche e storiche), un secondo gruppo di scienze riguardanti « la teoria stessa della teologia » (dogmatica, morale, diritto canonico) e un terzo gruppo di discipline, delle quali fa parte la teologia pastorale, che insegnano « come la teoria della teologia è da applicare in modo concreto e utile alla pratica della vita umana ».

In tale piano di riforma la teologia pastorale non è semplice « appendice » di altre materie, ma disciplina teologica integrante, destinata a studiare il complesso delle attività pastorali, unificato attorno a un triplice genere di doveri dei pastori: il dovere di insegnamento, il dovere dell'amministrazione dei sacramenti e il dovere dell'edificazione della comunità. La nuova disciplina concentra in sé materie pastorali fino allora conosciute: la catechetica, l'omiletica, l'ascetica, la retorica, la liturgia e la rubricistica.

La *storiografia recente* ha fatto rilevare che tale progetto è guidato dall'ideologia giuseppinista di asservimento della Chiesa allo stato e di subordinazione della teologia agli interessi statali, in quanto il pastore è insieme funzionario dello stato e chiamato a formare « non solo buoni cristiani, ma anche buoni cittadini ».

Esso apre uno spiraglio alla riflessione sulla situazione presente di religione-Chiesa e società, ma ciò è filtrato dagli interessi del clero, unico protagonista della pastorale. La teologia pastorale è dichiarata parte della teologia, ma la sua struttura teologica propria non è esibita né giustificata.

### 1.3. Orientamento « pragmatico » e « ateologico » della prima manualistica

Nel periodo immediatamente successivo compare una serie di manuali di teologia pastorale (F. Chr. Pitroff, J. Lauber, F. Giftschütz, A. Reichenberger, K. Schwarzel) variamente influenzati dalla riforma viennese. La nuova disciplina è denominata più spesso « teologia pastorale » ed anche « teologia pratica » o con altre formule che, in questo periodo, hanno tutte un significato pressoché identico.

La sua comprensione è segnata dalla figura del singolo pastore d'anime, che è definito in rapporto alla « religione » intesa come moralità e pratica delle virtù: egli è insieme « servitore della religione » e servitore dello stato. Questi manuali organizzano in modo sistematico la materia attorno allo schema dei tre doveri pastorali fissato dal Rautenstrauch. Ma lo fanno guidati da esigenze descrittive e non teologiche, anche se generalmente richiamano il comando missionario di Mt 28,18-20, che non basta certo da solo a fondare teologicamente la teologia pastorale. Tenuto conto di questi dati si comprende perché la *storiografia recente* ha qualificato questa prima manualistica come « pragmatica » e « ateologica ». Per essa, infatti, il rapporto del pastore con la Chiesa è esteriore e formale, essendo identificato col riconoscere un'autorità ecclesiale superiore capace di porre leggi, a cui si deve docile ubbidienza.

### 1.4. L'orientamento « biblico-teologico »

Accanto a questo orientamento ne emerge un altro chiamato da alcuni storici « biblico-teologico ». Il suo rappresentante principale è J. M. Sailer (1751-1832) della scuola cattolica di Tubinga. Con lui si passa da una teologia pastorale di stampo illuministico a una teologia pastorale influenzata dal romanticismo, per l'attenzione prestata a un cristianesimo vivente e a una predicazione autentica.

In sintonia con altri pastoralisti (A. Schramm di Fulda e P. Conrad di Treviri), Sailer cerca di dare una fondazione biblica all'azione pastorale e di conferire un carattere teologico alla teologia pastorale, ispirandosi al cristianesimo testimoniato dalla Scrittura e alla comprensione paolina della Chiesa come corpo di Cristo.

La figura del pastore cambia in modo sostanziale rispetto al filone manualistico contem-

poraneo: non è più il semplice maestro di religione incaricato dell'ordine morale, servitore dell'autorità religiosa e civile. È invece il « pastore » formato secondo lo Spirito e il volere di Cristo. Non è più il funzionario tutore delle istituzioni statali, ma il rappresentante di Dio posto al servizio dell'opera redentiva, affidata da Cristo alla sua Chiesa. Con questo orientamento biblico-teologico viene superata radicalmente l'impostazione antropocentrica della manualistica dell'epoca, anche se la fondazione ecclesiologica della teologia pastorale non va oltre la fase di abbozzo.

## 2. NASCITA E PRIMI SVILUPPI DELLA TEOLOGIA PRATICA NEL PROTESTANTESIMO

### 2.1. L'impostazione teologica di Martin Lutero

In ambito protestante la riflessione sull'azione pastorale, designata con la formula « teologia pratica », è profondamente segnata dalla concezione di Lutero.

In polemica con i teologi del suo tempo dediti a speculazioni sottili e a volte artificiali, il grande Riformatore sostiene la caratterizzazione « pratica » della sua teologia (*vera theologia est practica*), perché incentrata sull'esperienza di fede e sulla predicazione della parola, il cui tema è l'incontro drammatico tra Dio giustificante e salvante e l'uomo peccatore e perduto.

La dimensione antropologica di questa teologia pratica non implica né antropocentrismo né soggettivismo, perché la sua certezza è posta fuori dal soggetto: la fede fiduciale poggia sulla solidità della parola biblica di salvezza.

La giustificazione teorica e la strutturazione rigorosa di tale teologia pratica è ricercata non nella linea scolastica del rapporto tra ragione e fede, tra ordine naturale e ordine soprannaturale, ma nel rapporto indicato dal NT tra legge e vangelo, introdotto nella storia con la manifestazione di Gesù Cristo. La teologia pratica è chiamata a echeggiare tale vangelo e a servire l'opera di giustificazione dell'uomo peccatore.

La storia successiva della teologia pratica evangelica (specialmente del razionalismo liberale) testimonia la fragilità della situazione assegnata da Lutero, ma anche le virtualità insite in essa.

## 2.2. La concezione rinnovata di Friederich Schleiermacher

F. Schleiermacher (1768-1834) è stato considerato come il secondo padre della riforma protestante. In un opuscolo intitolato *Breve presentazione dello studio teologico...* (1811), egli presenta un'organizzazione assai sistematica della teologia e, in essa, della teologia pratica.

Ispirandosi alla filosofia di Schelling, concepisce la teologia come « scienza positiva » in quanto il suo oggetto, il cristianesimo, è già prefissato, e il suo scopo non è la ricerca di una verità assoluta, propria della filosofia, ma un ruolo pratico: la conduzione della Chiesa (*Kirchenleitung*), che distingue dal governo ecclesiastico (*Kirchenregiment*).

Egli propone un'articolazione tripartita del sapere teologico: la « teologia filosofica » riguardante la natura del cristianesimo rapportato alla cultura e ad altri gruppi sociali; la « teologia storica » destinata a definire l'essenza della Chiesa e la sua situazione nel divenire storico; la « teologia pratica » di cui dà questa descrizione: « lo scopo della conduzione della Chiesa cristiana è, da un punto di vista estensivo e intensivo, la coesione e la formazione; il sapere attinente tale attività si costituisce in una tecnica che, unitamente a tutte le sue branche, designiamo col termine di teologia pratica ».

Di queste tre branche, tra loro correlate, la teologia pratica è la corona, in quanto cerca di cogliere il dinamismo della fede cristiana emergente da attuali movimenti, legati al sentimento di piacere o di disagio di fronte ai differenti stadi della Chiesa, studiati dalla teologia filosofica e storica.

Per lui, la teologia pratica non va ridotta a empirismo o a semplice raccolta di tecniche applicative di principi attinti altrove, ma deve rivestire rigore scientifico per essere utile a un'azione riflessa. Il suo ambito di competenza è la determinazione di procedure da mettere in opera per attuare in modo efficace i compiti ecclesiali. Si svilupperà in numerose branche attinenti tali compiti e stabilirà un certo numero di categorie atte a cogliere il suo oggetto complesso. Dovrà pure prendere le distanze dalla pratica concreta e collocarsi a un certo livello di generalizzazione. Suo obiettivo primordiale è verificare in continuità il rapporto tra mezzi e procedure impiegati, e fini perseguiti.

Infine, per Schleiermacher, la teologia pra-

tica è concepibile solo a patto e nella misura in cui esiste una comunità cristiana avente una propria regolazione, dove la vita non è pura ripetizione, ma luogo di critica. Suppone quindi la presenza di una « élite » culturale capace di attivare un'animazione e purificazione evangeliche di una « massa » recettiva di tale intervento. La teologia pratica presiede questa circolazione sul piano delle idee e delle rappresentazioni come su quello del culto e dei costumi, in ordine alla conduzione della Chiesa a raggio locale e al governo ecclesiastico nella sua globalità.

La recente critica storica ha fatto i seguenti rilievi alla proposta dell'A.: essa segna un'epoca storica riannodandosi agli inizi della riforma luterana e reimpostando la finalizzazione pratica della teologia; risente dell'epistemologia idealista che assegna il primato alla filosofia rispetto alla teologia; è vincolata a inconfessati presupposti politici attinenti il rapporto Chiesa-stato; rispecchia un'idea di cristianesimo e una visione confessionale della Chiesa del tempo, che non facilitano il dialogo ecumenico; alcune categorie da essa impiegate (élite e massa, tecnica, corona) non sono state delimitate in modo da eliminare possibili ambiguità, di fatto verificatesi nella sua successiva rivisitazione.

## 2.3. Alcune successive impostazioni di matrice idealista

Tra i non molti tentativi di sviluppo della teologia pratica protestante del secolo XIX, meritano di essere qui ricordati quelli del teologo sistematico di Berlino, Philip Marheineke (1780-1846), del discepolo di Schleiermacher, Carl Immanuel Nitzsch (1787-1868) e del docente di Tubinga, Christian Palmer (1811-1875). Tutti e tre sono influenzati dalla filosofia hegeliana e preoccupati di garantire il carattere teologico e scientifico della teologia pratica centrandola sulla Chiesa e inquadrandola in un sistema coerente di pensiero.

Secondo Marheineke, la teologia ha per oggetto la religione cristiana, che è insieme un sapere e un agire, per cui implica, in modo inseparabile, un momento di teoria (teologia teoretica) e un momento di pratica (teologia pratica). Pur connotata come pratica, la teologia pratica è un sapere, ma costruito in modo sistematico cioè scientifico. Si distingue dalla teologia teoretica perché questa studia la Chiesa a livello di « possibilità », mentre

essa si interessa della realtà effettiva della comunità cristiana.

C.I. Nitzsch, ritenuto il «riformatore della teologia pratica» per la sua opera classica *Praktische Theologie*, giudica troppo speculativa la costruzione di Marheineke. Egli definisce la teologia pratica nel quadro di una teologia intesa come «autocoscienza scientifica della Chiesa», concepita a sua volta come comunità attiva dei credenti che progredisce, si rinnova e si perfeziona. Per lui, la teologia in generale è «*scientia ad praxim*» in quanto fa riferimento all'azione ecclesiale; la teologia pratica è «*scientia praxeos*» in quanto ha per oggetto «l'attivazione della Chiesa da parte di se stessa» (*Selbsthätigung*) e produce una «teoria dei metodi di azione» per orientare tutte le attività ecclesiali ufficiali.

A differenza di parecchi teologi dell'epoca, Ch. Palmer non vorrebbe che questa disciplina si avvicinasse a tal punto alla dogmatica da perdere la sua specificità. Per questo avvicina al massimo la teologia pratica alla vita, a compiti concreti, essendo convinto che il cristianesimo è innanzitutto questione di vita e solo successivamente fatto di pensiero. Distingue le «necessità divine», studiate dalla dogmatica, dalla «libertà umana» che rende operanti tali necessità, e che è oggetto di ricerca della teologia pratica. Questa infatti elabora «teorie pratiche» (omiletica, catechetica, liturgia) attinenti la vita cristiana, lo spessore umano della realtà ecclesiale, la tensione tra pratica reale e futuro ideale. Concepisce la «teologia pastorale» come insieme di indicazioni per il pastore, a cui non riconosce carattere scientifico, per cui la esclude dall'ambito della teologia pratica. L'*attuale storiografia* ha fatto notare come l'esigenza di rigore teologico, di serietà scientifica e di realismo pratico sono tuttora al centro dell'attuale teologia pratica; ma in questi pastoralisti sono collegati a un sapere costruito in sistema totalizzante, nel quale la teoria, di fatto, divora la pratica.

### 3. L'APPORTO CRITICO DI ANTON GRAF

Attorno alla metà del secolo scorso appare l'opera del pastoralista cattolico di Tubinga, Anton Graf (1814-1867), intitolata: *Presentazione critica dell'attuale situazione della teologia pratica* (1841). Discepolo geniale di

G. A. Möhler e G. S. Hirscher, Graf intende confrontarsi con la teologia pastorale cattolica e la teologia pratica protestante al fine di promuovere una ricerca interconfessionale sull'argomento.

La sua concezione della teologia poggia su un'*ecclesiologia*, in cui la Chiesa è pensata come organismo attivo, luogo dell'azione divina nella storia, autorevole annunciatrice di salvezza per l'umanità e, quindi, responsabile nel suo insieme della propria vita e del proprio costruirsi (*Selbsterbauung*).

La teologia è definita come «autocoscienza scientifica della Chiesa» considerata nei suoi tre aspetti, fondamentali e inseparabili: è una realtà storica studiata dalle scienze bibliche e storiche; possiede una determinata essenza divina studiata dalla dogmatica e dalla morale; si costruisce storicamente nel futuro e ciò costituisce l'*oggetto proprio* della teologia pratica.

La scelta della formula «teologia pratica» al posto di quella di «teologia pastorale» tende a superare la prospettiva clericale della precedente manualistica e a sottolineare che il soggetto dell'azione è la Chiesa nella sua globalità.

Graf è interessato a garantire uno *statuto scientifico* alla teologia pratica. A tale scopo ritiene necessario abbandonare un accostamento rapsodico alla materia e cercarne invece una comprensione unitaria e sistematica.

Ritiene pure necessario superarne un'impostazione pragmatista e utilitarista che si appella all'esperienza empirica, per giungere a un'*intelligenza teologica* della realtà ecclesiale, facendo riferimento al volere di Cristo circa la natura della sua Chiesa nella storia.

La *connotazione pratica* della teologia pratica è collegata non a una «necessità pratica» nel senso che senza di essa non si è in grado di esercitare il ministero pastorale, ma a una «utilità pratica» in quanto essa è diretta all'autoedificazione della Chiesa. Criticando Schleiermacher, dichiara: «La teologia pratica non esiste perché c'è un prevalente interesse pratico nella teologia, ma questa e quello sono presenti perché la Chiesa è una realtà che edifica se stessa».

L'*articolazione della materia* è presieduta da molti fattori che contribuiscono all'edificazione della Chiesa: 1) «i fattori trascendentali» come Dio, Cristo, lo Spirito, la grazia, la rivelazione divina nella natura, il destino

delle comunità...; 2) « le istituzioni » come le feste, i templi, i libri sacri...; 3) « i fattori personali e sociali » come i reciproci rapporti dei membri della comunità, l'educazione e la vita cristiana, l'azione dei genitori animata dallo Spirito, la preghiera della comunità e la sua spiritualità.

Il metodo utilizzato non è quello empirico-induttivo, ma quello speculativo-deduttivo: partendo dall'idea di Chiesa si deducono le conclusioni attinenti i vari aspetti della sua autoedificazione.

La recente storiografia è divisa nel valutare questo progetto e ciò rispecchia le loro differenti comprensioni della teologia pratica. Secondo l'Arnold va ascritto a merito di Graf la critica alla concezione antropocentrica della prima manualistica e la messa in luce di un'impostazione teocentrica della teologia pratica. H. Schuster ravvisa nell'orientamento ecclesiologico del Graf l'apice di uno sviluppo storico della teologia pratica. Per W. Steck nel modello proposto è rilevabile una tendenza ecumenica, anche se orientata dall'essenza della Chiesa e non da un'attenzione riflessa alla sua realtà empirica. Secondo R. Marlé la teologia pratica prospettata dal Graf non è altro che una variante dell'ecclesiologia sviluppata dalla scuola di Tubinga.

#### 4. LA MANUALISTICA CATTOLICA DALLA METÀ DEL SEC. XIX IN POI

In campo cattolico, il periodo che va dalla metà dell'Ottocento alla metà del Novecento è caratterizzato da un'abbondante produzione di manuali di teologia pastorale pubblicati nelle varie aree culturali euroamericane. Essi riprendono impostazioni di tipo pragmatico; per lo più non hanno pretese scientifiche e si concentrano sull'ufficio del « pastore », unico soggetto attivo rispetto al « gregge », presentato variamente come recettore passivo.

Tale cambio è già rilevabile in *Joseph Amberger* (1816-1889), discepolo del Graf: egli propone una visione sovrastorica e sovraterrena della Chiesa, che diviene percettibile e presente nel singolo pastore d'anime, intermediario tra Dio e la comunità. Di conseguenza abbandona la formula « teologia pratica » e ritorna a quella di « teologia pastorale ». Il rigetto esplicito dell'impianto ecclesio-

logico e della configurazione scientifica del progetto di A. Graf è compiuto da Michael Berger (1822-1870).

In questa seconda manualistica, l'*ufficio del pastore* è definito in termini di « cura d'anime », dove « anima » indica la dimensione spirituale dell'essere umano bisognosa di salvezza, e la « cura » pastorale è orientata alla « salute delle anime », compresa in un'antropologia spiritualista del soprannaturale. Ciò esige nel pastore una disposizione spirituale connotata come « zelo per le anime » e che la cura pastorale sia attenta a tutti i bisogni religiosi e morali dei singoli e della società. L'articolazione dell'ufficio pastorale è quella tripartita, ma questo filone ne tenta una *fondazione teologica*, collegandola al triplice ufficio di Cristo, profeta, sacerdote e re, assumendo un teologumenon prodotto dalla teologia protestante dell'epoca.

L'*ambito della teologia pastorale* abbraccia la descrizione della figura del pastore (pastorale generale), quindi le sue caratteristiche salienti (vocazione, consacrazione sacerdotale, missione canonica) e le conoscenze teologiche, la santità personale, le doti o virtù pastorali necessarie per una corretta azione pastorale. Abbraccia inoltre la descrizione delle varie attività del pastore (pastorale speciale). Viene abbandonata una visione unitaria della teologia pastorale ed emergono singole discipline (omiletica, catechetica, liturgia) che si costruiscono in modo autonomo.

Il metodo impiegato varia da autore ad autore: è « ascetico-mistico » se particolarmente attento alla spiritualità del pastore; è « mistico-pratico » se ne evidenzia lo spirito apostolico; è « scolastico-pratico » se rivendica un'intenzione scientifica a questa disciplina. In ogni caso, è di tipo « applicativo » in quanto applica principi dogmatici e morali alla pratica pastorale. Di conseguenza, la teologia pastorale è configurata come semplice « corollario » di altre discipline teologiche.

#### 5. LA TEOLOGIA PRATICA EVANGELICA DALLA METÀ DEL SECOLO XIX IN POI

Nel periodo che va dalla metà dell'Ottocento agli anni '60 del Novecento, la teologia pratica evangelica registra alcuni momenti evolutivi interessanti.

### 5.1. La concezione « empirica » dei grandi manuali

Negli ultimi trent'anni del secolo scorso compaiono i *grandi manuali* di Th. Harnaz, G. von Zerschwitz, Ch. Achelis, A. Krauss e altri, che dominano il campo della teologia pratica fino alla prima guerra mondiale.

Si distaccano dall'impostazione idealista centrata sull'idea e sul sistema e portano in primo piano l'interesse per il dato effettuale. Manifestano un rinnovato interesse per il dato fenomenico della religione, studiato tramite la ricerca storica condotta col metodo empirico-critico. Prestano un crescente rilievo ai dati della psicologia e della sociologia attinenti alla realtà ecclesiale. Spostano l'accento dalla Chiesa al cristiano e alla devozione, dalla comunità all'individuo e al suo rapporto religioso con Dio.

La teologia pratica si dissocia sempre più da compiti ecclesiali e si costruisce sempre più come teologia « scientifica » diversa dalla precedente teologia « ecclesiale ». Si dissolve come disciplina unitaria e le sue singole discipline assorbono parti di altre (ad es. l'omiletica è assorbita nella liturgia, la catechetica nell'omiletica...).

### 5.2. L'affermarsi della « teologia della parola »

Con l'avvento della teologia dialettica di K. Barth (1886-1968) s'impose un nuovo orientamento (H. Diem, H. Thiélicke, H. Vogel), che copre i decenni tra il 1920 e il 1960. Il suo punto di partenza non è la teologia (reputata fatto « secondario »), ma l'esperienza di fede (giudicata atto « primario »). E il centro d'interesse di questa non è la sua « essenza », ma la sua esistenza compresa come « evento » di salvezza.

Tale esperienza di fede, provocata dai tragici eventi della prima guerra mondiale, trova il suo corrispondente immediato nella predicazione, il cui ambito è talmente ampliato da abbracciare tutta la rivelazione e l'intera teologia. Questa risulta finalizzata nel suo insieme alla predicazione, sicché i confini tra teologia pratica e altre discipline teologiche divengono assai fluidi.

Alla teologia pratica è assegnata la funzione di trasformare la prassi ecclesiale con la predicazione: ciò conduce al deprezzamento delle problematiche teologico-pastorali concrete e alla trasformazione della teologia prati-

ca in teologia della parola compresa come teologia della predicazione, dell'insegnamento, della stessa costituzione ecclesiale. Tale ipertrofia della predicazione manda a rotoli la liturgia. L'omiletica invece diviene la « punta di lancia » ed è assai favorita.

Secondo K. Barth, la teologia pratica s'interessa, in particolare, di ciò che oggi in certo modo enfatico si indica come « evento linguistico », si occupa cioè del linguaggio da adottare, che dev'essere capace di « ripetere » la storia d'Israele e di Gesù Cristo e di « trasferirla » nella vita quotidiana dell'uomo contemporaneo. Ciò comporta il ricorso alla psicologia, alla sociologia e alla linguistica.

Stando alla *critica storica recente*, la teologia dialettica da un lato ha conferito alla prassi e alla riflessione pastorale una colorazione cherigmatica, cristocentrica ed escatologica, d'altro lato ha accresciuto il disagio circa la configurazione e collocazione della teologia pratica, atteso il ruolo centrale e preminente assegnato all'esegesi e alla dogmatica.

### 5.3. La riflessione sul rapporto Chiesa-mondo

In una fase ulteriore la teologia pratica evangelica riprende il tema del rapporto Chiesa-mondo. Ciò avviene specialmente ad opera di alcuni pastorealisti che si rendono interpreti della responsabilità della comunità cristiana in questo campo e approfondiscono questi temi: il rapporto tra Chiesa, regno di Dio e mondo profano (A. D. Müller); la descrizione della Chiesa « reale » confrontata con la Chiesa « corpo di Cristo » (E. Hertzsch); i compiti della Chiesa concreta di fronte all'ateismo contemporaneo (O. Haendler).

In quest'ordine di idee e in riferimento al mutato contesto scientifico degli anni '60, vi sono vari tentativi diretti a garantire dignità scientifica alla teologia pratica (M. Setz, W. Jetter, R. Bohren, M. Metzger, W. Eisinger, W. Hermann, G. Lauter, E. Rosembroom). Essa viene considerata « disciplina di confine » destinata a mediare tre ambiti distinti ma correlati, cioè teologia-Chiesa e società. Essa rivede la rilevanza pratica della teologia per il servizio della Chiesa al mondo; valuta criticamente se la prassi ecclesiale è conforme al messaggio biblico e la riorienta perché risponda agli imperativi dell'oggi; interpreta alla luce della fede gli avvenimenti umani per aprire nuove strade all'intervento della comunità cristiana.

#### 5.4. La «consulenza pastorale» come proposta di teologia pastorale

Attorno agli anni '30, nel protestantesimo nordamericano segnato dal pragmatismo e dal «vangelo sociale», nasce e si sviluppa un movimento pastorale orientato a prendersi carico delle difficoltà del pastore nei confronti di destinatari in situazioni psicologiche critiche. Tale movimento passa sotto il titolo di *Clinical Pastoral Trainig* o anche *Clinical Pastoral Education*. I suoi precursori riconosciuti sono il teologo A. Boisen e il medico R. Cabot. L'interlocutore privilegiato, sul versante psicologico, è C. R. Rogers.

La giustificazione teologica del progetto registra posizioni differenziate. Secondo C. A. Wise, la consulenza è una funzione essenziale del ministero cristiano ed esprime l'effettivo servizio al prossimo: egli accentua il dialogo terapeutico rispetto all'annuncio del messaggio evangelico. E. Thurneysen, invece, pur riconoscendo l'importanza del colloquio pastorale fatto di ascolto, pone in primo piano l'efficacia dell'annuncio della parola di salvezza e dell'intervento della grazia.

*Seward Hiltner*, psicologo e pastoralista presbiteriano, assume un atteggiamento più sfumato e armonizza efficacia psicologia e ruolo simbolico della consulenza pastorale. Adotta il metodo rogeriano, ma ne corregge la prospettiva individualistica evidenziando il contesto in cui si sviluppa il dialogo pastorale.

Soprattutto prospetta, su tale base, una teologia pastorale che diviene classica nell'ambiente nordamericano.

Egli ritiene che occorre superare sia concezioni della teologia pastorale impostesi storicamente, sia la semplice recezione della psicologia e della sociologia, cercando di individuare le *prospettive* generali in cui ridurre a unità le molteplici espressioni della vita ecclesiale. Da parte sua assume come prospettiva generale «l'attenzione pastorale» (*shepherding*) debitamente integrata con altre due inseparabili da essa: «i processi di comunicazione» (*communicating*) e «i dinamismi organizzativi» (*organizing*). Nel definire l'ambito specifico della teologia pastorale, distingue nettamente, senza negarne la necessaria correlazione, le discipline teologiche incentrate sulla logica perché volte a cogliere il senso, lo sviluppo e il significato della fede contenuta in testi scritti (*logic-centered branch*

*of theology*), dalle discipline direttamente interessate all'azione o alla vita cristiana vissuta (*operation-centered branch of theology*). La teologia pastorale rientra in queste ultime. Le prime hanno un proprio metodo, storico-critico, mutuato dalle corrispettive scienze umane; le seconde ricorrono ormai al metodo empirico-critico elaborato dalle moderne scienze psicologiche e sociologiche. La teologia pastorale non va però ridotta a psicologia pastorale o a sociologia pastorale. Essa è disciplina teologica, perché «incomincia con questioni teologiche e conclude con risposte teologiche» nel suo confronto con tali scienze.

*La critica teologica* ha accolto positivamente l'impostazione dell'Hiltner, pur criticandone alcuni aspetti ancora individualistici e clericali e una carente riflessione teologica se intesa secondo modelli del passato debitori di una prevalente matrice filosofica.

#### 6. SVILUPPI INNOVATORI DELLA TEOLOGIA PASTORALE CATTOLICA TRA IL 1920 E IL 1960

In campo cattolico, nel periodo compreso tra la prima guerra mondiale e l'inizio del Vaticano II, vari pastoralisti sviluppano una riflessione teologico-pastorale che tenta, in misure e forme diverse, di rispondere alle istanze di una situazione socio-culturale e religioso-ecclesiale per tanti aspetti mutata radicalmente rispetto all'epoca precedente.

Viene denunciata l'*insufficienza della manualistica* del tempo, che si dimostra incapace di affrontare in modo rigoroso e tempestivo problematiche via via emergenti. Si fanno strada *limitate ricerche innovative* attinenti ad es.: la ristrutturazione della parrocchia urbana esigita dal fenomeno dell'urbanizzazione, la pastorale sovrapparrocchiale, le risposte concrete a nuovi problemi di ordine morale, la rilevanza pastorale delle ideologie. L'opera di M. Pfliegler, pensata negli anni '50 interpreta queste diffuse istanze.

Vi sono *due tentativi di ridefinire la teologia pastorale ricentrandola sull'odegetica*, cioè sulla «cura d'anime» (L. Bopp) o sul terzo ufficio pastorale (C. Noppel). La tesi è giustificata col rimando alla situazione di diaspora del cristianesimo contemporaneo (Bopp), oppure riprendendo la dottrina del corpo mistico di Cristo (Noppel). In entrambi è evi-

dente il recupero della dimensione comunitaria dell'azione pastorale e la valorizzazione della collaborazione del laicato, concepita però nella linea della «partecipazione all'apostolato gerarchico».

Va ricordata la vicenda della *teologia chermatica* di Innsbruck (J. A. Jungmann, P. F. Dander), nata dalla constatazione del divario esistente tra la sistemazione teologico-scolastica del tempo e le esigenze di una predicazione più sensibile al messaggio della Bibbia e della Tradizione. La soluzione proposta tende a evidenziare la valenza salvifica della verità teologica e l'inscindibile riferimento della teologia al compito dell'annuncio. Il dibattito sviluppatosi conduce a mettere in luce la «dimensione pastorale» di ogni teologia per il suo contributo alla formazione del pastore (M. Grabmann, A. M. Hoffmann, G. Engelhardt, Y. Congar).

Nel secondo dopoguerra si intensifica la preoccupazione per lo statuto scientifico, teologico e pratico della vita pastorale (R. Füglistner, L. De Coninck, Santos Beriguistain, C. Sanchez Alisenda, R. Spiazzi, G. Ceriani). La configurazione scientifica e teologica della teologia pastorale è ricercata nella concezione aristotelico-tomista della scienza teologica: essa è dottrina dei principi di fede (il comando missionario di Cristo) che guida, per via deduttiva, le conclusioni teologiche attinenti le varie funzioni pastorali. Il suo metodo risulta analitico-deduttivo per la conoscenza dei principi e descrittivo-induttivo per la conoscenza dei dati empirici. La sua connotazione pratica è collegata al suo oggetto di studio, che è l'azione ecclesiale nel suo divenire storico attuale. Dalla teologia pastorale come scienza è distinta l'«arte» pastorale intesa come abilità operativa, la quale è illuminata dalla virtù della «prudenza» all'atto di applicare la riflessione teologico-pastorale all'azione concreta.

L'esigenza di disporre di un quadro teologico adeguato in cui definire l'azione pastorale e sviluppare la teologia pastorale ritorna in F. X. Arnold (+ 1969), noto pastoralista di Tubinga. Alla base della sua riflessione di tipo fondante vi è la scelta di «una pastorale che nella sua elaborazione teorica e nella sua applicazione concreta è l'espressione di una teologia centrata sull'insieme della rivelazione», e il rifiuto di «una pastorale orientata in funzione di fatti contingenti» e, quindi, eclettica e dispersa.

Collocandosi nell'orizzonte della salvezza, egli distingue due concetti base tra loro correlati: il «processo di salvezza» riguardante il realizzarsi concreto dell'intervento salvifico di Dio, protagonista primo e assoluto, il cui dono è accolto nella fede e nell'amore; e «la mediazione di salvezza» riguardante il servizio che la Chiesa svolge con l'azione pastorale volta ad attivare e incrementare il processo di salvezza favorendo la risposta di fede e di amore alla grazia divina.

Questa comprensione strumentale e subordinata dell'azione ecclesiale consente all'A. di superare sia il «naturalismo pastorale» riscontrabile in concezioni di ispirazione illuminista, sia «il quietismo pastorale» rilevabile in mentalità che accentuano tanto la dimensione comunitaria fino a disattendere l'apporto personale all'evento salvifico.

Per mantenere distinti ma uniti il fondamentale rapporto primario tra Dio e la persona, e l'attività intermediaria strumentale della Chiesa viene invocato il principio cristologico calcedonense: «il principio del divino umano». In base da esso, l'azione pastorale deve rispettare congiuntamente il fattore divino e la sua gratuità, il fattore umano e la sua libertà, il rapporto dialogico o «sinergico» dei due attori del processo salvifico. Ciò le consente di evitare sia un «teocentrismo» unilaterale a cui consegue un «quietismo etico», sia un esagerato «antropocentrismo» che conduce al «naturalismo» pastorale, teorico e pratico.

Nel quadro di questa visione cristologica soteriologica ed ecclesiologica, la teologia pastorale non può essere ridotta a mera «tecnica» o a semplice «applicazione» dei risultati di altre discipline teologiche: essa dispone di un campo specifico: l'edificazione della Chiesa nel futuro (formula ripresa dal Graf) e di un proprio principio teologico formale: il principio del divino-umano. Soggetto dell'azione pastorale non è solo il clero, ma l'intera comunità dei fedeli, non per mandato della gerarchia, ma in forza del battesimo. Il modello metodologico utilizzato è ispirato dal principio teandrico: fa riferimento alla rivelazione (elemento divino) e insieme alla realtà storica concreta (elemento umano). La *critica teologica* è concorde nel riconoscere il ruolo innovatore dell'Arnold nella configurazione teologica della teologia pastorale in continuità creativa con la tradizione della scuola di Tubinga. Tuttavia rileva che la

sua proposta non va oltre la dichiarazione d'intenti e, in sostanza, si riduce a variazione significativa dell'ecclesiologia sistematica.

## 7. LA «PASTORALE D'INSIEME»

Nel secondo dopoguerra fino agli anni '60 s'impone un movimento complesso di azione e riflessione, conosciuto in campo cattolico come «pastorale d'insieme». Dall'area francofona in cui ha origine (F. Boulard, G. Michonneau, L. Dingemans, F. Houtard), si diffonde nelle aree di lingua spagnola (F. J. Calvo, F. Gonzalez, S. Galilea, C. Floristán), italiana (G. Locatelli) e tedesca, dove prende il nome di «pastorale d'ambiente» (Ch. Schreck, S. Augsten, F. Benz, V. Schurr). In una *prima tappa* ci si rende conto che la pastorale parrocchiale è inadeguata ad affrontare il fenomeno della cristianizzazione, per cui si impone un'azione pastorale capace di raggiungere nel suo «insieme» il più vasto mondo sociale. Le motivazioni teologiche invocate a sostegno sono l'aspetto sociale della grazia e la natura missionaria della Chiesa.

La *tappa successiva* fa scoprire l'interiorità della pastorale d'insieme: il lavoro apostolico del clero va collocato entro una pastorale globale, tendente a integrare tutte le forze apostoliche e a orientare in modo unitario l'azione pastorale, facendo riferimento alla «zona umana», a cui deve corrispondere, a livello ecclesiale, la «zona pastorale» comprendente più parrocchie ed équipes apostoliche. Il richiamo alla natura comunione della Chiesa e alla collegialità dei suoi ministeri fa da supporto a tale orientamento.

La *terza tappa* fa emergere la dimensione episcopale della pastorale, cioè l'imprescindibile riferimento di tutte le forze e istituzioni di una diocesi al loro pastore nell'attuazione della pastorale d'insieme. La giustificazione teologica di tale impostazione è una rinnovata visione ecclesiologica della figura del vescovo, considerato fonte e centro coordinatore e animatore della pastorale d'insieme diocesana.

L'accento viene spostato dall'attività culturale all'azione missionaria di penetrazione nell'ambiente sociale. Ciò guida la ridefinizione dei soggetti della pastorale: accanto al sacerdote, *missionario* del mondo del proletariato, è assegnato un posto specifico al laico militante, la cui competenza è collegata alla

sua qualifica di battezzato inserito nel mondo. Guida pure la ricomprensione dell'azione pastorale che è intesa come «cristianizzazione» di ambienti urbani e rurali giudicati ormai pagani.

La riflessione teologico-pastorale si confronta specialmente con le scienze storiche, antropologiche, sociologiche e sviluppa il metodo condensato nel trionomio «vedere giudicare agire» che prevede appunto: il rilevamento della situazione sociale ed ecclesiale in base all'inchiesta socio-religiosa (*vedere*); l'interpretazione dei risultati in una prospettiva pastorale (*giudicare*); l'individuazione delle proposte operative, la revisione delle mentalità degli operatori, il coordinamento degli interventi (*agire*).

Secondo la *critica teologica*, il risultato perseguito da questo movimento è una pastorale realista, animata dalla missione e tesa a creare comunicazione sia all'interno della Chiesa, sia tra la Chiesa e la società. La riflessione che l'accompagna si configura ormai come propriamente teologico-pratica, perché seriamente confrontata con la prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale considerata negli attuali contesti sociali e culturali.

## 8. IL SIGNIFICATIVO APPORTO DEL VATICANO II

Il concilio Vaticano II ha costituito senza dubbio un avvenimento significativo nella recente storia della riflessione teologico-pastorale. Esso è stato un traguardo in cui sono variamente confluite le istanze e impostazioni cattoliche ed anche protestanti specialmente del secondo dopoguerra; un momento storico assai rivelativo di determinate problematiche e aporie connesse, di fatto, con la riflessione teologico-pastorale sull'azione ecclesiale; un punto di partenza per un rinnovato modo di fare teologia pastorale o teologia pratica e di comprenderla.

### 8.1. Carattere «pastorale» del magistero conciliare

Secondo Giovanni XXIII, il concilio doveva sviluppare un magistero «il cui carattere è preminentemente pastorale», da intendere nel senso di riformulare la dottrina cristiana in risposta ai problemi e alle esigenze dell'attuale condizione umana e con linguaggi ca-

pacì di farla penetrare nella coscienza dell'uomo contemporaneo.

Il dibattito conciliare svoltosi attorno allo schema sulle «fonti della rivelazione» e sulla qualifica «pastorale» della *Gaudium et spes* mise in evidenza due tendenze circa la natura di «dottrinale» e «pastorale». La prima era preoccupata della fedeltà alla dottrina, che identificava con determinate concezioni e formulazioni, precise e irreformabili (ma di fatto legate alla polemica e apologetica antiprotestante), viste come punto di riferimento sicuro a difesa della fede. Il magistero che esprimeva era dottrinale, conservativo, normativo e difensivo. Concepire il magistero «pastorale» come applicazione di una dottrina alla vita con il ricorso a un linguaggio meno rigoroso di quello dottrinale. La seconda era preoccupata della diffusione del messaggio evangelico, espresso in formulazioni comprensibili e attuali, in modo da farlo più facilmente e vitalmente recepire dall'uomo contemporaneo. Il magistero che esprimeva era teologico-pastorale perché elaborava una dottrina in risposta ai problemi attuali, era propositivo ed ecumenico perché teso al dialogo, faceva ricorso a un linguaggio semplice, vitale e dinamico, ritenuto non meno rigoroso di quello dottrinale.

L'assise ecumenica fece propria questa seconda comprensione di dottrinale e pastorale, e ciò è rilevabile nei suoi documenti specialmente nelle quattro grandi costituzioni. In tale senso si è autorevolmente pronunciato il Sinodo straordinario del 1985: «Non è lecito separare l'indole pastorale dal vigore dottrinale dei documenti» (1.5).

## 8.2. La prospettiva globale del magistero pastorale conciliare

Secondo papa Giovanni, la prospettiva generale in cui si doveva situare tale magistero pastorale era quella dell'aggiornamento della Chiesa. Esso venne poi tematizzato da Paolo VI attorno alle tre famose vie: «la coscienza che la Chiesa deve avere e deve alimentare su se stessa; [...] il rinnovamento ascetico, pratico, canonico di cui la Chiesa ha bisogno per essere conforme alla coscienza sopraddeita; [...] il dialogo che riguarda il modo, l'arte, lo stile che la Chiesa deve infondere nella sua attività ministeriale verso il mondo contemporaneo».

Collocandosi in questa visione generale, il

Vaticano II ridefinisce la coscienza o identità globale della Chiesa (*Lumen gentium* e *Sacrosanctum Concilium*) alla luce della Parola di Dio (*Dei Verbum*) e in riferimento al mondo contemporaneo (*Gaudium et spes*), evidenziandone questi lineamenti essenziali: essa è realtà misterica inserita nel mistero trinitario, essendo «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4b); è costituzionalmente un mistero di comunione; è essenzialmente missionaria, cioè inviata al mondo; attua tale missione nel servizio espresso in molteplici ministeri (per cui è tutta ministeriale), che hanno alla loro origine dei doni o carismi dello Spirito (per cui è di sua natura carismatica); per tutto questo è universale sacramento di salvezza, cioè segno e strumento dell'unione degli uomini con Dio e dell'unità del genere umano (LG 1,48); è il popolo di Dio pellegrino nella storia e incamminato verso il perfezionamento escatologico (LG 8,9).

Questa rinnovata consapevolezza ecclesiale guida il rinnovamento, ritenuto dovere permanente del popolo di Dio: il rinnovamento religioso, morale e ascetico a cui viene assegnata la priorità; il rinnovamento operativo riguardante tutte le attività ecclesiali; il rinnovamento dottrinale attinente la gerarchia delle verità e la loro formulazione; il rinnovamento istituzionale concernente tutte le strutture umane e mutevoli della Chiesa.

La rinnovata coscienza e il connesso rinnovamento operativo si traducono in dialogo, a livello di relazioni con i non cattolici, i non cristiani e gli uomini in generale del nostro tempo. Esso è considerato come espressione della missione universale della Chiesa, rapportata all'attuale situazione storica della cristianità e dell'umanità, e rinnovata in sintonia con l'intervento dialogico di Dio nella storia della salvezza e con il comportamento pure dialogico di Cristo nell'attuazione della sua missione tra gli uomini.

## 8.3. Comprensione conciliare dell'«azione pastorale»

Il concilio fa sua la concezione della manualistica cattolica per la quale azione pastorale è quanto si riferisce all'esercizio dei tre uffici profetico, sacerdotale e regale da parte del ministro ordinato; recepisce inoltre gli sviluppi innovativi riguardanti la pastorale d'insieme. Ma colloca ormai tali concezioni nella

cornice della rinnovata ecclesiologia appena esposta, la quale a sua volta è presieduta da una rinnovata cristologia e soteriologia.

La figura, le funzioni e le attività dei pastori (vescovi e presbiteri) sono presentate nel quadro della collegialità e situate nel più vasto contesto del popolo di Dio, vivente nelle Chiese e comunità locali, assai rivalutate e considerate come soggetto attivo dell'azione ecclesiale. Questa è giustamente vista come differenziata perché frutto dell'intervento di differenti ministeri e forme di vita e, insieme, organica perché legata alla legge della comunione.

Un particolare rilievo viene dato all'apporto specifico dei laici e dei religiosi all'intera azione ecclesiale, in forza della qualifica laicale per i primi, della vocazione carismatica per i secondi.

Da tutto questo risulta una figura di vescovo, di presbitero, di religioso e di laico dai lineamenti spirituali e apostolici marcatamente rinnovati rispetto a quelli proposti dalla manualistica cattolica antecedente il concilio e più in sintonia con i ricordati tentativi innovativi.

#### 8.4. Comprensione della «teologia pastorale»

La formula «teologia pastorale» ricorre una sola volta nei documenti conciliari, ma la concezione di questa disciplina, del suo ambito e dei suoi rapporti con altre discipline è proposta da vari testi e rispecchia gli orientamenti cattolici rinnovatori del preconcilio. Il Vaticano II li supera, in certo modo, in quanto ne amplifica il campo di riflessione, includendovi la pratica dell'ecumenismo, il dialogo con le religioni non cristiane e la pastorale missionaria.

In ogni caso, l'apporto innovatore del concilio va cercato non tanto nei suoi pronunciamenti espliciti circa la teologia pastorale, quanto piuttosto nel modo con cui fa riflessione teologico-pastorale, che è assai differenziato, secondo la natura dei documenti e degli argomenti, e secondo il modo di riferirsi alla dottrina, alla situazione, al progetto e alla strategia pastorali. Sono rilevabili vari tipi o modelli.

Un primo tipo di riflessione, riscontrabile ad es. nella *Lumen gentium* e nella *Dei Verbum*, è *dogmatico-pastorale*: è dogmatico perché mira a elaborare una dottrina; è pastorale

perché presta attenzione alle problematiche attuali, assume gli attuali risultati del magistero e della teologia e usa un linguaggio sensibile al contesto culturale contemporaneo. In non pochi testi (ad es. *Sacrosanctum Concilium*, *Cristus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Orationalium ecclesiarum*, *Inter mirifica*), il concilio produce una riflessione teologico-pastorale di *tipo applicativo*, ispirata sicuramente dalla manualistica del tempo: essa consiste nel delimitare o richiamare dei principi e nell'*applicarli* ai vari problemi ecclesiali.

Un altro tipo di riflessione è *deduttivo e insieme induttivo* in quanto nel suo modo di procedere prevede il richiamo a principi o a criteri attinenti una questione, l'attenzione a una determinata situazione variamente rilevata e interpretata, e infine l'indicazione di orientamenti operativi. Questo procedimento è preminente e caratteristico della *Gaudium et spes*.

Il modo di *riflettere sulla situazione* varia secondo l'indole e le finalità dei documenti. I testi dottrinali lo fanno al fine di elaborare una dottrina aggiornata. I documenti di prevalente intonazione operativa o disciplinare lo fanno per formulare giudizi sulla situazione della religione, della Chiesa e della società, per determinare principi o criteri e per stabilire disposizioni e norme atte a orientare il rinnovamento e il dialogo ecclesiale.

I giudizi formulati sono pure differenti, secondo i criteri di volta in volta utilizzati: quelli sulla situazione intraecclesiale sono d'indole storica, esperienziale, teologico-pastorale; quelli sulla situazione delle Chiese e comunità non cattoliche sono per lo più teologici e ricavati dal messaggio biblico circa l'unità, l'apostolicità, la cattolicità e la santità della Chiesa; quelli sulla condizione socio-religiosa dei non cristiani e dei non credenti sono anch'essi teologici e riconducibili ai valori religiosi e morali proposti dalla Rivelazione cristiana.

L'analisi dei «*segni dei tempi*», cioè degli eventi che per la loro generalizzazione e frequenza caratterizzano un'epoca, è un modo caratteristico e qualificante con cui il Vaticano II interpreta, in una visuale teologica, determinati avvenimenti contemporanei, intraecclesiali ed extraecclesiali: essi rivelano le strade che Dio apre al cammino della Chiesa e costituiscono, per essa, altrettanti imperativi storici.

Il concilio offre senza dubbio numerosi dati che rientrano in una *riflessione progettuale* (intesa come identificazione di un insieme di mete generali e settoriali da raggiungere) e *strategica* (compresa come determinazione di un insieme di fattori necessari per passare dalla situazione data a quella desiderata).

Tuttavia, non intende elaborare un progetto e una strategia pastorali in senso tecnico. Per fare ciò occorre rielaborare in modo unitario e più precisamente finalizzato il suo magistero. Anche in questo campo, l'assise ecumenica apre strade, suscita impulsi, ma non va oltre. E data la situazione della teologia pastorale degli anni '60 non si poteva ragionevolmente attendere di più.

→ pastorale in Italia - teologia pastorale (correnti) - teoria/prassi 7.

### Bibliografia

MIDALI MARIO, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 1985.

**TEORIA** → donna-uomo (società) 1.1. - teologia pastorale 6.2. - teologia pastorale (correnti) - teoria/prassi.

## TEORIA/PRASSI

MARIO MIDALI

### 1. Natura del problema

- 1.1. *Il carattere riflesso del rapporto teoria-prassi*
- 1.2. *La questione delle norme di verità*
- 1.3. *Le implicanze nell'ambito della religione*

### 2. Primato della teoria

### 3. Primato della prassi

- 3.1. *Primato della prassi storica e culturale*
- 3.2. *Primato della prassi socio-politica liberale*
- 3.3. *Primato della prassi rivoluzionaria*

### 4. Primato della fede-carità

### 5. Correlazione critica a livello teoretico

### 6. Correlazione critica a livello prassico

### 7. Teoria e prassi nella teologia pastorale

- 7.1. *Primato della teoria teologico-pastorale*
- 7.2. *Primato della prassi religiosa, ecclesiale, pastorale*
- 7.3. *Il primato della fede-carità*
- 7.4. *Correlazione critica a livello teoretico*
- 7.5. *Correlazione critica a livello prassico*
- 7.5.1. *Tensione bipolare tra teoria e prassi*

7.5.2. *La teoria al servizio della vera prassi credente*

7.5.3. *Attuali tracciati in ambito europeo*

7.5.4. *L'attuale dibattito in ambito latino-americano*

Il rapporto tra teoria e prassi fa parte dei temi fondamentali di ogni filosofia: coinvolge la relazione tra idea e realtà, parola e azione, coscienza ed essere, concetto e oggetto, pensare e agire, senso e storia. Storicamente è stato concepito in forme differenti a volte contrapposte, che hanno variamente condizionato la riflessione teologica. In teologia tale rapporto sottostà alla discussione riguardante la relazione tra vita contemplativa e vita attiva, fede e carità, Chiesa e mondo, ortodossia e ortoprassi, salvezza e liberazione, religione e politica, teologia sistematica e teologia pastorale o pratica. Esso è un argomento basilare nella teologia pratica moderna e contemporanea, che si autocomprende appunto come teoria della prassi.

Nella vasta letteratura teologica contemporanea che si è interessata direttamente dell'argomento è possibile identificare alcuni differenti modelli o tipi con cui è configurato il rapporto tra teoria e prassi in riferimento al cristianesimo. E ciò tenendo conto della natura del problema, della differente comprensione che si ha storicamente della realtà sottesa ai due termini teoria e prassi, nell'ambito della teologia dogmatica in generale e della teologia pastorale o pratica in particolare.

## 1. NATURA DEL PROBLEMA

Lungo i secoli la riflessione filosofica e teologica si è concentrata su tre problematiche principali attinenti il carattere riflesso del rapporto teoria-prassi, la questione delle norme di verità, le implicanze nell'area della religione.

### 1.1. Il carattere riflesso del rapporto teoria-prassi

In generale, non vi è conoscenza che non sia un'azione, e ogni azione umana implica in qualche modo un conoscere. Teoria e prassi hanno come sorgente i soggetti umani, tuttavia l'orientamento dell'una e dell'altra sono differenti.

La *teoria* indica l'orientamento del soggetto verso l'obiettività: tramite la teoria il soggetto

cerca di conoscere la realtà, ciò che in essa è possibile, probabile, certo.

La *prassi* è intesa generalmente come agire umano storicamente e socialmente rilevante. Essa indica l'orientamento del soggetto verso la soggettività: tramite la prassi il soggetto si rapporta, in modo autentico o inautentico, al mondo di altri soggetti.

Questo differente orientamento tra teoria e prassi solleva la questione, a livello di riflessione, circa il come l'una e l'altra sono correlate tra loro. La soluzione è ricercata in tre direzioni: per alcuni la teoria si prolunga nella prassi che ne è un'applicazione o una conseguenza; per altri la prassi è l'origine e il fondamento della teoria; per altri ancora tra l'una e l'altra vi è un rapporto variamente dialettico.

### 1.2. La questione delle norme di verità

Nonostante l'accentuata disparità di posizioni, sono rilevabili tre tendenze maggiori in merito.

Una tendenza *classica* collega le norme alla realtà necessaria e assoluta. Coerentemente, a livello riflesso, viene dato il primato alla teoria: è la concezione aristotelica delle scienze teoretiche guidate dai primi principi necessari di ordine metafisico; è la concezione hegeliana dell'idea assoluta in cui la teoria assorbe la prassi. La teoria è il criterio di verità della prassi, che viene concepita come luogo di applicazione della teoria.

Una tendenza *empirica* valuta le norme in base alla loro verificabilità e falsificabilità. Qui la teoria riveste, a livello riflesso, uno spiccato carattere ipotetico, e la prassi viene per lo più identificata con le tecniche manipolative proprie dei moderni metodi naturali. È la tesi pragmatista del ricorso all'esperienza come banco di prova e di verifica di un'idea assunta come ipotesi. In tale concezione la prassi diviene criterio di verità della teoria, in termini di significanza e di convalida. Significanza, in quanto un asserto teorico appare confutato quando è incapace di avere incidenza, rilevanza e significato sul piano dell'esperienza concreta ovvero della prassi. Convalida, in quanto la teoria può ritenersi vera solo quando anche la prassi ne abbia confermata la validità.

Una tendenza *critica* rapporta le norme alle dinamiche strutturali, individuali e/o collettive, dei comportamenti umani: in questa im-

postazione, a livello riflesso, viene accordato il primato alla prassi, ma si discute in che senso la prassi (inclusa la prassi di teorizzare) vada intesa criticamente, e quali dinamiche dell'agire umano siano normative. Nella concezione marxista ad es., il rapporto teoria-prassi non implica semplicemente l'origine materiale della teoria o la sua verifica pratica, ma un più stretto legame che fa della prassi un elemento integrante dell'elaborazione teorica. Siccome la verità della teoria non è una verità astratta, ma capacità di trasformazione della realtà sociale, l'unità teoria-prassi appare stretta, sicché con essa si viene a indicare quell'agire che è al tempo stesso teoricamente corretto e attivamente trasformatore. In senso pieno non vi è dunque che una sola prassi, la prassi rivoluzionaria, che è insieme teoria rivoluzionaria.

### 1.3. Le implicanze nell'ambito della religione

In base ai propri presupposti filosofici ogni posizione assume un atteggiamento positivo o negativo nei confronti della religione. Anche qui sono rilevabili tre tendenze.

Una tendenza *sacralizzante* che sottolinea la dimensione religiosa del rapporto teoria-prassi. È caratteristica delle culture classiche greca e romana e della civilizzazione medioevale, dominate da un indifferenziato contesto *sacralizzato*, in cui il sistema simbolico religioso è usato, senza riguardo per le differenti esperienze religiose, per legittimare l'ordine sociale stabilito.

In reazione a tale impostazione, emerge una tendenza *secolarizzante* ispirata dalla normatività empirica e critica che rimarca l'autonomia di teoria e prassi. Ciò appare chiaro nelle varie forme di *secolarismo* caratterizzanti il moderno modo di pensare e di agire, che rigetta come alienante ogni teonomia. Una terza tendenza cerca di porsi come alternativa al sacralismo e al secolarismo. Mette in luce le esigenze di una *corretta teoria critica* e di una *genuina prassi liberatrice*, l'esigenza di conoscere la verità facendo la verità, e ciò nell'orizzonte di un differenziato contesto *sacrale* e *secolare*.

Queste tre ricorrenti problematiche consentono di delineare, nell'ambito della teologia dogmatica o sistematica, vari modelli con cui viene configurato il rapporto teoria-prassi in riferimento al cristianesimo. Si tratta di un

rapporto concepito in termini di *primato* assegnato rispettivamente alla teoria oppure alla prassi, quando la religione cristiana è considerata come determinata costitutivamente dall'una oppure dall'altra; oppure di un rapporto di *correlazione* quando si cerca di superare tale impostazione e si concepisce il rapporto teoria-prassi come mediazione critica per comprendere il cristianesimo, e ciò a livello teoretico oppure prassico.

## 2. PRIMATO DELLA TEORIA

In campo cattolico questo modello è incentrato sull'ortodossia ed è influenzato dal modo di pensare aristotelico-scolastico. Comprende la fede secondo categorie culturali classiche o proprie di una cultura tradizionale omogenea. In campo protestante è caratteristico delle teologie di matrice idealista hegeliana.

La teologia scolastica fa propria la distinzione aristotelica tra teoria intesa come conoscenza speculativa e prassi intesa come conoscere utile all'agire morale. Si autodefinisce scienza allo stesso tempo speculativa e pratica. Tuttavia, secondo san Tommaso, è più speculativa che pratica, perché si interessa più di Dio che della realtà umana e studia quest'ultima in quanto è orientata alla *conoscenza perfetta di Dio* nella visione beatifica. Alla *teoria* è riconosciuto un primato perché è conoscenza contemplativa delle verità eterne ed assolute. La prassi viene ricordata con i termini *actio et factio* e rapportata all'etica, alla dottrina dello stato, ecc.

Reagendo alla sfide delle moderne scienze positive, la teologia scolastica cattolica ha ricusato di distinguere il messaggio evangelico dalla sua comprensione culturale sistematica e si è rifugiata in una ortodossia teoretica imperniata attorno a tesi teologiche difese in base a varie forme di deduzioni logiche. Due varianti contemporanee di quest'impostazione sono offerte rispettivamente dalla manualistica neoscolastica e dal pensiero filosofico-teologico di Maritain.

La prima accentua il ruolo della logica nella formulazione della teoria teologica. La fede è la risposta alle verità rivelate, affidate in deposito alla Chiesa, che ha il compito di conservarle, difenderle, propagarle. La normatività della teologia è fondata sul magistero autentico della gerarchia ecclesiastica. Lo

sviluppo della dottrina è ottenuto tramite un approccio di tipo logico al deposito (dall'implicito all'esplicito, il ricorso alle verità virtualmente rivelate). Tutto ciò fa supporre che il messaggio biblico risulti ormai passato di moda.

J. Maritain ritiene che la scienza in senso stretto considera solo le necessità intelligibili presenti nel mondo dell'esistenza, per cui non vi può essere scienza in senso stretto di realtà contingenti. Egli distingue un sapere metafisico (la conoscenza dei primi principi), un sapere teologico (conoscenza delle verità rivelate) e un sapere mistico infuso (conoscenza contemplativa soprannaturale). L'ascesa all'Essere è integrata dalla discesa all'azione, che prevede il passaggio dalla teologia speculativa alla conoscenza speculativa-pratica (la filosofia e la teologia morale) volta a illuminare da lontano l'agire, alla conoscenza pratica-pratica (le scienze morali settoriali) diretta a illuminare più da vicino l'agire, alla prudenza che guida direttamente l'azione. Egli ammette che la sacralizzazione dell'ordine temporale proprio del regime di cristianità è superato. Propone l'ideale storico di un «nuovo cristianesimo» che, mediante il principio di analogia e una prudente applicazione della dottrina tomista del «bene comune», favorisca una democrazia organica e il pluralismo. Tale nuovo cristianesimo, frutto dell'impegno del laicato cattolico, mantiene la distinzione tra sacro e profano, ma difende l'influsso diretto del primo sul secondo.

Quest'impostazione non intravede che la realtà umana può essere trasformata intrinsecamente dalla prassi. Quest'ultima è vista solo come propedeutica verso l'acquisizione della sapienza perenne. La normatività è connessa con l'assoluto e l'eterno, non con il fluire contingente dell'universo dell'esistenza. La fede e la carità sono rapportate in modo intrinseco alla teoria intesa come forma suprema di sapienza. Il sacro e il profano sono «distinti per essere uniti» in un nuovo cristianesimo.

## 3. PRIMATO DELLA PRASSI

Questo modello ravvisa un rapporto intrinseco tra cristianesimo e prassi, e concepisce la teoria come una riflessione sulla prassi più o meno estrinseca al cristianesimo stesso. Pre-

sentia tre varianti principali riconducibili al tipo di prassi che privilegia.

### 3.1. Primato della prassi storica e culturale

Una prima variante afferma il *primato della prassi storica culturale*. Ha le sue radici nel rigetto della teologia speculativa da parte di Lutero e nel rigetto della metafisica in favore degli studi critici della natura e della storia da parte dell'illuminismo. L'impostazione teologica dello Schleiermacher che distingue l'esperienza religiosa dal sapere metafisico e morale ha posto i fondamenti teorici di questo modello. L'aspetto normante è ricercato non in costruzioni teoretiche, ma nell'esperienza o nella prassi ecclesiale dei credenti.

Elaborazioni contemporanee di questo modello sono quelle proposte, ad es. dalle opere teologiche di Leslie Dewart (*Il futuro della fede; I fondamenti della fede*), Gabriel Moran (*La rivelazione vivente*), Paul Van Buren (*Il significato secolare del vangelo*), Van Austin Harvey (*Lo storico e il credente*). Le tesi fondamentali riguardano la de-ellenizzazione della dottrina, la de-ontologizzazione del cristianesimo, l'aprire la teologia alla rivelazione intesa come evento diveniente nell'oggi. La verità rivelata consiste non nella sua corrispondenza con una realtà estrinseca, ma nell'abilitare la persona a partecipare più pienamente al progressivo divenire della realtà in cui è implicata. Credo e dogma, quindi, vanno compresi non tanto come conoscenze su Dio a cui assentire, quanto piuttosto come strumenti che aiutano la persona a oltrepassare l'inadeguatezza della sua situazione e ad espandere la sua vita nell'orizzonte della comunità umana dei credenti.

### 3.2. Primato della prassi socio-politica liberale

Una seconda variante afferma il *primato della prassi socio-politica liberale*. Affonda le sue radici nella relazione tra religione e moralità proposta da Kant e nella distinzione tra giudizi speculativi della scienza e giudizi di valore della religione avanzata da Ritschl. Il loro pensiero teologico rifiuta ogni forma di speculazione ellenistica e di dogmatismo, e mira a scoprire il significato centrale del cristianesimo nel Dio-Amore: la rivelazione comunica non verità da credere, ma un ideale da vivere.

Questa visione trovò pratica applicazione nel movimento nordamericano denominato «vangelo sociale» e nella sua richiesta di una teologia sensibile al primitivo messaggio evangelico. Un esempio recente di questa variante è offerto dal dibattito attorno alla «città secolare», sollevato da Harvey Cox, secondo cui il vangelo invita l'essere umano non a ritornare a uno stadio storico ormai superato di religiosità dipendente, ma a una secolarità matura richiesta dagli attuali cambi sociali in cui si giuoca il quotidiano incontro con Dio.

### 3.3. Primato della prassi rivoluzionaria

Una terza variante rigetta il primato non solo della teoria ma anche dei due tipi di prassi descritti e difende il *primato della prassi storica rivoluzionaria*. Teologi cattolici come Frans van den Oudenrijn (*Teologia critica*), Marcel Xhaufflaire (*Feuerbach e la teologia della secolarizzazione*) ritengono che solo una teologia che si sottometta alla normatività proposta dalla nozione marxista di prassi sia in grado di svolgere una critica fondata della società contemporanea come delle teologie passate e presenti. Le loro tesi di fondo sono riconducibili a questi asseriti ispirati dal pensiero marxista.

La storia è in sostanza il campo in cui l'uomo agisce attraverso il lavoro e le relazioni sociali generate dai rapporti di produzione. Nella storia operano leggi oggettive, da concepire non come leggi astratte immodificabili, ma come il prodotto di rapporti sociali determinati, di cui in ultima istanza l'uomo è protagonista o vittima. Con la *prassi*, l'attività sociale e produttiva dell'uomo nel mondo viene in primo piano nella sua dimensione sociale di classe e con il suo carattere dialettico e conflittuale proprio dei rapporti di classe.

È un errore pensare che la *religione* sia stata un fattore determinante della società del passato, ed è ugualmente erroneo pensare che sostituire la religione con un *pensiero teorico* trasformerà la società nel futuro.

La *prassi* cristiana, come ogni prassi, esige un'analisi critica della società attuale, diretta a scoprire le contraddizioni in essa latenti. Se il cristianesimo è più di una teologia, allora queste contraddizioni emergeranno là dove dei cristiani, in base alla loro fede e speranza, si collocano in un obiettivo conflitto

con l'ordine sociale stabilito. La prassi cosciente cristiana è l'attualizzazione di tale latente conflitto.

In sintesi, questi vari tipi di primato della prassi concordano nel rigettare le metafisiche classiche. Sostengono che, per essere fedele al suo compito, il cristianesimo deve coinvolgersi in una prassi storica, culturale, politica, sociale e/o rivoluzionaria. La teoria rispecchia un aspetto al massimo estrinseco e secondario e viene ridotta a riflessione sulla prassi variamente intesa. La normatività tende a identificare il cristianesimo con i moderni processi secolari di tipo liberale o marxista. Ciò che promuove tale identificazione è corretto e buono; ciò che lo ostacola è errato e cattivo, come è il caso — si obietta — del modello che difende il primato della teoria identificando il cristianesimo con forme culturali classiche.

#### 4. PRIMATO DELLA FEDE-CARITÀ

Questo modello enfatizza la non-identità della fede e della carità cristiana rispetto al rapporto teoria-prassi. Ne sono sostenitori prestigiosi e riconosciuti Karl Barth e Hans Urs von Balthasar.

Per K. Barth (*Dogmatica ecclesiale*), Dio non è oggetto della teologia ma il suo soggetto. Egli incontra l'umanità in Gesù Cristo, il Verbo di Dio, centro concreto e fondamento di tutta la realtà. All'evento di salvezza si accede tramite la fede intesa come obbedienza alla Parola. Rispetto alla fede, la teologia è un fatto «secondario» e la teologia scientifica un qualcosa di «terziario». La sua normatività dipende intrinsecamente dalla fede nella Parola. Per essa, l'unico criterio di scientificità è la sua conformità alla Parola.

Secondo Urs von Balthasar (*Solo l'amore è credibile; Saggi teologici; Gloria, una estetica teologica*), il criterio del cristianesimo genuino non è né la filosofia della religione, né l'esistenza umana. Egli critica le categorie cosmologiche della scolastica e dell'illuminismo come pure i metodi antropologici del tomismo trascendentale e delle teologie esistenzialiste. Cerca di evitare gli estremi dell'estrinsecismo e dell'immanentismo proponendo quella che egli chiama «la terza via dell'amore». Il carattere gratuito e «miracoloso» dell'incontro nell'amore con l'Altro, unito all'esperienza estetica di una bellezza ineffabile,

consentono di esplorare come si configura storicamente l'incontro cristiano con il Signore rivelatore. La realtà di Dio sovrasta l'oscurità del mondo con tutti i suoi sforzi attinenti la teoria o la prassi. L'imperativo centrale per una genuina teologia oggi è la riscoperta della santità nella linea della tradizione patristica e della spiritualità monastica. In sintesi, il primato della fede-carità fa emergere una sostanziale non identità del rapporto teoria-prassi con la rivelazione cristiana. Parimenti, la normatività è accostata in tale prospettiva di non identità: solo la rivelazione divina è normativa. L'esperienza pentecostale dello Spirito, o la mistica della notte dei sensi, o l'incondizionata obbedienza alla Parola, queste sono le pietre miliari delle verità e della vita cristiana. I due modelli precedenti sono criticati perché identificano il cristianesimo con matrici culturali rispettivamente classiche oppure moderne.

#### 5. CORRELAZIONE CRITICA A LIVELLO TEORETICO

Questo tipo cerca di stabilire una correlazione fra la tradizione cristiana e le esigenze del rapporto teoria-prassi. Lo fa in modo critico ma a livello *teoretico* con una riflessione di tipo metafisico, aperta alle discipline storico-critiche e alle scienze empiriche. Al pari delle teorie metafisiche classiche, insiste sul fatto che la teoria ha come scopo la prassi, concepita come azione personale, sociale, culturale, politica e come fenomeno religioso. Sono riconducibili a questo modello le differenti impostazioni teologiche di Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Karl Rahner, Wolfgang Panneberg.

I propugnatori di questo modello accettano, in linea di principio, la non identità affermata dal modello precedente, ma ne criticano l'elaborazione, perché comprende in maniera positivista la rivelazione. Essi sostengono che la non identità o il legame estrinseco della rivelazione cristiana rispetto al rapporto teoria-prassi non è incompatibile con l'identità o la relazione intrinseca proposta dai primi due modelli.

Insistono sul fatto che il tipo di correlazione da loro difeso mette in questione ogni pretesa esclusivistica tendente ad assolutizzare il contingente; il che sarebbe riscontrabile in ognuno dei modelli precedenti a proposito del

riferimento al magistero ecclesiastico, del significato letterale della Scrittura, del Gesù storico, delle metafisiche classiche, della secolarità moderna o della prassi rivoluzionaria marxista.

Cercano di stabilire un legame unitivo tra teoria-prassi e rivelazione cristiana elaborando criticamente un'ontologia (l'esistenzialismo di Bultmann, la teoria della correlazione di Tillich, l'antropologia trascendentale di Rahner, la concezione della storia come rivelazione di Pannenberg) che renda giustizia sia dell'immanenza e della trascendenza, sia delle esigenze storico-sociali ed esistenziali della fede e della prassi cristiana.

In questo modo intendono evitare le tendenze riduttive dei primi due modelli e il positivismo fideistico del terzo modello.

## 6. CORRELAZIONE CRITICA A LIVELLO PRASSICO

Questo tipo mira anch'esso a stabilire in modo critico una correlazione tra teoria-prassi e rivelazione cristiana. Ma, a differenza del precedente, lo fa non a livello teorico bensì a livello *prassico*. I suoi difensori affermano, infatti, che la prassi fonda la stessa attività del teorizzare. Per loro, la prassi non è soltanto lo scopo o l'obiettivo della teoria, ma piuttosto il *fondamento* di essa. E questo vale per ogni forma di teorizzazione, compresa la teologia.

In questo modello, la *prassi* riguarda l'intera area dell'agire umano simbolico, psichico, conoscitivo, morale, economico, politico, sociale, culturale e religioso. La *libertà* ne è un elemento costitutivo, nel senso che ogni attività umana è intelligente o inintelligente, razionale o irrazionale, responsabile o irresponsabile, animata dall'amore o dall'odio. La prassi ha in se stessa delle norme, che la rendono critica di fronte a fatti alienanti e opprimenti, perché incapaci di promuovere un ordine sociale giusto che liberi i valori interpersonali. La *prassi religiosa, cristiana* implica il suo rapportarsi, critico e dinamico, a tutti gli altri campi dell'agire umano, salva la loro relativa autonomia. È autentica nella misura in cui immanentizza la trascendenza dell'amore di Dio.

In questa prospettiva, la *teoria critica* è in grado di spiegare e tematizzare il suo proprio fondamento costituito dalla prassi. La metafisica come scienza fondante della totalità

è detronizzata, perché nessuna teoria (neppure quella metafisica) può sostituire la prassi, mentre la prassi può sostituire la teoria. Nessuna teoria metafisica può essere riconosciuta come tale se non è fondata criticamente nella prassi.

I teologi fautori di questo modello sono del parere che solo un'autentica prassi religiosa, morale, intellettuale e sociale può fondare un'autentica teologia. I loro vari sforzi tendono a tematizzare il ruolo della teologia in un dialogo interdisciplinare con altre scienze, richiesto per promuovere una correlazione critica prassica, che è ecumenica, meta-scientifica e politica. Essi sperimentano la contraddizione tra le teorie, passate e presenti, e un'autentica prassi: tematizzano tali contraddizioni, al fine di liberare la prassi da strutture sociali oppressive giustificate da tali teorie.

Si collocano in questo modello la teologia fondamentale di Bernard Lonergan (*Il metodo in teologia*), la teologia ermeneutica di Edward Schillebeeckx (*Intelligenza della fede*), le nuove teologie politiche di Johan Baptist Metz (*La fede nella storia e nella società; Sulla teologia del mondo; La teologia nella ricerca interdisciplinare*) e di Jürgen Moltmann (*Teologia della speranza; Il Dio crocifisso*), le teologie della liberazione di Hugo Assmann (*Teologia dalla prassi liberatrice*), Gustavo Gutierrez (*Teologia della liberazione*), Luis Segundo (*Liberazione della teologia*), Leonardo Boff (*Come fare teologia della liberazione*).

Questi autori convergono nel ritenere che una corretta comprensione del rapporto teoria-prassi implica un cambio delle strutture sociali e delle mentalità. E affermano che tale cambio non è estrinseco alla multiforme tradizione vivente cristiana, bensì richiesto essenzialmente da essa; e ciò nella misura in cui essa si concretizza in una prassi dinamica, animata dall'impegno per un'effettiva libertà proporzionata alla gratuita libertà promessa e realizzata proletticamente nella vita morte e risurrezione di Gesù Cristo. Critici, con modalità diverse ma complementari, nei confronti della filosofia marxista attinente la teoria-prassi rivoluzionaria, mettono in luce la forza trasformatrice del cristianesimo e sono impegnati a produrre una teologia che promuova una costante prassi liberatrice, assai più ampia e critica di quella evocata da tale filosofia.

## 7. TEORIA E PRASSI NELLA TEOLOGIA PASTORALE

I vari modelli di rapporto teoria-prassi recensiti guidando per lo più analoghi tipi in sede di teologia pastorale (formula preferita in campo cattolico) o di teologia pratica (formula preferita in campo protestante).

### 7.1. Primato della teoria teologico-pastorale

In generale riconoscono il primato alla teoria rispetto alla prassi la prima e la seconda manualistica cattolica, che concentrano la loro attenzione sulla prassi del pastore d'anime, ed anche la proposta di teologia pratica del Graf e dei pastoralisti evangelici di ispirazione hegeliana che allargano l'interesse alla prassi dell'intera Chiesa (motivo per cui si preferisce la dizione «pratica» a quella di «pastorale»).

In queste correnti di pensiero, passate e recenti, la teologia pastorale o pratica è concepita come insieme di applicazioni prudenziali di una teoria sistematica, o come una somma di corollari pratici ricavati da principi biblici, da tesi dogmatiche, da dottrine liturgiche. Ciò è ottenuto tramite la deduzione logica di conclusioni operative da premesse teoriche per lo più nella forma del sillogismo. Nel caso specifico del Graf la teologia pratica si riduce a una variazione dell'ecclesiologia dogmatica. In quello dei pastoralisti hegeliani (Marheineke, Nitzsch, Palmer) il sistema di pensiero è talmente accentuato che divora la pratica.

### 7.2. Primato della prassi religiosa, ecclesiale, pastorale

Riconoscono il primato della prassi religiosa e/o ecclesiale e/o pastorale tutti coloro che privilegiano il cristianesimo storico, il vissuto religioso, la pratica ecclesiale o pastorale rispetto alla loro teorizzazione teologico-pratica.

Rientra in questa visuale la proposta di teologia pratica dello Schleiermacher attinente il modo con cui il cristianesimo, come dato storico prefissato, diviene nell'oggi della Chiesa attraverso le molteplici attività ecclesiali segnate dal rapporto dinamico tra élite e massa. Ne sono espressione rilevante e tipica i grandi manuali prodotti da pastoralisti protestanti che hanno dominato la teolo-

gia pratica dalla fine del secolo XIX fino alla prima guerra mondiale. Essi rigettano il primato dell'idea, fanno crollare il sistema organico di pensiero e portano in primo piano l'interesse per il dato effettuale: la religione come fenomeno storico-psicologico e sociale, rilevabile con i metodi critici delle rispettive scienze storiche, sociologiche e psicologiche.

È collocabile in tale prospettiva la corrente di pensiero espressa dal *Pastoral Counseling* per l'accento da essa posto sull'apporto primario del dato psicologico rispetto alla sua rilettura di tipo teologico.

Affermano, consapevolmente o inconsapevolmente, il primato della prassi pastorale o ecclesiale sulla teoria tutti i pastoralisti che, in passato e di recente, seguono impostazioni pragmatiche nella loro azione: la pastorale di cristianità, l'empirismo pastorale, il «si è sempre detto e fatto così» con il connesso rischio di disattendere il ruolo di mediazione e di servizio proprio delle attività chergmatiche, liturgiche, sacramentali ed educative, in quanto si attribuisce ad esse la capacità di porre da sé ed effettivamente la fede e l'amore.

### 7.3. Il primato della fede-carità

Annettono un primato alla fede-carità nei confronti della problematica attinente il rapporto teoria-prassi, i pastoralisti evangelici e cattolici che fanno propria l'impostazione teologica barthiana, pongono in primo piano la predicazione della Parola e finalizzano ad essa l'intera azione ecclesiale.

Più in generale rientrano in questo modello tutti coloro che difendono, in modo spontaneo o riflesso, un unilaterale «teocentrismo» rilevabile in iniziative ecclesiali (oggi di alcune associazioni e movimenti cristiani) che vedono quasi esclusivamente l'opera di Dio, di Cristo e dello Spirito nell'annuncio della parola, nella celebrazione liturgica, nell'azione ecclesiale. Tale teocentrismo conduce facilmente a un «quietismo etico e pastorale» caratteristico di mentalità inclini ad assolutizzare la dimensione comunitaria dell'attività pastorale ed ecclesiale fino al punto da emarginare l'apporto personale nell'accadimento salvifico.

### 7.4. Correlazione critica a livello teoretico

Può essere situata in questo modello l'impostazione di fondo del voluminoso *Manuale*

di teologia pastorale. *La teologia pratica della Chiesa nel suo presente*, curato da F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr e L. M. Weber. Esso non tematizza ancora il rapporto teoria-prassi, tuttavia segue, a livello di riflessione teologico-pratica, la concezione teologia di K. Rahner per cui configura i rapporti di correlazione tra teoria-prassi e autorealizzazione della Chiesa oggi più a livello teoretico, cioè in base all'antropologia teologica rahneriana, che a livello prassico.

### 7.5. Correlazione critica a livello prassico

Seguono sostanzialmente questo modello tutti i pastoralisti contemporanei che concepiscono la teologia pratica come scienza dell'azione. Differiscono tra loro nel delimitare quale prassi vada rilevata: la prassi religiosa, cristiana ed ecclesiale rispettivamente storico-riformista secondo alcuni, storico-liberatrice secondo altri; inoltre circa il come essa vada rilevata cioè in base a quali teorie vada valutata: la teoria funzionale per alcuni (ad es. K. W. Dahm), la teoria critica per altri (ad es. Gert Otto), la teoria critica e costruttiva per altri (generalmente i pastoralisti cattolici), la teoria della dipendenza (i teologi della liberazione). Tuttavia sono concordi nel porre a livello prassico e non teoretico la correlazione tra teoria-prassi in riferimento all'azione della religione e della Chiesa nella società. Alcuni di loro hanno messo a tema l'argomento seguendo impostazioni per lo meno indicative che meritano di essere riasunte.

#### 7.5.1. Tensione bipolare tra teoria e prassi

Secondo il noto pastoralista Norbert Greinacher, «il rapporto tra teoria e prassi diviene problematico nella Chiesa soprattutto quando questa è attraversata da una crisi di identità e non è più sicura della sua funzione nella società», come lo dimostrerebbe il recente interesse per quest'argomento il cui studio entra nei compiti attuali della teologia pratica. Nell'ambito di tale disciplina, «prassi» sta a indicare «la prassi ecclesiale, cioè l'agire di singoli e di gruppi, sia che tale agire si presenti pubblicamente come ecclesiale, sia che come tale venga inteso dagli interessati». «Teoria» sta a indicare «una teoria teologica, cioè un complesso coerente di asseriti normativi, che si orientano all'evento Gesù e al-

la storia della tradizione, e inoltre all'attuale prassi ecclesiale e all'odierna congiuntura sociale».

Va tenuto presente che «non c'è una teoria teologica allo stato puro dell'agire della Chiesa. La teoria è sempre mediata storicamente e condizionata socialmente». Va tenuto presente inoltre che «c'è una prassi inconsapevole, ma mai una prassi priva di teoria. La prassi è sempre condizionata da una teoria. Chi non se ne rende conto, cade in una prassi ideologica». È importante allora avere una corretta concezione del rapporto teoria-prassi.

Secondo Greinacher, va rigettato un primato della teoria sulla prassi, perché tale predominio non dà il dovuto peso all'evento Gesù, il cui messaggio è stato annunciato sempre attraverso il confronto con specifiche situazioni individuali e sociali; inoltre, perché non tiene nel dovuto conto la convinzione dei credenti, secondo cui lo Spirito di Dio continua a essere attivo nella prassi ecclesiale, alla quale va data, quindi, la qualifica di *locus theologicus*.

D'altra parte, va rigettato un primato della prassi sulla teoria, perché esso non è necessariamente segno o fattore di progresso e, in ultima analisi, serve solo al consolidamento dello *statu quo* nella Chiesa.

La tesi centrale difesa dall'A. suona così: «Il rapporto tra teoria teologica e prassi ecclesiale può essere definito non da una completa separazione delle due grandezze, e neppure da una loro identificazione, ma da un'unità dialettica bipolare. Il passaggio dalla teoria alla prassi e, viceversa, dalla prassi alla teoria comporta un cambio qualitativo. La teoria necessita sempre di essere verificata o falsificata dalla prassi. La prassi esige sempre la teoria che la trascenda».

Richiamandosi alla teoria critica della scuola di Francoforte e alla sua applicazione in teologia pratica da parte di alcuni pastoralisti evangelici, dichiara: «Nel quadro della teologia pratica, la teoria deve essere teoria critica. Ciò significa, da un lato, che la teoria deve lasciarsi continuamente mettere in questione da parte della prassi. D'altro lato, ciò significa che, in base all'evento Gesù e alla storia della tradizione, in base alla razionalità critica collettiva divenuta realtà storica e in base alla conoscenze mutuate dalle scienze non teologiche, la teoria deve riflettere criticamente sulla prassi ecclesiale, in vista del-

la liberazione dell'uomo». Una teologia pratica così concepita avrà forse spesso il compito più di criticare e falsificare la prassi ecclesiale che quello di legittimarla.

In effetti, «la prassi della Chiesa nella società deve essere una prassi critica. Ciò vuol dire che essa deve costantemente riflettere sulle sue premesse teoretiche, sulle sue implicanze e sui suoi obiettivi, sulla propria efficienza e sui propri risultati». Per favorire ciò, la teologia pratica deve sviluppare una critica all'ideologia immanente nella prassi ecclesiale.

L'attuazione concreta di una teologia pratica così concepita può avvenire solo nel confronto dialogico tra i differenti operatori ecclesiali e con gli altri agenti che operano nel campo sociale. Tutto questo non è possibile in un sistema ecclesiale autoritario. Si richiede, invece, l'esistenza di un'effettiva opinione pubblica intraecclesiale e della sperimentazione, il che suppone la possibilità dell'errore, ammessa per principio.

Per il corretto passaggio dalla teoria alla prassi è privilegiato il «modello» inteso come «livello medio di astrazione tra, da una parte, la teoria, il principio, la legge e, da un'altra parte, la prassi, l'imperativo e la ricetta. Pur non potendo dare delle direttive, il modello indica, in modo esemplare e impegnativo, come una teoria può essere trasportata nella prassi». Per il corretto passaggio dalla prassi alla teoria il *medium* importante indicato è «l'esperienza», e soprattutto «l'esperienza del contrasto», dell'opposizione, delle resistenze e di tutte quelle «esperienze negative» o dolorose attraverso cui la persona umana scopre la sua missione storica.

La messa in atto di una riflessione teologico-pratica concepita nei termini indicati consente, secondo Greinacher, di superare il pericoloso circolo sia di un sistema deduttivo di ricette, sia di un adattamento ideologico alla situazione; consente soprattutto «di trascendere lo *statu quo* teorico e pratico della vita ecclesiale e di anticipare e modellare il futuro della Chiesa».

### 7.5.2. *La teoria al servizio della vera prassi credente*

Secondo la tesi centrale del teologo dogmatico Karl Lehmann, il rapporto tra prassi ecclesiale e teoria teologico-pratica sta nella «tensione fra l'evento salvifico definitivo in Gesù Cristo e il mondo di fatto non ancora

salvato, con le sue sofferenze e le sue ingiustizie». Di qui scaturisce il compito della Chiesa: attualizzare tale evento salvifico nella storia umana. La teologia pratica s'interessa appunto di questo movimento di attualizzazione, perché non si deve separare l'autoconsapevolezza della fede dalla sua attuazione concreta. Tale costitutiva relazione della fede al futuro salvifico da realizzare destituisce di ogni fondamento la presunzione di autosufficienza della teoria e proibisce ogni tentativo di egemonia di questa sulla prassi.

Il concetto di *prassi* a cui riferirsi deve comprendere tutte le espressioni della vita ecclesiale e le prassi della fede cristiana. Ci si deve guardare, quindi, dal lavorare con un'idea di prassi troppo ristretta, riducendola ad es. all'agire spontaneo oppure alla manipolazione deliberata. Deve invece prendere in considerazione tutte le forme di azione e tutti i comportamenti pratico-esistenziali riferibili alla fede cristiana e alle loro manifestazioni, ivi comprese quelle che non rivestono alcuna efficacia evidente o semplicemente controllabile: la preghiera, la contemplazione, il culto, l'ascolto, il silenzio. Deve inoltre prestare attenzione al potenziale di senso presente nella prassi stessa, il quale si svela pienamente nella realizzazione effettiva, senza che sia possibile prescriverlo dall'esterno. Tale prassi non è arazionale né riconducibile a principi generali: essa contiene un sapere complesso.

La *teoria*, a sua volta, dev'essere innanzitutto animata dall'interesse per la verità. L'insistenza sull'importanza della conoscenza della verità è ciò che, secondo Lehmann, va conservato dell'antica visione delle cose che attribuiva il primato alla teoria, alla contemplazione, all'idea, al pensiero. Essa è *teoria critica*: solleva, quindi, interrogativi radicali nei confronti della prassi ecclesiale e mantiene le distanze dalla medesima. Tutto questo significa che l'efficienza non può essere assunta come criterio di verità e che la teoria non è necessariamente collegata al bisogno sociale, anche se va riconosciuta l'opportunità che essa sia radicata nelle esigenze del proprio tempo. In effetti, «la teologia pratica non può essere mai troppo "teorica", perché solo a tale condizione può assolvere in modo duraturo il suo ruolo di critica al servizio della vera prassi credente». In pratica, l'unità di teoria teologica e prassi ecclesiale sarà tan-

to più forte quanto meglio sarà mantenuta la loro differenza.

Secondo l'A., il tipo di rapporti fin qui proposto dovrebbe essere capace di rappresentare l'unità di teoria e prassi. Ma ammette che i modelli concettuali in proposito elaborati (mediazione, unità bipolare, unità dialettica, sintesi di opposti, identità differenziata) appaiono intrinsecamente limitati, perché rivestono un senso molteplice ed è difficile configurarli concretamente.

In ogni caso, riconosce alla prassi un ambito più vasto rispetto alla teoria: nessuna teoria preminisce dai rischi della scelta, e senza scelta non si dà prassi. Siccome l'agire ecclesiale è agire responsabile perché espressione di libertà, e le decisioni sono caricate di rischio, tanto più alto quanto più la prassi si differenzia nettamente dalla teoria, è da escludere una concezione puramente strumentale dell'azione ecclesiale, e non è giustificabile in teologia pratica una mentalità tecnocratica. In altre parole, il problema del rapporto teoria-prassi non può essere trattato in maniera conveniente se non ci si preoccupa della questione del «soggetto» che agisce e da cui dipendono in definitiva le decisioni che strutturano la prassi ecclesiale.

### 7.5.3. Attuali tracciati in ambito europeo

L'attuale riflessione pratica che, in ambito europeo, affronta la tematica del rapporto teoria-prassi, non con semplici cenni ma in modo variamente diffuso, si muove lungo i seguenti tracciati.

— La rilettura critica della storia della teologia pratica diretta, da un lato, a chiarire i molteplici significati rivestiti dalle parole chiave «teoria» e «prassi» e le differenti comprensioni del loro rapporto e, da un altro lato, a giustificare l'attuale configurazione della teologia pratica come scienza dell'azione nella prospettiva del modello in esame (N. Mette).

— L'accertamento dei principi di una scienza dell'azione e della loro implicanza in sede teologico-pratica. La prassi credente ed ecclesiale va concepita come prassi comunicativa e, quindi, in termini di rapporti intersoggettivi. Di conseguenza, l'intero discorso teologico pratico va costruito in tale prospettiva etica delle relazioni interpersonali (H. Peuker).

— Una più articolata comprensione della

prassi credente ed ecclesiale. Viene sottolineata l'esigenza di superare inveterate concezioni dualiste che separano fede e azione, con l'assunzione di una visione integrale della prassi cristiana ed ecclesiale, in cui agire e credere sono strettamente uniti, come è rilevabile ad es. nelle azioni elementari del testimoniare e del confessare la fede (E. Arens). Inoltre viene evidenziato il ruolo che elementi biografici giocano nell'agire dei fedeli e della Chiesa e, quindi, il peso che la categoria «biografia», intesa come descrizione critica della prassi credente ed amante, specie di testimoni credibili e di santi/e, deve avere nella riflessione teologico-pratica riguardante la descrizione, valutazione e progettazione dell'agire ecclesiale (H. P. Siller).

— La messa a punto del rapporto teoria-prassi. La teologia pratica va compresa come teoria critico-costruttiva elaborata nell'orizzonte della fede in Cristo, teoria attinente alla prassi cristiana ed ecclesiale, considerata nelle sue forme comunicative orientate a un obiettivo. L'attuazione di un tale tipo di riflessione comporta il superamento di vari dualismi tuttora rilevabili negli operatori ecclesiali e nei pastoralisti. Il superamento del dualismo di «teoria» e di «prassi» e, cioè, di una prassi che si riduce a pragmatismo privo di un'adeguata fondazione teorica, e di una teoria tanto generale e astratta da risultare inutile per la prassi concreta. Il superamento del dualismo «soggetto» «oggetto» riscontrabile nei vari tentativi di teologia *sopra o per* il popolo: per ovviare a tale dualismo occorre mettere in opera una riflessione teologica che renda giustizia alla prassi credente ed ecclesiale dei fedeli nel loro insieme. Il superamento del dualismo tra sapere «critico» e sapere «costruttivo» rilevabile ad es. quando la teologia pratica assume acriticamente teorie critiche della società prodotte da altre scienze. Il superamento di tale dualismo va attuato attraverso una riflessione teologico-pratica che sia insieme critica e costruttiva in quanto frutto, su un versante, della sua collaborazione con le scienze che procedono con metodi analitico-critici e, su un altro versante, della valorizzazione della fede cristiana e del connesso potenziale critico costruttivo nei confronti delle attuazioni religiose ed ecclesiali sempre limitate ed imperfette (L. Karrer).

#### 7.5.4. *L'attuale dibattito in ambito latino-americano*

Il modo con cui i più noti teologi della liberazione (G. Gutierrez, H. Assmann, L. e Cl. Boff, J. Sobrino, J. L. Segundo, S. Galilea) pensano il rapporto teoria-prassi è alimentato da tre sorgenti cognitive. La prima è il proprio impegno di «intellettuali organici» nella prassi storica liberatrice dei popoli latino-americani, il quale li conduce a scoprire il nesso inscindibile esistente tra conoscere e trasformare, tra teoria e prassi: per conoscere con verità la realtà storica, sociale, politica, economica, culturale, religiosa, cristiana ed ecclesiale è necessario trasformarla e trasformarsi. La seconda è il ricorso alla comprensione biblica del «fare la verità», del conoscere identificato con l'amore, della fede che opera tramite la carità. La terza è il confronto con i due tipi di razionalità ereditati dall'idealismo che ispirano due tipi di teologie: interpretatrici e dominatrici le une (quelle cosiddette progressiste), trasformatrici e liberatrici le altre, appunto le teologie della liberazione.

Come si è già accennato precedentemente, essi collocano la correlazione critica tra teoria e prassi a livello della prassi: la prassi cristiana di liberazione è «atto primo», le teologie della liberazione sono «atto secondo», sono l'autocoscienza critica e scientifica della prassi liberatrice. In forza di questa scelta che risponde alla sfida della teoria critica della società di matrice marxista, criticano la teologia classica e le teologie progressiste che attribuiscono un primato alla teoria rispetto alla prassi. Riconoscendo il primato alla prassi nel senso indicato, essi rompono con tali concezioni (*rottura epistemologica*).

Sono consapevoli che alcune teologie progressiste (quelle appena recensite) cercano anch'esse di definire in modo diverso il rapporto teoria-prassi, stabilendo generalmente una tensione dialettica o una reciproca implicanza tra i due momenti o poli. Ma accusano tali teologie di assumere questo rapporto solo a livello formale di conoscenza e non a partire da una prassi concreta di trasformazione come fanno appunto le teologie della liberazione.

In generale, non sono interessati alla classica questione del rapporto ortodossia-ortoprassi, dato che essa è sorta nel contesto della concezione classica e idealista del sapere

teologico. Tuttavia, dovendo rispondere alle critiche dei propri censori che denunciano come unilaterale e insostenibile teologicamente il primato che il nuovo modo di fare teologia riserva all'ortoprassi, affrontano espressamente il problema.

Esso risulta però situato in un orizzonte di pensiero diverso rispetto al precedente, benché collegato con esso. Gli stessi termini ortodossia e ortoprassi rivestono significati diversi. Non pochi fraintendimenti e polemiche riflettono una differente comprensione di tali parole chiave: un'ortodossia astratta, complesso di verità, e un'ortodossia concreta, verità operante; un'ortoprassi in quanto conforme a un'ortodossia astratta, e un'ortoprassi identificata con un'ortodossia concreta.

Il loro punto di partenza non è un complesso di verità della fede o una somma di asseriti teologici (ortodossia astratta) messi in dubbio e da riaffermare e difendere: questa è appunto la prospettiva dei propri censori, sostenitori del primo modello di rapporto teoria-prassi. È piuttosto il legame congiungente queste due realtà storiche contrastanti, presenti nei paesi latino-americani: sono paesi tra i più cristiani e insieme tra i più disumani. Tale situazione storica è antievangelica, rispecchia una prassi palesemente distorta se confrontata con la fede, che annuncia la giustizia e la carità.

Tale *eteroprassi* è interpretata come espressione storica e concreta di una deformazione della fede e della teologia. Di conseguenza, si critica un cristianesimo «ideologico» che professa una dottrina corretta, ma la cui fede è inefficace nel trasformare la storia e incapace di umanizzare la situazione; un cristianesimo che privatizza la fede e la allontana dall'impegno liberatore nel sociale e nel politico; un cristianesimo di molta ortodossia astratta ma con poca ortoprassi, compresa come attività cristiana in sintonia con la fede professata.

Di più, si mette in guardia di fronte a una comprensione dell'ortodossia identificata con formulazioni culturali della fede, limitate e criticabili, o, peggio, vincolata consapevolmente o meno a un'ideologia borghese, dominante e oppressiva.

Si dissipa un pregiudizio superficiale ed erroneo, secondo il quale i teologi della liberazione assumerebbero l'ortoprassi come criterio veritativo principale al posto dell'ortodos-

sia. L'insistenza dei teologi della liberazione sul valore dell'ortoprassi rispetto all'ortodossia — si fa notare — mira a correggere un'identificazione unilaterale del cristianesimo con l'ortodossia intesa come complesso di verità da credere. Ma ciò non significa che essi si disinteressino della verità biblica e dello sviluppo dei dogmi. Al pari di altri teologi, ricorrono ad essi come a luoghi teologici imprescindibili. Ma a differenza di altri teologi, non li assumono come punto di partenza per analizzare la vita cristiana attuale; li accostano piuttosto a partire dalla fede vissuta nella prassi liberatrice.

Più in là di tutto questo, essi intendono riscoprire e riproporre, tramite una rilettura del vangelo a partire dalla prassi cristiana liberatrice, concezioni autenticamente tradizionali, dimenticate da tradizioni successive: la verità evangelica è « fare la verità »; nella Bibbia, il conoscere non è mai relegato a un livello puramente intellettuale. Conoscere è amare.

La vera ortodossia è ortoprassi. In quest'ordine di idee, la prassi liberatrice nei suoi vari aspetti e intesa specialmente come prassi di fede, come carità efficace (ortoprassi) è luogo teologico, fonte (non unica) a cui attingere l'ortodossia.

→ teologia pastorale 1.3.2.; 2.; 5.2. - teologia pastorale (correnti) 7.; 8.; 9. - teologia pastorale (storia) 2.3.; 3.; 5.2.

#### Bibliografia

MEDALI MARIO, *Teologia pastorale o pratica*. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, LAS, Roma 1985; *Ortodossia e eterodossia*, in *Concilium* (4/1987); PERONE U., *Prassi*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare* II, Marietti, Torino 1977, p. 772-775; POST W., *Teoria e prassi*, in *Sacramentum mundi* VI, Morcelliana, Brescia 1976, p. 354-361.

## TERRITORIO

JUAN VECCHI

### 1. Approccio descrittivo

#### 2. Prospettive pastorali

- 2.1. *La salvezza avviene nella storia*
- 2.2. *La Chiesa cammina con l'umanità*
- 2.3. *Evangelizzare è convertire la coscienza*

### 3. Indicazioni operative

- 3.1. *Solidarietà*
- 3.2. *Missionarietà*

### 4. Territorio e pastorale giovanile

### 5. Conclusione

## 1. APPROCCIO DESCRITTIVO

Nel processo di socializzazione caratteristico della nostra epoca ci sono due tendenze: quella di partecipare al destino dell'intera umanità superando le chiusure nazionali; e quella di riportare le decisioni dentro raggruppamenti umani più ridotti, ben definiti e concreti. Si costituiscono così circoscrizioni amministrative, ma soprattutto si formano ambiti sociali dove le persone sono chiamate a prendere responsabilità diretta nella soluzione dei problemi.

Il termine territorio assume il significato ampio e generale di contesto sociale, con una sua particolare struttura e organizzazione della vita e dei rapporti, dove sorgono ed è possibile affrontare problemi comuni attraverso la corresponsabilità e la partecipazione. Non indica dunque soltanto il quartiere, ma secondo i casi, anche la zona, la città, la regione e l'intera nazione.

Il territorio è simultaneamente spazio fisico-geografico, comunità umana, area culturale e ambiente di vita.

Lo spazio fisico influisce sul gruppo umano che vi abita e ne riflette gli atteggiamenti e le capacità. Con esso le persone stabiliscono un certo rapporto (radicamento, permanenza precaria, passaggio...) e su di esso compiono azioni che incidono sulla totalità della vita: abbandoni, concentrazioni, abbellimenti, creazione di aree significative. Sullo spazio fisico si sviluppa la vita del gruppo umano. Questo può trovarsi nella fase di assemblamento naturale (aree di emigrazione, campi profughi, inurbazione selvaggia...). Ma regolarmente è una comunità socialmente e politicamente organizzata. Il territorio viene ad essere così non soltanto spazio fisico ma anche realtà umana costituita dai rapporti che si stabiliscono, dalle istituzioni che vi sorgono e dalle leggi che regolano la vita sociale e la gestione del potere. In esso diventano importanti la partecipazione, le aggregazioni, le istituzioni educative e culturali, le strutture sociali e politiche.

Il territorio così concepito, come ambito in

cui le persone si incontrano e si integrano, diventa un luogo di elaborazione e circolazione di cultura popolare. Per «cultura» intendiamo la configurazione che prende la vita e le corrispettive forme di coscienza caratteristiche di un gruppo umano in un dato momento storico. Cultura popolare è quella che esprime il popolo nella sua vita, al di là e prima di ogni sistematizzazione riflessa, cioè l'insieme di costumi e usi popolari, le celebrazioni e tradizioni familiari e sociali, le norme operanti anche se non espresse, la presenza o memoria di persone significative, le iniziative varie tendenti a rafforzare la coscienza, ad allargare la conoscenza, a svegliare la creatività dei singoli, dei gruppi, dell'intera comunità.

La sintesi dei tre elementi precedenti dà origine a quella realtà complessa che chiamiamo ambiente, cioè l'insieme di condizioni fisiche e umane in cui si svolge la vita individuale e sociale. Esso condiziona lo sviluppo e i comportamenti dei singoli e delle comunità; ma viene continuamente modificato, in maniera consapevole o inconscia, dai medesimi comportamenti.

La considerazione del territorio, come l'abbiamo descritto — spazio fisico, comunità umana, cultura, ambiente — modifica le prospettive dell'agire umano richiamando alcune esigenze.

La prima è l'attenzione alla *dimensione collettiva* dei fenomeni, siano positivi o negativi. Essi incidono sulle persone singole, ma con la medesima forza influiscono sull'insieme, sulla collettività. Questa ha una sua consistenza reale con cui bisogna fare i conti nella programmazione e nell'azione. In essa, come soggetto primo, hanno luogo processi di modifica, miglioramento o degrado, che si riflettono sui singoli. Fatti ecologici recenti (nubi tossiche) e fenomeni sociali (insicurezza pubblica, violenza diffusa, diffidenza generalizzata) sembrano confermarlo.

Una seconda esigenza legata alla prospettiva del territorio è il bisogno di una *conoscenza obiettiva* della realtà come condizione necessaria per intervenire con garanzia di risultati. Il procedere soltanto in base a spinte soggettive di generosità rivela nella prassi i suoi limiti: soddisfa la persona che opera ma non trasforma le situazioni.

Una terza esigenza riguarda l'importanza delle *strutture* e istituzioni. Esse costituiscono un sistema organizzato di procedure e di ruoli

sociali che si sviluppano attorno a un valore o a una serie di valori. Sono un insieme di meccanismi messi in atto per mantenerli, regolarli e trasmetterli. Hanno una funzione e un peso: interagiscono con le persone e i gruppi selezionando, incanalando e stimolando iniziative e richieste. Ma possono anche frenare, escludere, discriminare. Il territorio mette a fuoco l'urgenza di una continua valutazione critica delle strutture esistenti affinché divengano strumenti efficaci di promozione e luoghi di espressione della persona. La quarta esigenza riguarda i *processi* con cui si cerca di modificare le situazioni o venire incontro ai bisogni delle persone e dell'ambiente. Viene espressa con la parola «*animazione*». La comunità che è oggetto di un intervento trasformatore, deve essere anche e principalmente il suo soggetto agente. Non si tratta soltanto di risolvere immediatamente un problema ma anche di risvegliare le risorse della comunità e coinvolgerla attivamente. Promuovere un gruppo umano è abilitarlo a prendersi la responsabilità di quello che capita al suo interno.

La persona, dunque, appare come il riferimento centrale su cui convergono le prospettive del territorio. Da essa infatti scaturiscono i dinamismi e le iniziative capaci di dargli un volto e in funzione di essa vengono programmate e realizzate le trasformazioni.

## 2. PROSPETTIVE PASTORALI

Il territorio è una realtà secolare, anteriore alla Chiesa e a ogni intervento pastorale e, per molti versi, autonoma nei loro confronti. Riguarda la persona e la comunità umana alla ricerca del bene comune.

La pastorale, intesa come educazione della persona alla fede, formazione della comunità cristiana e impegno di lievitazione evangelica della storia, deve chiarirsi se e come assumere questa realtà. Sorgono allora alcuni interrogativi dalla cui soluzione partono linee di intervento notevolmente diverse: deve la pastorale prendere in considerazione il territorio secondo la sua consistenza culturale, sociale e politica o può farne a meno come fosse un dato estraneo all'annuncio evangelico? Il territorio va pensato soltanto come il luogo materiale in cui dire il Vangelo o va considerato esso stesso come realtà da evangelizzare? Quali sono i criteri per un intervento pastorale nel territorio?

Questi e altri interrogativi simili mettono a fuoco tre problemi di fondo. Il primo è il concetto di salvezza a cui si ispira la pastorale. Il secondo è il modo di concepire il rapporto che deve esistere tra la Chiesa e il mondo e, più immediatamente, tra la comunità cristiana e la società civile, tra la pastorale e le realtà secolari. Il terzo riguarda la forma di intendere l'evangelizzazione, i suoi processi, i suoi contenuti, i suoi esiti.

### 2.1. La salvezza avviene nella storia

Dio si è rivelato all'uomo in modo umano. Il suo ineffabile mistero e la sua volontà salvifica sono diventati comprensibili e sperimentabili, perché espressi in mediazioni umane. Ciò lungo la storia, ma in forma del tutto particolare nell'evento dell'Incarnazione. L'umanità di Gesù è ciò che Dio ha voluto diventare per salvare l'uomo. L'umanità, che nella creazione è stata resa capace di essere «manifestazione di Dio» in quanto sua immagine e somiglianza, nell'Incarnazione è assunta nella vita di Dio. L'umano è così il luogo dove si rivela e la mediazione attraverso cui si compie la salvezza. Ce l'ha insegnato Gesù col suo essere più ancora che con le sue parole.

La storia e il mistero di Gesù autorizzano ad affermare che l'Incarnazione continua e deve essere legge e modello per l'agire della Chiesa. Perciò «l'uomo è la via della Chiesa» e quindi anche della sua pastorale. «Non si tratta dell'uomo astratto, ma dell'uomo concreto, storico [...] nel suo essere personale, insieme comunitario e sociale» (RH 13). Nel territorio si trova l'uomo nella sua totalità esistenziale: vita e cultura, individuo e società, contingenza e progetto storico aperto. Secondo la logica dell'Incarnazione, nel territorio è presente e operante la potenza salvifica di Dio non soltanto attraverso i gesti della Chiesa ma anche attraverso ogni decisione umana che influisce sul destino della persona.

La fede dunque è impegnata a discernere l'opera della grazia e del peccato, a scorgere la presenza di Dio che in Cristo-uomo redime incessantemente le sue creature per farle rivivere, creature nuove nel suo Spirito.

La scelta di operare nel e col territorio scaturisce così dal mistero dell'Incarnazione. Cristo, presenza di salvezza e non di condanna, che assume tutto quanto è umano, segna il cammino per una azione pastorale che

intende annunziare il vangelo nel cuore delle situazioni in cui si gioca la vita dell'uomo.

### 2.2. La Chiesa cammina con l'umanità

La chiesa è segno e strumento della salvezza e del Regno. Queste realtà superano le sue realizzazioni storiche per cui essa è sempre alla scoperta dello Spirito che opera nella storia.

La chiesa significa e continua il mistero dell'incarnazione, «quella particolarissima storia di Dio con l'uomo e quella particolarissima storia dell'uomo con Dio» (Barth) che si intreccia in ogni persona e in ogni tempo fino all'instaurazione di ogni cosa in Cristo. La chiesa dunque cammina con l'umanità. Sa di non essere estranea o giustapposta al mondo e alla storia degli uomini, ma interna ad essi, come lievito nella pasta. Donde la necessità di vivere in «compagnia» con le comunità umane e la capacità di farsi carico della loro vita, di condividere con esse il pane quotidiano (compagnia da cum-pane), di essere presente nelle tensioni, nei problemi, nelle speranze di ogni persona e gruppo. Così lo esprime la costituzione *Gaudium et spes*: «La chiesa che è insieme società visibile e comunità spirituale, cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta insieme al mondo la medesima sorte terrena ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio» (GS 40).

Ciò diventa ancora più reale quando «getta le sue radici nella varietà dei terreni culturali, sociali, umani» (ivi) come avviene con la chiesa particolare. In questo caso infatti deva rapportarsi «con visioni del mondo, principi etici e sistemi sociopolitici differentissimi» (Sinodo '77, 15).

I rapporti tra la chiesa e la comunità umana saranno tanto più ricchi di potenzialità salvifiche quanto più si ispireranno ad alcuni criteri e atteggiamenti.

Il primo è certamente quello del servizio. La chiesa sa di non essere finalizzata a se stessa. È per il servizio dell'uomo e del mondo. Il suo fare comunione è in funzione della sua missione e questa consiste nel trasformare la storia con la forza del vangelo.

Ne consegue la *simpatia* con lo sforzo che sta facendo la società attuale per diventare più umana, pur tra contraddizioni, ritardi e contromarce. Questa simpatia significa saper ap-

prezzare il bene, chiunque lo faccia, riconoscendo i semi di verità che apportano le diverse forze storiche, e raccogliendo le aspirazioni verso la salvezza latenti o espresse in tutte le realizzazioni temporali.

La chiesa dunque assume il *dialogo* come la sua forma di essere nel mondo e partecipa dall'interno, non soltanto come invitata, alla vita del mondo, superando tentazioni di chiusura in se stessa.

Tutto — servizio, simpatia, dialogo, *partecipazione* — è ispirato e sostenuto da una certezza e da una speranza: Cristo salvatore è presente nella storia e in essa opera continuamente, anche nella piccola storia di una città, di un quartiere, di un gruppo.

Quanto si dice dei rapporti tra chiesa-comunità umana va trasferito ai rapporti che devono essere instaurati sul territorio tra coloro che hanno maturato una scelta di fede e coloro che non si considerano appartenenti alla chiesa, tra i cristiani e i non cristiani, tra la comunità cristiana e la comunità civile, tra le strutture della comunità cristiana e quelle della comunità politica. «L'opera dello spirito nella comunità degli uomini infatti è più estesa e imprevedibile dell'opera della comunità cristiana» (CEI, *La forza della riconciliazione*, 1.2.2.).

### 2.3. Evangelizzare è convertire la coscienza

La *Evangelii nuntiandi* asserisce che «evangelizzare è trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità ... convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini ... Raggiungere e quasi sconvolgere con la forza del vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le forze ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la parola di Dio e con il disegno di salvezza» (EN 18-19).

Non è possibile dunque una vera evangelizzazione se non si prendono in considerazione le forme collettive di vita e i rapporti strutturali che danno volto alla convivenza umana. Evangelizzare è annunciare la salvezza in Gesù Cristo, creare una situazione «salvifica» e farne prendere coscienza affinché l'uomo risponda con la fede che si manifesta nella carità. Se Gesù è la salvezza, questa può inverarsi soltanto se il mistero della sua esistenza «informa» qui e ora un pezzo di storia umana, se penetra e vivifica realmente una situazione concreta.

È fondamentale che la parola evangelica sia annunciata e interpretata fuori dalle genericità e dalle astrattezze che la bloccano. La profezia di ieri, semplicemente ripetuta oggi, resta solo memoria. Nello specifico delle nostre situazioni si carica di valore profetico. In fondo quello che viene messo a fuoco è l'incontro tra la parola evangelica e la cultura. Bisogna chiarirsi se evangelizzare nella prassi significa solo dare spiegazioni su realtà invisibili che non «sono di questo mondo», proporre un'interpretazione religiosa del mondo o invece, come il testo citato vuole, «sconvolgere i modelli di vita» perché rispondano al progetto di Dio sull'uomo.

## 3. INDICAZIONI OPERATIVE

Da queste riflessioni scaturiscono già elementi di risposta agli interrogativi sollevati. È necessario svolgere la pastorale all'interno della vita, delle domande e tensioni, delle preoccupazioni e invocazioni della comunità; non accanto ad esse, quasi fosse un servizio giustapposto.

Ciò comporta prendere parte da credenti alla costruzione della comunità umana e non privatizzare l'esperienza di fede. Bisognerà dunque superare le ricorrenti tentazioni di assenteismo e quella concezione della fede che la riduce all'ambito personale. Similmente bisognerà proiettare l'annuncio sul sociale e non limitarsi a servizi individuali. La qualità della vita, la pace e la giustizia, i beni comuni, le strutture della società contemporanea, i rapporti nel quartiere sono oggetto di illuminazione evangelica e sollecitano la coscienza cristiana ad atteggiamenti e comportamenti di impegno.

Tra questi comportamenti se ne possono indicare alcuni di maggior portata, in forma generale. La loro attuazione pratica andrà ulteriormente esplicitata secondo i diversi contesti.

### 3.1. Solidarietà

Il primo impegno della pastorale riguardo al territorio è far sì che i cristiani siano presenti nella vita e nelle vicende della comunità umana, ne assumano le sorti e partecipino attivamente nelle sue strutture e organizzazioni. La chiesa non è un'istituzione che separa i suoi, portandoli verso un rifugio personale o inserendoli soltanto nelle proprie organiz-

zazioni e attività; li invia invece con tensione profetica tra gli uomini. Questa non è una tattica di conquista, ma il compimento del disegno del Padre sulla umanità. La Chiesa infatti realizza in sé la comunione e la espande. La presenza attiva e impegnata dei cristiani là dove gli uomini vivono e lottano è sacramento di comunione, che rende visibile e operante l'energia misteriosa di Cristo risorto.

Non appartiene allo spirito del vangelo la delegittimazione permanente di quanto l'uomo tenta nella ricerca razionale della sua crescita, anche se alle volte questo sforzo presenta limiti, carenze e persino errori. La storia dell'uomo non è stata mai totalmente pura. In essa, come si presenta concretamente, i credenti intendono essere solidali.

La solidarietà deve diventare una forma di «costante mobilitazione dei fedeli» (Paolo VI), portatori di un messaggio che non si sovrappone alle soluzioni umane, ma si incarna in esse per illuminarle, potenziarle e collaborare alla loro purificazione. Bisognerà dunque superare nella mentalità e nella prassi i parallelismi e lo spirito concorrenziale che contrappone l'ecclesiale a quello che si fa nel civile; inserirsi nelle correnti sane degli sforzi storici, collaborando con altre forze nelle lotte per la liberazione da ogni forma inumana di rapporto e di vita. L'identità cristiana dunque non va smarrita ma nemmeno assolutizzata secondo accentuazioni individuali. Nel pluralismo attuale ogni persona o gruppo che non riesca a riesprimere continuamente la propria identità non può apportare arricchimento alcuno al dialogo e alla costruzione di un mondo più giusto; e chi la vuole spingere oltre quello che essa consente, la snatura e crea steccati artificiali.

La comunità cristiana dunque intende partecipare in tutti gli sforzi legittimi degli uomini per la qualità della vita come soggetto interessato direttamente in virtù delle proprie scelte. Ciò può trovare applicazioni concrete in ambito internazionale (pace, disarmo, nuovo ordine economico, fame); a livello nazionale (diritti umani, uguaglianza, giustizia, attenzione agli ultimi) e nel territorio immediato (ambiente, funzionamento delle istituzioni e servizi, educazione...).

Alla solidarietà si collega il discorso sulla modalità e obiettivi propri dell'intervento dei cristiani nelle realtà del territorio. E più in particolare quali siano gli spazi, le istituzioni e

le attività in cui concentrare ed esprimere la presenza cristiana compatta (confessionale) e quali le situazioni in cui apportare la propria esperienza di credente per mediare una cultura del bene comune. La conoscenza del reticolo di rapporti e strutture consentirà di capire in ciascun contesto e aggregazione umana quali siano le modalità più convenienti.

Alcune indicazioni intanto possono essere considerate condivise. È dovere di tutti interessarsi alla vita sociale, politica e culturale del territorio secondo scelte cristianamente ispirate che, nel concreto delle situazioni, possono essere diverse secondo la condizione dei soggetti e la configurazione dei contesti. È auspicabile che i cristiani, anche se non gestori diretti degli organismi di partecipazione, o in minoranza, diano il loro contributo e svolgano il loro diritto di critica costruttiva per una migliore soluzione dei problemi dell'uomo.

Va affermato il diritto-dovere della comunità ecclesiale a creare e gestire strutture utili per l'espressione dei valori cristiani e, dunque, la validità dell'impegno dei fedeli attraverso di esse.

Il pre-politico (l'educazione, l'impegno culturale, la promozione delle persone) si presenta come uno spazio possibile e significativo per una presenza varia, come singoli e in istituzioni caratterizzate, dei cristiani nel territorio.

Le istituzioni cristiane, create per un servizio all'uomo nell'ambito secolare, si debbono aprire alle forme di gestione proprie della società di oggi (partecipazione, carattere pubblico dell'amministrazione, corresponsabilità, democraticità) ed esprimere una grande capacità di accoglienza e valorizzazione dell'uomo in quanto persona, soprattutto dell'uomo che non ha voce nel sociale, nel culturale, nel politico.

### 3.2. Missionarietà

Le comunità cristiane, con la ricchezza della loro esperienza di fede, diventano nel territorio liberatrici di energie capaci di fermentare realtà spesso opache e refrattarie. Traducono la fede in impegno per la vita, la carità in riconciliazione e accoglienza, la speranza in capacità di tenuta e di lotta. Di questa ricchezza annunciano anche la fonte e l'origine: Gesù Cristo e il mistero della sua presenza salvatrice.

La chiesa ha una buona notizia da proclamare con parole e opere. Ha un invito da fare agli uomini: consegnare la propria esistenza a Dio come unica possibilità di pienezza. È stata inviata appunto per questo servizio all'uomo.

La chiesa esercita nel territorio la sua capacità missionaria radunando i credenti in autentiche comunità affinché divengano protagonisti di unità e non di fughe e lacerazioni (comunione); unificando attorno al primato dell'evangelizzazione la molteplicità dei carismi con cui lo Spirito la arricchisce (annuncio); favorendo in coloro che hanno accolto la fede la profondità della conoscenza del mistero cristiano (catechesi); celebrando la presenza operante di Dio e attualizzando l'offerta di Cristo per l'umanità (liturgia); aiutando i fedeli e tutti gli uomini a dare sempre più chiaramente il primato allo spirituale (testimonianza); esprimendo un dilatato servizio per rispondere alla società civile che chiede un supplemento di impegno per alcune carenze e piaghe che la affliggono (servizio); diffondendo con « originalità evangelica » e quindi al di là di interessi e schieramenti politici ed ecclesiali, i valori della vita, della dignità umana e del bene comune (impegno); raccogliendo l'invocazione di un senso « ulteriore » per tutti gli sforzi dell'uomo, come una richiesta che essa può interpretare (profezia).

Tutto ciò si compie su tempi lunghi. La comunità cristiana non disarmava però di fronte ai propri limiti e alla grandezza dell'impresa; ripone la sua fiducia in Colui che ha vinto il male nella sua forma più radicale.

#### 4. TERRITORIO E PASTORALE GIOVANILE

Da quanto si è detto provengono indicazioni particolari per l'azione educativa e pastorale tra i giovani.

Il territorio è il luogo dove vengono rilevati i « bisogni », i « disagi » e le « domande giovanili », a cui la pastorale deve esser attenta, sia sul versante della crescita umana sia su quello dell'educazione alla fede.

La conoscenza della situazione giovanile è indispensabile per poter progettare un intervento adeguato. Per raggiungerla ci sono due vie complementari: quella empirico-esperienziale e quella scientifico sistematica.

La prima richiede di convivere con i giova-

ni, entro le loro situazioni e problemi, aiutando i singoli a esprimere domande e aspirazioni, sviluppando un dialogo non soltanto con le persone, ma anche con i gruppi e le categorie; di riflettere poi sull'esperienza alla luce dei criteri educativi e pastorali, affinché l'esperienza non resti un materiale slegato, muto o insignificante.

La conoscenza scientifico-sistematica è oggi facilitata dai sistemi di rilevamento e dalla comunicazione tra le istituzioni. È possibile usufruire delle banche dati elaborate in sedi civili, come anche giovare di semplici strumenti propri.

La conoscenza non riguarda soltanto i sintomi, ma cerca soprattutto di individuare le cause a monte dei vari fenomeni giovanili. L'approccio a questi oggi prende in considerazione la loro complessità dando un peso adeguato, oltreché ai fattori economici e sociologici, anche a quelli soggettivi e morali. Ma il territorio non è soltanto luogo di rilevamento e osservazione. Inteso come comunità umana e come contesto culturale, diventa l'ambiente largo in cui ha luogo la crescita dei giovani. Infatti è stata già rilevata la validità relativa degli interventi rivolti verso le persone se, allo stesso tempo, non vengono trasformate le condizioni di vita, particolarmente quelle legate ai comportamenti umani. Rientra qui il concetto di prevenzione come forma più generale di educazione e di educazione alla fede.

Una comunità umana in cui vengono svegliate le energie e mobilitate le competenze e disponibilità per creare un contesto ricco di stimoli e di proposte facilita la trasmissione della cultura e la appropriazione dei valori, prevenendo le forme di emarginazione e devianza. In tal senso il territorio è destinatario e soggetto agente dell'educazione e della pastorale giovanile. Ogni suo aspetto che influisce in forma generale sulla crescita dei giovani va rafforzato. Va risvegliata costantemente la coscienza comunitaria riguardo al compito di educazione e di trasmissione della fede.

Come oggetto-soggetto di educazione il territorio richiama a un collegamento degli interventi educativi e pastorali e a un raccordo tra le forze che portano avanti questi interventi. Oggi sembra abbastanza accettato che non è possibile staccare l'ambito educativo-pastorale da quello culturale e dalle decisioni politiche che riguardano il bene comune.

Il territorio è infine il luogo sociale ed ecclesiale dove i giovani sono chiamati a *fare esperienza di comunione*, partecipazione e impegno. In esso prende corpo e visibilità immediata la comunità cristiana in forma di chiesa particolare. «La Chiesa universale si incarna di fatto nelle chiese particolari, costituite a loro volta dall'una o dall'altra porzione di umanità che parlano una data lingua, che sono tributarie di un loro retaggio culturale, di un determinato sostrato umano... che assume in ogni parte del mondo fisionomie ed espressioni diverse» (EN 62). Poiché è questa chiesa territorialmente connotata che deve rapportarsi con «visioni del mondo, principi etici e sistemi sociopolitici differentissimi» (Sinodo '77,15), il territorio diventa per i giovani lo spazio della maturazione nella fede e della sua confessione nella storia. È anche il luogo dove si esprime l'amore concreto al prossimo che sgorga dalla fede.

## 5. CONCLUSIONE

Da quanto abbiamo detto risulta che il territorio è più che un «luogo materiale» o geografico dove annunciare il vangelo. Può di-

ventare una mediazione storica attraverso cui si fa presente l'intervento salvifico di Dio. L'attenzione al territorio dunque comporta un tipo di pastorale, e in particolare un tipo di pastorale giovanile che colloca gli operatori di fronte a sfide inedite e ad atteggiamenti nuovi particolarmente se si vuole che il Vangelo raggiunga la convivenza umana e la cultura.

→ agenzie formative - chiesa - diritti umani - parrocchia 2.2.2. - pastorale giovanile (progetti) 2. - volontariato.

**TESTIMONIANZA** → donna-uomo (chiesa) 4.3.3. - esperienza 2.2.1. - evangelizzazione 3.1. - fede 8.1.; 9.3. - incarnazione 3.2. - laicità 2.2.2.; 2.3.2. - pastorale in Italia 1.2. - speranza 1.3. - Spirito santo 4.2. - vocazione 4.3. - Lazzati G. 7.

**TOLLERANZA** → istituzioni 3.2.

**TRADIZIONE** → bibbia - chiesa - Dio 2.2. - liturgia - memoria - passato - storia - storicità - teologia pastorale 5.3. - Ruperto di Deutz 2.

**TRASCENDENZA** → adolescenza 3.2. - direzione spirituale 2.2.4. - fede 2.2. - grazia 1.2.1. - incarnazione 4.1. - storia 4.2.-4.4. - uomo 2.4.

**TRASPARENZA** → segni dei tempi 1.3.

**TRINITÀ** → Dio 6 - Gesù Cristo - Spirito santo.

**TURISMO** → tempo libero (pastorale).

# U

**UGUAGLIANZA** → chiesa 2. - diritti umani 3. - donna-uomo (chiesa) - donna-uomo (società).

**UMANESIMO** → donna-uomo (chiesa) 1.2. - Gesù Cristo 1.2. - lavoro 3.2. - modelli antropologici 7.3. - parrocchia 1.2. - speranza 2.1.

**UMANITÀ** → comunità - mondo - società - uomo.

**UMANIZZAZIONE** → esperienza 1.3. - laicità 2.3.2. - modelli antropologici - scuola 2. - senso.

**UNIFORMITÀ** → parrocchia 1.3. - pluralismo - unità.

**UNITÀ** → chiesa - cultura - giovani - incarnazione 1. - laicità - parrocchia 1.3. - società.

**UNIVERSO** → mondo 1.1.

## UOMO

GIANNINO PIANA

### 1. Quale prospettiva di approccio?

#### 2. Le dimensioni dell'essere dell'uomo

- 2.1. *Corporeità e spirito*
- 2.2. *Singolarità e socialità*
- 2.3. *Mondanità e storicità*
- 2.4. *Apertura a Dio*

#### 3. L'uomo nella prospettiva cristiana

##### 3.1. *Il dato biblico*

- 3.1.1. La condizione creaturale
- 3.1.2. L'uomo immagine di Dio
- 3.1.3. La nuova identità in Cristo

##### 3.2. *La riflessione teologica*

- 3.2.1. La dignità dell'uomo
- 3.2.2. Cristo verità dell'uomo
- 3.2.3. Il destino dell'uomo

#### 4. Il senso della vocazione dell'uomo

- 4.1. *La relazionalità come dato e come compito*
- 4.2. *La carità come dono e come appello*
- 4.3. *Il progetto educativo*

### 1. QUALE PROSPETTIVA DI APPROCCIO?

La riflessione attorno all'uomo avviene oggi attraverso una molteplicità di approcci, che ne mettono a fuoco aspetti diversi e non sempre del tutto complementari. Lo sviluppo assunto dalle scienze umane ha contribuito, in maniera considerevole, a fornire elementi di informazione, che consentono una comprensione più profonda del suo essere e del suo agire. Vi è tuttavia il pericolo che all'abbondanza dei dati raccolti, che sono inevitabilmente parziali, non corrisponda un altrettanto grande capacità di elaborare una visione d'insieme per la crisi in cui versa la ricerca filosofica. Etnologia e psicologia, sociologia e antropologia culturale hanno sottratto all'antropologia filosofica il compito di far luce su alcuni aspetti della realtà dell'uomo, che essa considerava in passato come propri. D'altra parte, le analisi sull'uomo, prodotte nell'ambito del pensiero filosofico contemporaneo — per la diversità dei presupposti sistematici e spesso per il condizionamento delle precomprensioni ideologiche — approdano a risultati discordanti e persino contraddittori. Si fa così strada un atteggiamento rinunciatario o di sfiducia, nei confronti del quale è necessario reagire. Se è vero, infatti, da un lato, che occorre fare il giusto spazio nell'interpretazione dell'uomo ai contributi delle scienze umane, non è meno vero, dall'altro, che tali contributi sono insufficienti da soli a dare ragione delle dinamiche profonde, che sono alla base della struttura ontologica dell'uomo.

D'altronde, la stessa riflessione teologica sull'uomo e sul suo mistero personale — riflessione dalla quale non si intende qui prescindere

dere — non può esimersi dal riferimento ad alcune costanti filosofiche, che costituiscono uno strumento ineludibile per l'interpretazione stessa dei dati della rivelazione cristiana. Ci sforzeremo perciò, nello sviluppo di questa voce, di delineare le dimensioni costitutive dell'essere dell'uomo, quali risultano da una lettura di carattere razionale (I parte), per dare successivamente conto della visione dell'uomo presente nel contesto della tradizione cristiana (II parte) e pervenire, infine, a illuminare rapidamente il senso della sua vocazione nel mondo (III parte).

## 2. LE DIMENSIONI DELL'ESSERE DELL'UOMO

La riflessione filosofica deve oggi procedere in stretto dialogo con le scienze umane. Suo compito è tuttavia quello di diventare, da una parte, teoria critica di queste stesse scienze, mettendo sotto processo i procedimenti in base ai quali esse operano e assolvendo pertanto a una fondamentale funzione epistemologica, e di concorrere, dall'altra, a dare senso compiuto ai risultati da esse acquisiti, inserendoli nel quadro di una struttura più ampia e unitaria.

Il tentativo che qui faremo è soprattutto orientato a far emergere gli elementi essenziali di tale infrastruttura, al fine di evidenziare l'unità e la complessità dell'essere dell'uomo.

### 2.1. Corporeità e spirito

L'uomo, in quanto persona, deve essere anzitutto considerato come un tutto unitario. È evidente pertanto la necessità di sgombrare il campo da tutte quelle concezioni dualistiche, caratteristiche del mondo greco, che separavano, o addirittura opponevano tra loro, corpo e anima. Dietro ad esse si celava infatti la convinzione che esistano nell'uomo due sostanze nettamente distinte e radicalmente separabili. Anima e corpo, lungi dall'essere considerati come fattori dell'unica e indivisibile natura umana, venivano piuttosto pensati come elementi autonomi, che davano origine, nel loro incontro, alla realtà dell'uomo.

Il superamento di questa posizione è, in verità, già presente nella dottrina aristotelica, ripresa e ulteriormente approfondita da Tommaso D'Aquino, per il quale il corpo altro

non è che il frutto dell'informazione che l'anima, unica forma sostanziale, esercita sulla pura materia. L'attenzione all'unità dell'uomo spinge l'Aquinate a sottolineare che l'anima non sarebbe se stessa senza il corpo, né il corpo senza l'anima; in altre parole, lo porta ad affermare che l'uomo è, nello stesso tempo, corpo e anima, al punto che nell'anima separata verrebbe meno il carattere di persona. La dottrina tomista costituisce dunque il tentativo — in questo senso ampiamente riuscito — non solo di sottrarsi alle tentazioni proprie del materialismo e dello spiritualismo, che tendono ad assolutizzare unilateralmente ora l'uno ora l'altro dei termini in gioco — cioè corpo e anima —, ma anche di sconfiggere le ipotesi di parallelismo psico-fisico, con le quali, a partire soprattutto da Cartesio, si è teso a risolvere il problema dell'unità operativa dell'uomo nel quadro di una persistente concezione dualistica. L'attività dell'uomo è infatti da Tommaso ricondotta, come a principio e come a termine, all'uomo stesso, il quale opera come corpo animato o come anima incorporata, non potendosi pertanto più distinguere in lui un agire sensibile legato al corpo da un agire spirituale riferibile esclusivamente all'anima.

L'antropologia contemporanea tende tuttavia ad andare oltre, mettendo radicalmente in discussione la stessa terminologia — ancora sostanzialmente dualistica — di corpo e di anima. La categoria che acquista, in proposito, un rilievo sempre più consistente è quella di corporeità. Essa tende a evidenziare il carattere proprio del corpo dell'uomo, in quanto dimensione costitutiva della sua soggettività, perciò in quanto stato originario dell'uomo uno e completo, il quale è, nel suo costituirsi ontologico, «incorporazione» dello spirito. La corporeità è dunque la «figura» attraverso la quale l'uomo si iscrive nel mondo degli enti, ma, al tempo stesso, in virtù della sua natura specifica, che è, in ultima analisi, spirituale, esercita su di essi il proprio intervento, che ha come obiettivo la propria realizzazione. Il mondo appare così come l'ambiente dell'uomo, il contesto entro il quale si definisce la sua appartenenza, cioè il suo inserimento nella realtà, ma anche il luogo a partire dal quale egli è concretamente impegnato a sviluppare la propria attività, orientata a dare alle cose significati propriamente umani.

La corporeità è, in definitiva, l'ambito pro-

prio dell'essere e dell'agire dell'uomo. Attraverso di essa lo spirito umano, che trascende il mondo materiale, interviene sul mondo, dando forma a tutto ciò che è in esso presente per metterlo al servizio della crescita umana.

## 2.2. Singolarità e socialità

Situato, in virtù della corporeità, nel mondo, l'uomo è dunque costitutivamente aperto a una gamma di rapporti che sono essenziali al suo sviluppo. L'autocoscienza che egli ha di se stesso è la risultante di una complessa trama di relazioni che si svolge nel quadro concreto del processo reale della vita. Ciò non toglie che l'uomo — ogni uomo — debba essere pensato come una realtà unica e irripetibile, caratterizzata cioè da un'assoluta singolarità. È come dire che l'uomo non può essere ridotto a un concetto universale e astratto, a una generica essenza. Ciò finirebbe infatti per vanificare la sua peculiarità, che è una peculiarità personale. L'emergere dell'uomo dal mondo e il suo ergersi su di esso è la conseguenza della sua identità, non circoscrivibile entro l'ambito della realtà materiale. Il singolo è senza dubbio realtà mondana, limitata; ma si qualifica per la propria capacità di trascendere continuamente il limite, per l'anelito verso il superamento di ciò che lo circonda, in virtù delle capacità che egli scopre dentro di sé e che sono del tutto singolari.

Mediante il termine persona si vuole alludere proprio a questa singolarità della vocazione di ogni uomo, al carattere esclusivo della sua esperienza, che lo fa qualitativamente diverso dagli altri esseri e fonda la sua responsabilità nei confronti del mondo e della storia. Radicato nel mondo — e perciò segnato dalla finitezza e dal limite che sono costitutivi di ogni realtà mondana — egli si scopre, al tempo stesso, come essere capace di esercitare il dominio sul mondo e di aprirsi agli altri mediante un processo che gli consente di disvelarsi a se stesso, prendendo sempre più profondamente coscienza del proprio essere e del proprio destino.

La definizione dell'irripetibilità e della singolarità umana, in altri termini dell'assoluta trascendenza dell'uomo rispetto al mondo, non deve tuttavia condurre alla contrapposizione delle due realtà, quale si manifesta in alcuni filoni della riflessione filosofica contemporanea. L'astratta opposizione tra soggetto e oggetto, oltre a dar vita a un antro-

pocentrismo chiuso che è alla radice delle prevaricazioni messe in atto dalla cultura tecnologica nei confronti del cosmo, è una delle ragioni dell'attuale situazione di conflitto tra filosofia e scienze umane. La rigida assolutizzazione della soggettività umana fa nascere infatti, per reazione, l'opposta tendenza a un'altrettanto rigida oggettivazione dell'uomo, che finisce per disconoscere del tutto la peculiarità specifica. L'uomo si costituisce come persona nel suo rapporto con il mondo e con gli altri, pur rintracciando, peraltro, in se stesso le radici ultime della propria identità.

In questa rete di rapporti che lo costituiscono, un ruolo privilegiato occupa la relazione all'altro uomo. L'identità personale dell'uomo non può infatti essere fatta coincidere con una individualità chiusa, autonoma, autosufficiente. L'uomo è essenzialmente co-umanità o essere-con-gli-altri, nel senso che la relazione interumana non va pensata soltanto come qualcosa di accidentale o di accessorio, lasciato alla sua libera iniziativa, ma come un dato ontologico, che è parte essenziale della definizione stessa del suo essere.

All'origine di questa relazionalità vi è senza dubbio la strutturale differenziazione sessuale tra uomo e donna. La sessualità non deve essere concepita soltanto come un aspetto o una funzione dell'umano, ma come una realtà che investe integralmente l'uomo, in tutte le dimensioni del suo essere e nel suo divenire storico. L'umano appare come un'unità che si esprime e si realizza in una differenza, che non ha carattere esclusivamente biologico, ma coinvolge radicalmente la vita psichica e spirituale. L'essere-uomo e l'essere-donna sono due modi di essere-al-mondo, due configurazioni dell'intera esistenza, contrassegnate dall'istanza connaturale della reciprocità e della comunicazione. Il determinarsi della rispettiva differenza non è ascrivibile unicamente al dato organico originario; è frutto di un processo storico condizionato dalla «cultura», perciò da un insieme di fattori che concorrono, in varia misura, a delineare concretamente il senso delle relazioni.

È evidente che ciò a cui la sessualità anzitutto tende è il configurarsi di quei rapporti interumani che danno origine alla famiglia, come luogo in cui si attua in senso pieno l'incontro tra uomo e donna e si realizza insieme, grazie al mistero della fecondità, l'apertura al dono della vita. Ma non si può igno-

rare che alla sessualità va ricondotto, in senso più ampio, il fondamento ultimo di tutte le relazioni umane: relazioni che consentono all'uomo di realizzarsi nel contesto della società mediante lo sviluppo di processi di crescita collettiva.

L'equilibrio tra conservazione (e approfondimento) della propria identità e apertura agli altri — pur nella diversa profondità dei livelli sui quali vanno ponendosi i vari rapporti e tenendo conto delle inevitabili mediazioni strutturali e istituzionali — è dunque un compito fondamentale che l'uomo è chiamato ad assolvere per incarnare concretamente la propria vocazione e concorrere a una sempre maggiore umanizzazione di sé e del mondo.

### 2.3. Mondanità e storicità

Si è già sottolineato ampiamente, soprattutto a partire dalla dimensione della corporeità, l'essenziale struttura mondana dell'uomo, il fatto cioè che egli sia integrato in una natura così da poter essere definito, a tutti gli effetti, come essere-nel-mondo. L'attenzione a questa struttura, che dà concretezza all'interpretazione dell'essere e dell'esistere umano, si è fatta particolarmente acuta in questi ultimi anni, grazie soprattutto al dispiegarsi di fenomeni di radicale espropriazione della natura, che hanno gravemente compromesso lo stesso sviluppo della vita umana.

Si deve riconoscere che, per troppo tempo, il pensiero occidentale è proceduto nella direzione di una svalorizzazione del mondo, svalorizzazione che ha le sue radici nella concezione greca e da cui non si è del tutto liberata neppure la riflessione moderna. Affidando radicalmente all'uomo il compito di dominare il mondo, considerato come puro oggetto esterno, l'Occidente ha aperto la strada a quei processi di manipolazione del cosmo che sono propri della tecnologia contemporanea, le cui conseguenze negative sono oggi sotto gli occhi di tutti. La tendenza ad affermare l'interiorità dell'uomo è andata di pari passo con la sua demondanizzazione e con l'affermarsi di un visione esclusivamente strumentale di tutte le realtà infraumane.

È allora necessario recuperare fortemente la dimensione cosmica dell'essere dell'uomo. Egli si definisce infatti e si conosce nel mondo e attraverso il mondo come essere solidale con gli altri enti mondani. La sua trascen-

denza rispetto al mondo deve essere compresa a partire dalla sua originaria comunione con tutti gli esseri che costituiscono la natura nel cui contesto egli stesso è inserito. Il mondo non è dunque una realtà esterna all'uomo, sulla quale egli possa indiscriminatamente esercitare il proprio potere, ma è parte integrante del suo essere, è lo spazio — uno spazio che si presenta con un ordine ben definito, che non può essere totalmente alterato — all'interno del quale si colloca la sua esistenza, pur rimanendo aperta la possibilità e la legittimità di una sua continua trasformazione.

La costitutiva collocazione dell'uomo nel mondo e la sua struttura ontologica di essere relazionale danno ragione della storicità e temporalità che contrassegnano la sua esistenza e che trovano la loro concretizzazione nella produzione culturale. L'uomo si presenta infatti, nello stesso tempo, come essere naturale e come essere culturale, nel senso che egli è costantemente sollecitato a recuperare la propria identità e la propria autonomia mediante un processo di dominio della natura entro la quale egli stesso è iscritto. La cultura definisce l'attività specifica dell'uomo, ciò che lo fa esistere come soggetto capace di determinare il senso della propria vita. Ma tale attività non può d'altronde prescindere, nel suo svilupparsi, dallo stretto collegamento con la natura, in quanto «datità» originaria, che segna il limite dell'intervento umano e ne orienta positivamente il corso. La strutturale storicità dell'uomo non deve peraltro essere fraintesa. Se è vero che l'uomo è un essere essenzialmente storico, non è meno vero che egli non si esaurisce nella storia. L'interpretazione storicistica dell'uomo, che ha trovato in epoca moderna la sua formulazione compiuta nella dottrina hegeliana, è infatti segnata dalla negazione del valore del singolo, ma soprattutto della sua libertà e della sua trascendenza. La possibilità del suo superamento è legata all'assunzione della storicità come struttura trascendentale, che collega in se stessa presente, passato e futuro, recuperando le dimensioni della memoria e della progettazione a partire dal presente in cui l'uomo è situato. Ma è, ancor più, legata all'assunzione di tale struttura come orientamento di fondo o come condizione formale di possibilità, che va concretamente riempita dalla storia concreta e dalla prassi quotidiana, le quali hanno, a loro volta, il po-

tere di gettare un nuovo fascio di luce sulla stessa struttura originaria. La storicità va pertanto concepita come una struttura dinamica, capace di fondare l'impegno dell'uomo nella storia, nella quale egli è di fatto chiamato a dare contenuto e senso alla propria esistenza.

#### 2.4. Apertura a Dio

Le diverse dimensioni dell'essere dell'uomo, fin qui tratteggiate, non raggiungono la loro pienezza di senso se non vengono viste nella prospettiva dell'apertura dell'uomo all'Assoluto. La tensione che connota l'uomo tra immersione nella materia e nel mondo ed esigenza di emergere da essi ne rivela l'essenziale struttura religiosa. Ma è soprattutto l'esigenza di trascendimento verso l'altro e la simultanea constatazione del limite di ogni incontro umano a postulare il bisogno di incontro, non con un Assoluto astratto e impersonale, ma con un Altro con un volto preciso, dotato della capacità di una relazionalità illimitata e di una comunicazione inesauribile. Questo desiderio, che è radicato nell'essere dell'uomo, dà ragione del suo valore inestimabile, della profondità degli orizzonti cui si apre la sua esistenza e dello stesso significato ultimo del mondo, in quanto mondo dell'uomo.

La conoscenza dell'ordine strutturale implicato nelle radici ontologiche dell'esperienza umana apre dunque trascendentalmente l'uomo alla verità di Dio e lo mette conseguentemente di fronte alla possibilità di decidersi, nella libertà, ad assumere fino in fondo il senso della sua esistenza mediante la costruzione di rapporti veri con il mondo, con l'altro e con Dio. Tutto ciò è ovviamente connesso alla condizione di possibilità e di limite rappresentata dalla corporeità. Il che spiega, da un lato, il carattere di autodeterminazione soggettiva proprio della realizzazione umana e ci fa comprendere, dall'altro, gli scacchi e persino la radicale perdizione cui l'uomo può andare incontro, quando non riconosce l'ordine originario o si rifiuta di rispondere positivamente ad esso.

### 3. L'UOMO NELLA PROSPETTIVA CRISTIANA

L'antropologia cristiana è la risultante dell'incontro tra alcuni dati generali, desunti dalle tradizioni culturali del contesto entro cui giudaismo e cristianesimo si sono sviluppa-

ti, e altri dati più specifici, che riflettono la visione dell'uomo inscritta nella rivelazione e rielaborata successivamente dalla ricerca teologica.

#### 3.1. Il dato biblico

La riflessione cristiana sull'uomo ha anzitutto il suo fondamento nella parola di Dio. L'obiettivo primario della Bibbia non è tanto quello di rivelare l'uomo a se stesso, in tutte le sue determinazioni strutturali, quanto piuttosto quello di rivelare all'uomo la verità salvifica di Dio. I testi della parola di Dio vanno pertanto accostati tenendo presente questa preoccupazione che li guida. Non si tratta di ricercare in essi una visione globale dell'uomo, considerato in se stesso, ma di cogliere la prospettiva particolare secondo la quale si muovono, che è quella di presentare la situazione dell'uomo nel suo stare davanti a Dio e di aiutarlo, di conseguenza, a finalizzare la propria vita a lui.

Se questa è l'ottica specifica della rivelazione — un'ottica alla quale è doveroso attenersi — non si può d'altronde negare che la Bibbia ci fornisca elementi di grande interesse, che rivestono un'importanza decisiva per la comprensione dell'uomo e del suo destino.

##### 3.1.1. La condizione creaturale

Il primo di tali elementi concerne anzitutto la *condizione creaturale dell'uomo* (Gn 1-2). Il concetto di creazione è nella Bibbia inserito nel quadro più vasto del contesto storico-salvifico, che è il contesto dell'alleanza. La creazione acquista così il suo significato in quanto è pensata in funzione dell'uomo e della comunione con Dio che egli è chiamato a realizzare. L'atto di Dio, che dà origine al mondo, è ultimativamente finalizzato all'uomo come essere al quale egli intende liberamente comunicare il suo amore.

La creaturalità definisce, in primo luogo e negativamente, la differenza radicale che esiste tra Dio e l'uomo, il suo essere cioè altro da Dio e il non avere in se stesso le ragioni della propria sussistenza. Ma, positivamente, sottolinea il fatto che l'uomo deve la sua sussistenza al dono di Dio, che ciò che lo costituisce è la relazione che lo lega a lui e che rappresenta la base di tutte le relazioni di cui è intessuta la sua esistenza storica. In quanto creatura, l'uomo dipende da Dio nella vita, ma tale dipendenza non va concepita come

un rapporto di sudditanza, bensì come la risultante di un rapporto di amore, che esige di essere ricambiato da un atteggiamento permanente di amore.

La creaturalità come dimensione costitutiva dell'essere dell'uomo lascia perciò intendere che egli può essere pensato solo in rapporto a Dio, che al di fuori di tale rapporto diviene un non-senso e che, di conseguenza, il fine ultimo del suo agire va rintracciato nell'impegno, che egli deve costantemente mettere in atto, di approfondire tale rapporto, rendendolo sempre più intimo e personale.

### 3.1.2. *L'uomo immagine di Dio*

Il secondo elemento essenziale, fornito dalla Bibbia per la comprensione dell'uomo, è costituito dal tema dell'*immagine di Dio*. Tale tema delinea il concetto dominante dell'antropologia biblica e ha la sua principale attestazione nella redazione sacerdotale del racconto della creazione (*Gn* 1,26s).

Il contesto culturale entro il quale la formula «immagine di Dio» è sorta e si è sviluppata è quello della mitologia orientale, soprattutto egiziana e mesopotamica. La trasposizione di essa nel contesto storico-salvifico le conferisce tuttavia una nuova ricchezza di significato. Il termine «immagine» possiede infatti, nel linguaggio biblico, un senso pregnante. Lungi dall'essere una rappresentazione sbiadita della realtà — come talora noi oggi la intendiamo — l'immagine è la trasposizione della realtà stessa in una dimensione nuova. Essa contiene pertanto la realtà nella sua sostanza più profonda; è — potremmo dire con una formula moderna — in continuità ontologica con essa.

L'uomo dunque, in quanto immagine di Dio, è la proiezione nel mondo visibile della realtà stessa di Dio. È come dire che tra lui e Dio esiste una continuità di natura, pur nell'infinita distanza che separa il Creatore dalla creatura. La radice di tale continuità sta nel fatto che l'uomo, unico tra tutti gli esseri creati, è in grado di ascoltare Dio che parla e di rispondergli, di entrare cioè in un rapporto personale con lui: un rapporto da soggetto a soggetto. In altri termini, l'uomo è il partner di Dio, l'interlocutore che egli dà a se stesso, colui che può stabilire con lui una relazione di comunicazione e di comunione.

L'essere immagine di Dio è allora per l'uomo il presupposto stesso dell'alleanza e il fondamento della sua trascendenza rispetto al

mondo, non solo perché egli appare al vertice della piramide cosmologica, ma soprattutto perché acquisisce nei confronti del mondo una sovranità, che è partecipazione della stessa sovranità di Dio e per la quale diventa mediatore tra Dio e il mondo.

L'antropologia dell'immagine, così come ce la propone la rivelazione veterotestamentaria, è estremamente realistica, estranea alle interpretazioni dualistiche e spiritualizzanti che hanno avuto in alcuni momenti il sopravvento anche nella tradizione cristiana. L'essere immagine di Dio non è infatti circoscritto a un aspetto particolare dell'essere dell'uomo, ma coincide con la totalità della realtà umana, colta nella sua concretezza fisico-spirituale e storica, e definisce, al tempo stesso, la destinazione dell'uomo, il ruolo fondamentale di dominio che egli esercita nei confronti del mondo.

Il significato più profondo di questa categoria ci viene rivelato da Paolo, quando ci presenta Cristo come la vera immagine di Dio, nel dispiegarsi della sua funzione mediatrice (*Col* 1,15ss; *Eb* 1,1-4). Il motivo dell'immagine definisce così il rapporto tra Cristo e il cristiano (*Rm* 8,29) in termini di continuità e di tensione secondo la logica che segna di sé l'intera storia della salvezza.

### 3.1.3. *La nuova identità in Cristo*

Infine, il terzo elemento dell'antropologia biblica — in questo caso esclusivamente neotestamentario — è rappresentato dalla *nuova identità* che l'uomo acquisisce in Cristo. I testi del NT insistono nel sottolineare che la novità cristiana consiste soprattutto in un radicale rinnovamento ontologico dell'uomo, una vera e propria rigenerazione o ri-creazione. L'uomo diviene così figlio di Dio, consorte della divina natura, inabitato dal mistero trinitario.

Ma è, in modo particolare, Paolo a esplicitare il fondamento cristologico di questo rinnovamento. Il mistero dell'incarnazione e quello pasquale costituiscono la realizzazione definitiva dell'alleanza. Attraverso di essi si stabilisce la piena comunione di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio: una comunione che si realizza nella stessa persona del Verbo incarnato. Gesù è infatti l'alleanza, in quanto è il «sì» definitivo di Dio all'uomo e insieme il «sì» definitivo dell'umanità a Dio. Se l'alleanza è, per definizione, chiamata di Dio e risposta dell'uomo, Cristo ha rea-

lizzato in se stesso questa duplice dimensione. Ne deriva che la vita cristiana è essenzialmente vita in Cristo; è partecipazione alla sua stessa vita, che obbliga il credente ad assumere Cristo come modello e a imitare il suo stile di esistenza. La figliolanza divina, è donata all'uomo per la mediazione di Cristo, il Figlio nel quale siamo fatti figli. L'uomo ricupera in questo quadro la sua piena dignità ed è chiamato a rendere trasparente nella propria vita quotidiana la configurazione alla realtà di Dio, radicata nelle profondità del suo stesso essere.

### 3.2. La riflessione teologica

Compito della teologia è la esplicitazione, attraverso un impiego costante di riflessione, di ciò che è implicitamente contenuto nella parola di Dio. Nell'esercizio di questo compito essa deve necessariamente confrontarsi con le correnti culturali del tempo — soprattutto con le diverse antropologie storiche — e, ai nostri giorni, con gli stessi esiti delle scienze umane.

I temi essenziali dell'antropologia teologica richiamano gli elementi fondamentali della rivelazione riproposti nel quadro sistematico di una visione d'insieme che accoglie — sia pure criticamente — le provocazioni di ogni momento storico. Tutto il discorso sull'uomo che la teologia è sollecitata a sviluppare può essere sintetizzato in questa formula: «L'uomo creato da Dio a sua immagine, ribellatosi a lui con il peccato, è stato salvato per assoluta e gratuita benevolenza e misericordia da Dio stesso, che lo ha fatto suo partner in un'alleanza definitivamente costituita nel Cristo, *logos* fatto carne, e che raggiungerà il suo compimento nella partecipazione dell'uomo e dell'intero creato alla risurrezione di Gesù, ed alla sua comunione di vita con il Padre» (G. Bor, *Uomo*, in NDT, 1846). Sarebbe interessante sviluppare analiticamente queste diverse tematiche, ma riteniamo non sia questo il contesto per farlo. Ci limitiamo pertanto ad offrire alcune rapide indicazioni più acutamente alla coscienza del credente.

#### 3.2.1. La dignità dell'uomo

La dignità dell'uomo trae origine dal fatto che egli è, per la sua stessa natura, il frutto di una chiamata personale alla vita da parte di Dio. Ogni uomo sta di fronte a Dio con i doni che ha da lui ricevuti e che determina

no la sua irripetibile vocazione. Il fondamento della singolarità dell'uomo è dato infatti dal carattere assolutamente unico con cui egli è stato interpellato da Dio nell'atto della creazione e dal compito che gli è assegnato nella storia della salvezza. La vita dell'uomo assume, in questo quadro, il significato di una risposta a Dio, che egli deve dare nel concreto della sua esistenza, facendo proprio il progetto del Signore.

La rilevanza di questo dato è tale da non poter essere scalfito neppure dalla realtà del peccato. Se esso costituisce, infatti, un momento inevitabile di arresto nel cammino di crescita che l'uomo è chiamato ad attuare, non cancella tuttavia la fondamentale immagine e somiglianza divina che è inscritta nella stessa natura umana. In tale immagine deve essere rintracciato lo stesso fondamento della relazionalità umana, la cui struttura portante risiede nello statuto bisessuale secondo cui l'umano si presenta, e della possibilità di esercitare il dominio nei confronti del mondo. Il rapporto con Dio, istituito nell'atto stesso della creazione, trova una sua ulteriore esplicitazione nel farsi storico dell'alleanza, frutto della libera e gratuita iniziativa divina. La comunione cui l'uomo è chiamato è dono che esige di essere accolto dalla libera decisione umana. La libertà di cui l'uomo è dotato è una prerogativa del tutto singolare; è la condizione perché egli possa prendere in mano responsabilmente il proprio destino, diventare artefice della propria storia e della stessa storia del mondo. Certo essa, in ragione della condizione mondana, è costantemente minacciata. Il pericolo di un asservimento radicale al mondo è sempre incombente. Ma altrettanto incombente è la possibilità del riscatto, se è vero che la logica di Dio è segnata da una permanente fedeltà al suo progetto e da un amore assoluto, che si esprime attraverso il perdono e la misericordia senza limiti.

#### 3.2.2. Cristo verità dell'uomo

Ma l'uomo raggiunge soprattutto la piena comprensione di sé e del suo destino nel mistero di Cristo. In lui, *logos* incarnato, la creazione trova il suo centro e il suo punto di consistenza, e la storia della salvezza il proprio vertice. Cristo è l'uomo perfetto, in cui tutta la realtà umana riceve la più alta illuminazione. La lettura della sua coscienza umana, del modo con cui in essa si riflette

il mistero della figliolanza divina, della sua libertà di fronte a Dio e al mondo, ci consentono di cogliere altrettanti aspetti significativi della realtà dell'uomo; o meglio, ci aiutano a comprendere, a partire dal modello perfetto, quale è la natura più autentica dell'uomo, ciò che egli, in ultima analisi, è e la traiettoria o la parabola della sua realizzazione. L'esperienza di Cristo, nella concretezza storica degli avvenimenti che l'hanno costituita, è il referente per attingere la verità dell'uomo e insieme per rintracciare la strada da percorrere, se si vuole dare senso compiuto alla propria vita. La realtà umana è assunta nella sua totalità, inclusa la corporeità e la condizione storico-mondana, ma viene, nello stesso tempo, proiettata verso una salvezza che ha la sua origine dall'alto e che, pur avendo già inizio nella storia, non trova in essa la sua piena realizzazione.

### 3.2.3. *Il destino dell'uomo*

Il destino ultimo dell'uomo è infatti segnato dalla stessa manifestazione della realtà escatologica, quale traspare dalla persona di Cristo, soprattutto nel mistero pasquale.

La risurrezione di Cristo, che segna il compimento delle promesse fatte da Dio all'uomo nella storia della salvezza, è promessa di un ulteriore compimento per l'uomo e per il mondo. La storia, in quanto storia salvata, contiene già in se stessa la possibilità della liberazione umana, ma rinvia, nello stesso tempo, oltre, alla pienezza di una liberazione, che non può essere semplicemente il frutto dell'impegno umano, ma di un intervento gratuito e imprevedibile del Signore, nel quale la storia riceverà la sua consumazione.

L'uomo è pertanto chiamato a impegnarsi nel mondo per costruire un *habitat* umano, che garantisca a tutti sempre nuove possibilità di emancipazione e di crescita, ma è chiamato, insieme, a vivere nell'attesa del totale compimento del disegno divino.

La tensione alla parusia non lo sottrae all'impegno storico, ma lo obbliga a relativizzare costantemente il senso di tale impegno, evitando di trasformare il frutto del proprio lavoro in sterile idolo. Il destino ultimo dell'uomo è la pienezza della comunione con Dio, che avrà attuazione soltanto nei «cieli nuovi» e nelle «nuove terre», cioè nella consumazione escatologica, alla fine dei tempi.

## 4. IL SENSO DELLA VOCAZIONE DELL'UOMO

La vocazione dell'uomo riceve dunque il suo senso e il suo orientamento dalla lettura di ciò che l'uomo è, partendo dall'analisi della sua realtà umana e proiettandosi, più profondamente, nella recezione del mistero cristiano. L'uomo è ontologicamente persona, ma è insieme chiamato a diventare a tutti gli effetti persona, sviluppando ciò che è inscritto nella sua stessa natura. In altri termini, egli è chiamato a costruire la propria personalità mediante un processo storico che lo conduce alla assunzione della sua datità originaria.

### 4.1. *La relazionalità come dato e come compito*

In quanto persona, l'uomo è soggetto di relazione. Le relazioni all'altro, al mondo e a Dio sono costitutive del suo stesso essere. Il che significa che egli si autocomprende e si realizza solo vivendo autenticamente l'insieme dei rapporti che lo definiscono e sviluppandoli armonicamente secondo un ordine rispettoso della loro gerarchia. Il personalismo, di matrice cristiana, ha dato un contributo determinante alla corretta interpretazione di questo processo. Il soggetto umano viene infatti da esso considerato come sussistenza personale, che si sviluppa dinamicamente all'interno di un'esistenza personale e nell'apertura connaturale alla trascendenza personale.

L'essenziale storicità dell'uomo comporta tuttavia che ciò avvenga nel contesto di una precisa cultura e nel rispetto delle tappe progressive della maturazione umana. Grande importanza assumono, in proposito, i contributi delle scienze umane. La psicologia, partendo dall'assunto che l'identificazione personale è sempre legata alle dinamiche di socializzazione — soprattutto a quelle connesse con i rapporti primari, in cui svolgono un ruolo decisivo le figure parentali, — non ci aiuta soltanto a comprendere i complessi meccanismi soggiacenti agli stati di frustrazione di molti soggetti, ma ci fornisce soprattutto strumenti preziosi per orientare correttamente la crescita umana. La sociologia e l'antropologia culturale, mettendo l'accento sulla rilevanza delle strutture e delle istituzioni in ordine al dispiegarsi della vita personale, ci consentono di entrare nel vivo dei complessi procedimenti che sono alla base dell'in-

culturazione soggettiva. La possibilità dell'uomo di diventare padrone della propria vita e di progettarne il corso è connessa al crearsi di una serie di condizioni — sia psicologiche che socio-culturali — che gli consentano di affermare la propria identità stabilendo una rete equilibrata di rapporti con gli altri e con il mondo.

La crescita della personalità — soprattutto nella fase iniziale — è strettamente dipendente dal contesto familiare e sociale in cui il soggetto vive. Le lacerazioni e i traumi, dovuti alle conflittualità negative esperite in quel periodo, si riflettono pesantemente anche sul cammino successivo.

Ma non si può per questo negare che l'uomo rimanga comunque padrone del proprio destino e debba pertanto assumersi, in prima persona, il compito di imprimere un orientamento responsabile alla propria vita. La coscienza della propria identità, in quanto identità relazionale, è alla radice dello stesso senso morale. Ciò comporta che l'uomo debba concepire la propria autorealizzazione non in senso individualistico ed egocentrico, ma nella prospettiva dell'apertura all'altro e della costruzione dell'altrui realizzazione. Se è vero che l'uomo è essenzialmente intersoggettività, allora l'edificazione della sua personalità passa attraverso lo sviluppo di rapporti veri, che mettono gli altri in grado di essere, a loro volta, se stessi.

La relazione, che è dato originario e costitutivo, si trasforma così in compito preciso e ineludibile, rimesso alla responsabilità della persona; diventa, in altri termini, il senso stesso della ricerca e dell'impegno che devono animare l'intera sua esistenza.

D'altra parte, è doveroso ricordare che la vera relazione non è quella in cui si tende ad appiattire le differenze mediante indebiti processi di identificazione con l'altro, ma è quella che si sviluppa in un rapporto da soggetto a soggetto e che consente perciò a ciascuno di preservare la propria sfera di intimità personale, pur aprendosi costantemente all'altro e mirando a costruire con lui un progetto comune. Il rapporto con l'altro, quando è autentico ed è vissuto in termini di incarnazione effettiva nella realtà, lungi dal vanificare o anche soltanto dall'attenuare le differenze, le assume e le approfondisce, favorendo l'arricchimento reciproco mediante l'apporto della diversità dei doni di ciascuno. La vocazione dell'uomo è dunque anzitutto

da mettere in relazione alla sua realtà umana, colta nell'insieme degli elementi che la costituiscono. La dinamica dei rapporti, nel suo concreto articolarsi, è condizione essenziale per il recupero dell'identità, la quale rimanda tuttavia, quanto più l'esperienza delle relazioni si estende e cresce, nel contempo, la coscienza della loro importanza e della loro precarietà, all'esigenza di una relazione trascendente, che l'uomo può soltanto invocare, aprendosi alla recezione del mistero assoluto.

#### 4.2. La carità come dono e come appello

Il cristianesimo è risposta a questa invocazione attraverso la rivelazione stessa del mistero di Dio. L'assunzione della storia umana, che avviene soprattutto nell'evento-persona di Gesù di Nazaret, coincide con la definitiva assunzione dell'uomo nel contesto salvifico. La vocazione cristiana dell'uomo si identifica perciò anzitutto con la sua vocazione umana, con lo sviluppo globale delle potenzialità inscritte nella natura e nella singolarità della persona. L'uomo non deve rinnegare, per vivere l'identità cristiana, la sua essenza ontologica, che ha del resto fondamento nel piano della creazione; deve piuttosto esplicitarne i contenuti ultimi, che hanno in se stessi potenzialità trascendenti. Facendosi in tutto simile all'uomo, eccetto il peccato, Cristo evidenzia la fondamentale bontà del mondo umano. Il cristianesimo si presenta così con i caratteri di un vero umanesimo, che restituisce all'uomo la capacità di dare sbocco positivo alle sue più profonde aspirazioni. Nulla di ciò che è autenticamente umano può andare perduto; tutto viene recuperato e inserito in una nuova dimensione. La vocazione dell'uomo trova infatti il suo ultimo orizzonte nel rapporto con Dio, che avvalorata la dinamica relazionale propria dell'esperienza umana e conferisce ad essa definitiva consistenza. La rivelazione del Dio cristiano è rivelazione di un Dio personale, anzi tripersonale, capace di instaurare con l'uomo un rapporto intersoggettivo e di soddisfare l'esigenza di assoluto, che è la struttura stessa del desiderio umano.

Ma tale rivelazione mette anche in evidenza il connotato specifico che la relazionalità umana deve assumere, se intende essere vissuta nella sua più profonda verità. Nel mistero del Dio cristiano, che è il Dio-Trinità, le relazioni hanno carattere sostanziale, nel

senso che fanno essere le persone, e sono soprattutto relazioni caratterizzate dalla totalità del dono reciproco. È come dire che il Padre, il Figlio e lo Spirito sussistono in quanto reciprocamente si donano. La definizione di Dio come «Carità» acquista in questo contesto il suo pieno significato. La carità è infatti puro dono, assoluta gratuità; è comunicazione e comunione di persone, che si realizzano secondo la logica della donazione assoluta.

L'uomo, che è «immagine di Dio» in ragione del suo essere relazionale, partecipa del mistero di Amore che è la natura stessa di Dio ed è chiamato a renderlo trasparente nei rapporti con gli altri uomini, facendo propria la stessa logica di Dio. La vocazione del cristiano è dunque vocazione all'amore da vivere nell'ottica di una donazione totale, fino alla perdita della propria vita. Gesù è il modello al quale appellare: in lui infatti l'amore ha assunto i connotati della condivisione piena della vita dell'uomo (essere-con) e del dono senza limiti (essere-per).

Il pieno recupero della propria identità, e dunque lo sviluppo integrale della propria vocazione, è paradossalmente legato per il credente alla perdita di sé per ritrovarsi nel segno della comunione totale con Dio e con i fratelli.

### 4.3. Il progetto educativo

Il progetto educativo, attraverso il quale dare concreto sviluppo alla crescita umana, deve pertanto assumere la globalità degli elementi costitutivi dell'essere dell'uomo e la ricchezza dei significati che qualificano la sua esistenza. L'educazione deve tuttavia soprattutto tendere alla singolarità della persona per mettere in grado ciascuno di scoprire le proprie potenzialità e metterle responsabilmente al servizio degli altri. Ognuno ha diritto di essere aiutato a prendere in mano il proprio destino per giocarlo, nella concretezza della propria situazione esistenziale.

Tutto ciò diventa, d'altra parte, possibile solo nella misura in cui si stabiliscono relazioni ve-

re nel segno di un'autentica comunicazione e di una sempre più piena comunione con gli altri. Se l'essere dell'uomo è costitutivamente un essere relazionale e il senso ultimo della relazione risiede nella capacità di amare, allora compito dell'educazione è far crescere questa capacità, aiutando l'uomo a interessare rapporti veri e profondi, che lo aprano progressivamente alla relazione con il mistero dell'Amore assoluto: mistero attraverso il quale egli ricupera pienamente la propria identità e attinge il senso ultimo della propria vita.

→ adolescenza 2. - animazione 2.1. - associazionismo 5.1. - coeducazione 2.1. - corporeità 3. - cultura 1.2.; 2.3.; 3.1. - diritti umani 3.-5. - domenica 2. - donna-uomo (chiesa) - donna-uomo (società) - educazione/pastorale 4.4. - esperienza 2.1. - evangelizzazione 3.3. - grazia 1.2.; 2.-3. - incarnazione 3. - lavoro 1. - liturgia e tempo 1. - male - modelli antropologici - mondo 1.3.; 2.-3. - pace 5.2. - parola - pastorale giovanile (modelli) 2.1.1.; 2.2.1.; 2.3.1.; 1.4.1.; 1.5.1. - politica 1.1. - relazione educativa 4.1. - secolarizzazione 4.; 6.; 7. - sessualità 2.-3. - simbolo 2.; 3. - sofferenza 3.2. - speranza 3.1.; 3.2. - spiritualità giovanile 1.1. - storia - storicità - storia e salvezza - tempo libero - territorio 1. - umanizzazione - Clemente d'Alessandria 3.5. - Ruperto di Deutz 2.; 4.3. - s. Francesco di Sales 2.

### Bibliografia

#### *Sull'antropologia filosofica*

GARAUDY R., *Prospettive dell'uomo*, Boella, Torino 1972; PRINI P., *Umanesimo programmatico*, A. Armando, Roma 1965; SANTINELLO G., *Uomo*, in: *Enciclopedia filosofica* 6, G. C. Sansoni, Firenze 1967<sup>1</sup>, pp. 735-767; SPIRITO U., *Nuovo umanesimo*, A. Armando, Roma 1964.

#### *Sull'antropologia teologica*

ALFARO G., *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973; BOF G., *Un'antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Morcelliana, Brescia 1976; FLICK M.-Z. ALSZEGAY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1973; GEVAERT J., *Il problema dell'uomo*, LDC, Leumann 1973; RAISNER K., *Teologia e antropologia*, in: *Nuovi Saggi* 3, Roma 1969, pp. 45-62; RIZZI A., *Cristo verità dell'uomo*, Ed. AVE, Roma 1972.

UTOPIA → ideologia 1.4.; 2.1.; 2.3.3. - pace 5.4. - simbolo 3.1. - storicità 6.4. - tempo libero 1.5. - Lazati G. 1.

# V

**VALORI** → amore 1.2. - coeducazione 4. - corporeità - cultura - dialogo 2.1. - diritti umani 5.2. - donna-uomo (società) 3. - educazione 3.4.; 4.1.; 6.2.4.; 6.3.3.; 6.3.4. - fede 2.1.; 3.1.; 3.2. - giovani 4.3.; 5.; 6.3. - identità 3.2.; 4.2. - ideologia 1.-3. - istituzioni 2. - lavoro 2.2.; 3.4.; 3.5. - libero liturgico 2.2. - mondo 4.3. - pace 4. - parrocchia 1.1. - peccato 1.2.2. - politica 1.3. - religione 1.1.; 3.2. - sessualità 2.3.; 2.6. - speranza 1.2. - spiritualità giovanile 1.1.1. - storia 2.3. - storicità 5.5. - vocazione 4.3.

**VANGELO** → bibbia - cultura 2. - Dio - educazione/pastorale 4.3. - esperienza 2.1. - evangelizzazione - Gesù Cristo - grazia 3. - incarnazione - Maria - parola di Dio - pastorale giovanile 3.2. - politica 1.3. - salvezza - secolarizzazione 5.-7. - società 4. - Spirito santo.

**VERACITÀ** → corporeità 4.3. - sessualità 2.6.

**VERIFICA** → cultura - teologia pastorale 3.4.3.; 6.2. - teoria/prassi 1.2.

**VERITÀ** → catechesi 3.1. - chiesa 2. - Dio 2.3.; 3. - educazione 6.2.4. - esperienza 1.4.; 2.1.2. - evangelizzazione 3.7.1. - fede 4. - grazia 2.2.5. - identità 3.2. - ideologia 1.3.; 2.3. - mondo 5. - peccato 1.; 2.1.; 2.2.1. - relazione educativa 6.1. - secolarizzazione 3.4. - sessualità 1.; 2.4. - simbolo 1.; 3.2. - storicità 5.5. - teologia pastorale 6.3. - teoria/prassi 1.2.; 2.; 3.; 4.; 7.5.4. - uomo 3.2.3.

**VIGILANZA** → storicità 3.7.

**VIRTÙ** → educazione 7.1. - educazione morale 5. - ideologia 3.3. - santi 1.1. - sessualità 2.6.

**VISSUTO** → esperienza.

## VITA/MORTE

LUIS A. GALLO

1. Un quadro globale di riferimento
2. La vita alla luce della fede in Cristo
3. Una pastorale giovanile «dalla parte della vita»

## 1. UN QUADRO GLOBALE DI RIFERIMENTO

La pastorale giovanile, in quanto azione di salvezza nell'ambito dei giovani, si colloca all'interno di un quadro globale di riferimento che le conferisce il suo senso ultimo. Esso viene dato da un'esperienza umana radicale e universale, che comporta due aspetti complementari.

Il primo è quello del desiderio di vivere, e di vivere in pienezza, attivamente presente in ogni essere umano, e quindi anche nei giovani. Anzi, in questi in maniera di solito ancora più intensamente sentita.

Tale desiderio è, indubbiamente, il più radicale tra quelli che esperisce l'uomo. Infatti, se lo si considera con attenzione, si scopre facilmente che qualunque altro desiderio umano, individuale o collettivo, è espressione — indovinata o sbagliata — del desiderio di vivere, e di vivere in pienezza. In pienezza di qualità e di durata. Un desiderio quindi di Vita, con la maiuscola. Ad appagarlo vanno indirizzati, in ultima istanza, tutti gli sforzi umani, ad ogni livello. Questo desiderio è anche il movente ultimo di ogni dinamismo umano.

Ma accanto a questo primo aspetto ce n'è un secondo, di portata non meno universale né meno radicale: esiste la Morte. Morte intesa come tutto ciò che in qualunque modo ostacola o contraddice la realizzazione del desiderio di vivere in pienezza. Morte, quindi, anche con la maiuscola.

Questo secondo aspetto trova la sua massima e più palpabile espressione nella morte corporale o biologica, nella quale l'uomo fa — in altri logicamente — l'esperienza del venir meno di ogni possibilità di soddisfare il

più radicale dei suoi desideri. Ma, oltre a questa espressione-limite, ci sono altre innumerevoli forme di Morte: la fame, la malattia fisiologica o psichica, l'insicurezza psicologica o anche economica, l'angoscia, la solitudine forzata, l'incapacità di avere rapporti interpersonali, l'emarginazione imposta, la schiavitù sociologica o psicologica, la perdita del senso della vita, lo sfruttamento subito singolarmente o collettivamente, ecc. In breve, ogni forma di menomazione umana. Questa duplice esperienza umana universale è, per dirla con una formula molto pregnante, l'esperienza della dialettica Vita-Morte, del coesistere cioè delle due facce dell'esperienza in una continua contrapposizione ed eliminazione vicendevole.

Essa costituisce la realtà concreta ultima del mondo dell'uomo; al di là di essa non se ne può trovare un'altra. Perciò, tale dialettica viene a costituire come un trascendentale universale e concreto, che si rende attivamente presente in ognuno dei suoi « inferiori », senza però esaurirsi in nessuno di essi. Eccone alcuni: sazietà-fame, salute-malattia, sicurezza-insicurezza, angoscia-serenità, solitudine-comunione, emarginazione-partecipazione, schiavitù-libertà, ecc.

In seno a questa dialettica, una e molteplice, l'uomo, spinto dalla sua brama di Vita, è sempre alla ricerca conscia o inconscia, come lo rilevano già i più antichi miti dell'umanità, di una Vita-senza-Morte.

Tale ricerca si manifesta in forma non soltanto positiva, ma anche negativa, come paura della Morte. Quest'ultima, che in realtà non è altro che l'altra faccia del desiderio della Vita, costituisce lo sfondo più radicale di ogni paura umana. Anche in forza di essa vengono messi in movimento i diversi dinamismi dell'uomo, individuali e collettivi.

## 2. LA VITA-IN-PIENEZZA ALLA LUCE DELLA FEDE IN CRISTO

Soprattutto in un mondo come il nostro, in cui il pluralismo di visioni della realtà e di proposte di Vita-in-pienezza è così accentuato, si rende indispensabile un chiarimento sul modo stesso di concepire tale pienezza.

C'è, infatti, chi propone agli uomini d'oggi, quale appagamento del loro desiderio di vivere, l'affermazione propria a scapito degli altri, chi il semplice dispiegamento delle proprie energie corporali, intellettuali, estetiche,

ecc., chi il possesso sempre crescente di beni materiali, chi ancora altri ideali. E ciò precisamente perché di tale pienezza di Vita non si ha esperienza, dal momento che l'esistenza viene vissuta sempre all'interno della dialettica Vita-Morte.

La fede cristiana si lascia ispirare, com'è ovvio, nel precisare la concezione della Vita, da ciò che su di essa asserisce la rivelazione su cui poggia. In realtà, l'intera rivelazione divina è un messaggio di Vita per gli uomini; ancora di più, una proposta in ordine alla pienezza di Vita per l'uomo, singolo e collettivo. Già le pagine dell'AT si possono leggere in questa prospettiva. Esse, infatti, parlando del destino dell'uomo da parte di Dio, fanno capire che tale destino è appunto la Vita-in-pienezza. Un testo veramente emblematico a questo riguardo è quello delle prime pagine del libro della *Genesi* (1-3), in cui si narra la creazione del mondo e dell'uomo. In esso, pur con forme letterarie diverse e utilizzando materiali mitologici dell'epoca, la Bibbia svela la vocazione ultima dell'uomo: il Dio creatore e salvatore lo vuole partecipe nella sua pienezza di Vita, e a questo scopo lo chiama ad un rapporto di figliolanza con Sé, di fratellanza con gli altri uomini, e di signoria verso il creato. E anche quando l'uomo, per la non adeguata realizzazione di tali rapporti cade nei molteplici lacci della Morte, la volontà di Vita di Dio per lui rimane intatta e diventa promessa di vittoria futura (*Gn* 3,15). È il protovangelo, l'annuncio primo del trionfo pieno e definitivo della Vita sulla Morte. Ma è soprattutto nel NT dove tale rivelazione raggiunge il suo apice. Essa trova la sua massima espressione nella Pasqua del primo Uomo « realizzato » (*GS* 22; cf *Col* 1,18), Gesù Cristo; Pasqua che è fondamentalmente vittoria piena e definitiva della Vita sulla Morte. Lui, emblema e promessa per tutti è, a partire da allora, « il Vivente »; un Vivente in pienezza nel quale la Morte, per un momento vincitrice, è completamente sconfitta per sempre (*Ap* 1,17) e non ha più niente a che fare (*Rm* 6,20). Come canta equivalentemente l'antica Sequenza pasquale, la dialettica Vita-Morte si è risolta definitivamente in lui dalla parte della Vita.

Questa Pasqua di Cristo, quale raggiungimento della pienezza della Vita in Dio, è stata tuttavia preparata dalla vicenda storica di Gesù di Nazaret. In essa con le sue parole, ma soprattutto con la sue azioni, egli svela il sen-

so ultimo dell'esistenza umana come esistenza-per-la-Vita nonostante la dura realtà della Morte.

Le sue azioni, infatti, realizzate in ordine al compimento di quella causa da lui vissuta appassionatamente, che in termini propri del suo ambiente esprime come «regno di Dio» (Mc 1,14-15), sono tutte orientate a produrre Vita: a restituire la Vita a chi ne è stato spogliato o dalla natura o dagli uomini (guarigioni corporali o psichiche, esorcismi, ecc.), o a farla crescere dove già c'è. Egli dimostra così di capire che ogni uomo, apertamente o velatamente, si porta dentro la domanda rivoltagli da quell'uomo delle molte ricchezze: «Cosa devo fare per avere la vita eterna (= piena?)» (Mc 10-17). Ma dimostra anche di sapere che Dio, il Dio Vivente, non può regnare dove regna la Morte, e che per far avvenire il regno di questo Dio tra gli uomini bisogna debellare il regno della Morte in tutte le sue manifestazioni.

È per queste ragioni che interviene attivamente, anzitutto, per scacciare la Morte dai corpi degli uomini. I vangeli sono pieni di testimonianze al riguardo. La Vita per lui inizia da questo livello elementare ma radicalmente condizionante di tutta l'esistenza. Ma interviene, inoltre, anche per scacciare la Morte che si annida nei falsi rapporti degli uomini con Dio, denunciando e combattendo atteggiamenti e istituzioni religiosi generatori di paura, di schiavitù e di sfruttamento; nei falsi rapporti degli uomini tra di loro, svelando atteggiamenti personali e gruppalmente di ingiustizia, oppressione ed emarginazione; nei falsi rapporti degli uomini con le realtà extraumane, mettendo a nudo atteggiamenti e strutture di accaparramento egoistico e di avarizia. Tutti falsi rapporti che costituiscono altrettante fonti di Morte tra gli uomini e i gruppi umani.

Con le sue parole, poi, Gesù svela il senso profondo del suo agire e lo fa diventare proposta per gli altri, quale invito a percorrere una vita vivificante.

Ci sono nei vangeli delle frasi, forse da lui mai letteralmente pronunciate ma elaborate da chi ne aveva ereditato lo Spirito, che esprimono molto bene il suo pensiero. Fra queste va citata quella del discorso giovanneo del Buon Pastore, nella quale egli dichiara il significato globale del suo agire: «Io sono venuto perché [le pecore, ossia gli uomini] abbiano la Vita, e l'abbiano in abbondanza»

(Gv 10,10). E quell'altra in cui illumina il senso che, all'interno della sua vicenda, acquistano la sua croce e la sua morte: «Se il chicco di frumento cade per terra e muore, produce molto frutto» (Gv 12,24).

Tutto questo insieme di cose permette di cogliere che Gesù, come ogni altro essere umano, era radicalmente mosso dal desiderio di vivere e di vivere in pienezza, e che trovò l'appagamento di questo suo desiderio nell'impegno appassionato per la realizzazione di questo stesso desiderio negli altri. Vivificando gli altri, si è anche autovivificato. La Pasqua portò a pienezza questo processo.

Oltre ad aver percorso personalmente questa strada che lo portò alla pienezza della Vita, Gesù di Nazaret la propose con entusiasmo agli altri: egli proclamò in mille modi a tutti coloro che vollero ascoltarlo, che il suo era il vero cammino della Vita (Gv 14,6). Chi vuole avere la Vita in pienezza, quindi, deve camminare sulla stessa strada.

Non vanno dimenticati, in questo contesto, due dati evangelici di importanza decisiva. Gesù sostiene, in primo luogo, più con i fatti che con le parole, che solo chi si lascia sollecitare emozionalmente ed effettivamente dal bisogno di Vita degli altri può trovare la propria Vita (Gv 12,24). Chi dunque si chiude egoisticamente nella ricerca esclusiva della propria realizzazione personale, non la può trovare; anzi, una ricerca del genere porta alla Morte propria e altrui. L'egoismo è, per Gesù, l'antitesi della Vita. Un'eco di questo modo di pensare la si ritrova nella prima lettera di Giovanni che dice: «Chi non ama [il fratello] rimane nella morte» (1 Gv 3,14).

In secondo luogo, Gesù sostiene che, in questo lasciarsi sollecitare dal bisogno di Vita degli altri, occorre rispettare, come fece lui, una gerarchia di urgenza, nella quale occupano il primo posto coloro che sono più intensamente «moribondi» (Lc 10,30-37: parabola del Buon Samaritano). Le opzioni da lui fatte per i più poveri, emarginati ed esclusi, per gli ultimi e per quelli che non contano, sono una chiara dimostrazione di questo orientamento.

### 3. UNA PASTORALE GIOVANILE DALLA PARTE DELLA VITA

Fare pastorale giovanile è, come si è ricordato, fare opera di salvezza nell'ambito giovanile. Se la salvezza è il trionfo della Vita sulla Morte, s'intende allora come una vera

pastorale giovanile non possa non mettersi, all'interno della reale e concreta dialettica Vita-Morte, dalla parte della Vita. Essa deve essere tutta intenta a fare che il desiderio radicale di vivere in pienezza che si annida nel cuore dei giovani, non solo non venga ostacolato o soffocato, ma trovi invece il suo giusto sbocco e la sua realizzazione. Sarà indispensabile, quindi, che aiuti i giovani a mettersi essi stessi dalla parte della Vita, a cominciare dalla loro propria vita.

Suo primo impegno sarà, quindi, quello di aiutarli a dire il loro sì alla propria vita, a vedere il lato positivo del loro desiderio di pienezza, a considerarlo come un grande dono e una vocazione. Nessun progetto di pastorale giovanile che si ispiri seriamente a Gesù Cristo può andare controcorrente a questo desiderio radicale. Detto in un altro modo: qualunque progetto pastorale che porti alla negazione di tale desiderio, va giudicato come radicalmente antievangelico.

Il sì alla propria vita ha però oggi un risvolto molto concreto tra i giovani italiani: l'accoglienza di un determinato senso della vita stessa. Il generico sì è in concreto condizionato dalla scoperta e dall'accoglienza di detto senso. Una Pastorale giovanile autenticamente evangelica dovrà proporre, per coerenza, a questi giovani, quale senso radicale della Vita quello stesso che Gesù visse e propose. Essa dovrà tener presenti i dati evangelici sopra ricordati, per aiutare i giovani a orientare alla loro luce la realizzazione del loro desiderio.

Il primo di questi dati richiede che venga fatta ai giovani una proposta di Vita non-narcisista. Stando al Vangelo di Gesù, infatti, fintanto i giovani saranno direttamente e prioritariamente alla ricerca della loro propria pienezza di Vita, individuale o di gruppo, non la raggiungeranno mai: « Chi cerca la propria vita, la perde » (Gv 12,24). Ciò non significa che essi devono essere invitati a rinunciare al loro desiderio di vivere — il Vangelo, va ribadito una volta ancora, non è un invito alla « mortificazione », ma alla « vivificazione » —; significa invece che devono essere invitati e aiutati a dire il loro sì a tale desiderio cercando efficacemente, nella misura delle loro possibilità e condizioni, la Vita-in-pienezza di tutti, e non solo di se stessi.

Il secondo dato evangelico richiede che la Pastorale giovanile s'imponi « a partire dagli ultimi ». Che si organizzi cioè all'insegna di co-

loro che della Vita sono più spogli e/o spogliati, a cominciare dai suoi livelli più elementari. E ciò non solo nell'ambito interpersonale o in quello assistenziale, ma anche nell'ambito sociale. L'opzione preferenziale per i poveri, fatta dalla Chiesa universale nel Sinodo dei Vescovi del 1985 e ribadita su scala addirittura planetaria da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Sollicitudo rei socialis* (n. 47), deve segnare necessariamente una Pastorale giovanile che voglia essere in linea con il Vangelo e con la Chiesa d'oggi. Le implicanze concrete di quest'opzione sono forse ancora in gran parte da scoprire.

→ animazione 1.3. - catechesi 1.2.; 4.5. - celebrazione 3. - corporeità 4. - Dio 2.3.; 3. - direzione spirituale 3.1.3. - diritti umani 3.; 7. - donna-uomo (società) 1. - educazione 1. - educazione/pastorale 4.2. - esperienza 1.1.; 2.1.2. - eucaristia 2.2. - evangelizzazione 3.7.2. - fede 4 - fede (sguardo di) 2.1. - giovani 3. - grazia 2.2.4.3. - incarnazione 3.-4. - lavoro 1.2. - libro liturgico 2. - liturgia 3.5. - liturgia e tempo 2.4. - male 2.-4. - Maria 3.3. - modelli antropologici 7.1. - mondo 3.; 4.1. - parola di Dio 7.1. - pastorale giovanile 3.1. - pastorale giovanile (modelli) 2.5. - salvezza 1.1.3.; 2.3.; 2.4.; 3. - senso - speranza 1.1. - spirito santo 3. - spiritualità giovanile 2.-3. - storia e salvezza 5. - vocazione 1.1.3.; 3.2.1. - Guardini R. 7.

## VOCAZIONE

SEVERINO DE PIERI

### 1. La vocazione: realtà complessa e problematica

#### 1.1. Il quadro teologico di riferimento

- 1.1.1. Evoluzione del concetto di vocazione negli ultimi secoli
- 1.1.2. La vocazione: chiamata a realizzare nella vita il piano di Dio
- 1.1.3. Vocazione e « vocazioni »: tutti hanno una vocazione

#### 1.2. L'orizzonte antropologico della vocazione: responsabilità e servizio

- 1.2.1. Vocazione come autotrascendenza e « responsabilità »
- 1.2.2. Vocazione come servizio a Dio e ai fratelli
- 1.2.3. Recenti apporti delle scienze umane sul tema della vocazione

### 2. Dinamismi costitutivi della vocazione

- 2.1. Vocazione come percezione e risposta ad un impulso-appello interiore
- 2.2. Vocazione come progetto di vita propulsivo e creatore
- 2.3. Vocazione come dinamismo affettivo-oblativo, di amore e servizio

### 3. Il discernimento della vocazione nell'attuale contesto ecclesiale e sociale

3.1. *Alcuni obiettivi preli alla scoperta della propria identità vocazionale*

3.2 *Criteri di idoneità e discernimento vocazionale*

3.2.1. Il discernimento vacazionale da parte del soggetto, primo e principale protagonista

3.2.2. Il discernimento da parte della comunità e della Chiesa per le vocazioni specifiche

### 4. Il processo di maturazione

4.1. *L'adesione libera e responsabile alla chiamata divina*

4.2. *La progressiva purificazione dei moventi vocazionali*

4.3. *La decisione vocazionale vera e propria*

4.4. *Per una pedagogia di accompagnamento*

### 5. Conclusione

La vocazione è un tema attuale, complesso, coinvolgente. È una categoria centrale e terminale, di «orientamento», nella pastorale giovanile (e non solo in essa). Ci pare che la problematica della vocazione deve anzitutto essere collocata entro un adeguato quadro di riferimento (orizzonte teologico e antropologico); in secondo luogo essa ha bisogno di essere interpretata e definita secondo un approccio pluridisciplinare; infine richiede di essere tradotta in indicazioni operative, relazionate sia con i contesti socio-culturali in cui si pone, sia con le istanze di cambiamento che oggi sono in atto nella pedagogia e nella pastorale al riguardo.

## 1. LA VOCAZIONE: REALTÀ COMPLESSA E PROBLEMÁTICA

Il problema della vocazione si pone indubbiamente come complesso. Per essere completamente inteso, deve essere considerato da un duplice punto di vista: in origine da parte di Dio che si dona e donandosi «chiama», e nel soggetto, uomo e donna, che sono donati e «interpellati». La vocazione è perciò un dono che avviene in un dialogo: presuppone l'iniziativa di Dio e sollecita una risposta dall'uomo.

Si comprende subito che, così posto, il concetto di vocazione si presenta come:

— *dialogico relazionale*, in quanto viene giocato — per così dire — sulla duplice sponda di Dio e dell'uomo;

— *dinamico-evolutivo*, connesso cioè col divenire esistenziale e culturale dell'uomo sul-

la terra, in particolare dei giovani che si pongono di fronte al senso-progetto di vita; — *storico-culturale*, in quanto rapportato ai contesti di sviluppo umano lungo il corso della storia e in sintonia con i quadri di riferimento che ogni epoca assume come orizzonte di vita e di azione.

### 1.1. Il quadro teologico di riferimento

Pare necessario, a livello preliminare, cercare di comprendere i presupposti dottrinali, principalmente ecclesiologici, che stanno alla base dei problemi-chiave chiamati in causa nel tema della vocazione, quali, ad es., il senso dell'opzione personale, il concetto di chiamata, il rapporto tra autorealizzazione e dono di sé, la pedagogia del risveglio e della formazione vocazionale, ecc. Soprattutto c'è da chiedersi: vocazione e vocazioni, perché? per chi? come?

#### 1.1.1. *Evoluzione del concetto di vocazione negli ultimi secoli*

Ecco alcuni aspetti dell'evoluzione che ha subito il concetto teologico di vocazione in rapporto a successivi modi di intendere il rapporto Chiesa-mondo.

##### 1. *Il sistema monista*

Fino al secolo scorso, lo spazio della Chiesa coincide con quello del mondo; a una società gerarchizzata corrisponde una Chiesa piramidale; il «clero» costituisce una casta con poteri e privilegi; la vocazione, che è «sacra», coincide con quella al sacerdozio e alla vita religiosa; la pedagogia vocazionale consiste nel «reclutamento» di coloro che «hanno vocazione», i quali vengono formati in ambienti chiusi, fortemente strutturati.

##### 2. *Il sistema dualista*

Si instaura (all'inizio di questo secolo e per l'area occidentale) una netta separazione Chiesa-mondo; il mondo è una minaccia per la fede e per la missione della Chiesa; il ruolo del sacerdote è difensivo; la pastorale delle vocazioni continua a privilegiare quelle sacerdotali e religiose; è l'epoca dei grandi seminari, con l'attenzione rivolta alla prima fascia dell'età evolutiva (dopo i 20-25 anni si parla di «vocazioni tardive»); la vocazione è ancora un «germe» da conservare, sviluppare e proteggere (GRIEGER, 1981).

##### 3. *Il sistema pluralista*

La Chiesa, un tempo «coestensiva» con l'umanità, poi opposta e conflittuale nei suoi

confronti, diviene ora «sacramento universale di salvezza» in mezzo agli uomini (LG 48), perciò missionaria; in tale contesto cambia l'ottica vocazionale: non più un «avere» la vocazione, ma «cercare» la volontà di Dio, in un «dialogo» con lui e con l'umanità; il mondo da minaccia diviene luogo della proposta, terreno di radicamento, verifica, realizzazione; l'ansia evangelizzatrice e missionaria sposta l'asse dalle «vocazioni sacre» a tutte le vocazioni; a partire dal Vaticano II l'ottica vocazionale si è allargata: oggi si parla di «vocazione» e di «vocazioni»; la riflessione teologica è orientata a individuare il disegno di Dio sull'uomo, e il ruolo che ciascuna persona, sia come individuo che come membro della collettività umana ed ecclesiale, è chiamata a svolgere nel quadro della storia della salvezza; i documenti postconciliari sviluppano ulteriormente la dottrina sulla «vocazione» (umana e cristiana) e sulle diverse «vocazioni» della Chiesa; la stessa riflessione teologica tende a presentare la vita cristiana come «vocazione divina» e a vedere nella stessa il fondamento delle vocazioni specifiche (CONTI, 1979).

### 1.1.2. *La vocazione: chiamata a realizzare nella vita il piano di Dio*

In questa prospettiva, vocazione divina e progetto umano rappresentano due aspetti di una identica realtà, che consiste in un'immagine di avvenire proposto da Dio e nello stesso tempo sognato e perseguito dall'uomo. Secondo la visione portata da Cristo, il progetto dell'uomo è chiamato a inserirsi nella «vocazione cristiana»: è l'invito rivolto all'uomo di rispondere alla volontà di Dio che lo chiama a realizzare se stesso nell'incontro con i fratelli, in atteggiamento di apertura, solidarietà e servizio. Vocazione è dunque una relazione dialogica a più dimensioni. Dal punto di vista teologico, il discorso sulla vocazione viene dunque articolato in maniera variamente diversificata: vocazione alla vita; vocazione cristiana, cioè a realizzare la vita in Cristo e nella Chiesa a livello personale e comunitario; e le «vocazioni specifiche». La teologia aiuta a comprendere l'azione di Dio nella vocazione personale di ciascuno. In particolare essa facilita la riscoperta dei modi di agire di Dio che rispetta il cammino personale di maturazione di ciascuno, inserito nel contesto dell'umanità che si evolve nella storia.

Dio interviene raramente in maniera diretta ed esplicita nell'elaborazione dei progetti di vita. Per farci comprendere il suo disegno su di noi si serve ordinariamente di alcune «mediazioni», i «doni» interiori (capacità, inclinazioni, progetti) e le «provocazioni» che pervengono dalla realtà, che tutta intera interPELLA e «chiama».

### 1.1.3. *Vocazione e «vocazioni»: tutti hanno una vocazione*

Il concetto di «stato vocazionale» è più ampio della nozione di vocazione per lungo tempo riservata solo alle vocazioni religiose e sacerdotali. Esso è definito da una certa qualità e da una certa intensità nell'esperienza umana e religiosa di un progetto di vita che si sta attuando.

Non è dunque appannaggio esclusivo dei candidati al sacerdozio e alla vita religiosa; esso interessa tutti: adolescenti, giovani, adulti. Ciò suppone una convinzione, una volontà, un desiderio di raggiungere i valori che superano il tempo, pur conferendo ad esso il suo significato; e acquista l'autorità di una «chiamata» all'interno di una relazione di fede con Dio (GRIEGER, 1979).

Ecco come si articola questa «pluriformità vocazionale».

#### 1. *La chiamata alla vita*

È la prima vocazione che procede da Dio Creatore. «Nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione. Fin dalla nascita, è dato a tutti in germe un insieme di attitudini e di qualità da far fruttificare: il loro pieno svolgimento, frutto a un tempo dell'educazione ricevuta dall'ambiente e dello sforzo personale, permetterà a ciascuno di orientarsi verso il destino propostogli dal suo Creatore» (PP 15). In un tempo di angoscia e di morte come l'attuale è urgente riaffermare questo appello alla vita, rivolto a ogni essere umano, che porta in sé un dono particolare, pieno di responsabilità per un compito da svolgere. Sono le vocazioni alla vita, all'amore, al lavoro, all'impegno. In ciò si coglie anche il senso delle vocazioni «fallite»: al limite umano, al dolore, alla mancata realizzazione (condizionamenti socio-culturali, situazioni di dolore, handicap, devianza, violenza, ecc.). L'orizzonte vocazionale è chiamato a dare senso e significato anche a queste situazioni-limite.

## 2. *La vocazione cristiana*

L'appello di Dio Creatore, rivolto a ogni uomo, si concretizza storicamente nella chiamata alla salvezza universale in Cristo verso cui tutta la storia converge come termine e modello. L'elezione-vocazione dell'uomo in Cristo è personale e da sempre inscritta in un progetto che il Padre ha per lui. Questa chiamata a realizzare la propria vita in comunione con il Padre per mezzo di Cristo nello Spirito è la suprema realizzazione individuale e comunitaria dell'uomo. Di essa costituisce mediazione ordinaria il battesimo che inserisce nel Popolo di Dio attraverso la messa in comune o lo scambio della varietà dei carismi e dei servizi. Tale appello dinamico avviene in un contesto di dialogo continuo con Dio, attraverso Cristo e la Chiesa, mediante i dinamismi costitutivi della fede-speranza-carità. Questa universale vocazione richiede per se stessa condizioni di crescita, ritmi di maturazione, discernimento personale e comunitario, orientamento pastorale e purificazione attraverso la continua conversione.

## 3. *Le «vocazioni specifiche» nella Chiesa*

La vocazione fondamentale si specifica in una multiforme varietà di chiamate particolari più o meno segnate dalla «radicalità» della risposta al dono di Dio e in rapporto alla «finalità» o destinazione cui il dono-appello conferisce concretezza.

Tra tutte le vocazioni si evidenziano, in relazione alla loro specificità e finalità tipicamente ecclesiale, quelle «sacre», in particolare al sacerdozio e alla vita religiosa. La distinzione, più che a caratteri di eccellenza, risponde a esigenze di servizio ecclesiale qualificato: — il sacerdozio, come «ministero consacrato» a servizio del Popolo di Dio in alcuni compiti specifici;

— la vocazione religiosa, come «sequela Christi» attuata nella pratica dei consigli evangelici, secondo un'indole propria e una specifica funzione di ogni istituto religioso;

— la vocazione alla «secolarità» consacrata, attuata da laici e vissuta negli Istituti Secolari riconosciuti dalla Chiesa;

— la vocazione «missionaria», in tutte le modalità secondo cui può essere realizzata.

Accanto a queste vocazioni, si inizia a dare rilievo ai «ministeri» (istituiti e «di fatto») che allargano ai laici l'orizzonte vocazionale (catechisti, animatori, volontariato, ecc.).

## 1.2. *L'orizzonte antropologico della vocazione: responsabilità e servizio*

Sotto il profilo antropologico la vocazione è un modo e uno stile con cui condurre la propria vita alla luce di motivazioni di valore. Non basta trasformare il mestiere in professione; la vita stessa deve divenire vocazione perché abbia un senso. La vocazione costituisce infatti il valore e la felicità di ogni uomo e di ogni donna. Non si tratta soltanto, in altri termini, di riscontrare l'attitudine tecnica a certi mestieri o l'idoneità a una professione, ma essenzialmente di orientarsi secondo il senso e la direzione segnati dalla propria vocazione; si tratta di proiettare l'essere intero verso una ricerca di valori che superano l'angusto orizzonte del materiale, del provvisorio, del finito. Nulla è più misterioso di questa chiamata personale. Essa si pone come una risposta all'intenzione profonda dell'essere: risposta che può essere di scelta o di rifiuto. Si tratta di condurre una vita che, pur essendo legata all'esperienza terrena, ha altrove la sua sorgente e la sua destinazione.

### 1.2.1. *Vocazione come autotrascendenza e «responsabilità»*

Vocazione dice molto di più che progetto: è chiamata a uscire dagli schemi di un'esistenza chiusa nel cerchio delle certezze umane, è prospettiva aperta verso un'esistenza impegnata, è proposta a collaborare con Dio nella storia della salvezza.

La vocazione, più che autorealizzazione, è autotrascendenza: non solo pura e semplice attuazione delle doti e delle inclinazioni personali, ma essenzialmente realizzazione di un ideale che trascende gli orizzonti terreni. «Essere uomo vuol dire fondamentalmente essere orientato verso qualcosa che ci trascende, verso qualcosa che sta al di là o al di sopra di noi stessi, qualcosa o qualcuno, un significato da realizzare, o un altro essere umano da incontrare e da amare. Di conseguenza, l'uomo è se stesso nella misura in cui si supera e si dimentica» (FRANKL, 1974).

### 1.2.2. *Vocazione come servizio a Dio e ai fratelli*

In una prospettiva antropologica integrale, autotrascendenza per il credente vuol dire risposta personale e libera a una chiamata. L'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, è stato da lui eternamente scelto, chia-

mato, destinato alla vita nuova di Cristo («ogni» uomo, «questo» uomo). La chiamata da parte di Dio lo pone al di là dei rapporti puramente sociali in cui la nostra civiltà tecnico-scientifica intende confinarlo. L'uomo deve emigrare dalla sfera del soggettivismo e inserirsi consapevolmente nell'ufficio regale di Cristo. Questo orientamento è fondamentale per tutta l'esistenza, specie nei rapporti con il prossimo, perché è ricordo continuo di Cristo, che non è venuto per essere servito ma per servire (*Mt 20,28*). Occorre dunque interpretare la propria vocazione come «disponibilità a servire», sull'esempio di Cristo, e a guardare ai valori umani connessi con tale «ufficio regale». È un cammino non facile, perché «regnare» si raggiunge soltanto «servendo». Ciò spinge l'uomo a conseguire una notevole maturità umana e spirituale, perché per poter efficacemente servire gli altri bisogna saper dominare se stessi. Questa vocazione di ogni uomo a porre la propria vita a servizio di Dio e dei fratelli si concretizza in determinati orientamenti di vita, come il matrimonio, la professione, il sacerdozio, la vita consacrata, ecc. Il «servizio regale» non è una «professione», ma un atteggiamento interiore che può animare ogni professione e ogni stato di vita (*RH 21*).

### 1.2.3. *Recenti apporti delle scienze umane sul tema della vocazione*

Sono anzitutto da recensire le antropologie senza «appello» o «vocazione», centrate sul primato dell'autonomia dell'io (egocentrismo, narcisismo), e della sua libertà illimitata, oppure volte unicamente a far conseguire l'autorealizzazione, misconoscendo l'apertura dell'uomo alla trascendenza (GEVAERT, 1981).

Queste concezioni, largamente diffuse nella cultura occidentale, condizionano sul nascere ogni progetto di vita fondato sui valori, aperto all'«invocazione» e segnato dalla responsabilità.

Alcune antropologie non materialistiche e non riduttive fanno spazio all'uomo come essere spirituale, chiamato da Dio, per cui nella dimensione religiosa, riconosciuta come fondante l'esistenza umana, si radica la vocazione come realtà che dà senso al divenire integrale della persona aperta all'«invocazione» e capace di risposta all'«appello» che proviene dal Trascendente. All'interno di queste antropologie che fanno spazio alla vo-

cazione ricordiamo, in particolare, il contributo di una parte della psicologia contemporanea.

In forza delle più recenti acquisizioni di alcune correnti della psicologia, si sta verificando nell'ultimo ventennio un passaggio da una fase psicodiagnostica, volta a cogliere indicazioni positive e controindicazioni relative alla personalità (attitudini, interessi, equilibrio psichico, ecc.), a una fase psicodinamica e sociale, in cui gli psicologi si interrogano in maniera più approfondita sulle motivazioni e sulle condizioni che permettono di affrontare meglio le dimensioni di una vocazione in seno a una Chiesa e a una società in movimento (GODIN, 1975).

Appaiono perciò in stretta correlazione sia le posizioni che la teologia postconciliare sta assumendo nei confronti della vocazione intesa in senso più ampio e articolato, sia le acquisizioni di una certa parte, almeno, delle correnti psicologiche e sociologiche attuali circa la vocazione. I maggiori contributi recati dalle scienze antropologiche attuali alla riflessione sulla vocazione riguardano tre aree di ricerca: l'analisi delle motivazioni vocazionali, lo studio delle cause delle «crisi» vocazionali del recente periodo postconciliare e le ricerche psicosociologiche sui valori vocazionali delle giovani generazioni.

Appare sempre più chiara la natura dialogica e relazionale della vocazione, non solo dell'uomo con Dio, ma dell'uomo con se stesso, con gli altri, con la Chiesa, la società, il mondo e la cultura in cui è inserito. In questa prospettiva, la vocazione non è più concepita come realtà statica, un «dato» da conservare, ma come un evento dinamico, un dialogo tra Dio e l'uomo, un dono da portare a compimento, in un contesto storico-culturale che richiede continua crescita e adattamento, sotto la guida dello Spirito di Cristo che rinnova incessantemente l'esperienza e la storia umana.

## 2. DINAMISMI COSTITUTIVI DELLA VOCAZIONE

Dopo aver illustrato il carattere essenzialmente dialogico, relazionale e dinamico della vocazione, occorre approfondire l'analisi dei dinamismi che costituiscono e qualificano la vocazione considerata in se stessa, quale «destinazione singolare verso la partecipazione di un valore di elezione» (GRIEGER, 1981).

Oltre che sul versante dell'iniziativa di Dio, ci soffermiamo anche sulla risonanza che l'evento «vocazione» produce nella persona del soggetto, uomo o donna, che vengono coinvolti e interpellati per offrire più o meno pienamente la propria personale adesione e corrispondenza.

### 2.1. Vocazione come percezione e risposta a un impulso-appello interiore

Nella persona del chiamato la vocazione — sia pure variamente articolata e diversificata — viene sentita il più delle volte come «un impulso interiore» (un richiamo misterioso) a orientare e spendere la propria vita secondo il disegno di Dio. Secondo la fede questo appello interiore proviene da Dio, ed è quindi soprannaturale nella sua essenza, avendo egli dotato di doni speciali la persona da lui chiamata. Nel «vissuto» psicologico umano, tale «appello» viene di solito percepito come una intuizione di natura fondamentalmente emotiva e affettiva, che coinvolge e orienta la persona a donarsi secondo i contenuti, le modalità e lo stile di un'opzione radicale in vista di Dio e dei fratelli. Un'«emozione privilegiata» segnerebbe dunque l'origine di ogni vocazione (MARCHAND, 1967). Tale impulso-appello costituisce una motivazione esistenziale profonda, dinamica e creatrice, suscettibile di sviluppo e maturazione. È un'esperienza tipicamente personale, non tuttavia intimistica, ma oggettiva e rapportata alla realtà dell'uomo che è chiamato a porsi in un rapporto significativo (orientamento di senso «esistenziale») verso Dio, gli altri, la realtà e il mondo.

«Il dono di Dio chiede prima di tutto di essere accolto nella fede. Credere significa affidarsi all'autocomunicazione di Dio con una *resa incondizionata* di tutto il proprio essere, intelligenza, volontà, cuore, in un *ri-conoscimento* che si fa *ri-conoscenza* e confessione di lode. Credere significa stare davanti a Dio nell'atteggiamento di Samuele, disponibile all'ascolto: "Parla, Signore, che il tuo servo ti ascolta" (1 Sam 3,10), o in quello pieno di dignitosa ubbidienza di Maria: "Si faccia in me secondo la tua parola" (Lc 1,38)» (GATTI, 1981).

La fede, come dimensione teologale della vocazione, diviene la prima motivazione fondante l'adesione dell'uomo all'iniziativa di Dio, dinamismo interiore capace di trasformare tutta la vita.

### 2.2. Vocazione come progetto di vita propulsivo e creatore

La vocazione oggi viene sempre più letta secondo la categoria psicologica del «progetto di vita», che trova il suo corrispettivo teologale nella virtù della speranza. È un dinamismo interiore che ha il potere di anticipare, dirigere e sostenere, per dono e per conquista, lo sviluppo della persona in vocazione, proiettata verso il suo futuro, chiamata a confrontarsi con le provocazioni della realtà, a fare sintesi fra sé e il nuovo, a cercare un adattamento dinamico e creativo nella via che conduce l'uomo e la storia verso una superiore realizzazione.

Il progetto di sé, l'aspetto cioè del dono di Dio che rende l'uomo più consapevole del suo protagonismo vocazionale, si pone come nucleo propulsore e centro integratore per la crescita di tutta la personalità. Esso rappresenta la direzione di sviluppo per il «chiamato», indica la misura delle aspirazioni, costituisce un principio di autonomia e libertà interiore e insieme imprime la forza sufficiente per realizzare un impegno percepito come vincolante per tutta l'esistenza. Il «progetto di vita» si radica nelle motivazioni profonde del comportamento, a livello psico-esistenziale, e pur presente in maniera primordiale nella prima età, si rivela pienamente durante il periodo adolescenziale, quando le strutture dell'autonomia dell'io e della relazione interpersonale hanno raggiunto una discreta maturazione. In quanto motivazione, è per molti aspetti permeato di inconscio, ma non raggiunge la sua maturità senza interessare le zone superiori della coscienza, investendo il potere critico e decisionale.

È pertanto un dinamismo completo e pluriarticolato e, in quanto essenzialmente rivolto al futuro, coestensivo a tutto l'arco dell'esistenza (DE PIERI, 1976, 1980).

Il dinamismo teologale della virtù della speranza si fonde pertanto con il potere umano dell'«autoprogettazione»: sul piano pratico, storico-culturale ed esistenziale ciò avviene — in felice sintesi — per il concorso dei doni dello Spirito, in primo luogo la profezia, e il discernimento umano dei «segni dei tempi e dei luoghi».

Per ogni educatore cristiano sono le nuove frontiere dove si può aprire, nonostante tutto, un cammino di speranza per i giovani d'oggi, chiamati ad essere un fermento di rinnovamento per la Chiesa di domani e i pro-

tagonisti di una nuova fondazione di valori per l'umanità del futuro. Sull'onda della speranza, il progettare umano appartiene alla natura creata dell'uomo che Dio non rinnega ma assume in un più vasto disegno di salvezza.

Il progetto di Dio si rivela alla progettualità umana attraverso la totalità della realtà di cui essa deve tener conto. E tener conto della realtà e di tutta la realtà costituisce il carattere più propriamente razionale (e quindi positivamente laico) della progettazione storica, anche se, in questo caso, è insieme il suo dischiudersi a quel progetto trascendente cui è sostanzialmente orientata.

Se la realtà impone spesso al singolo così come all'umanità di morire ai propri progetti parziali e fallibili, è solo perché possa vivere a un progetto di amore che, se può apparire incomprensibile alla corta razionalità umana e incommensurabile con i suoi calcoli miopi, non toglie all'uomo la responsabilità del progettare ma, assoggettandolo alla legge della croce, lo apre agli esiti positivi prefigurati nella risurrezione di Cristo (GATTI, 1981).

### 2.3. Vocazione come dinamismo affettivo-oblativo, di amore e servizio

La vocazione, in quanto essenzialmente connessa con le dimensioni più profonde della personalità, ossia quelle che fanno riferimento soprattutto alla sfera emotivo-affettiva e tendenziali del nostro essere, pone in attitudine di amore e servizio, anzitutto verso Dio, sentito come Persona vivente da amare in modo attivo e prioritario, e conseguentemente verso l'umanità, ugualmente da amare e servire. La vocazione diviene in tal modo una « via che conduce all'amore », in quanto permette a ogni uomo e a ogni donna di sviluppare nel concreto della propria esistenza la capacità di amare, come vertice e coronamento della chiamata fondamentale all'essere. L'impulso interiore, percepito nella fede, che sta all'origine di ogni vocazione come dono della bontà di Dio e che diviene in ogni essere umano forza propulsiva nel progetto personale di vita, raggiunge — sotto la spinta affettiva e tendenziale del dinamismo teologico della carità — un'attitudine aperta all'oblatività e al servizio.

In quanto tale la vocazione — quando evolve e matura — si caratterizza come un insieme di atteggiamenti « allocentrici », attivatori di relazioni interpersonali basate sull'acco-

glienza, sulla fiducia, sulla stima reciproca, sull'ottimismo e la gioia e trova la sua attuazione concreta nell'attitudine alla disponibilità e al servizio, attraverso la collaborazione, la corresponsabilità e la partecipazione. La vocazione diviene in tal modo fondamento, movente e veicolo per una esistenza interamente spesa in pienezza per Dio, per sé e per i fratelli. In questa prospettiva c'è un rischio da evitare: il pericolo cioè di ridurre la vocazione — anche sotto la spinta della carità — a una funzione di servizio in risposta a certi bisogni. La carità conduce anche a questo, ma supera tale obiettivo e si pone come gratuità e dono di amore, all'interno dell'amore di Dio e dentro la Chiesa, tutta intera « sacramento di salvezza », dove anzitutto questa dimensione spirituale viene evidenziata, sia pure attraverso la ricchezza e la complementarità dei doni e dei ministeri. In questo contesto anche la vocazione sacerdotale e religiosa cessano di essere speciali per divenire specifiche, diversificate ma complementari nell'unico grande dono di grazia che caratterizza il disegno salvifico universale di Dio (DE PIERI, 1982).

### 3. IL DISCERNIMENTO DELLA VOCAZIONE NELL'ATTUALE CONTESTO ECCLESIALE E SOCIALE

La vocazione come dono, appello e progetto, ha bisogno — nel suo faticoso emergere e divenire sia individuale che comunitario — di essere non solo scoperta, ma soprattutto correttamente interpretata e aiutata a evolvere e crescere in pienezza e autenticità.

Oggi soprattutto, nel clima di pluralismo culturale in cui siamo inseriti e di fronte al pesante condizionamento di alcune antropologie, nelle quali si esclude in forma più o meno evidente il rapporto dell'uomo con Dio, diventa arduo parlare non solo di discernimento e sviluppo vocazionale ma anche, in molti casi, della stessa dimensione religiosa della vita. Infatti, in ampie fasce dei giovani d'oggi lo stesso bisogno religioso, oltre che alienato, risulta sovente rimosso da molteplici ostacoli, pregiudizi e condizionamenti che impediscono, assieme alla dimensione religiosa della vita, anche la stessa progettualità umana. Il discorso teologico e antropologico sulla vocazione deve pertanto saldarsi con la dimensione storico-culturale che segna nel nostro tempo non solo la crisi ma anche lo

stesso risveglio delle vocazioni. Già la Costituzione Conciliare «*Gaudium et spes*» aveva più volte messo in rapporto di interdipendenza vocazione e cultura. È in questa prospettiva che occorre procedere nella rifondazione dell'identità vocazionale di ogni persona, stabilendo — soprattutto nei confronti dei giovani d'oggi — gli obiettivi prioritari da conseguire antecedentemente alla scoperta della propria vocazione e dei compiti di maturazione che essa richiede.

### 3.1. Alcuni obiettivi preli alla scoperta della propria identità vocazionale

Nell'attuale contesto storico-culturale sembra necessario operare sul «pre-vocazionale», conseguendo i seguenti importanti obiettivi: — Aiutare adolescenti, giovani e adulti a prendere coscienza del progetto quale fattore dinamico del loro sviluppo umano globale. — Far maturare la dimensione religiosa insita in ogni progetto umano. Occorre esplicitare questa istanza partendo dalle esigenze dello sviluppo umano e aiutare ognuno a saper leggere il proprio progetto di esistenza sullo sfondo della volontà di Dio. Solo così il progetto diventa «vocazione».

— Garantire ai giovani un supporto culturale e razionale del progetto: questa *fondazione scientifica* è essenziale per l'autonomia critica e per la costruzione dei valori: è compito delle istituzioni formative fornire queste motivazioni.

— Condurre gli adolescenti e i giovani alla *maturità di scelta e decisione*. Senza di ciò resterebbero in balia di progetti altrui o nell'indecisione cronica. Il progetto di vita si realizza infatti nelle scelte concrete.

— Aiutare adolescenti e giovani ad *accettare e superare le frustrazioni* come normali elementi di maturazione. Oggi soprattutto, nel contesto della società permissiva, essi sono esposti alla fragilità emotiva, alla consumazione di esperienze emotive, all'indecisione. Nessun progetto giunge a compimento senza questo duro esercizio di fronte alla realtà.

— Maturarli all'*impegno socio-politico* mediante la partecipazione. Ogni progetto individuale ha una componente sociale. Bisogna talora far emergere la necessità di lottare contro molteplici condizionamenti per rendere possibile un ideale di vita. In altri termini, la realizzazione del progetto di sé si salda con il *processo di liberazione individuale e collettiva*. Per il credente poi l'impegno sociale

oggi è il nome nuovo della carità: egli deve saper fare una sintesi vitale tra autoprogettazione, sviluppo e presenza nella realtà sociale e culturale in cui è inserito.

### 3.2. Criteri di idoneità e discernimento vocazionale

Ponendosi ora dal punto di vista della vocazione nel soggetto giovane o adulto, che si interroga e desidera conoscere ciò che Dio si attende da lui, cerchiamo di individuare anzitutto i criteri di discernimento e poi le linee di maturazione per far emergere e condurre fino alla maturità la chiamata del Signore.

Ciò presuppone e richiede, accanto alla grazia, anche apporti delle scienze umane, in primo luogo la psicologia e la pedagogia che devono favorire il risveglio, il riconoscimento e lo sviluppo del «germe» vocazionale. Si parla a questo proposito di un duplice discernimento: da parte del soggetto a livello della sua coscienza, e da parte della Chiesa che, per certi ministeri e vocazioni specifiche, suppone l'esame delle motivazioni, delle attitudini e, più profondamente, il riconoscimento della mozione interiore dello Spirito all'interno di ogni anima.

#### 3.2.1. Il discernimento vocazionale da parte del soggetto, primo e principale protagonista

Per scoprire la volontà di Dio e rispondere pienamente con libertà alla sua chiamata è necessario percorrere un itinerario di discernimento che comprende diverse tappe.

— La prima risposta, e la più fondamentale, che si deve dare è questa: la volontà di Dio è la vita. Il primo «sì» che noi possiamo dire a Dio è *dire sì alla vita*. Dire che Dio ci vuole a sua immagine è dire che ci vuole creatori e liberi, capaci di invenzione nell'amore. Ciò che Dio attende da ciascuno di noi è anzitutto che si sia pienamente, il più originalmente possibile, uomo o donna, creatore di vita e di amore a sua immagine. Affermare questo è dire equivalentemente che il primo luogo di discernimento della volontà di Dio è il nostro essere profondo, col suo desiderio e le sue virtualità. La psicologia conferma questo punto di vista: c'è il rischio di costruire una vocazione su un «super-io» sociale o religioso che in certi contesti può rivelarsi solido, ma che non è l'«Io» profondo.

— È opportuno in secondo luogo assumere informazioni e chiedere anche consiglio a persone competenti e di fiducia: occorre infatti grande *capacità di ascolto e di riflessione* per non commettere errori nelle decisioni che riguardano la direzione fondamentale dell'esistenza. L'analisi della propria esperienza presente e passata, compresi gli errori e gli insuccessi, fatta alla luce di criteri obiettivi di valutazione, consente di rettificare l'indirizzo intrapreso, traendo motivazione ed energie per sforzi ulteriori di ripresa e di progresso.

— Bisogna infine essere in ascolto, oltre che del proprio io, anche delle invocazioni e delle *provocazioni che ci provengono dalla realtà* circostante che ci interpella, specialmente attraverso le situazioni di sofferenza e di bisogno. Gli appelli lanciati da chi è oppresso, emarginato, sofferente, disperato, rappresentano sovente una sorgente da cui scaturiscono vocazioni che hanno il timbro del sublime e dell'eroico. In questa prospettiva, da una attenta lettura dei «*segni dei tempi*», provengono segnali e stimoli per scoprire la volontà di Dio su di sé. Ecco al riguardo varie situazioni.

Certe volte progetto personale e piano di Dio sembrano coincidere: in questo caso basta la rettitudine di intenzione, ispirando la propria vita su quella che appare abbastanza linearmente come volontà di Dio.

In certi casi sorge un vero e proprio conflitto tra le aspirazioni e gli impulsi personali e ciò che viene con chiarezza percepito come disegno di Dio su di sé.

In altri casi Dio stesso si permette di «*attraversare*» in maniera brusca e inattesa il corso dell'esistenza, imprimendovi una direzione del tutto diversa. Ciò accade sovente in caso di malattie, disgrazie, calamità naturali, crisi sociali, situazioni di bisogno, e in tutti i casi in cui Dio richiede, attraverso una «*conversione*», un cambio di vita.

### 3.2.2. *Il discernimento da parte della comunità e della Chiesa per le vocazioni specifiche*

Accanto al discernimento da parte del soggetto, l'esperienza della Chiesa richiede, per le *vocazioni specifiche*, un discernimento «*oggettivo*» a cura di coloro che ne hanno di volta in volta la responsabilità. Il discernimento oggettivo verte sostanzialmente su tre aspetti:

— il riconoscimento del movimento interiore dello Spirito nell'intimo di una chiamata personale (in tal caso legittimando il discernimento già compiuto dal soggetto chiamato per questa o quella vocazione);

— la valutazione della «*retta intenzione*» attraverso l'esame delle motivazioni, onde evitare illusioni o distorsioni pericolose;

— l'accertamento delle attitudini richieste per svolgere un determinato ministero o affrontare un particolare stato di vita (sacerdotale, religiosa, laicità consacrata, ecc.)

#### 3.2.2.1. *Il discernimento delle motivazioni*

In riferimento alla specificità e destinazione di alcune particolari vocazioni, quelle cioè al sacerdozio e alla vita religiosa, si impongono alcuni criteri di idoneità e di maturazione, che vanno inquadrati in una più ampia prospettiva di «*discernimento*».

Nell'intento di cogliere gli indizi positivi per un tale tipo di chiamata particolare e anche nello sforzo di individuare elementi negativi (o «*controindicazioni*») si è da sempre attuato nella Chiesa uno sforzo di chiarificazione e orientamento, che ha fatto sintesi, da un lato, delle indicazioni provenienti da criteri di idoneità ecclesiale e, dall'altro, degli apporti recati anche dalla saggezza e dalla scienza umana per gli aspetti di reciproco dominio e competenza.

Si può anzi dire che il dialogo tra teologia e scienze umane ha trovato un fecondo campo di applicazione e confronto soprattutto nei riguardi del «*discernimento dei criteri di idoneità*» delle vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa. In particolare l'apporto più consistente recato dalle scienze umane si è rivelato utile nell'analisi delle motivazioni vocazionali e nell'indicazione di accurate metodologie di sviluppo, maturazione e adattamento vocazionale.

Retta intenzione e motivazione autentica sono requisiti essenziali: essi richiedono che il soggetto chiamato disponga di un sufficiente grado di libertà e di equilibrio psicologico. Per tale ragione, oltre all'animatore vocazionale, all'educatore e al responsabile religioso, anche lo psicologo viene talora chiamato a dare il proprio contributo per descrivere i dinamismi della personalità, pronosticare una linea di sviluppo in caso si tratti di immaturità o dubbio equilibrio e indicare eventualmente opportuni interventi psicoterapeutici. In pratica, riferendosi ai criteri di accettazio-

ne dei candidati al sacerdozio e alla vita religiosa, i responsabili devono attenersi alle norme del Magistero ecclesiale che suggeriscono di non accogliere i soggetti che presentano determinati disturbi psichici o che sono animati da motivazioni chiaramente inautentiche.

La prima e più importante garanzia di motivazione autentica proviene dalla valutazione di una personalità profondamente sana, dotata di un certo grado di equilibrio psichico, esente perciò da gravi incongruenze o conflittualità nei dinamismi costitutivi dello psichismo, imperniata essenzialmente su tratti positivi di autonomia e autofiducia, con orientamento chiaramente «allocentrico», cioè oblativo e religioso.

In altri termini, non deve risultare dissonanza insuperabile tra aspetti inconsci e aspetti coscienti dei moventi vocazionali, che vanno perciò colti più nel vissuto e nel comportamento del soggetto che nelle sue affermazioni verbali. L'esame condotto sulla motivazione perviene alla constatazione o meno della «consistenza» vocazionale, che si ha quando la persona è motivata da bisogni che si trovano in armonia con i valori oggettivi e con gli atteggiamenti vocazionali (RULLA, 1978).

La persona chiamata che ha raggiunto un buon livello di consistenza vocazionale dispone abitualmente di serenità interiore (esclusione cioè di ansia «nevrotica», mentre è normale l'ansia «esistenziale»), sicurezza psicologica sufficiente (esclusione di stati cronici di indecisione e di incertezza) e capacità di instaurare rapporti interpersonali soddisfacenti per sé e fruttuosi per gli altri (esclusione di «difese» strutturate o di «proiezioni» aggressive sempre in agguato).

#### 3.2.2.2. Il discernimento delle disposizioni e delle «attitudini»

Una vocazione ecclesiale specifica richiede un supporto attitudinale che deve essere valutato in base a determinati criteri. La riflessione dottrinale, le conclusioni delle scienze umane e l'esperienza secolare della Chiesa hanno in proposito individuato, oltre al discernimento delle motivazioni, una duplice serie di criteri così ripartiti:

— *criteri negativi* o «controindicazioni» di indole giuridica o prudenziale;

— *criteri positivi*, nel senso che la loro pre-

senza è esplicitamente richiesta per l'affidabilità del discernimento vocazionale.

In genere, le *controindicazioni* più comuni e più gravi si riferiscono:

— alla base familiare delle disposizioni e delle attitudini (tare familiari o gravi turbe del clima affettivo di base);

— alla carenza di equilibrio psichico (gravi disturbi nella struttura e nella dinamica della personalità);

— alla carenza di attitudine alla «vita comunitaria», intesa come incapacità costituzionale dell'individuo a vivere come membro di una comunità e a integrarsi con gli altri in quanto diversi da sé;

— all'incapacità seriamente dimostrata di integrarsi attivamente in situazioni nuove e di affrontare una realtà in continua evoluzione e divenire.

Per quanto concerne invece i criteri di *idoneità positiva*, con i rispettivi indici per il discernimento, occorre riferirsi, oltre alle indicazioni del Magistero ecclesiale, anche alle esigenze di ogni vocazione specifica.

A titolo di opportuna precisazione è da ricordare che le «disposizioni» che si devono riscontrare e coltivare sin dall'inizio non sono ancora le «attitudini» sviluppate, da richiedere alla vocazione dell'adulto formato.

Inoltre i casi o le *situazioni di immaturità*, specialmente se in età ancora giovane, non sono da ritenere alla stregua delle controindicazioni: costituiscono infatti segnali prudenziali per aumentare l'opera di discernimento e di formazione. Per l'idoneità vocazionale tali casi devono però evolvere in senso chiaramente positivo e consolidato.

#### 4. IL PROCESSO DI MATURAZIONE

Perché l'adesione umana all'iniziativa divina avvenga in libertà e autenticità occorre che il cammino vocazionale percorra una serie di tappe che caratterizzano il cosiddetto processo di maturazione vocazionale. Intendiamo riferirci soprattutto all'adesione libera e responsabile, alla purificazione progressiva dei moventi vocazionali e alla dinamica della decisione.

Nel divenire vocazionale la decisione rappresenta infatti il punto di arrivo di un faticoso processo di maturazione che può essere scandito attraverso le quattro tappe seguenti:

- l'origine della vocazione, segnata dall'emozione privilegiata di cui abbiamo parlato;
- il sostegno durante il periodo di orientamento, mediante il confronto con un modello;
- l'avvio verso la disponibilità attraverso un sincero atteggiamento di ricerca, che traduce concretamente l'adesione alla chiamata;
- la decisione vera e propria, mediante una opzione e un coinvolgimento nel ruolo vocazionale liberamente scelto (MARCHAND, 1967).

#### 4.1. L'adesione libera e responsabile alla chiamata divina

Analizzando il modo con cui l'uomo accoglie l'invito divino e vi risponde, emergono due aspetti: uno caratterizzato dal dinamismo presente nel dialogo tra Dio e l'uomo; l'altro evidenziato dalla graduale trasformazione che avviene nell'uomo che si lascia conquistare da Dio (GIORDANI, 1979).

Il primo dinamismo comporta l'intuizione del proprio progetto di vita, che si va gradualmente elaborando con la propria identità. Il secondo consiste nell'atteggiamento di conversione e di trasformazione che il dono di Dio richiede da parte della persona così chiamata. L'uomo, aderendo a Dio, non perde la propria identità, rimane anzi se stesso, si realizza pienamente e allo stesso tempo acquista un nuovo principio interiore di identificazione proposto da Dio in Cristo e nello Spirito, capace di trasformare il suo sistema di valori, le sue tendenze affettive e relazionali e anche la sua sfera pulsionale. L'adesione vocazionale comporta cioè una innovazione e un arricchimento trasformante l'intera personalità.

Ecco perché la chiamata di Dio, essendo ricevuta in un essere umano, richiede il rispetto di questi dinamismi che conferiscono dignità alla risposta dell'uomo, in quanto avviene secondo una personale e libera accoglienza e disponibilità.

Come è noto, il periodo della «ricerca» nel cammino vocazionale si è oggi notevolmente dilatato. L'impegno dei singoli deve essere perciò coadiuvato da supporti ambientali e comunitari adeguati, con una intensificazione dell'aiuto personalizzato, offerto da guide spirituali, educative e psicologiche preparate.

#### 4.2. La progressiva purificazione dei moventi vocazionali

La particolare connotazione emotivo-affettiva della vocazione richiede frequentemente la polarizzazione su un modello che viene amato, imitato e seguito (processo di identificazione).

Questo aspetto, nella storia di molte vocazioni, appare evidente e significativo: chi è attratto da una vocazione generalmente sperimenta in maniera viva questa identificazione col modello.

Il più delle volte esso è rappresentato da persone reali e concrete, che incarnano le istanze dell'ideale perseguito nella vocazione, ma in non pochi casi esso è costituito anche dalle stesse istituzioni religiose e soprattutto dallo «spirito» e dal «carisma» dei Fondatori.

Tuttavia non è chi non veda l'ambivalenza, sotto l'aspetto psicologico, di questa tappa nel processo vocazionale: se infatti essa dall'«identificazione» sul modello non evolve verso l'«identità» autonoma e adulta attraverso l'interiorizzazione dei valori vocazionali, rischia di cristallizzare la persona in uno stadio precario di eteronomia e dipendenza infantile.

Nella pedagogia vocazionale questo rischio è conosciuto, ma non sempre nel processo di maturazione l'individuo o l'istituzione riescono a cautelarsi in maniera soddisfacente. Ciò conduce ad arresti e fissazioni di sviluppo ed è causa non infrequente delle crisi di abbandono o della infelicità vocazionale in tutti gli stati di vita.

Oltre alla interiorizzazione del modello è necessario procedere nella purificazione dei moventi vocazionali.

Come è noto, la compresenza di motivazioni soprannaturali e naturali (conscie e inconscie) rende inevitabilmente complesso e ambivalente l'intero cammino vocazionale.

Una volta accertato, infatti, che i dinamismi motivazionali su cui si fonda la vocazione sono autentici, rimane aperto il compito di una progressiva «purificazione» dei motivi, la cui autenticità si intravede attraverso il comportamento e gli atteggiamenti costanti della persona ed emerge soprattutto nelle situazioni difficili (come l'incomprensione, la solitudine, il dubbio, la delusione, la malattia, la fedeltà nel quotidiano, ecc.).

### 4.3. La decisione vocazionale vera e propria

La decisione vocazionale non costituisce un atto isolato o per così dire volontaristico. Essa si inquadra invece in un processo dinamico di maturazione della personalità che a un certo punto è in grado di compiere una opzione libera, fondata su motivi di valore. Ordinariamente la decisione avviene in forza della percezione che il proprio progetto di vita si inquadra nel disegno che Dio ha su di noi. Si instaura così una «catena motivazionale» che attraverso inclinazioni, interessi, motivazioni e atteggiamenti, impulsi e dinamismi spirituali, conduce alla scelta definitiva. Potremmo chiederci quali condizioni sono oggi maggiormente atte a radicare i valori nella personalità e farli divenire motivazioni capaci di sostenere l'opzione vocazionale dei giovani nel contesto attuale. Per questo ci sembra necessario:

— un incontro *esperienziale* della persona con i valori (alleanza con Dio sommamente amato, carità, solidarietà, risposta alle situazioni di bisogno che provocano e interpellano, ecc.);

— la *testimonianza di educatori significativi*, in grado di incarnare in concreto il modello vocazionale (entusiasti, autenticamente motivati, sintesi viventi della proposta vocazionale);

— l'*esperienza di vita in gruppi formativi*, aperti alla preghiera, all'ascolto e alla testimonianza;

— la *presenza di comunità credibili* direttamente impegnate nella missione (dinamicamente orientate e protese a realizzare un progetto apostolico vocazionale sintonizzato con i «*segn*i dei luoghi e dei tempi»). Nel concreto, ogni autentica opzione vocazionale avviene in un clima impegnato di vita, dove la persona viene abituata ad affrontare la realtà, aiutata a superare le necessarie frustrazioni, e a porsi a servizio dei bisogni-valori autentici con atteggiamento di fiducia, bontà e apertura d'animo (GIANOLA, 1981). Per questo è importante che il processo di decisione venga favorito da momenti forti di preghiera, orientamento e discernimento, sempre congiunti però e armonizzati con una esperienza autentica e riflessa del tipo di vita che si intende abbracciare. L'animatore e il formatore vocazionale devono essere oggi sempre più qualificati a comprendere e sostenere il cammino vocazionale dei giovani del no-

stro tempo, così diversi e mutevoli e, sia pure a loro modo, così capaci di donazione e di profezia nei confronti dell'appello vocazionale.

### 4.4. Per una pedagogia di accompagnamento

Per questo oggi nella pedagogia dell'accompagnamento vocazionale si impongono alcune istanze.

1. Anzitutto l'attenzione ad *articolare gli interventi secondo un'ottica di sviluppo vocazionale*. Esso prevede le seguenti fasi:

— l'*orientamento* di tutti e ciascuno a scoprire il progetto di Dio su di sé (questa fase è connessa con l'*annuncio* vocazionale attraverso la comunità, i suoi «*segn*i» e le sue mediazioni);

— la *proposta*, che può essere esplicita o implicita e diversificata secondo le varie età (ad esempio, nella preadolescenza pare opportuno maturare alcuni importanti pre-requisiti vocazionali; nell'adolescenza far vivere intensamente l'intuizione del progetto di vita e far risuonare la bellezza dell'appello vocazionale; nella giovinezza e nella vita adulta impegnare attorno a valori vocazionali concretamente vissuti nell'integrazione fede-vita);

— l'*accompagnamento*, sia personale che comunitario una volta che si sia chiarita o si stia chiarendo l'ipotesi vocazionale (a questo riguardo sono oggi necessarie sia persone che strutture a ciò adeguatamente preparate e destinate).

2. In secondo luogo, l'*attenzione alla creazione di itinerari vocazionali*, diversificati secondo le età e le fasi dello sviluppo vocazionale. Gli itinerari, oltre agli obiettivi da conseguire e ai mezzi da valorizzare, prevedono anche la mediazione delle persone destinate all'animazione vocazionale e delle strutture necessarie per l'accompagnamento (CEI, *Piano pastorale per le vocazioni*, 1985).

## 5. CONCLUSIONE

Un salutare cambio di prospettiva si è attuato nel nostro tempo circa il modo di concepire la vocazione, riportandola all'interno della persona e della condizione esistenziale di ogni uomo e di ogni donna. In particolare, oggi viene accentuato l'aspetto dialogico-relazionale e perciò dinamico di ogni vocazione.

Il peso attribuito alla vocazione comune nulla toglie alle vocazioni specifiche, anzi dona loro un carattere di maggiore credibilità e rilevanza.

Questo «salto di qualità» nei riguardi della vocazione può imprimere un dinamismo di maggiore consapevolezza e responsabilità ad ogni persona che è misteriosamente «donata-chiamata» da Dio, e nello stesso tempo qualificare in maniera più adeguata tutti gli educatori e i pastori dell'animazione, dell'orientamento e del discernimento vocazionale. Nell'attuale momento storico occorre forse, in forma prioritaria, rivedere i rapporti tra cultura/vocazione e vocazioni/Chiesa, per favorire un risveglio che sia maggiormente in sintonia con i «segni dei tempi», letti anche nei valori-bisogni delle nuove generazioni, e con la volontà dello Spirito che non cessa mai di amare l'umanità rinnovando in essa l'effusione dei suoi «doni».

→ appartenenza 4.2. - direzione spirituale 2. - famiglia 2.2.; 2.3. - ministeri - politica 3.4. - uomo 4.

#### Bibliografia

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Vocazioni nella Chiesa in Italia*, Piano Pastorale per le vocazioni, Collana Documenti CEI, Roma 1985; DE PIERI S., *Progetto di sé e partecipazione*, Ed. Paoline, Roma 1976; *Orientamento, professione e vocazione*, Queriniana, Brescia 1979; *Cammino dei giovani in orientamento e la comunità*, in «Consacrazione e servizio» (1980) 4, pp. 59-71; FAVALE A. (a cura di), *Vocazione comune e vocazioni specifiche*, LAS, Roma 1981; FRANKL V., *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano 1974; GATTI G., *La vocazione cristiana*, in A. FAVALE (a cura di), *Vocazione comune e vocazioni specifiche*, LAS, Roma 1981, pp. 241-242; GEVAERT J., *La vocazione umana*, in FAVALE A. (a cura di), o.c., p. 209ss; GRANOLA P., *I giovani tra valori difficili e vocazioni consacrate*, in «Orientamenti Pedagogici», 3, 1981, pp. 375-399; GIORDANI B., *Risposta dell'uomo alla chiamata di Dio*, Ed. Rogate, Roma 1979; GRIEGER P., *I giovani oggi e il «progetto di vita»*, Ancora, Milano 1979; MARCHAND F., *Étapes de la vocation chez l'enfant et l'adolescent*, in «La Vie Spirituelle, Supplément», 80 (1976), pp. 60-68; MASSERONI E., *Vocazione e vocazioni*, Piemme, Casale Monferrato 1985; PIGNA A., *La vocazione. Teologia e discernimento*, Teresianum, Roma 1976; RULLA L. M., *Psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Marietti, Torino 1976; *Psicologia del profondo e vocazione: le istituzioni*, Marietti, Torino 1976; *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. I *Basi interdisciplinari*; vol. II *Conferme esistenziali*, Piemme, Casale Monferrato 1985; RULLA L. M. - F. MODA - J. RIDICK, *Struttura psicologica e vocazione: motivazioni di entrata e di abbandono*, Marietti, Torino 1977; SOVERNIGO G., *Psicologia della vocazione*, Isti-

tuto S. Giustina, Padova 1975; *Progetto di vita e scelta cristiana*, LDC, Leumann 1975; *Ecco, manda me*, LDC, Leumann 1985.

**VOLONTÀ di Dio** → direzione spirituale 1.2. - obbedienza.

## VOLONTARIATO

GIANCARLO DENICOLÒ

### 1. Volontariato oggi

- 1.1. *Una definizione operativa*
- 1.2. *Diffusione e tipologia*

### 2. Volontariato e società

- 2.1. *La crisi del Welfare State*
- 2.2. *I nodi del volontariato oggi*

### 3. Il volontariato giovanile

- 3.1. *Le radici culturali del volontariato giovanile*
- 3.2. *Quale volontariato giovanile?*

### 4. Itinerario educativo al volontariato per un gruppo di adolescenti

- 4.1. *Un punto di partenza e l'obiettivo*
- 4.2. *L'itinerario*
  - 4.2.1. Dalla ricerca di calore al lasciarsi coinvolgere nel gruppo
  - 4.2.2. Dal lasciarsi coinvolgere nel gruppo alla fedeltà al caldo del gruppo
  - 4.2.3. Dalla fedeltà al gruppo alla solidarietà gratuita con la sofferenza
  - 4.2.4. Dall'incontro con la sofferenza alla scelta di un campo di intervento
  - 4.2.5. Dalla scelta di un campo di intervento ai primi passi nel volontariato
  - 4.2.6. Dal volontariato educativo al volontariato adulto

Da tempo ormai il volontariato ha acquistato grande rilevanza sociale e culturale. La sua identità e funzione, il suo significato, la novità che esso racchiude come «terzo spazio» che prefigura un ambito nuovo oltre la vecchia dicotomia pubblico-privato, sono state ampiamente analizzate, definiti, legittimati. A livello istituzionale gli si riconosce il diritto a rappresentare, accanto ad altre istituzioni, una corretta modalità di analisi delle domande emergenti dal territorio e dai soggetti sociali e di risposta alle stesse; a livello sociale e culturale un'originale coniugazione di solidarietà, partecipazione, offerta di qualità della vita; a livello individuale un ricco modo di impiego del «tempo libero» e di espressione dell'identità personale.

La consistente risposta giovanile attraverso il volontariato a forme diversificate di solidarietà ne lascia intravedere la capacità di saldare nella soggettività giovanile stessa identità personale e valori sociali, la funzione socializzante e aggregativa, un modo concreto di rendere visibile, operante e verificabile la dimensione di fede nella vita del credente. Senza sottacere problemi e ambiguità soprattutto nella «versione giovanile» del volontariato, si tende oggi a vedere con chiarezza l'importanza di forme di volontariato educativo, capace cioè di coniugare in forme nuove le esigenze tipiche del volontariato (adulto e vissuto da «adulti») e le esigenze giovanili legate alla loro cultura e modo di essere (precario, di attesa) nella società.

Il volontariato diventa così un «tema generatore», in quanto modo di vivere, di socializzare, di «progettare», di inventare il futuro, capace di costruire sul frammento e di «tirare» nuovi temi (sia legati alla soggettività che alla dimensione della solidarietà e — perché no? — della trascendenza) in un allargamento continuo e approfondito.

Ed è soprattutto da questo punto di vista — del volontariato educativo giovanile — che analizziamo questo fenomeno, pur riconoscendo che non può essere ridotto a questo, e che i problemi di esso, oggi, si collocano essenzialmente a livello di rapporto con le istituzioni e di legittimazione sempre meno formale di quello spazio (il terzo spazio) tra pubblico e privato che esso si è saputo conquistare.

## 1. VOLONTARIATO OGGI

### 1.1. Una definizione operativa

Una migliore comprensione del ruolo, forma e contenuti del volontariato ha ormai permesso di evidenziare alcuni tratti dell'identikit di questo «spazio-impegno» di solidarietà sociale, sia che si svolga come azione singola che in gruppi o associazioni. Attraverso la sottolineatura di alcune caratteristiche essenziali che permettono differenziazioni da altre forme di impegno sociale, la definizione più completa e chiara può risultare la seguente.

«Volontario è il cittadino che liberamente, non in esecuzione di specifici obblighi morali o doveri giuridici, ispira la sua vita — nel

pubblico e nel privato — a fini di solidarietà. Pertanto, adempiuti i suoi doveri civili e di stato, si pone a disinteressata disposizione della comunità, promovendo una risposta creativa ai bisogni emergenti dal territorio con attenzione prioritaria per i poveri, gli emarginati, i senza potere. Egli impegna energie, capacità, tempo ed eventuali mezzi di cui dispone, in iniziative di condivisione realizzate preferibilmente attraverso l'azione di gruppo. Iniziative aperte a una leale collaborazione con le pubbliche istituzioni e le forze sociali; condotte con adeguata preparazione specifica; attuate con continuità di interventi, destinati sia a servizi immediati che alla indispensabile rimozione delle cause di ingiustizia e di ogni oppressione della persona» (L. TAVAZZA).

Vengono in questa definizione sottolineati alcuni aspetti che formano come l'ossatura di una corretta concezione del volontariato, almeno come si è evoluto negli ultimi anni:

- la sua dimensione politica di lotta per la rimozione delle cause di povertà, emarginazione;
- la sua funzione liberatoria non riparatoria, per una piena valorizzazione della dignità della persona umana nei suoi diritti fondamentali;
- l'abbandono di ogni forma di concorrenzialità con lo stato e le sue strutture democratiche (assumendo così di volta in volta funzioni e ruoli di integrazione, di umanizzazione, di stimolo e denuncia, di verifica...);
- la sua concezione etica di stile globale di vita, non di impegno marginale;
- la qualificazione dell'intervento data dalla vera capacità di condivisione;
- la volontà di misurarsi nelle situazioni concrete;
- la gratuità e la scelta di campo del «più povero»;
- l'opportunità di collegarsi con tutte le forze sociali impegnate nelle medesime finalità;
- la scelta preferenziale dell'impegno di gruppo che garantisce continuità e confronto;
- il grande variare dei campi di intervento.

### 1.2. Diffusione e tipologia

La ricerca più recente e completa (almeno per quanto riguarda il contesto italiano) è quella di Colozzi-Rossi (1983), sui gruppi locali di volontariato: ne vengono rilevati alcuni aspetti quantitativi e qualitativi che è utile qui

ricordare (anche se non si tratta di una ricerca condotta sull'universo o su un campione perfettamente stratificato).

Dai dati relativi agli oltre 7000 gruppi locali inchiestati, risulta anzitutto che il fenomeno del volontariato ha una capillare diffusione su tutto il territorio nazionale (1 volontario ogni 89 persone residenti), ma tale distribuzione non è uniforme: l'intensità maggiore è al Nord-Est e al Centro (1 a 67) rispetto al Nord-Ovest (1 a 105), Sud (1 a 109) e Isole (1 a 136). Nel Sud e nelle Isole però i dati mostrano una tendenza alla crescita numerica dei volontari e del tempo offerto, nonché l'espansione delle attività e dei servizi; mentre al Nord si assiste a un calo della capacità aggregativa soprattutto giovanile: per cui si può ipotizzare a breve scadenza un mutamento radicale della geografia del volontariato in Italia. Questo dato potrebbe — per quanto riguarda i gruppi giovanili — porre il problema del rapporto (del nodo): disoccupazione-volontariato, del volontariato dunque come spazio di attività per riempire il vuoto di lavoro, come surrogato di un tempo forzatamente libero.

Fra le tante tipologie possibili per illustrare/classificare i dati offerti, particolarmente interessante può risultare quella che — sulla base della « forma istituzionale » — distingue tra gruppi informali veri e propri, semiformalizzati (associazioni di fatto, cooperative) e formalizzati (associazioni legalmente riconosciute, fondazioni e confraternite).

Le principali caratteristiche di tali gruppi vengono qui descritte distinguendo per i singoli raggruppamenti tre aree tematiche: dinamica interna, rapporti con l'esterno, attività.

### 1. *Gruppi informali*

Sono il 19% del totale, e quasi il 70% di dichiarata ispirazione religiosa.

Caratterizzati da piccole-medie dimensioni (non oltre i 50 soggetti), prendono decisioni in modo diretto, assembleare, che coinvolgono tutti i membri. Non infrequente è la presenza di un leader a cui il gruppo fa riferimento. La funzione del gruppo è anche socializzante e formativa, in quanto prevede non tanto l'acquisizione di competenze settoriali, quanto di attività formative vere e proprie, tenendo conto della componente pressoché totalmente giovanile della maggior parte di tali gruppi. La preferenza « giovanile » (anche se non totalmente giovanile) per

questi tipi di gruppi si può spiegare o come gusto generalizzato per forme di vita libere e flessibili, fortemente interattive e partecipate, o come tappa di passaggio quasi obbligata verso l'azione volontaria più strutturata e formalizzata successiva.

Per quanto riguarda il rapporto con l'esterno, il gruppo « informale » si caratterizza per una certa chiusura, difficoltà di coordinamento con gli altri gruppi e di rapporto con l'ente pubblico.

Quanto alle attività, tali gruppi tendono ad operare in un solo settore (monovalenza): il più diffuso è quello socio-assistenziale, seguito dall'animazione culturale e difesa ambientale; in forme di servizi che vanno dall'assistenza domiciliare e sociale, a quella residenziale in case di cura, ospedali, istituti: interventi che non richiedono alti livelli di professionalità tecnica, quanto disponibilità e apertura all'altro.

Circa il tempo offerto, accanto a forme di tempo pieno si rileva prevalentemente la percentuale di circa 5 ore di servizio settimanali.

### 2. *Gruppi semiformalizzati*

Fenomeno peculiare degli anni '80, essi comprendono essenzialmente le associazioni di fatto e le cooperative, che hanno costituito una nuova forma di intervento di volontariato stabilizzando forme più o meno saltuarie. La loro ispirazione prevalente è religiosa nelle associazioni di fatto, laico-umanitaria a-confessionale nelle cooperative.

Quanto alla dinamica interna, la maggior parte di essi è di dimensioni abbastanza ridotte (20 aderenti di massima), con forme di struttura decisionale complessa che evidenziano la presenza di modelli di partecipazione democratica alle decisioni di gruppo.

Grande è l'interesse per la formazione dei volontari, sia gestita dal gruppo che da tecnici-esperti. Un'ipotesi interpretativa della prevalente diffusione negli anni '80 di tali gruppi (negli anni cioè successivi al boom dei gruppi informali) lascia intravedere la prevalente funzione di « sbocco istituzionale » assunta per molti giovani dei gruppi informali, consentendo un intervento più organico e strutturato nel servizio volontario, pur conservando alcune forme di informalità.

La presenza di adulti è prevalente nelle associazioni di fatto, mentre nelle cooperative la quota adulti-giovani è pressoché pari.

L'impegno nelle cooperative per molti gio-

vani si è trasformato in una forma di servizio in parte gratuito e in parte retribuito, venendo così a creare una figura interessante e pur ambigua di giovane volontario, che nel campo della cooperazione riesce a sottrarsi all'esperienza della disoccupazione.

Il coordinamento effettuato con altre esperienze volontarie e il collegamento con il movimento federativo indicano il maggior grado di apertura all'esterno e di collaborazione, almeno da parte delle associazioni, mentre invece appare carente il rapporto con l'ente locale, che diventa caratteristica precipua delle cooperative (mediante la forma della convenzione) assieme al carattere più localistico e micro-sociale.

Quanto alle attività promosse, il campo di intervento delle associazioni di fatto è pressoché globale, soprattutto mediante servizi di carattere assistenziale, culturale, di difesa ambientale; per le cooperative prevale invece la caratterizzazione socio-assistenziale e culturale, con netta prevalenza per l'area della tossicodipendenza (con utenza quindi in gran parte giovanile).

### 3. Gruppi formalizzati

Sono quei gruppi che hanno acquisito una forma istituzionale « forte » in associazioni legalmente riconosciute, confraternite, fondazioni, all'interno delle quali l'azione volontaria assume una caratterizzazione insieme flessibile e stabile. L'ispirazione dichiarata è in genere laico-umanitaria a-confessionale. Quanto alla dinamica interna, le dimensioni dei gruppi sono grandi e complesse, con gruppo di dirigenza e strumenti di rappresentatività tipici di organismi con considerevole tradizione storica, e vari gradi interni di istituzionalizzazione. Il buon livello di interazione e scambio di informazioni è garantito da riunioni periodiche. Pur venendo storicamente anche da lontano, è tipico degli anni '80 una accentuazione giuridica per la garanzia e tutela del proprio servizio, specialmente là dove esso è svolto come supplenza totale del pubblico. La strutturazione complessa, l'utilizzo di lavoratori dipendenti come supporto di garanzia, l'impegno in settori particolari come la protezione civile, fanno sì che l'attività volontaria sia condotta quasi esclusivamente da adulti.

Quanto ai rapporti con l'esterno, l'adesione a federazioni (da regionali a internazionali) è largamente diffusa, così come il coordina-

mento con gruppi operanti nella stessa zona o settore di attività. Notevoli sono anche i rapporti continuati e formalizzati con l'ente pubblico (intese, contratti, convenzioni); tuttavia la forma principale di sovvenzione è una combinazione di finanziamento esterno e autofinanziamento da parte dei soci stessi.

Le attività sono ad ampio raggio e i servizi offerti molto diversificati: nel campo sanitario, in quello della protezione civile, che esigono alto livello di competenza e professionalità. Un'azione che si svolge prevalentemente all'interno di grandi unità geografiche.

## 2. VOLONTARIATO E SOCIETÀ

A partire dagli anni '70 il volontariato esplose come fenomeno sociale, in cui la presenza di gruppi e soggetti sociali impegnati in una miriade di iniziative e di offerte di servizio nei settori più disparati viene riconosciuta, accettata, valorizzata. L'approfondimento culturale successivo e il dibattito sull'identità del volontariato stesso accompagnano tale presa di consapevolezza e sono sollecitati dall'esigenza di crescita, di differenziazione, di chiarezza.

### 2.1. La crisi del Welfare State

L'esperienza sociale che in parte ha sollecitato, in parte ha « guidato » l'esplosione del volontariato è la crisi della società degli anni '70, in quella forma particolare tipica dei Paesi occidentali che è denominata « Welfare State » o stato del benessere. Il volontariato diventa fenomeno sociale rilevante di solidarietà e partecipazione quando percepisce di poter essere risposta al « sovraccarico di domanda sociale » a cui le strutture del pubblico non sono in grado di rispondere.

Per Welfare State si intende un sistematico intervento pubblico, anche decentrato (sia nei settori della sanità, della previdenza e dell'assistenza, sia nei settori dell'istruzione, dell'edilizia popolare e di quant'altro essenziale alla vita), rivolto a tutti in previste condizioni di bisogno, e finanziato attraverso l'imposizione personale diretta e progressiva e attraverso contributi dei lavoratori interessati e delle imprese.

Lo caratterizzano essenzialmente (rispetto per esempio allo stato assistenziale e sociale) l'u-

niversalismo delle prestazioni e la sistematicità e interdipendenza delle stesse.

Tale attuazione dei sistemi pubblici di sicurezza sociale e di servizi per il benessere è certamente un grande progresso civile e umano, perché dà corpo alla «sostanza sociale» del diritto di cittadinanza (pensioni, cure sanitarie, solidarietà collettive verso i poveri...). Non per nulla il consenso sul mantenimento di questi diritti sociali è pressoché universale, nell'Europa comunitaria, anche se vengono rilevati — in certe forme di eccessiva espansione della spesa pubblica di welfare per ragioni di consenso elettorale ai partiti e di accordi neo-corporativi dello stato con le forze sociali — ostacoli per la ripresa economica e carenza di controlli sull'efficacia ed effettiva difesa dei diritti degli ultimi.

Le prime imputazioni di crisi del Welfare State non sono — come si è tentato di far credere — prima di tutto la crisi economica internazionale post-73/74 e la connessa crisi finanziaria degli Stati nazionali più espansivi in fatto di intervento pubblico. Sono piuttosto — a metà degli anni '60 — dubbi e contestazioni circa l'efficacia universalistica delle prestazioni, specie nei confronti della povertà, miseria ed emarginazione.

Viene scoperta in questi anni da osservatori e operatori sociali — proprio nelle nazioni a più ricco sviluppo economico — la persistenza della povertà e della miseria. Al crescere della spesa pubblica di Welfare State non hanno corrisposto progressi proporzionati nella lotta alla miseria, alla emarginazione sociale, alla povertà, quanto piuttosto maggiori benefici e potere a vantaggio delle persone di ceto medio, più asimmetrie tra operatori e cittadini, meno qualità umana della cura, più industrializzazione della medicina. Si aggiunge — dal punto di vista della personalizzazione, cioè della qualità del servizio — che essa è spesso soffocata dall'elefantiasi burocratica, dalla freddezza dell'anonimato, dalla passività e massificazione indotte dalla maggior parte dei servizi pubblici.

Un'altra critica che ha cominciato a farsi strada già dalla seconda metà degli anni '60 è che l'impianto centralistico e specialistico dello stato del benessere risulta sempre meno atto a combattere in positivo le nuove forme di povertà da handicap psichici, da solitudine involontaria — specie in anziani —, da perdita di senso della vita o da tossicodipenden-

za: nuovi bisogni che nel corso degli anni '70 si sono diffusi a fasce sempre più ampie di popolazione, bisogni che non è facile immediatamente cogliere, interpretare, darvi risposta. Sono le cosiddette «nuove povertà» di una società post-industriale che si aggiungono alle vecchie, sempre persistenti e talvolta anche aggravanti. Per riconoscerle viene oggi utilizzato il costrutto di doppia natura — assoluta e relativa — dell'emarginazione sociale, povertà, handicap. Oggi, si afferma, si ha a che fare con misure sempre meno assolute di miseria e povertà, e sempre più legate a un contesto, a una «posizione», indipendentemente dal soddisfacimento dei bisogni essenziali alla vita biologica.

Un terzo elemento di critica viene sottolineato dall'accettazione di una nuova «filosofia del sociale», che in una formula si può riassumere come passaggio «dal Welfare State alla Welfare Society», cioè come passaggio dal politico al civile, al sociale, come rifiuto di uno stato onnicomprensivo e garantista, che tutto assorbe, pianifica, dirige. È un nuovo modello di cultura dello stato che rifiuta la pretesa di conferire solo al pubblico statale la prerogativa di unico agente di mutamento sociale. Vengono rimessi al centro i soggetti sociali (individui, gruppi, associazioni) con la loro soggettività e capacità di responsabilizzazione, azione, dono. Accanto a questa «filosofia» si può collocare anche quella ricerca collettiva di un nuovo modo di essere, di nuovi significati e della nuova qualità della vita, dentro cui è possibile sperimentare solidarietà, portatrice di senso personale, oltreché collettivo.

Questo è stato il terreno, l'humus dentro il quale hanno trovato spazio e legittimità nuove forme di presenza e di intervento, tra cui il volontariato.

Il volontariato si viene dunque a porre come uno degli spazi più innovativi e fecondi all'interno del quale la società riscopre il terreno della solidarietà, della partecipazione, della responsabilità, della riscoperta della qualità della vita, del ricupero dei valori della persona. In una parola, di un nuovo senso tra gli spazi del privato sociale.

## 2.2. I nodi del volontariato oggi

Tutto ciò è tanto più vero quanto maggiormente vengono individuati e risolti i nodi all'interno dei quali si muove oggi il volonta-

riato (e che tra l'altro risultano i grandi temi del dibattito attuale, come rileva ad esempio la Conferenza Nazionale di Assisi del marzo 1988).

Tralasciamo quelli più direttamente legati al rapporto con le istituzioni, al collegamento con le altre organizzazioni di volontariato, all'individuazione dei campi in cui l'opera volontaria diventa veramente innovatrice e profetica, alla formazione interna dei membri (non soltanto «professionale»).

Evidenziamo piuttosto il nodo costante: l'identità del volontariato, che ormai un'abbondante letteratura indica nel rapporto tra pubblico e privato, tra la sfera istituzionale e la sfera del «mondi vitali», così come si è venuto delineando e sviluppando all'interno della società odierna.

Tale rapporto può essere configurato in maniera del tutto distorta: o nel senso della liquidazione del pubblico in una somma puramente materiale di tutti i privati, o nell'assorbimento totale del privato nel pubblico, o infine nella rigida separazione tra pubblico e privato: sono le tre posizioni «classiche» del liberalismo, del marxismo e del neofunzionalismo.

In Italia — così notano gli studiosi — ci si sta avviando verso quest'ultima forma di rapporto. La crisi dello stato del benessere va dunque interpretata come assenza di comunicazione tra sistema pubblico-istituzionale e area del privato, la sfera cioè dei mondi vitali. In questa situazione vien dunque a mancare quella forma di controllo che dovrebbe venire dal basso, là dove la domanda sociale si formula e dove le risposte e i servizi dovrebbero ricadere.

In assenza di un sufficiente sistema di comunicazione tra le due sfere, il Welfare State è necessariamente indotto a interpretare unilateralmente il proprio rapporto con la sfera dei mondi vitali. Ciò avviene generalmente attraverso i due meccanismi della pubblicizzazione del privato e della privatizzazione del pubblico: in forza del primo meccanismo si tende da parte dello stato all'appropriazione delle domande e dei bisogni, con un atteggiamento di onnipervasivo garantismo, che a lungo andare provoca lo svuotamento della giusta autonomia dei mondi vitali, la deresponsabilizzazione, l'insoddisfazione e da ultimo la mercificazione totale degli stessi bisogni e delle risposte che si danno loro; in for-

za del secondo meccanismo si avvia un processo irreversibile di burocratizzazione e lottizzazione dei servizi pubblici che genera necessariamente l'incapacità a far fronte alle domande reali del sistema.

La soluzione di questi problemi sembra allora definirsi come «ripristino di una migliore relazione tra pubblico e privato, che abbia caratteri di una transazione aperta e dinamica, permanente e articolata, tale cioè da presupporre e valorizzare l'irriducibilità e l'originalità e del pubblico e del privato» (G. Milanesi). Attraverso questa restituita capacità di comunicazione tra le due sfere dovrebbe essere possibile il processo di ridefinizione del concetto stesso di benessere, da realizzarsi non solo dall'alto ma anche dal basso, non solo sulla base di indicatori obiettivi ma anche sulla base di istanze soggettive, in modo che il pubblico sia sempre meno autoritario e corporativistico, e il privato sempre più vivace, efficace, disposta al confronto, capace di gestire non solo le proprie domande ma anche di produrre servizi autogestiti a esplicita valenza sociale.

Qui allora si percepisce la funzione del volontariato, il luogo dove si gioca la sua validità e legittimità, in una parola la sua identità: come realtà di confine, anzi cerniera tra pubblico e privato, espressione della capacità del privato di partecipare all'autoregolazione del sistema «aspettative-risposte» e soprattutto espressione di un privato-sociale da affiancare al pubblico in funzione integratrice e non sostitutiva. Il volontariato allora si pone come la terza dimensione emergente tra pubblico e privato, proprio perché sembra in grado di gestire il privato sociale, cioè quella serie di iniziative che hanno come oggetto non solo l'attivazione della coscienza dei propri diritti, ma anche la disposizione a partecipare direttamente all'uso e alla gestione dei servizi che sono destinati al benessere collettivo.

### 3. IL VOLONTARIATO GIOVANILE

Il volontariato vero e proprio è compito dell'adulto. Quello giovanile è da molti considerato un volontariato «anomalo», perché l'adolescente e il giovane non sono in grado di garantire un servizio che richiede competenza, capacità di scelte mature e impegnative, continuità, resistenza al dolore, tempi lun-

ghi: essi sono invece ancora concentrati nella lotta per definire la loro identità in una società complessa. Preferiamo parlare, nei loro riguardi, di «volontariato educativo», cioè di un'esperienza concreta che, mentre è di aiuto gratuito alla lotta contro la povertà e l'emarginazione, è anzitutto luogo di maturazione dell'identità umana e cristiana dei giovani.

Bisogna tuttavia riconoscere che — pur con queste precisazioni che riprenderemo in seguito — i giovani occupano all'interno delle diverse forme di volontariato un posto rilevante, sia sotto il profilo quantitativo (prevalentemente nelle forme dei gruppi «informali» e «semiformalizzati», secondo la tipologia proposta), sia in rapporto alla qualità delle motivazioni che ne caratterizzano le scelte e l'impegno.

### 3.1. Le radici culturali del volontariato giovanile

La crescita di interesse verso il volontariato evidenziata in molte ricerche sui giovani può essere collegata, almeno per una minoranza di essi, con il fatto che in molti casi esso si mostra come una esperienza capace di collegarsi ad alcune istanze culturali presenti nel mondo giovanile.

La cultura dei giovani si caratterizza oggi per un imprevedibile cocktail di tratti provenienti dalla cultura adulta e di tratti provenienti da una pluralità di subculture, i cui ingredienti di fondo, comuni a più scelte e esperienze, possono essere ricondotti ai seguenti.

Un primo ingrediente è la dilatazione della soggettività, cioè un'attenzione privilegiata per i problemi che riguardano l'esperienza di ciascun individuo. Si tratta certamente di una forte reazione ai vari tentativi di espropriazione della persona negli anni '70 (gli anni della «liberazione politica») e di una reazione alla marginalità che i giovani oggi sperimentano. Reazione che certamente si inserisce nel quadro di istanze culturali più generali presenti nel nostro paese, a connotazione garantistica e consumistica, carente di speranza e di progettualità, ma che esprime anche — al positivo — un forte senso della concretezza e quotidianità, un distanziamento critico dalle ideologie totalizzanti, la capacità all'uso di strumenti più complessi di analisi della realtà, la possibilità di scegliere

tra una pluralità di proposte. Nell'insieme si configura dunque come una istanza indilazionabile di restituire senso alla vita individuale e di rifondarne la qualità essenziale. Diverse sono le strade che può imboccare questa attenzione privilegiata alla soggettività da parte dei giovani, dal mero individualismo consumista alla rinnovata esigenza di personalismo. Ed è appunto in quest'ultima direzione che possono saldarsi — per una minoranza di giovani — soggettività personalistica e volontariato: nella riscoperta dei grandi temi del significato individuale e collettivo dell'esistenza, della priorità delle grandi questioni concernenti la qualità della vita per l'umanità intera. È qui che matura una disponibilità a gestire la domanda non in termini individualistici, rivendicativi, ma comunitari, promozionali. Il volontariato può costituire allora per questi giovani il luogo in cui saldare bisogni espressi dalla loro soggettività con un contenuto capace di esprimere una valenza sociale.

Una seconda componente del cocktail culturale dei giovani va ricercata nella riscoperta problematica delle istituzioni e della politica. Dopo aver a lungo parlato della disaffezione dei giovani per il politico, oggi le posizioni si sono fatte più sfumate: il rifiuto radicale dell'impegno politico riguarda infatti solo le forme totalizzanti, dogmatiche e utopiche. C'è un modo dimesso ma concreto di far politica, come attenzione ai problemi emergenti dal quotidiano, intervento nel territorio limitato ma concreto e operativo, disponibilità a interazioni nella trama del vissuto sociale, propensione a lavorare in piccole aggregazioni non burocratizzate. Anche il rifiuto delle istituzioni è, per certi versi, superato nella misura in cui servono alla formazione della propria identità e a fornire risposte alle proprie contraddizioni.

Il volontariato, rispetto a questo secondo «ingrediente», si offre come «mediazione» tra personale e politico, tra ricerca di identità e disponibilità a una nuova transazione col sistema sociale, e dunque come luogo in cui esigenze personali e attenzione al pubblico si saldano e si integrano.

Un terzo ingrediente è l'atteggiamento di differenziazione delle scelte: e cioè la moltiplicazione illimitata di appartenenze, interessi e iniziative, senza attribuire a nessuna di esse un carattere di totalizzazione e di definiti-

vità, tendendo caso mai a relativizzare ogni esperienza e impegno. Non è difficile vedere la ragione ultima di tutto ciò nelle caratteristiche di estrema differenziazione dello stesso sistema sociale italiano e nelle difficoltà obiettive della condizione giovanile nella nostra società. Tale atteggiamento e pratica di differenziazione non solo viene utilizzata come meccanismo di adattamento alla frustrazione sociale, ma è anche causa immediata della scarsa progettualità presente nei giovani oggi: si progetta poco e si cerca di vivere alla giornata, le grandi decisioni e opzioni fondamentali vengono rimandate, scarsa è la propensione a assumersi responsabilità nella partecipazione.

È certamente alto il rischio della dissociazione. E ciò rende maggiormente significativo il fatto che esistano, nonostante ciò, giovani che si impegnano e scelgono: una minoranza, difficilmente quantificabile, ha trovato una soluzione al rischio della disgregazione personale affidandosi al rischio del coinvolgimento. Nella scelta di impegno di volontariato si vuole affermare che è possibile opporsi alla disgregazione, vivendo o convivendo sì con la crisi e con la frammentazione dell'esperienza, ma cercando anche di trovare un senso all'esistenza per sé e per gli altri.

### 3.2. Quale volontariato giovanile?

A fronte dell'affinità quasi «elettiva» tra alcuni tratti del mondo culturale giovanile e il volontariato, permangono tuttavia esigenze di un volontariato maturo che poco si confanno ad alcune modalità tipiche dell'esperienza giovanile, ed evidenziano le obiettive contraddizioni di un volontariato (come quello giovanile) perlopiù esercitato in condizioni di precariato occupazionale, di marginalità sociale, di incertezza psicologica.

Per cui, ancorché una certa minoranza di giovani ha operato questa scelta di impegno e di gratuità, la maggioranza non appare ancora matura per decidersi per il volontariato. Sottolineiamo soltanto due esigenze che sembrano decisive.

Anzitutto il volontariato si presenta come «impegno post-occupazionale», da praticare nel tempo libero da attività produttive e dalla vita familiare: esso quindi non vuole essere il sostituto alienante del lavoro che non c'è e nemmeno l'equivalente del lavoro nero o il sostegno dell'economia sommersa o l'an-

ticamera del mercato del lavoro. E neppure una fuga dalla routine della responsabilità del proprio ruolo sociale. Si sa però che spesso il volontariato giovanile si tramuta nella fiera delle vane promesse e delle illusioni occupazionali, oppure si carica di tutte le tensioni provenienti da altri settori della vita privata, cui dovrebbe servire da polivalente valvola di sfogo. Per molti giovani — che non credono più al lavoro produttivo come luogo ideale e normale per assicurarsi un'identità personale — il volontariato rischia di servire da «realizzazione alternativa» con tutte le ambiguità e rischi che ne seguono, cioè come alternativa gratificante, luogo del lavoro che piace, del lavoro libero, del lavoro socialmente utile, e non invece occasione di arricchimento personale e di effettivo servizio alla comunità, al di là dell'attività produttiva e dei doveri di ruolo. Se si è fuori dal mondo del lavoro (e dunque o ancora «dipendenti» o non sufficientemente «sicuri», e dunque senza un minimo aggancio con la logica prevalente del pubblico), il volontariato difficilmente può da solo farsi carico dei problemi di sicurezza, autostima, identità soprattutto dei giovani.

La seconda «difficoltà» riguarda l'esigenza di continuità di intervento, come superamento delle iniziative sporadiche, carenti di vera programmazione e verifica, e che finiscono per illudere e deludere. Tutto questo non si confà molto alla limitatezza del tempo dei giovani, ma soprattutto alla loro tipica riluttanza a assumersi impegni di lunga durata e alla tendenza a non legare la propria identità e autorealizzazione a una sola esperienza, sia pur significativa.

È difficile sottrarsi dunque all'impressione che — pur riconoscendo la quantità notevole e la qualità di presenza dei giovani nel volontariato — questo può essere vissuto pienamente solo oltre l'età della naturale indecisione giovanile, o che esso è un'esperienza da riservare solo a una minoranza di giovani già maturi per scelte impegnative.

Accettato questo, riconosciamo pure che l'esperienza di volontariato in età giovanile non può che far maturare la coscienza e le motivazioni per un impegno/intervento continuativo. Il volontariato giovanile non può infatti esaurirsi in funzione di servizi e di animazione del sociale e del politico; deve anche svolgere, e necessariamente, una funzione educativa. Non solo di educazione umanistica e eti-

ca, ma più propriamente socio-politica. Un impegno nel volontariato può offrire a tutti i giovani uno stimolo a uscire dall'indifferenza e dalla rassegnazione, e soprattutto offre ai giovani più poveri di ragioni per vivere, un senso nuovo all'esistenza nel servizio alla comunità e ai più poveri, nel segno della condivisione, della partecipazione, della passione per le cose grandi. È in questo contesto e con questo significato «educativo» che il volontariato giovanile trova la sua legittimazione e insostituibilità, diventando il luogo della verifica dell'identità e dei valori attorno a cui essa si organizza: sapendo che dalla costruzione della propria identità l'impegno ritorna a una nuova partecipazione sociale e politica.

#### **4. ITINERARIO EDUCATIVO AL VOLONTARIATO PER UN GRUPPO DI ADOLESCENTI**

Abbiamo considerato il volontariato giovanile come un volontariato «anomalo» in funzione prevalentemente educativa: un'esperienza concreta che, mentre è di aiuto gratuito alla lotta contro la povertà e l'emarginazione, è anzitutto luogo di maturazione dell'identità umana e cristiana dei giovani. Perché ciò avvenga, alcune attenzioni educative sono prioritarie: un lavoro serio di animazione culturale dei giovani e il sostegno di gruppi o associazioni/movimenti che garantiscano l'affidabilità delle iniziative e l'accompagnamento del giovane, l'individuazione di uno «spazio» in cui fare tale esperienza e un cammino educativo. Lo spazio adeguato è probabilmente la disponibilità giovanile alla solidarietà interpersonale, e l'incontro tra questa solidarietà e la sofferenza umana che richiede una risposta del tutto gratuita.

Sulla base di questa ipotesi evidenziamo, ripercorrendo un cammino tracciato dalla rivista «Note di pastorale giovanile» a cui rimandiamo, un itinerario educativo di gruppo per un volontariato nello stile dell'animazione. Lo pensiamo — come proposta esemplificativa — per un gruppo di adolescenti che vive nell'area dei gruppi ecclesiali.

##### **4.1. Un punto di partenza e l'obiettivo**

Come ricordavamo, si assiste oggi a un forte distacco tra mondi vitali e sistema sociale. Di fatto, per molti adolescenti, il sistema so-

ciale è un luogo dove non si riconoscono, in cui i messaggi/informazioni sui problemi della società e del mondo non riescono a coinvolgere o rischiano di rendere angosciati o indifferenti per la impossibilità pratica di risolverli. Se dunque una forma di partecipazione al sociale può svilupparsi, per gli adolescenti non sarà perché prendono consapevolezza della complessità e urgenza dei problemi sociali, e neppure attraverso visioni ideologiche della realtà (l'ideologia dell'impegno collettivo per cambiare il mondo o quella del progresso, tecnologia, rivoluzione).

È soltanto attraverso un lungo cammino educativo che può aprirsi uno spazio per l'adolescente di oggi in cui riconoscersi e darsi un'identità che faccia spazio al volontariato e alla partecipazione sociale e politica.

Il punto di partenza sembra dunque essere un segnale debole ma continuo, manifestato dagli adolescenti, nella direzione della solidarietà, intesa come capacità di immedesimazione nell'altro e nella sua sofferenza, pagando gratuitamente il prezzo necessario per darvi una risposta. L'ambito vitale proprio — e dunque il luogo educativo — è il gruppo dei coetanei, dove appunto in modo intenso sperimentare e offrire solidarietà alla persona concreta, nel momento della sua sofferenza. In questa risposta solidale l'adolescente apprende che la gratuità del proprio gesto salva l'altro e insieme fa crescere la propria dignità. Nella solidarietà gratuita l'adolescente apprende poi lentamente la dura ascesi della fedeltà all'altro, del calore da offrire con continuità perché l'altro possa vivere, del servizio non occasionale ma fedele, della competenza come modo di realizzare il bene dell'altro.

##### **4.2. L'itinerario**

Individuato il punto di partenza e un luogo educativo, è possibile indicare anche un obiettivo generale nella direzione del volontariato e della solidarietà sociale. Esso si può così esprimere: abilitare gli adolescenti a riconoscere e lasciarsi compenetrare dalla solidarietà nei «mondi vitali», in particolare nel gruppo dei pari, in modo da consolidare legami personali che tengono nel momento in cui da qualsiasi parte s'avanza la sofferenza, e così apprendere a coinvolgersi nel darvi risposta gratuita, dentro la quale prendere atto della più grande lotta tra vita e morte

che si svolge attorno a loro e parteciparvi usando le proprie forze a servizio dell'uomo. Per raggiungere questo obiettivo è necessario un lungo itinerario di gruppo, che indichiamo qui con alcune tappe da percorrere.

#### 4.2.1. *Dalla ricerca di calore al lasciarsi coinvolgere nel gruppo*

Il primo momento dell'itinerario non sta nel richiamo degli adolescenti all'impegno e al servizio, né nel convincerli mediante analisi o teorizzazioni sui problemi della società e del mondo. Esso sta piuttosto nella sperimentazione concreta del gusto dello stare insieme, del legarsi agli altri, dell'accoglienza dell'altro nella diversità, della consapevolezza che lo «stare-con» è il modo più originale di definire lo stesso senso della vita. Solo quando l'adolescente ha sperimentato intensamente un clima di accoglienza disinteressata e calda, si apre agli altri ed è capace di «fusione» con altri soggetti e modi di vivere e pensare, soprattutto negli ambiti caldi del gruppo dei pari e nella relazione del gruppo con l'animatore. Questo sembra l'inizio percorribile della strada per arrivare al volontariato gratuito: e comporta un faticoso cammino che se da una parte abilita a non creare difese dagli altri e dalla loro «invasione», dall'altra chiede di preservare spazi di intimità, silenzio e dialogo interiore dove far risuonare i tanti messaggi che sono gli altri con la loro presenza.

Tocca all'educatore poi esorcizzare il rischio di non uscire dall'isolamento e dal narcisismo individualista.

#### 4.2.2. *Dal lasciarsi coinvolgere nel gruppo alla fedeltà al caldo del gruppo*

Il coinvolgimento nel gruppo è fonte di esigenze e scelte per gli adolescenti, soprattutto quella di non tradire il gruppo e di pagare un prezzo personale perché il clima duri nel tempo e sia di aiuto alle persone nella loro singolarità e nei modi diversi in cui questo aiuto si può esprimere. Nasce così e si manifesta la solidarietà tra i membri del gruppo, caratterizzata dai rapporti di amicizia e dal tentativo di dare una risposta personale ai problemi degli altri. È una solidarietà che fa sperimentare non solo che è affascinante stare-con, ma anche faticoso, perché gli altri non sono sempre teneri e perché si sente l'esigenza di non usarli a proprio piacimento. Il progressivo consolidarsi di legami nel

gruppo scatena nuove forze educative che portano i soggetti ad assumersi piccole responsabilità, a cedere parte del proprio tempo agli altri senza ricavarne nulla, a entrare in un circolo più profondo di comunicazione e condivisione, a sviluppare competenze e doti a servizio del gruppo, a partecipare a attività programmate attraverso momenti di analisi-decisione-realizzazione-verifica. Si impara così a entrare nella logica del dare e ricevere; e l'attento educatore vigila perché la fedeltà al gruppo non diventi totalizzazione di questa esperienza, quasi non esistano più altri problemi e interessi che quelli del gruppo.

#### 4.2.3. *Dalla fedeltà al gruppo alla solidarietà gratuita con la sofferenza*

La fedeltà al gruppo non basta: non tutti i gruppi di adolescenti diventano gruppi di volontariato. L'esperienza che permette il «salto» è l'incontro con la sofferenza e la risposta gratuita alle sue provocazioni. L'incontro con essa (non importa se di uno del gruppo o di fuori, se esperienza singola o collettiva, se «spontanea» o provocata) fa uscire dalla logica del «dare-ricevere», dello scambio: la risposta che essa esige è, in qualche modo, senza ricompensa e richiede un'uscita da se stessi per vedere le cose dal punto di vista della sofferenza dell'altro. È richiesto qui un nuovo atteggiamento, la gratuità, che si impone soprattutto in casi esemplari, quando espone la sofferenza dell'altro che investe con tutta la sua forza.

Ma perché essa sia davvero una provocazione per l'adolescente e perché questi possa rispondervi in maniera gratuita, è necessario che si verifichino alcune condizioni: anzitutto che la sofferenza sia «immediata», vicina, provocante ma non che distrugga chi vi si avvicina (tenuta sotto controllo educativo); che richieda di rispondervi personalmente senza demandare agli altri qualsiasi tipo di risposta; e infine che attraverso la riflessione di gruppo essa diventi un'esperienza «esemplare», che susciti cioè domande «esistenziali» e che esiga l'analisi di possibili risposte.

Anche qui il rischio è che il gruppo di adolescenti sia così impermeabile da non farsi neppure colpire dalla sofferenza, o che questa sia così «forte» da spingere a una risposta emotiva immediata senza la necessaria «protezione».

#### 4.2.4. *Dall'incontro con la sofferenza alla scelta di un campo di intervento*

Normalmente l'incontro con un'esperienza di sofferenza suscita immediatamente la decisione di darvi risposta come gruppo: in questo caso il gruppo ha già scelto il suo luogo di intervento e la sua specializzazione nell'ambito del volontariato. Spesso tuttavia ciò che provoca il gruppo è la risposta che qualcun altro sta dando: più che identificazione con la sofferenza vale, allora, l'identificazione in modelli di risposta alla sofferenza. Il gruppo però prima di darsi all'attività deve prendere una decisione collettiva e ponderata: può nascere in un confronto con chi già opera, a livello di motivazioni, comportamenti, stili di vita, decisioni concrete. Il gruppo individua così una sua possibile «area» di volontariato.

Diventano urgenti a questo punto alcuni compiti educativi: rendersi operativamente competenti (iniziare piccole esperienze stendendo un «progetto» di intervento che contempli analisi, obiettivi, piste di azione, criteri di verifica); ristrutturare il gruppo e le persone stesse secondo un nuovo e originale stile di vita che faccia leva su valori e atteggiamenti di amore per la vita, di dono, di sacrificio e impegno.

Rischi a cui porre attenzione sono in particolare l'emozionalismo attivista di chi si lascia prendere dalla frenesia del fare senza un minimo di progettualità, l'intellettualismo di chi si limita a rendersi competente sui libri e nelle discussioni, l'incapacità di confronto con altre esperienze analoghe (e voler ricominciare tutto da capo), il rinchiudersi nelle forme tradizionali di intervento senza fantasia e coraggio.

#### 4.2.5. *Dalla scelta di un campo di intervento ai primi passi nel volontariato*

È necessario ora un periodo di delicato apprendistato: un volontariato «educativo», non per questo però meno serio e impegnativo. Il gruppo ora sa cosa fare, ognuno ha il suo ruolo, ci sono tempi e modalità di intervento da sperimentare: siamo a un'azione di gruppo.

Alcuni compiti di questa fase sono riassumibili nel compito di elaborazione culturale dell'esperienza in atto, nella maturazione di una coscienza politica e nella collaborazione. Circa il primo, si tratta di collocare la propria

esperienza dentro l'ambito culturale e sociale più vasto, per cogliere il distacco tra mondi vitali e sistema sociale, la crisi dello stato assistenziale, l'emergere di nuove sacche di povertà, la necessità di ripensare la vivibilità del vivere odierno...; e di elaborare la propria visione di uomo e società verso cui si vuole tendere. Circa il secondo, ci si deve render conto che molti problemi a cui il volontariato vuol dare risposta affondano le radici in una serie di fatti strutturali e di leggi economiche, e che la loro soluzione va affrontata a livello di istituzioni e di cambi strutturali. E che il volontariato, lungi dall'essere un rifugio nell'azione «cieca», può aiutare la politica a ritrovare motivazioni e stile, «un'anima». E infine, la collaborazione: risolvere problemi vuol dire imparare a collaborare con tutte le forze sociali e politiche, con associazioni già operanti sul territorio e cariche di tradizione e cultura.

Solo così l'esperienza che si sta facendo diventa arricchente, perché capace di compiere tutto il tragitto che dall'azione passa alla riflessione per riprogettare una nuova azione.

#### 4.2.6. *Dal volontariato educativo al volontariato adulto*

Abbiamo considerato il volontariato di gruppo come momento formativo per adolescenti e giovani; ma c'è una fase successiva, quasi uno «sbocco» necessario in ogni gruppo che «muore» per dare vita a forme adulte di aggregazione, a modi nuovi di essere cittadini e cristiani adulti: ed è appunto il volontariato «adulto».

In questo passaggio vi sono alcuni compiti a cui prestare attenzione. Il primo riguarda il tipo di aggregazione da ricercare: generalmente si attua quasi una emigrazione verso i nuovi contesti di vita in cui ci si sta inserendo, determinati dal tempo a disposizione, dai nuovi amici, dal tipo di lavoro o ruolo sociale che si occupa, dal servizio che si intende svolgere. Un ulteriore compito riguarda la ridefinizione dei propri parametri di vita, perché lavoro e famiglia non diventino gli unici ambiti di interesse e di azione. Entra qui appunto l'idea di «volontariato» come tempo dedicato ad attività gratuite a servizio di altri, una volta terminati i principali impegni di lavoro e di cura della famiglia. Un terzo compito spinge alla fantasia nelle scelte di volontariato, che non deve essere necessariamente in continuità con le esperienze prece-

denti. A questo punto si può collocare anche una possibile decisione di passare a un impegno più specificamente politico (che ha altre sedi e altre modalità di intervento). Il volontariato non è il luogo della politica, ma certamente un luogo di apprendimento di essa, là dove anche la politica può ricevere motivazioni più ideali. In ogni caso, anche nella forma del volontariato educativo, esso può essere un luogo di riscoperta non solo di una nuova qualità della vita e dei rapporti interpersonali, ma anche un luogo di senso per i giovani d'oggi.

→ agenzie formative 3.1. - giovani 5.3.; 6.3.1. - pastorale in Italia 2.1.

#### Bibliografia

*Verso uno statuto del volontariato*, Dehoniane, Bologna 1982; *Volontariato giovanile tra lotta contro la povertà e lotta per l'identità personale*. Dossier in «Note di pastorale giovanile» 19 (1985) n. 4, pp. 3-36; *Volontariato giovanile tra Welfare State e nuova povertà*. Dossier in «Note di pastorale giovanile» 19 (1985) n. 2, pp. 3-32; *Volontariato, società e pubblici poteri*, Dehoniane, Bologna 1980; *Volontariato: valorizzazione e promozione di esperienze*, AVE, Roma 1982.



## Z

**ZERFASS R.** → teologia pastorale (correnti) 7.2.

**ZULEHNER P. M.** → teologia pastorale (correnti) 7.4.



# INDICE

	pag.
<i>Presentazione</i> . . . . .	5
<i>Introduzione</i> . . . . .	9
<i>I collaboratori</i> . . . . .	14
<i>La struttura del «Dizionario»</i> . . . . .	17
<i>I «sentieri»</i> . . . . .	21
Un trattato sistematico di Teologia pastorale . . . . .	21
I grandi temi dell'annuncio . . . . .	22
Conoscere i giovani . . . . .	23
Storia della salvezza . . . . .	24
Giovani e salvezza . . . . .	25
Pastorale liturgica . . . . .	25
Educazione e pastorale . . . . .	26
Educazione morale . . . . .	28
Pastorale dei sacramenti . . . . .	29
<i>Abbreviazioni</i> . . . . .	31
Adolescenza (Antonio Arto) . . . . .	33
Agenzie formative (Maria Grazia Caputo) . . . . .	40
Amore (Giovanni Cereti) . . . . .	43
Animazione (Mario Pollo) . . . . .	54
Anno liturgico (Manlio Sodi) . . . . .	64
Appartenenza (Franco Garelli) . . . . .	72
Associazionismo (Riccardo Tonelli) . . . . .	79
Baden Powell (Giacomo Grasso) . . . . .	89
Bibbia (Mario Cimosà) . . . . .	92
Bibbia - Antico Testamento (Mario Cimosà) . . . . .	104
Bibbia - Intertestamento (Mario Cimosà) . . . . .	114
Bibbia - Nuovo Testamento (Mario Cimosà) . . . . .	116
Catechesi (Emilio Alberich) . . . . .	121
Celebrazione (Manlio Sodi) . . . . .	129
Chiesa (Luis A. Gallo) . . . . .	134

Clemente di Alessandria (Ferdinando Bergamelli) . . . . .	152
Coeducazione (Lorenzo Macario) . . . . .	157
Comunicazione (Emil Santos) . . . . .	163
Corporeità (Guido Gatti) . . . . .	175
Cultura (Guido Gatti) . . . . .	181
Dialogo (Bruno Giordani) . . . . .	189
Dio (Carlo Molari) . . . . .	198
Direzione Spirituale (Antonio Martinelli) . . . . .	208
Diritti umani (Giuseppe Mattai) . . . . .	222
Disoccupazione (Pasquale Ransenigo) . . . . .	231
Domenica (Manlio Sodi) . . . . .	238
Donna/Uomo (nella Chiesa) (Mario Midali) . . . . .	241
Donna/Uomo (nella società) (Enrica Rosanna) . . . . .	257
Educazione (Carlo Nanni) . . . . .	265
Educazione morale (Guido Gatti) . . . . .	281
Educazione/Pastorale (Riccardo Tonelli) . . . . .	290
Escatologia (Giorgio Gozzelino) . . . . .	297
Esperienza (Joseph Gevaert) . . . . .	306
Eucaristia (Luigi Della Torre) . . . . .	315
Evangelizzazione (Joseph Gevaert) . . . . .	326
Famiglia (Guido Gatti) . . . . .	335
Fede (Carlo Molari) . . . . .	343
Fede (sguardo di) (Riccardo Tonelli) . . . . .	353
Festa (Silvano Maggiani) . . . . .	359
Fidanzamento (Gianna Agostinucci - Giorgio Campanini) . . . . .	369
Gesù Cristo (Angelo Amato) . . . . .	373
Gioco (Mario Pollo) . . . . .	380
Giovani (Giancarlo Milanese) . . . . .	384
Grazia (Carlo Rocchetta) . . . . .	403
Gruppo (Riccardo Tonelli) . . . . .	414
Gruppo Ecclesiale (Riccardo Tonelli) . . . . .	418
Guardini Romano (Carlo Nanni) . . . . .	422
Identificazione (Severino De Pieri) . . . . .	427
Identità (Severino De Pieri) . . . . .	433
Ideologia (Mario Montani) . . . . .	442
Incarnazione (Riccardo Tonelli) . . . . .	450
Iniziazione cristiana (Riccardo Tonelli) . . . . .	460
Istituzioni (Franco Garelli) . . . . .	468
Laicità (Piersandro Vanzan) . . . . .	477
Lavoro (Giorgio Campanini) . . . . .	489
Lazzati Giuseppe (Armando Oberti) . . . . .	499
Lezionario (Manlio Sodi) . . . . .	503

Libertà (Giannino Piana) . . . . .	507
Libro Liturgico (Manlio Sodi) . . . . .	515
Liturgia (Domenico Sartore) . . . . .	521
Liturgia e tempo (Manlio Sodi) . . . . .	528
Male (Armido Rizzi) . . . . .	545
Maria (Mario Cimosà) . . . . .	558
Milani Lorenzo (Gilberto Aranci) . . . . .	569
Ministeri (Luigi Sartori) . . . . .	572
Ministeri giovanili (Cesare Bissoli) . . . . .	583
Modelli antropologici (Carlo Nanni) . . . . .	588
Mondo (Mario Pollo) . . . . .	603
Oratorio (Juan Edmundo Vecchi) . . . . .	615
Origene (Calogero Raggi) . . . . .	621
Pace (Giuseppe Mattai) . . . . .	627
Parola (Carlo Buzzetti) . . . . .	637
Parola di Dio (Carlo Buzzetti) . . . . .	645
Parrocchia (Pino Scabini) . . . . .	654
Pastorale giovanile (Riccardo Tonelli) . . . . .	668
Pastorale giovanile (Bibbia-1) (Mario Cimosà) . . . . .	679
Pastorale giovanile (Bibbia-2) (Cesare Bissoli) . . . . .	685
Pastorale giovanile (modelli) (Riccardo Tonelli) . . . . .	687
Pastorale giovanile (progetti) (Mario Delpiano) . . . . .	694
Pastorale giovanile (storia-1) (Antonio Quacquarelli) . . . . .	700
Pastorale giovanile (storia-2) (Ottorino Pasquato) . . . . .	707
Pastorale giovanile (storia-3) (Agostino Favale) . . . . .	731
Pastorale in Italia (Enzo Franchini) . . . . .	741
Peccato (Dalmazio Mongillo) . . . . .	750
Politica (Bartolomeo Sorge) . . . . .	763
Pregiera (Enzo Bianchi) . . . . .	773
Progettazione pastorale (Mario Midali) . . . . .	785
Progetto educativo-pastorale (Riccardo Tonelli) . . . . .	793
Relazione educativa (Carlo Nanni) . . . . .	799
Religione (Vito Orlando) . . . . .	808
Riconciliazione (Manlio Sodi) . . . . .	818
Ruperto di Deutz (Mariano A. Magrassi) . . . . .	825
Sacramenti (Achille Triacca) . . . . .	831
Salvezza (Luis A. Gallo) . . . . .	838
Santi (Riccardo Tonelli) . . . . .	850
Scuola (Roberto Giannatelli) . . . . .	854
Secolarizzazione (Guido Gatti) . . . . .	857
Segni dei tempi (Mario Midali) . . . . .	862
Sessualità (Guido Gatti) . . . . .	867

Simbolo (Armando Rizzi) . . . . .	874
Società (Enrico Chiavacci) . . . . .	880
Sofferenza (Sandro Spinsanti) . . . . .	888
Speranza (Cesare Bissoli) . . . . .	896
Spirito Santo (Angelo Amato) . . . . .	904
Spiritualità giovanile (Riccardo Tonelli) . . . . .	909
Storia (Sabino Palumbieri) . . . . .	919
Storia e Salvezza (Sabino Palumbieri) . . . . .	930
Storicità (Sabino Palumbieri) . . . . .	938
S. Agostino d'Ipbona (Ottorino Pasquato) . . . . .	950
S. Alfonso Maria De' Liguori (Agostino Favale) . . . . .	959
S. Antonio Maria Claret (Agostino Favale) . . . . .	965
S. Bartolomea Capitanio (Agnese Quadrio) . . . . .	972
S. Basilio di Cesarea (Thomás Špidlík) . . . . .	976
S. Carlo Borromeo (Agostino Favale) . . . . .	979
S. Filippo Neri (Agostino Favale) . . . . .	985
S. Francesco di Sales (Jozef Strus) . . . . .	991
S. Giovanni Bosco (José Manuel Pallezo) . . . . .	997
S. Giovanni Crisostomo (Ottorino Pasquato) . . . . .	1003
S. Giovanni Battista de La Salle (Umberto Marcato) . . . . .	1010
S. Girolamo (Mario Maritano) . . . . .	1014
S. Gregorio Magno (Vincenzo Recchia) . . . . .	1018
S. Maria Domenica Mazzarello (Maria Pia Giudici) . . . . .	1024
S. Vincenzo de' Paoli (Luigi Mezzadri) . . . . .	1027
Tempo libero (Emilio Butturini) . . . . .	1033
Tempo libero (pastorale) (Giuseppe Costa) . . . . .	1046
Teologia pastorale (Mario Midali) . . . . .	1048
Teologia pastorale e scienze (Mario Midali) . . . . .	1064
Teologia pastorale (correnti) (Mario Midali) . . . . .	1069
Teologia pastorale (storia) (Mario Midali) . . . . .	1089
Teoria/prassi (Mario Midali) . . . . .	1101
Territorio (Juan Vecchi) . . . . .	1112
Uomo (Giannino Piana) . . . . .	1119
Vita/morte (Luis A. Gallo) . . . . .	1129
Vocazione (Severino De Pieri) . . . . .	1132
Volontariato (Giancarlo Denicolò) . . . . .	1144



Finito  
di stampare  
ottobre 1989  
Istituto Grafico Bertello



