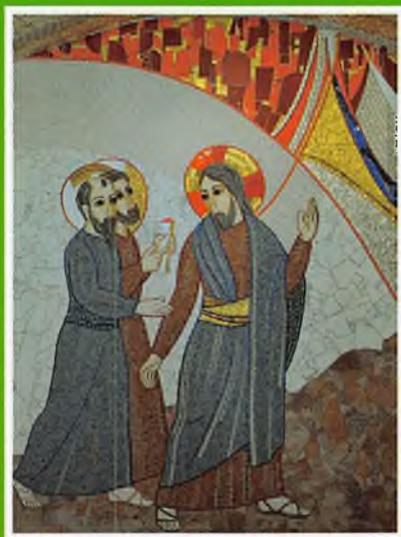


ROSSANO SALA
(con A. BOZZOLO, R. CARELLI e P. ZINI)

Pastorale Giovanile 1
EVANGELIZZAZIONE
E EDUCAZIONE DEI GIOVANI

Un percorso teorico-pratico

Prefazione di Giuseppe MARI
Postfazione di Salvatore CURRÒ



NUOVA BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE
53

LAS - ROMA

Nuova Biblioteca di Scienze Religiose

53

ROSSANO SALA
(con A. BOZZOLO, R. CARELLI e P. ZINI)

Pastorale Giovanile 1
EVANGELIZZAZIONE
E EDUCAZIONE DEI GIOVANI

Un percorso teorico-pratico

Prefazione di Giuseppe MARI
Postfazione di Salvatore CURRÒ

LAS - ROMA

In copertina:

MARKO IVAN RUPNIK, «Maestro dove abiti?», particolare

Cripta della chiesa inferiore di san Pio da Pietralcina, San Giovanni Rotondo (FG)

Si ringrazia il Centro Aletti di Roma per la cortese concessione di pubblicazione

© 2017 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA

Tel. 06 87290626 - e-mail: las@unisal.it - <https://www.editricelas.it>

ISBN 978-88-213-1290-8

Elaborazione elettronica: LAS □ *Stampa:* Tip. Istituto Salesiano Pio XI - Via Umbertide 11 - Roma

A don Riccardo Tonelli

*Salesiano appassionato dei giovani
Padre della pastorale giovanile
Maestro di evangelizzazione e educazione
Amico e compagno di viaggio*

«Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi.
Rimanete nel mio amore.
Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore,
come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore.
Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena.
Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri
come io ho amato voi.
Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici.
Voi siete miei amici, se fate ciò che io vi comando.
Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone;
ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio
l'ho fatto conoscere a voi.
Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi
e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga;
perché tutto quello che chiederete al Padre nel mio nome, ve lo conceda.
Questo vi comando: che vi amiate gli uni gli altri»

(Gv 15,9-17)

«Ecco il progetto di Dio per gli uomini e le donne di ogni tempo
e dunque anche per tutti i giovani e le giovani del III millennio,
nessuno escluso»

(SINODO DEI VESCOVI - XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, Documento Preparatorio)

Premessa

Nano sulle spalle di giganti

Avrei certamente chiesto a Riccardo Tonelli di scrivere la premessa a questo testo, frutto del mio impegno poco più che quinquennale nella riflessione teorica e nell'insegnamento accademico della "pastorale giovanile". Il Signore della vita e della speranza, come lui soleva amichevolmente chiamarlo, lo ha invece voluto con sé il primo di ottobre del 2013.

Mi piace allora in questa introduzione – dopo aver doverosamente dedicato a lui l'intero testo – cercare almeno di immaginare, ricordando le vivaci e simpatiche chiacchierate avute con lui nel tempo del piccolo spaccato di vita che abbiamo condiviso insieme all'Università Pontificia Salesiana, alcune cose che forse avrebbe potuto e voluto scrivere.

Insieme aggiungo qualche considerazione sul mio itinerario personale – esistenziale, pastorale e accademico – che ritengo utile premettere per orientare il lettore a districarsi nell'ampio e articolato saggio a cui si sta accostando.

1. Sulle orme di Riccardo Tonelli

Pur avendo avuto a che fare con lui direttamente negli ultimi anni della sua vita, conoscevo Riccardo da lunga data, perché la mia esperienza pastorale mi ha portato per quattro estati prima della mia ordinazione sacerdotale (1996-2000) e poi per i primi quattro anni di sacerdozio (2000-2004) nella casa salesiana di Bologna come assistente dell'oratorio prima e come animatore pastorale della scuola superiore dopo. Egli tornava sempre volentieri a Bologna, sua città di origine, per incontrare i suoi cari, i suoi amici e i confratelli della sua amata Ispettorìa di origine, rivedendo l'opera salesiana dove era nata e cresciuta la sua vocazione consacrata salesiana. Varie volte venne anche a guidare dei campi scuola estivi, soprattutto con gli animatori dell'oratorio.

La mia presenza nel campo della riflessione e insegnamento della "pastorale giovanile" prese il suo avvio da una mia conferenza. In realtà mi stavo preparando, dopo una più che decennale esperienza pastorale, all'insegnamento della materia su cui mi ero lungamente e faticosamente preparato – la Teologia Fondamentale – nell'Istituto Internazionale Don Bosco di Torino-Crocetta. Dopo il lavoro di Licenza stavo concludendo il Dottorato.

In quella conferenza, indirizzata ad un gruppo di Direttori salesiani, in una prima parte analizzavo un lucido e lungimirante articolo di Riccardo sugli ultimi quarant'anni della pastorale giovanile¹, capace con onestà intellettuale di elencare i guadagni e fare il punto sui problemi aperti generati dalle sue proposte, ed in una seconda parte auspicavo quattro necessarie "conversioni" per un rilancio della pastorale giovanile: una conversione teologica della nostra riflessione pastorale, una conversione evangelizzatrice della nostra pratica educativa, una conversione vocazionale del nostro impegno di evangelizzazione ed infine una conversione corresponsabile del nostro modello gestionale.

Da lì è nata, oltre che la rielaborazione della conferenza che divenne – per volere esplicito di Riccardo – un articolo sulla rivista «Note di Pastorale Giovanile»², l'inizio di un dialogo interrotto solo dalla sua morte. Intanto egli si avvicinava all'età dell'emeritato, mentre la malattia già lo stava aggredendo. Fece il mio nome ai superiori per la successione alla sua cattedra, vedendo in me una buona sintesi tra esperienza pastorale, riflessione teologica e proposta pratica. Il resto va da sé: la conclusione degli studi, il trasferimento a Roma, l'inizio della riflessione, l'insegnamento all'UPS, la presenza nel gruppo di direzione della rivista «Note di Pastorale Giovanile» fino alla recente nomina a Direttore della stessa. Il tutto raggiunge una tappa di rilievo con la presente pubblicazione.

Mi chiedo che cosa si aspettasse da me Riccardo, partendo da alcuni problemi emersi nel confronto con altri già verso la fine degli anni novanta sull'impostazione generale della riflessione sulla pratica della pastorale giovanile. Alcuni rimproveravano all'impianto nato, cresciuto e consolidato negli ultimi tre decenni del XX secolo all'UPS una concentrazione indebita e talvolta superficiale sul motivo dell'"incarnazione" senza una dovuta profondità teologica. Tale impostazione aveva il grande vantaggio di guadagnare una pastorale giovanile della prossimità, della condivisione e della animazione, ma portava con sé il rischio di non prendere troppo sul serio la portata della "Pasqua", con tutto il suo carico di drammaticità insieme tragica e gioiosa. Un'accusa non certamente leggera, tanto che nacquero tensioni non facili da governare che hanno portato talvolta a incomprensioni e distanziamenti non solo accademici, ma personali. La stessa Congregazione Salesiana, in un documento capitolare del 2008, chiese un "ripensamento della pastorale giova-

¹ R. TONELLI, *Ripensando quarant'anni di servizio alla Pastorale Giovanile*, in «Note di Pastorale Giovanile» 5 (2009) 11-65.

² R. SALA, *Per un ripensamento della pastorale giovanile*, in «Note di Pastorale Giovanile» 3 (2011) 4-13.

nile” in base ai mutati paradigmi culturali ed ecclesiali, dando fondamento teologico ed antropologico rinnovato alla nostra prassi educativo-pastorale³. Insomma, unire in forma feconda la grammatica dell’incarnazione con la drammatica degli eventi pasquali non è un affare da poco.

Riccardo si aspettava da me un lavoro capace di ripensare il nodo teorico e pratico di questo *gap* tra “incarnazione” e “croce”, tra “educazione” ed “evangelizzazione”, tra “prossimità” e “donazione”. Vedeva in me una persona che poteva riconciliare le due anime della pastorale giovanile che non solo non si possono escludere, ma devono trovare una corretta articolazione teologica, pedagogica e pastorale. Di lavoro, diceva, ne abbiamo ancora da fare parecchio:

Sono sinceramente convinto che tante cose avrebbero dovuto essere dette in modo diverso, più corretto, più completo, più rispettoso del cammino tradizionale della Chiesa. Se non lo so fare io, proviamo a realizzarlo almeno assieme.

Spesso, infatti, su queste questioni importanti, nel nostro progetto di pastorale giovanile, siamo rimasti solo alle premesse. Si richiedeva, allora e oggi soprattutto, un lungo e approfondito lavoro di riflessione per portare a sviluppo, a compimento, a operatività le prime iniziali intuizioni.

Questo è il limite più grave del lavoro fatto in questi anni. Non sto cercando dei colpevoli. Sto solo cercando di dire che di lavoro da fare ce n’è ancora molto. Sarebbe triste sprecare le energie per ritornare al passato, quando invece le poche energie che abbiamo andrebbero giocate tutte per riscrivere il passato nel presente verso un futuro che restituisca al Vangelo di Gesù la sua forza di salvezza e di buona notizia⁴.

Ho sempre questo obiettivo davanti al mio impegno: mi aspetto e desidero che il testo qui pubblicato sia un piccolo tassello capace di generare una sana e profonda opera di riconciliazione che, nella *prospettiva della donazione*, non perda ciò che Riccardo ha pensato e realizzato in questi quarant’anni, ma che

³ Il Capitolo Generale 26, celebratosi nel 2008, chiedeva precisamente al Rettor Maggiore e al suo Consiglio di curare «l’approfondimento del rapporto tra evangelizzazione ed educazione, per attualizzare il sistema preventivo e adeguare il quadro di riferimento della pastorale giovanile alle mutate condizioni culturali» (n. 45). Come è noto, dopo sei anni di lavoro condiviso guidato e coordinato dal “Dicastero della Pastorale Giovanile” nella persona di F. Attard, è stato pubblicato il volume: DICASTERO PER LA PASTORALE GIOVANILE, *La pastorale giovanile salesiana. Quadro di riferimento*, SDB, Roma, 2014³. Tradotto già in una ventina di lingue, è il punto di riferimento autorevole e imprescindibile per la pastorale giovanile nella Congregazione Salesiana oggi.

⁴ R. TONELLI, *Ripensando quarant’anni di servizio alla Pastorale Giovanile*, in «Note di Pastorale Giovanile» 5 (2009) 11-65, 44-45.

insieme gli dia un fondamento più ampio e fecondo, capace di creare consenso e condivisione intorno all'unità sinfonica e armonica del nostro pensare ed agire cattolico.

Immagino quindi questo saggio come *una riflessione capace di aiutare tutti e ciascuno a portare i giovani a Dio e portare Dio ai giovani, attraverso un percorso fedele alla pienezza della rivelazione e creativo rispetto al momento culturale che stiamo vivendo*. Tutto ciò attraverso uno stile teologico non alieno dalla riflessione critica e quindi non schiavo di una verità preconfezionata e imm modificabile, separata dalla storia e dalla vicenda degli uomini.

In questa scia si colloca il rinnovamento del curriculum di pastorale giovanile in atto nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, di cui questa pubblicazione è pensata come suo *nucleo generativo* e come sua *ispirazione originaria*.

2. Partendo da un itinerario personale

Quando si incomincia qualcosa di nuovo e di diverso è importante riconoscere che, più che all'inizio, siamo al termine di un cammino in cui tante persone ci hanno preso sulle loro spalle e ci hanno portato in braccio, creando le condizioni per un avanzamento del pensiero.

Può sembrare banale riconoscerlo, ma ognuno di noi è innanzitutto *figlio* dei suoi padri e *discepolo* dei suoi maestri, riportando nel proprio tracciato spirituale e teologico la struttura genetica e i profili somatici, che sarebbe profondamente fuorviante non ammettere o nascondere. Accettare se stessi come risultato di un complicato intreccio di forze e di forme è l'atto che ci permette di esistere in modo realistico e pacificamente. Abbiamo tanti debiti e la cartina al tornasole di un'autentica *conoscenza* è la *riconoscenza*. Don Bosco lo sapeva bene nel campo dell'educazione, tanto che, ragionando tra sé di fronte alla visibile gratitudine del giovane Francesco Besucco,

dissi tosto tra me: "Questo giovanetto mediante coltura farà eccellente riuscita nella sua morale educazione. Imperciocché è provato dall'*esperienza che la gratitudine nei fanciulli è per lo più presagio di un felice avvenire*; al contrario, coloro che dimenticano con facilità i favori ricevuti e le sollecitudini a loro vantaggio prodigate rimangono insensibili agli avvisi, ai consigli alla religione, e sono perciò di educazione difficile, di riuscita incerta"⁵.

⁵ G. Bosco (saggio introduttivo e note storiche a cura di A. Giraud), *Vite di giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco*, LAS, Roma, 2012, 195.

Questo vale, *mutatis mutandis*, per ciascuno di noi, teologi compresi. La proposta di un testo fondamentale dipende dalla propria storia, che inevitabilmente si forma e si lega a persone, intuizioni, approfondimenti: inutile dirlo, alcuni incontri lasciano il segno, incidono nella carne, nell'intelligenza e negli affetti, non solo informano ma formano, rafforzano e creano convinzioni che si radicano nel profondo della propria anima.

Ci si sente, oggi più che mai, dei nanerottoli che continuamente stanno sulle spalle di giganti e che solo così riescono a vedere lontano, come è giusto che sia. È assolutamente da tenersi e meditarsi accuratamente la bella massima di Bernardo di Chartres (filosofo francese del XII secolo), citata da Giovanni di Salisbury:

La nostra età fruisce del beneficio delle precedenti, e spesso conosce molte cose non per esservi giunta con il proprio ingegno, ma illuminando con forze altrui anche le grandi opere dei padri. Diceva Bernardo di Chartres che *noi siamo come nani che siedono sulle spalle di giganti*, così che possiamo vedere molte cose anche molto più in là di loro, non per acutezza della propria vista o perché più alti di corporatura, ma perché siamo sollevati e innalzati dalla loro gigantesca grandezza⁶.

D'altra parte ogni educatore che sia tale vorrebbe questo: che giunga il giorno in cui finalmente il discepolo faccia cose più grandi del maestro e che *proprio così* il maestro ne venga glorificato! Gesù stesso ci attesta la fecondità di questa logica: «In verità, in verità io vi dico: chi crede in me, anch'egli compirà le opere che io compio e ne compirà di più grandi di queste»⁷. Non è quindi umiliante per un uomo di valore il fatto che avvenga un avanzamento rispetto al suo pensiero, ma è esattamente il traguardo a cui egli tende davvero. Non per nulla Gesù ci vuole, come il Padre, tutti santi come Lui e il Padre suo che è nei cieli: «Siate perfetti *come* è perfetto il Padre vostro celeste»⁸; «Siate misericordiosi, *come* il Padre vostro è misericordioso»⁹; «*Come* il Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta»¹⁰.

La nostra identità è *storico-narrativa*, ovvero si dispiega nel tempo e nello spazio e così prende forma attraverso una storia irripetibile di incontri che danno forma alle forze che insorgono continuamente dal fondo del nostro

⁶ GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4.

⁷ *Gv* 14,12.

⁸ *Mt* 5,48.

⁹ *Lc* 6,36.

¹⁰ *1Pt* 1,15.

essere. L'identità è narrativa e quindi va narrata: è ormai scontato che lo si sappia, ma non lo è che si faccia! Ognuno ha i suoi incontri, le sue stelle, le sue fascinazioni e le sue seduzioni. Anch'io evidentemente, nell'ambito vocazionale, filosofico, teologico e pastorale ho avuto i miei innamoramenti.

Innanzitutto la figura di don Bosco, che mi è stata consegnata da alcuni sacerdoti e da alcuni benefattori nel senso pieno del termine. I salesiani sono venuti nella mia vita *in ampio ritardo* rispetto alla presenza attraente di don Bosco, che da sempre mi ha conquistato.

Il primo pensatore che mi ha affascinato è stato Romano Guardini. Il suo stile semplice e sapiente, la sua fede robusta e capace di giungere in ogni piega dell'umano per rinsaldarla e fornirgli forma e forza, il suo sguardo profondo nella pratica pedagogica, sia liturgicamente che culturalmente incarnata, mi hanno affascinato all'inizio dei miei studi.

Il primo teologo a cui mi sento particolarmente legato è H. De Lubac. L'andamento storico-ermeneutico e narrativo del suo pensare mi è sempre parso il modo migliore per riconciliarsi con la grande e sempre più sconosciuta tradizione del cristianesimo. Rileggere e presentare la freschezza e la ricchezza del pensiero cristiano – dalla patristica al medioevo, dagli intricati labirinti moderni al rilancio della possibilità cristiana oggi – mi è sembrato un lavoro oggi più che mai necessario. Senza memoria non sono solo i giovani e la società rattrappita sul presente e mancante di futuro, ma a volte lo è anche una *teologia presentista*, sempre alla ricerca dell'ultimo ritrovato perché ha dimenticato la forza, le forme e la bellezza di tutto quello che il pensiero cristiano ha generato in due millenni.

Ma è in particolare l'incontro con H.U. von Balthasar che mi ha sedotto. Ho divorato i suoi testi a partire dal primo anno di studio della teologia, nel lontano 1996-1997, tanto che alle soglie del terzo millennio avevo letto di lui tutto quel che c'era da leggere. La sua teologia "adorante", pensata come un atto vivente di contemplazione che si pone davanti al mostrarsi glorioso di Dio, mi ha inserito nella considerazione profonda dell'oggettività inscalfibile della "gloria" divina, del suo amore radicale e incondizionato. *La donazione e la dedizione del Figlio, centro e cuore della rivelazione e della storia tutta, è il luogo sorgivo di ogni cosa che abbia il coraggio di volersi presentare come cristiana.* La sua *Estetica teologica*, generata dalla necessità di lasciarsi colpire e rapire dall'atto sovrano della donazione di Cristo, è effettivamente il metodo esatto che ci restituisce la pienezza della rivelazione e della fede, che è partecipazione drammatica – che ci coinvolge, redimendoci e riabilitandoci come autentici *partner* reciprocanti dell'alleanza – a questo movimento di *Agape* che è il luogo sorgivo e la destinazione ultima di tutti e di tutto.

Attraverso la mediazione di De Lubac e di von Balthasar ho conosciuto intimamente la giustezza e la pienezza della tradizione cattolica: Ireneo, Agostino, Origene, Massimo il Confessore, Anselmo, Scoto, Tommaso, Ugo di san Vittore, Bernardo, Ignazio, Francesco di Sales, Pascal, insieme a tanti altri teologi e filosofi hanno preso stabile dimora nel mio cuore.

Insieme con loro alcuni teologi del nostro tempo che ho frequentato mi paiono dei punti fermi con alcune loro tesi portanti: W. Kasper, con il suo radicale aggancio teologico alla storia; G. Gozzelino, attraverso il suo metodo di ricerca lucido e serrato; G. Colombo, attraverso un lavoro critico capace di ridare dignità alla “ragione teologica”; E. Salmann, che con la sua originalità appare una voce innovativa per fare teologia oggi; P. Coda, con le penetrazioni in merito al Dio totalmente agapico che Gesù ci ha portato; P. Sequeri con il suo sforzo di riconfigurazione della teologia fondamentale in un dialogo a tutto campo con la cultura contemporanea.

L’interesse per la filosofia non mi ha mai abbandonato, soprattutto quella contemporanea: F. Nietzsche, E. Husserl, M. Heidegger, E. Levinas, P. Ricoeur, J.-L. Marion, R. Girard, G. Agamben, insieme a tanti altri nomi di grande interesse costituiscono l’*humus* di una riflessione fondativa che sempre mi appassiona.

Ritengo anche importante l’influsso dell’originale stile del minoritario cattolicesimo inglese, con la sua caratteristica gioiosità estrosa: J.H. Newman, G.K. Chesterton, C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, per citare almeno i più famosi e conosciuti sono per me un’immagine eloquente di una minoranza qualificata e creativa capace di essere significativa per un popolo e per la Chiesa cattolica stessa.

Attraverso la mediazione di Pierangelo Sequeri – che riconosco come libero e liberante mentore e pedagogo del mio percorso teologico – ho indagato sulle vigorose passioni giovanili di von Balthasar. Ne è nato il lavoro di licenza in teologia fondamentale nel 2002¹¹. È una ricerca originale, perché va a scavare in alcune opere dimenticate (in particolare nell’*Apokalypse der deutschen Seele*) per cogliere quali siano il sottofondo e la genealogia di una proposta teologica, quella che emerge dalla famosa trilogia (estetica – teodrammatica – teologica). All’inizio ci stava l’incontro traumatico con la filosofia moderna e i suoi “antropologismi”, in particolare quelli di matrice tedesca, che von Balthasar ha sostanzialmente ritenuto incapaci di sostenere un autentico rilancio del pensiero cristiano. Questa scelta determina poi tutto: il suo distacco dai

¹¹ R. SALA, *Dialettica dell’antropocentrismo. La filosofia dell’epoca e l’antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e compimenti*, Glossa, Milano, 2002.

tentativi di mediazione con la modernità – in particolare è indicativa la dura opposizione alla teologia trascendentale e alla svolta antropologica della teologia di matrice rahneriana – e il ritrovamento del principio estetico – attraverso la presa in carico in ambito cattolico dell'intuizione radicale della teologia di K. Barth. In questa estrema concentrazione per ritrovare il cuore e il centro della fede cristiana vi è certamente – era inevitabile – una certa dimenticanza dell'uomo così come concretamente si trova nel mondo contemporaneo, quello realmente esistente e con cui oggi è necessario fare i conti, perché il Cristo è contemporaneo ad ogni contemporaneità e solo lì può generare e rigenerare continuamente la sua Chiesa.

Era necessario, per supplire a questa obiettiva mancanza, gettarsi a capofitto dentro il presente, per coglierne le possibilità e i limiti. Non vi è infatti sapienza, potenza e teoria pastorale che non abbia a che fare con un'immersione reale nel proprio tempo e nel proprio spazio, nel sociale-storico reale della propria epoca. Colui che ama davvero non si pone mai a distanza di sicurezza dall'"oggetto" della sua passione, ma si prende sempre il rischio di passargli attraverso e di non allontanarsi mai da esso.

Tale esigenza è stata onorata in questi ultimi dieci anni in due precise modalità.

La prima è quella *esistenziale*. L'obbedienza mi ha obbligato ad abbandonare lo studio scientifico della teologia per circa dieci anni, facendomi immergere nella pratica educativa e nella dedizione ai giovani. Riconosco in questa esigenza a "stare con i giovani" il cuore della mia *vocazione consacrata salesiana*. Tale forma di vita mi ha reso felicemente rispondente al progetto di Dio. Quattro anni a Bologna, come catechista della scuola superiore e animatore vocazionale, in un lavoro di evangelizzazione ed educazione pieno e traboccante, a diretto contatto con le fragilità e le possibilità dei giovani che abitano nella cultura occidentale mai così *sazia* e mai così *disperata* come oggi. Poi sei anni a Brescia, come Direttore e Preside di una complessa realtà educativo-pastorale salesiana. Anche qui un'esperienza formativa e modellante: pensare, proporre ed attuare un modello gestionale capace di vivere la comunione tra salesiani e laici; entrare nella vita di un'opera con lo sguardo d'insieme di chi deve cogliere insieme le esigenze di tutti e di ciascuno, del tutto e di ogni particolare è una esperienza che forma il cuore, la mente e le mani.

La seconda è quella *riflessiva*. In verità una potente vena sotterranea di mantenimento con la teologia non è mai mancata, almeno per due motivi: il primo è che quando qualcosa ti ha davvero preso il cuore non la abbandoni più e quindi in ogni momento "libero" rimane il tuo "hobby" preferito in

ordine ad un aggiornamento che, tra l'altro, a tutti i pastori è richiesto, anche se in diverse modalità; la seconda è che al termine della licenza ho mantenuto il contatto e la prospettiva di portare avanti una riflessione in vista del Dottorato. Ho quindi, nel senso migliore del termine, lasciato marcire – nella logica del seme che resta per il lungo inverno sotto terra – l'idea fondamentale che portava alla luce l'intuizione di confrontarmi con l'uomo d'oggi, proponendo un'autentica immersione del cristianesimo con l'uomo contemporaneo.

Ne è nato l'incontro e il confronto con alcuni giganti della contemporaneità, che ho maturato in questi ultimi anni e che ho potuto raccogliere per mezzo della nuova obbedienza, che nel settembre 2010 mi invitava a ributtarmi a capofitto nell'agone teologico. In un anno e mezzo di vita certosina sono riuscito a raccogliere i pensieri sparsi e le letture fatte nell'ultimo decennio. Ne è nata la tesi di Dottorato in Teologia Fondamentale¹²: in un'immersione profonda dentro il percorso culturale di quelli che chiamo amichevolmente “sei personaggi in cerca d'autore” – Zygmunt Bauman, Alain Touraine, Charles Taylor, Slavoj Žižek, Cornelius Castoriadis e Pietro Barcellona – che non sono direttamente teologi, ma uomini a tutto campo che interpretano incisivamente ciò che sta accadendo sotto i nostri occhi, ho cercato di recuperare contatto con l'antropologia che si sta dispiegando in uscita dalla modernità, per coglierne le invocazioni, le interrogazioni e le provocazioni in ordine al cristianesimo.

La certezza che la modernità sta esaurendo il suo corso e che stiamo entrando in una nuova epoca di cui sappiamo ancora poco è chiara: questo è il motivo evidente per cui è certamente corretto parlare di “nuova evangelizzazione”, purché con essa non s'intenda il patetico, vano e pericoloso tentativo di una *riconquista* cristiana, ma la necessità interna di un *riposizionamento* del cristianesimo in una nuova epoca della storia e soprattutto in ordine al Vangelo ed alle sue esigenze, che ci richiedono conversione e riforma permanente. La transizione che sta avvenendo è epocale e riguarda tutto e tutti.

Gli autori con cui ho dialogato certamente ci offrono tanti elementi per poter intraprendere seriamente il lavoro di *ripensamento evangelico e culturale del cristianesimo a favore dei giovani del nostro tempo*. Nell'ultima parte di quel lavoro, dopo aver visto le convergenze significative che ci proiettano oltre la modernità, si approssima una specie di canovaccio di un “umano possibile”, che riparta dalle esperienze apodittiche fondamentali – la generazione, gli affetti, la fede e i legami – per poter recuperare ciò che di davvero umano vi

¹² R. SALA, *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità*, LAS, Roma 2012.

è nell'uomo, ovvero quella nostalgia del legame con quel Dio *Agape* che in Gesù è diventato invocazione, interrogazione e provocazione. La presenza di Gesù nella storia rimane quell'ineliminabile ed inedita "spina nella carne" che sempre di nuovo, insieme a tante tribolazioni, può portare pienezza e solidità all'incertezza che ci abita oggi più che mai.

3. Passando attraverso una nuova missione

E poi arriviamo a questi ultimi anni. Ero oramai convinto che il mio futuro fosse legato all'insegnamento a cui da almeno una ventina d'anni mi ero preparato, ovvero alla "teologia fondamentale". Ma Dio, la cui estrosità e scapigliatezza non ci è sconosciuta, ha sempre le sue pennellate originali. Quindi mi è giunta, quasi all'improvviso, l'obbedienza riguardante l'insegnamento e la ricerca nell'ambito della "teologia pastorale" ed in particolare "pastorale giovanile". Certamente tutto ciò non ha mai avuto nulla a che vedere con alcuna mia volontà, quindi vi sono buone possibilità che ciò abbia a che fare con la volontà di Dio.

Ripensandoci in questo tempo, in tal modo sono in un certo modo unite le due *passioni dominanti* della mia vicenda esistenziale: i *giovani*, che stanno da sempre all'origine della mia vocazione, e la *teologia*, al cui studio fin da subito mi sono appassionato. Come al solito Dio ci porta dove egli vuole, attraverso strade contorte e per noi chiaramente incomprensibili, vie che crea e che inaugura appositamente per farci giungere all'adempimento della sua volontà.

Rimane quindi chiaro che l'idea fondamentale da perseguire è certamente quella di pensare insieme la realtà giovanile concretamente esistente e le esigenze del Vangelo, di cui la teologia si presenta come ragione critica. Non uno senza l'altro ma partendo dal legame che vi è tra gli uni e l'altro: il vero rischio infatti risiede sempre nel perdere qualcosa per strada. Sempre, nell'opposizione polare tra due realtà, i rischi possibili sono quelli legati alle eresie cristologiche: arianesimo (*orizzontalismo*: un umano liquefatto che rende irrilevante il divino), monofisismo (*verticalismo*: un divino dispotico che annichilisce l'umano) e nestorianesimo (*giustapposizione*: un estrinsecismo che crea una distanza di sicurezza tra il divino e l'umano). Invece la verità del legame risiede nella misteriosa configurazione per cui le due realtà rimangono in autentica unità, ma nella forma per cui sono positivamente "non distinte e non confuse", come afferma autorevolmente il Concilio di Calcedonia. Il mistero ci viene restituito qui nella forma di una doppia negazione, che non è una semplice positività, ma un passaggio dentro il mistero dell'essere, che ha sem-

pre a che fare con il divino e con l'umano nella forma di legami affettuosi e di affetti ragionevoli. L'uomo, fatto dalla terra e dal soffio divino, non può pensarsi estrinseco a questa struttura, che lo definisce da capo a piedi, rendendolo sempre eccedente rispetto a qualsiasi tentativo di comprensione totalizzante.

Così pensare insieme, in maniera rigorosa, la *divinità dell'uomo* e l'*umanità di Dio*, significa immergersi nel mistero che Dio ha rivelato una volta per tutte attraverso l'*Unigenito del Padre*, pieno di grazia e di verità, che non per nulla è anche il *Primogenito di molti fratelli*.

Le Costituzioni salesiane attestano che «imitando la pazienza di Dio, *incontriamo i giovani al punto in cui si trova la loro libertà*. Li accompagniamo perché maturino solide convinzioni e siano progressivamente responsabili nel delicato processo di crescita della loro umanità nella fede»¹³. Per "libertà" qui s'intende, penso, la storia concreta della loro esistenza: le loro convinzioni, il loro vissuto, la loro storia, le loro sconfitte e le loro sofferenze. Quindi "libertà" è un titolo riassuntivo della vicenda sociale-storica di una persona nella sua integralità.

Questa idea, per cui si incontrano i giovani "al punto in cui si trova la loro libertà" è fondamentale per la pastorale giovanile. Questo vale anche per me, nel senso che questo testo ha a che fare con il punto preciso in cui la mia libertà si trova, con tutti i suoi limiti e le sue ricchezze. Significa entrare in una zona di profonda umiltà, attestando che siamo relativi alla nostra vicenda, che siamo costruiti in una drammatica in cui Dio e gli altri sono innervati in una singolare ed irripetibile storia d'amore.

Il percorso di pastorale giovanile proposto nel testo prende forma attraverso le condizioni qui espresse e non è pensabile al fuori o al di là di esse. In ciò consiste la sua forza e insieme la sua debolezza, le sue risorse e i suoi limiti. Passa attraverso una storia singolare ed una serie di relazioni significative: una vicenda umana, un cammino di formazione intellettuale, alcune esperienze pastorali significative, l'appartenenza ad una Congregazione e all'ineludibile inserimento in un'epoca storica di particolare transizione.

Il testo rappresenta una proposta innovativa nel panorama riflessivo della pastorale giovanile. Forse in questo qualcuno potrà intravedere una voce dello Spirito che soffia dove vuole e che non va spento, ma alimentato con sapienza e pazienza: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie. Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono»¹⁴. Addirittura nelle cose di maggior rilievo la

¹³ Articolo 38.

¹⁴ 1 Ts 5,19-21.

saggezza di San Benedetto attesta la necessità di non disprezzare il parere di coloro che sono i più giovani e che sono appena arrivati nel “monastero della pastorale giovanile”:

Ogni volta che in monastero si devono trattare cose d'importanza, l'abate raduni tutta la comunità ed esponga egli stesso di che si tratta. E udito il parere dei fratelli, consideri dentro di sé la cosa, e faccia quel che gli sembrerà più utile. Abbiamo detto di chiamare tutti a consiglio, perché *spesso* il Signore ispira *al più giovane* il partito migliore. I fratelli diano il loro consiglio con ogni umiltà e sottomissione, né osino difendere troppo insistentemente il loro modo di vedere¹⁵.

4. Ringraziamenti più che dovuti

Un grazie più che speciale va alle cinque persone che hanno contribuito e sostenuto in forma diretta e partecipativa la pubblicazione del testo.

Andrea Bozzolo, Preside della sezione teologica torinese dell'Università Pontificia Salesiana, teologo lineare e profondo capace di coniugare la contemplazione alta dei misteri della fede con la vita pastorale della Chiesa e dei cristiani impegnati a vivere la loro esistenza umana come Gesù l'ha vissuta. A lui il mio grazie per il penetrante intervento sul tema dell'evangelizzazione, che emerge come un vero e proprio “quadro di riferimento” sintetico che si distende tra ascolto della rivelazione, dinamiche antropologiche e forma ecclesiale.

Roberto Carelli, Professore di Teologia sistematica presso la sezione torinese dell'Università Pontificia Salesiana, che ringrazio per il suo contributo preciso e puntuale sul tema dell'educazione. Il suo insegnamento intorno ai temi dell'antropologia teologica, sui temi della generazione e della famiglia, del maschile e del femminile lo fanno un interlocutore di tutto rispetto davanti alle grandi sfide della teoria e della pratica educativa oggi.

Salvatore Currò, Professore invitato presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma e partecipe del cammino di rinnovamento in atto nel nuovo curriculum di pastorale giovanile, che con la sua postfazione

¹⁵ GREGORIO MAGNO (introduzione di A. Stendardi), *Vita di san Benedetto e la Regola*, Città Nuova, Roma 2004⁶, 123.

rilancia la riflessione verso un dibattito aperto e argomentato sui fondamenti della pastorale giovanile in ottica teologica, antropologica e pastorale. A lui il mio grazie per il sostegno mai mancato e l'amicizia sempre più salda.

Giuseppe Mari, Professore Ordinario di Pedagogia generale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Una lunga e bella amicizia ci lega da vari anni nella condivisione della stessa passione educativa ed accademica. La sua presenza autorevole, il confronto continuo e fecondo, lo scambio di pubblicazioni lo rendono un mio punto di riferimento affidabile nel campo accademico della pedagogia. La sua prefazione sigilla la nostra concordia della mente e del cuore.

Paolo Zini, Preside del nostro Centro Salesiano di studi Filosofici e Pedagogici di Nave (BS), filosofo e teologo di grande solidità e spessore, intento allo studio delle genealogie del pensiero e delle dinamiche culturali, offre qui una lettura acuta e pertinente della parabola moderna sull'asse del rapporto tra fede e cultura, con una particolare attenzione alla questione del rapporto tra evangelizzazione ed educazione.

Roma, 24 maggio 2017, solennità di Maria Ausiliatrice

ROSSANO SALA

Prefazione

L'originalità cristiana della proposta educativa

GIUSEPPE MARI

L'educazione accompagna la storia della salvezza dal suo inizio, come attestano non solo i Padri della Chiesa (esemplare, in proposito, è *Il Pedagogo* di Clemente Alessandrino), ma le stesse Scritture che abbondano di riferimenti formativi e – in certi casi, come nei libri sapienziali – sono tematicamente pedagogiche. Potrebbe apparire scontato, ma non lo è affatto perché dall'associazione tra fede ed educazione si può ricavare che il tratto connotante la pratica educativa – cioè la libertà – è il medesimo che identifica la fede sia vetero che neotestamentaria. Su questo ora intendo soffermarmi perché il testo *Evangelizzazione e educazione dei giovani*, in proposito, offre richiami essenziali e necessari.

1. Educazione, fede e libertà

Quello che colpisce, sin dalle prime battute del racconto biblico, è che Dio e l'essere umano sono coinvolti in una relazione *reciproca*. Senza ovviamente che venga meno il riconoscimento della signoria divina, va sottolineato che questa è espressa nella forma non del dominio, ma dell'alleanza: il signore non si allea con il vassallo perché lo vincola a sé nella forma di un servaggio che – a sua volta – il vassallo replica con coloro che gli sono subordinati. Non è questa l'immagine biblica ricorrente per alludere al rapporto con Dio, bensì quella sponsale, soprattutto nella predicazione profetica. Nella disputa sul divorzio Cristo dà inequivocabilmente una interpretazione reciproca del rapporto tra marito e moglie richiamandosi al «principio»¹ ossia alla intenzione divina espressa nella creazione di uomo e donna «a immagine di Dio»². La relazione tra Dio e la creatura, quindi, attraverso l'immagine dell'alleanza, a cui corrisponde quella sponsale che Cristo riconduce alla reciprocità origi-

¹ Cfr. *Mc* 10,6 e *Mt* 19,4.8.

² *Gn* 1,26-27.

naria, esprime una originalità profonda nella storia della salvezza rispetto alla riconduzione del rapporto religioso alla sudditanza della creatura verso il Creatore, che costituisce la modalità tipica sia del modo “naturale” di concepire la santità di Dio come “separazione” (la logica della “dipendenza” di cui parlano Schleiermacher e Otto) sia della critica moderna che – alimentando l’ateismo – ha presentato Dio come antagonista dell’essere umano. Queste interpretazioni del fenomeno religioso si scontrano con la parola di Cristo circa il nuovo discepolato da lui introdotto: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l’ho fatto conoscere a voi»³. Dove sta la differenza tra il “servaggio” della concezione feudale e il “servizio” della “buona notizia” cristiana? Non tanto nelle cose che si fanno (che possono anche coincidere), ma nella ragione per cui vengono svolte la quale – nel primo caso – è l’utile, mentre – nel secondo – è l’amore. È questa la ragione per cui la fede cristiana – che identifica Dio come «Amore»⁴ – si esprime inscindibilmente congiunta alla libertà che dell’amore rappresenta l’*alter ego*. Non si può infatti essere liberi se non ci si affranca dall’utilità per praticare la fruizione di ciò che vale di per sé e, per questa ragione, viene gratuitamente amato; d’altro canto, chiunque ama non lo fa per interesse, ma gratis: è quello che ha scoperto Agostino quando – tematizzando la differenza tra “uso” (*uti*) e “fruizione” (*frui*) – ha fatto i conti con il desiderio d’amore che ha guidato la sua giovinezza, ma che andava bonificato per affrancarlo dalla logica del puro e semplice consumo che anche oggi insidia la vita di tanti.

La domanda che mi pongo, a questo punto, è la seguente: siamo coscienti di questa *originalità*? Dopo secoli in cui ci è stato costantemente ripetuto, dal contesto culturale in cui ci siamo mossi come credenti e come educatori, che la fede e la libertà sono antitetiche, che l’amore è utopia, che il credente è solo uno che china il capo per paura... come stupirci se la nostra pratica educativa è scivolata verso un generico “umanesimo”, variamente filantropico? Ma è difficile che questo indirizzo conduca all’incontro con Cristo nella Chiesa per la semplice ragione che è filantropia (e di grande intensità) già quella espressa dal personaggio della commedia di Terenzio *Heautontimorumenos*, che si dice interessato a ogni essere umano per il fatto di essere un uomo, così come la filantropia costituisce il cuore di una straordinaria istituzione pedagogica d’ispirazione illuministica ossia il *Philantropinum*, fondato da Basedow. Insomma, la filantropia precede l’evangelizzazione ed è generata anche

³ Gv 15,15.

⁴ 1Gv 4,8.16.

dalla secolarizzazione, quindi è improprio farne il baricentro dell'educazione cristiana. Lo stesso umanesimo è certamente nato dal cristianesimo, ma può assumere anche profili – pensiamo, ad esempio, all'umanesimo ateo marxista – radicalmente estranei alla fede, la cui educazione – conseguentemente – deve identificare con chiarezza il proprio nucleo generativo per evitare – al di là delle intenzioni – di secolarizzarsi completamente. Il pregio del volume *Evangelizzazione e educazione dei giovani* consiste nella messa a fuoco del nucleo portante dell'educazione cristiana. Su questo baricentro ora intendo soffermarmi.

2. Una struttura che è un programma

Un “manuale” è tale perché pone tra le mani l'essenziale in ordine ad un compito – teorico e/o pratico – ben identificato. Quale sia questo scopo il testo lo dice sin dalle prime battute: «Immergerci con decisione nella *forza* e nella *forma* del Vangelo»⁵. La “buona notizia” ha espresso e continua ad esprimere una *forza* del tutto originale, quella dello Spirito che sa suscitare – ieri come oggi – testimoni inermi, ma tenaci i quali – per amore di Cristo – sanno andare incontro anche al martirio. Se questo accade (e sta accadendo) altrove, vuol dire che nei Paesi di più antica tradizione cristiana non possiamo né dobbiamo rassegnarci alla insignificanza manifestata dall'abbandono della fede da parte di tanti giovani che alla fede sono (dovrebbero essere) stati iniziati e che negli ambienti ecclesiali hanno (dovrebbero aver) ricevuto un'educazione cristiana. Per giustificare questo fenomeno, non possiamo cavarcela dicendo che la realtà socio-culturale è d'ostacolo e boicotta la nostra azione formativa: il cristianesimo è sempre stato profetico cioè “inattuale” e le Scritture richiamano la persecuzione inflitta ai “veri” profeti⁶ così come il consenso raccolto dai “falsi” profeti⁷. Piuttosto che prendercela con il “mondo”, è il caso di verificare come stiamo praticando l'educazione cristiana allo scopo di appurare se corrisponde a quello che dice di essere oppure se si è disciolta in un generico filantropismo.

Occorre infatti riconoscere che la fede cristiana e la sua educazione hanno una *forma* propria dove l'espressione non identifica l'aspetto esterno, ma l'intima configurazione, ciò che rende riconoscibile l'originalità rispetto a cui,

⁵ Cfr. p. 29.

⁶ Mt 5,12.

⁷ Lc 6,26.

quindi, l'espressione pubblica deve essere coerente e conseguente. Qual è questa matrice? È il Cristo, dall'incontro con il quale prende forma la sequela che diventa ragione di vita, come ricorda Papa Francesco nella *Evangelii gaudium* al n. 7, citando un passo della *Deus Caritas Est* di Papa Benedetto al n. 1: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva».

Il rischio odierno – lo dice chiaramente l'introduzione del volume – è «un cristianesimo privo di Gesù Cristo»⁸. Ecco allora il senso della prima parte, dedicata ai “cardini teorici” dell'educazione cristiana che i tre contributi mettono bene in evidenza. Mi limito a cenni rapsodici: il rifiuto di cedere all'ideologia⁹, il riconoscimento della sapienza offerta dall'incontro con Cristo¹⁰, il richiamo della matrice pedagogica propria della rivelazione e della tradizione¹¹. Si tratta di identificare l'originalità cristiana dove l'espressione non allude né a un esclusivismo che alimenta il fanatismo né a un inclusivismo che conduce all'anonimato, ma identifica la capacità di riconoscere ciò che vi è di specifico nella fede cristiana e ciò che ha in comune con l'umanità in quanto creatura di Dio perché c'è un'alleanza universale, quella del patto stipulato con Noè¹², ma c'è anche – per i cristiani – «il colpo di scena» dell'incarnazione¹³ ed è al riconoscimento di questo che deve condurre l'educazione praticata nella comunità ecclesiale.

Giungiamo così alla seconda parte, dedicata al “nucleo generativo”. Questo è anzitutto conseguente e collegato al primato della grazia: la vita cristiana prende forma dall'accoglienza dell'azione salvifica di Dio, ecco perché ha un profilo eucaristico ossia è un rendimento di grazie «che non può essere altro che vivere l'esistenza umana come Gesù l'ha vissuta»¹⁴. Non è quindi l'annuncio di un ideale e nemmeno la scoperta di un archetipo, ma l'incontro con la persona concreta di Cristo così come è annunciata dalla Chiesa. Da qui scaturisce l'invito al realismo pastorale che non cerca altrove le proprie fonti d'ispirazione, ma sa accostare il nostro tempo nella luce dell'annuncio cristiano. Esemplare di questo atteggiamento è il passaggio, dove si afferma che «invece

⁸ Cfr. p. 34.

⁹ Cfr. il contributo di P. Zini.

¹⁰ Cfr. il contributo di A. Bozzolo.

¹¹ Cfr. il contributo di R. Carelli.

¹² Gn 9,8-17.

¹³ Cfr. p. 171.

¹⁴ Cfr. p. 195.

di attardarci sul tema dei diritti, la pastorale giovanile farebbe bene a curare una vera e propria spiritualità delle beatitudini»¹⁵. La stessa cosa potremmo dirla a proposito del disagio, della devianza, del conflitto intergenerazionale, dell'adolescenza e di tutto quello che ha finito per occupare l'educazione cristiana rendendo difficile incontrare Cristo in essa: non si tratta di trascurare questi e gli altri temi che coinvolgono i più giovani, ma di avvicinarli a partire dall'annuncio cristiano che – oggi come venti secoli fa – getta una luce che va oltre le analisi – raffinate, ma descrittive – delle scienze umane. L'annuncio cristiano è offerta di salvezza, ecco perché la santità è «il punto unitario e unificante» dell'educazione cristiana¹⁶.

I “cardini pratici” – che costituiscono l'ultima parte del volume – sono conseguenti e soprattutto espliciti perché vengono ricondotti all'invito a «operare una vera e propria *iniziazione dei giovani al discepolato e all'apostolato cristiano*»¹⁷. Il richiamo della figura di don Bosco e del suo incontro con Michele Magone – un ragazzo che oggi chiameremmo “difficile” o “in disagio”, come viene giustamente puntualizzato – è efficace. Ci ricorda infatti che non è attraverso la generica “umanizzazione”, ma proponendo l'esplicito discepolato, sostenuto e accompagnato dall'educatore il quale – a sua volta – ha incontrato Cristo, che è possibile raccogliere la sfida dell'educazione cristiana. Tutte le lucide riflessioni di carattere etico, sociale, esistenziale che seguono, sgorgano da questa sorgente fresca e zampillante.

Leggendo le pagine in cui il testo invita a questo impegno esplicito e fattivo, mi è venuto in mente il commento che fece Montanelli, a margine del Grande Giubileo dei giovani, sul *Corriere della Sera* del 17 agosto 2000: «Questo vecchio nonno che le parole, anche nella sua lingua, le spiccica male, con fatica, ha detto ai giovani cose di cui la più moderna e aggiornata ha duemila anni di età. Ma è proprio questo, credo, che i giovani inconsciamente cercano in un mondo dell'effimero come quello in cui noi li abbiamo fatti crescere; qualcosa che non abbia tempo perché è eterno, e che gli offra alcunché di stabile su cui posare – e riposare – i piedi». C'è un'esigenza vera e di fondamento in questo richiamo a qualcosa su cui poggiare i piedi. La parola della fede è tale perché genera fiducia, ma questo richiede che si possa dire: «So a chi ho creduto»¹⁸. È quindi anche una questione di *conoscenza*.

¹⁵ Cfr. p. 225.

¹⁶ Cfr. p. 234.

¹⁷ Cfr. p. 246.

¹⁸ 2 *Tim* 1,12.

3. La fede come conoscenza

Ho prima richiamato Clemente Alessandrino ossia uno dei Padri che si sono confrontati con l'antica "gnosi". L'espressione identifica una delle prime sfide raccolte dal cristianesimo sul terreno della cultura, quella che gli opponeva la conoscenza (la "gnosi" appunto) come alternativa alla fede, declassata a forma popolare e imperfetta di un dono divino che, secondo gli gnostici, l'essere umano può raggiungere da sé. È interessante notare che Clemente Alessandrino non cade nella trappola di dissociare fede e conoscenza per evitare di ridurre la prima alla seconda, ma – al contrario – sostiene che la vera conoscenza è raggiunta proprio attraverso il dono della fede, necessario a colui che conosce come l'ossigeno a colui che vive¹⁹. Negli stessi anni, Ireneo di Lione svolge considerazioni analoghe quando distingue tra "falsa" e "vera" gnosi ossia tra la presunzione di chi strumentalizza la conoscenza rivelata e l'umiltà di chi si pone in fedele ascolto della Parola divina annunciata dalla Chiesa²⁰. Sto evocando questa antica pagina della storia cristiana perché, se la sfida educativa di oggi riguarda il riconoscimento del nucleo essenziale della fede e il problema della sua trasformazione in senso puramente umanitario (come Papa Francesco ha denunciato nella prima omelia, tenuta durante la S. Messa con i Cardinali subito dopo la sua elezione, il 14 marzo 2013: «Noi possiamo camminare quanto vogliamo, noi possiamo edificare tante cose, ma se non confessiamo Gesù Cristo, la cosa non va. Diventeremo una ONG assistenziale, ma non la Chiesa, Sposa del Signore»), allora occorre fare i conti con la dissociazione tra fede e conoscenza. Mi spiego.

L'incontro con Cristo è l'incontro con il Verbo ossia con la Parola di Dio fatta carne. Del resto, Gesù è esplicito quando afferma di essere «via, verità e vita»²¹. Non possiamo "disciogliere" l'incontro con lui in una generica dinamica esistenziale: attraverso Cristo e in lui è la Verità stessa che ci giunge incontro ossia la conoscenza di ciò che sta alla radice e nella linfa vitale di tutto ciò che esiste. Solo se si ha chiaro questo è possibile – nel quadro dell'educazione cristiana – avvalersi delle e non soggiacere alle scienze umane, le quali rappresentano una preziosa fonte di conoscenza sull'essere umano, ma – per poterne fruire in chiave religiosa – occorre avvalersi di una robusta teologia, capace di calare e orientare le scienze umane nella prospettiva della messa a fuoco non dell'essere umano genericamente preso, ma dell'essere umano

¹⁹ *Stromati*, II, 6.

²⁰ *Contro le eresie*, IV, 33-41.

²¹ *Gv* 14,6.

che la rivelazione cristiana identifica come “figlio” nel “Figlio”²². Questo è l'annuncio che l'educazione cristiana deve ai suoi destinatari. Ad esso corrisponde quanto Giovanni Paolo II racchiudeva nella “nuova evangelizzazione”: «L'uomo è amato da Dio! È questo il semplicissimo e sconvolgente annuncio del quale la Chiesa è debitrice all'uomo. La parola e la vita di ciascun cristiano possono e devono far risuonare questo annuncio: Dio ti ama, Cristo è venuto per te»²³. Si tratta dello stesso richiamo oggi rilanciato da Francesco attraverso l'annuncio della misericordia che solca tutto il postConcilio sin dal celebre discorso d'apertura del Vaticano II dell'11 ottobre 1962, in cui Giovanni XXIII disse che la Chiesa intendeva usare la «medicina della misericordia».

L'educazione cristiana, per uscire dalla genericità e trovare la *forza* e la *forma* del Vangelo, deve riscoprire la valenza anche conoscitiva della rivelazione. Del resto, a questo si riferisce il Concilio quando afferma: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione»²⁴; e a questo ha voluto richiamare il Convegno ecclesiale svoltosi a Firenze il 9-13 novembre 2016 convocando i credenti attorno all'annuncio: «In Cristo il nuovo umanesimo», non “un” nuovo umanesimo – a significare l'*originalità* della umanizzazione offerta da Cristo a cui l'educazione *cristiana* deve condurre se vuole essere non solo coerente con se stessa, ma fedele al proprio mandato e leale verso coloro a cui è destinata.

²² Gal 3,26-4,7 e Rm 8,14-23.

²³ *Christifideles laici*, n. 34.

²⁴ *Gaudium et Spes*, n. 22.

1. Introduzione: *la forza e la forma del Vangelo*

Per fare pastorale giovanile è necessario immergerci con decisione nella *forza* e nella *forma* del Vangelo. Senza questa operazione saremo certamente destinati, anche e soprattutto nella nostra azione pastorale, ad essere “figli del nostro tempo” e nulla più. È invece da riconoscere che

la Chiesa cattolica è l'unica cosa in grado di salvare l'uomo da una *schiavitù degradante*, quella di essere figlio del suo tempo. [...] Una realtà antica quanto la Chiesa Cattolica ha accumulato un arsenale e una camera del tesoro a cui attingere; può pescare con cura tra i secoli e chiamare un'epoca in soccorso di un'altra. Ha la possibilità di evocare il mondo antico perché ristabilisca l'equilibrio del nuovo¹.

Gesù Cristo, nella sua verità storica e nella sua gloria eterna, è quell'*eccezione* che rende ragione dell'*eccedenza* che abita ogni uomo, cioè del fatto che l'uomo supera infinitamente l'uomo e non è semplicemente riducibile ad alcune dinamiche culturali o immanenti. Una genuina passione per l'uomo e per Dio, e per il loro originario legame, ci porta ad assumere una prospettiva che si concentra nella persona di Gesù, *vero* uomo e *vero* Dio, per poi dilatarsi in una prospettiva teologica e antropologica.

A volte coloro che agiscono direttamente nella pastorale della Chiesa, uomini pratici e a volte poco inclini alla riflessione, si snervano di fronte a un percorso riflessivo. Essi chiedono in maniera sbrigativa – come la folla, i pubblicani e i soldati – al Battista di turno: «Che cosa dobbiamo fare?»². L'ultimo dei profeti e il più grande dei nati da donna indica alcune priorità: distribuire le tuniche e il cibo, non pretendere più del necessario, non maltrattare e oltraggiare.

Ma Gesù, interpellato su questo preciso punto, apre una prospettiva del tutto nuova, di genere e di livello diverso rispetto ad una semplice intensificazione della prospettiva del precursore: «Gli dissero allora: “Che cosa dobbiamo compiere per fare le opere di Dio?”. Gesù rispose loro: “Questa è l'opera di Dio: che crediate in colui che egli ha mandato”»³. Questa richiesta differen-

¹ G.K. CHESTERTON, *La Chiesa Cattolica. Dove tutte le verità si danno appuntamento*, Torino, Lindau 2010, 85.86.

² Lc 3,10.12.14.

³ Gv 6,28-29.

te attesta ancora una volta la verità del Battista circa la sua piccolezza e insignificanza di fronte a Colui che sta arrivando: non è davvero nemmeno degno di slacciargli i sandali. Lui deve crescere ed egli diminuire, perché il battesimo del Signore Gesù, quello di Spirito Santo e fuoco, non ha nulla a che vedere con quello operato nelle acque del Giordano per la remissione dei peccati.

Se alcune delle *condizioni* per prepararsi ad accogliere la venuta di Gesù Cristo sono l'invito ad attuare una generosità e una giustizia da sempre richieste, quando il Signore avviene nella storia chiede di fare un'unica cosa, che è definita "opera di Dio": credere in colui che il Padre ha mandato. È importante sottolineare che il credere è segnalato nella logica di un "fare", di un' "opera". In greco è proprio "ἔργον τοῦ θεοῦ" e nella Vulgata "Opus dei". La fede e il credere sono presentati come un'opera e un'attività, più che una questione interiore, intellettuale ed astratta.

L'invito del Signore Gesù è quindi molto chiaro, e deriva dalla fede in Lui: ricominciare seriamente a *pensare insieme secondo il Vangelo*. Questa è l'urgenza: in pastorale e con i giovani si fanno tante cose, ma troppe volte esse *non sono pensate* in profondità, troppe volte *non sono insieme* al Signore e quindi rischiano di non essere *secondo il Vangelo e secondo lo stile del Vangelo*.

Esprimere la possibilità di essere veramente *alternativi*, significa essere convinti che il Vangelo ci chiede di credere, pensare e agire con un certo stile: tutte possibilità che ci vengono richieste dal Vangelo e insieme ci sono possibili dalla forza del Vangelo stesso. Con grande nitidezza C. Theobald coglie il segno, interrogandoci:

Come trasmettere la fede in Cristo, se neppure sappiamo molto bene perché credere in lui? È questo, mi sembra, *l'unico problema e l'unica crisi della trasmissione di cui bisogna preoccuparsi*. La difficoltà non è quella di un buon metodo o della strategia più ingegnosa: il cristianesimo, ancora una volta, non è un messaggio religioso fra molti altri. Credere in Cristo vuol dire scoprire continuamente il suo tratto ineguagliabile nel toccare ciò che è umano in noi e percepire così la straordinaria complicità tra il vangelo di Dio e il mistero della nostra esistenza umana⁴.

Forse l'esercizio del pensiero in ambito pastorale ha subito più o meno lo stesso destino della "religione" nella modernità occidentale: ovvero che sia diventato un affare *privato*, sostanzialmente *facoltativo*, e di cui è imprescindibile *vergognarsi*.

Ora bisogna opporsi risolutamente a questa deriva: pensare pastoralmente

⁴ C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, EDB, Bologna, 2010, 21-22.

problema
 ↓
 unica

secondo la fede deve ritornare ad essere un affare *pubblico*, sostanzialmente *necessario* e di cui andare più che mai *fieri*, perché «ha il pensiero di Cristo colui che pensa come lui e pensa lui attraverso tutte le cose»⁵.

Pensare è un esercizio serio, faticoso, che richiede di mettersi in discussione, di mettere sul tappeto i propri presupposti, le proprie convinzioni, le proprie opzioni, che tante volte sono attive ma non tematizzate. Vuol dire andare in profondità e alla radice delle questioni, non dare nulla per scontato. L'esercizio del pensare è oggi decisivo per un rinnovamento nella Chiesa, come per tutta la società umana: con una battuta ad effetto, «dobbiamo ritornare all'idea di governare per mezzo delle idee»⁶, perché governare senza di esse è disastroso per tutti. ?

Per gente di Chiesa questo dovrebbe essere addirittura iscritto nel nostro DNA, perché la Chiesa è da sempre *in stato di riforma*: essa cioè esiste solo nella forma genuina e radicale del suo dover sempre ritornare alle sue origini e rientrare nel suo principio generativo, attraverso un movimento centripeto di incontro con il Signore che solo può generare quello centrifugo di un'azione pastorale attuata con i criteri e i metodi che ci vengono donati dalla sapienza e dalla potenza del Vangelo.

Nell'epoca tardo moderna la realtà della "decaffeinizzazione" in ogni ambito è largamente operante. Vivere una realtà a cui è stata rimossa la sua sostanza attiva, efficace e quindi potenzialmente feconda ma pericolosa, è sempre possibile: non solo caffè senza caffeina o birra senz'alcol, ma matrimonio senza fedeltà, sessualità senza fecondità, amicizia senza impegno, diritti senza comandamenti, prossimità a distanza di sicurezza, realtà nella forma virtuale, libertà senza legami, legami senza affetti, sapere senza studio, contemplazione senza silenzio, e così di seguito.

Dobbiamo invece, come ci invita a fare papa Francesco, recuperare la serietà, l'unità e l'integralità della fede cristiana:

La fede in Gesù Cristo non è uno scherzo, è una cosa molto seria. È uno scandalo che Dio sia venuto a farsi uno di noi. È uno scandalo che sia morto su una croce. È uno scandalo: lo scandalo della Croce. La Croce continua a far scandalo. Ma è l'unico cammino sicuro: quello della Croce, quello di Gesù, quello dell'Incarna-

⁵ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitoli teologici ed economici*, 2,83 citato in MASSIMO IL CONFESSORE (a cura di L. Cremaschi e B. Mariano), *In tutte le cose la "parola"*, Qiqajon, Magnano (BI) 2008, 203.

⁶ G.K. CHESTERTON, *La mia fede*, Lindau, Torino 2010, 159.

zione di Gesù. Per favore, non "frullate" la fede in Gesù Cristo. C'è il frullato di arancia, c'è il frullato di mela, c'è il frullato di banana, ma per favore non bevete "frullato" di fede. La fede è intera, non si frulla. È la fede in Gesù. È la fede nel Figlio di Dio fatto uomo, che mi ha amato ed è morto per me⁷.

Anche oggi i pericoli per la pastorale della Chiesa sono tanti e articolati. Ecco alcune possibili tentazioni o riduzioni della fede oggi, che non valgono solo per l'America Latina, ma per tutta la compagine ecclesiale:

FRANC.
↓

L'opzione per la missionarietà del discepolo sarà sottoposta a tentazione. È importante sapere capire la strategia dello spirito cattivo per aiutarci nel discernimento. Non si tratta di uscire a cacciare demoni, ma semplicemente di lucidità ed astuzia evangelica. Menziono solo alcune attitudini che configurano una Chiesa "tentata". Si tratta di conoscere certe proposte attuali che possono mimetizzarsi nella dinamica del discepolato missionario e arrestare, fino a farlo fallire, il processo di conversione pastorale.

1) *La ideologizzazione del messaggio evangelico.* È una tentazione che si ebbe nella Chiesa fin dal principio: cercare un'ermeneutica di interpretazione evangelica al di fuori dello stesso messaggio del Vangelo e al di fuori della Chiesa. Un esempio: Aparecida, in un certo momento, soffrì questa tentazione sotto forma di "asepsi". Si utilizzò, e va bene, il metodo di «vedere, giudicare, agire» (cfr. n. 19). La tentazione risiedeva nell'optare per un "vedere" totalmente asettico, un "vedere" neutro, il che è irrealizzabile. Sempre il vedere è influenzato dallo sguardo. Non esiste un'ermeneutica asettica. La domanda era, allora: Con quale sguardo andiamo a vedere la realtà? Aparecida rispose: con sguardo di discepolo. Così si intendono i numeri dal 20 al 32. Vi sono altre maniere di ideologizzazione del messaggio e, attualmente, appaiono nell'America Latina e nei Caraibi proposte di questa indole. Ne menziono solo alcune:

a) *Il riduzionismo socializzante.* È la ideologizzazione più facile da scoprire. In alcuni momenti fu molto forte. Si tratta di una pretesa interpretativa in base a una ermeneutica secondo le scienze sociali. Comprende i campi più svariati: dal liberismo di mercato fino alle categorizzazioni marxiste.

b) *L'ideologizzazione psicologica.* Si tratta di un'ermeneutica elitaria che, in definitiva, riduce l'"incontro con Gesù Cristo" e il suo ulteriore sviluppo a una dinamica di autoconoscenza. Si è soliti fornirla principalmente in corsi di spiritualità, ritiri spirituali, ecc. Finisce col risultare un atteggiamento immanente autoreferenziale. Non sa di trascendenza e, pertanto, di missionarietà.

c) *La proposta gnostica.* Abbastanza legata alla tentazione precedente. È solita ve-

↳ nelle parole "severna" parola?

⁷ FRANCESCO, *Viaggio apostolico a Rio de Janeiro in occasione della XXVIII Giornata Mondiale della gioventù* (incontro con i giovani argentini nella cattedrale di san Sebastián, 25 luglio 2013).

rificarsi in gruppi di élites con una proposta di spiritualità superiore, abbastanza disincarnata, che finisce con l'approdare in atteggiamenti pastorali di "quaestiones disputatae". Fu la prima deviazione della comunità primitiva e riappare, nel corso della storia della Chiesa, con edizioni rivedute e corrette. Volgarmente li si chiama "cattolici illuminati" (per essere attualmente eredi della cultura illuminista).

1. *La proposta pelagiana.* Appare fundamentalmente sotto forma di restaurazione. Davanti ai mali della Chiesa si cerca una soluzione solo disciplinare, nella restaurazione di condotte e forme superate che, neppure culturalmente, hanno capacità di essere significative. In America Latina, si verifica in piccoli gruppi, in alcune nuove Congregazioni Religiose, in tendenze esagerate alla "sicurezza" dottrinale o disciplinare. Fundamentalmente è statica, sebbene possa ripromettersi una dinamica ad intra, che involuziona. Cerca di "recuperare" il passato perduto.

2. *Il funzionalismo.* La sua azione nella Chiesa è paralizzante. Più che con la realtà del cammino, si entusiasma con "la tabella di marcia del cammino". La concezione funzionalista non tollera il mistero, va alla efficacia. Riduce la realtà della Chiesa alla struttura di una ONG. Ciò che vale è il risultato constatabile e le statistiche. Da qui si va a tutte le modalità imprenditoriali di Chiesa. Costituisce una sorta di "teologia della prosperità" nell'aspetto organizzativo della Pastorale.

3. *Il clericalismo* è anche una tentazione molto attuale nell'America Latina. Curiosamente, nella maggioranza dei casi, si tratta di una complicità peccatrice: il parroco clericalizza e il laico gli chiede per favore che lo clericalizzi, perché in fondo gli risulta più comodo. Il fenomeno del clericalismo spiega, in gran parte, la mancanza di maturità e di libertà cristiana in parte del laicato latinoamericano. O non cresce (la maggioranza), o si rannicchia sotto coperture di ideologizzazioni come quelle già viste, o in appartenenze parziali e limitate. Esiste nelle nostre terre una forma di libertà laicale attraverso esperienze di popolo: il cattolico come popolo. Qui si vede una maggiore autonomia, in generale sana, che si esprime fundamentalmente nella pietà popolare. Il capitolo di Aparecida sulla pietà popolare descrive con profondità questa dimensione. La proposta dei gruppi biblici, delle comunità ecclesiali di base e dei Consigli pastorali vanno nella linea del superamento del clericalismo e di una crescita della responsabilità laicale⁸.

1. Il rischio di pensare e vivere un cristianesimo senza Gesù

In questo contesto i pericoli per il cristianesimo non sono pochi. Anche nella pastorale della Chiesa, nell'educazione e nell'evangelizzazione dei giovani, questo è certamente possibile.

⁸ FRANCESCO, *Viaggio apostolico a Rio de Janeiro in occasione della XXVIII Giornata Mondiale della gioventù* (Incontro con i Vescovi responsabili del Consiglio Episcopale Latinoamericano - CELAM, 28 luglio 2013).

Proporre un cristianesimo privo di Gesù Cristo, che ne è evidentemente la sostanza eternamente attiva, proporre un'educazione sprovvista del sale dell'evangelizzazione, una evangelizzazione che non giunga al coinvolgimento vocazionale, una missione senza il lievito della consacrazione, un apostolato che non sia espressione di un reale e radicale discepolato, una mistica che non faccia i conti con le esigenze dell'ascetica, un'azione che non attinga con forza al lievito della contemplazione, una comunione ecclesiale che non sia fondata nella solitudine con il Signore, una testimonianza cristiana che non sia espressione di una donazione, una vita cristiana deprivata dalla necessità di una conversione radicale, una fede posta a distanza di sicurezza da un rischioso abbandono in Dio, una riflessione pastorale che non attinge alla potenza dell'evangelo, un'esistenza cristiana spogliata dell'obbedienza ecclesiale, una comunità pastorale che non si pieghi alle esigenze e alle fatiche di una vera corresponsabilità gestionale e così via dicendo sono pericoli oggi più che mai presenti.

Ora, che queste possibilità si siano verificate lungo i secoli, può essere banale ricordarlo. Ciò che oggi fa la differenza è che tali opzioni assumono una parvenza di verità e giustizia all'interno di un contesto che spinge tutto e tutti in questa direzione, in nome della presunta e «tanto sbandierata autorealizzazione»⁹, che non vuole davvero misurarsi con Dio, con gli altri e con il mondo.

Invece, è da ribadire che nel cristianesimo ciò che fa davvero la differenza è Gesù, e tutto quello che a partire da Lui prende avvio e con lui giunge a compimento. Su questo non si può e non si deve cedere, perché *si tratta della questione apocalittica*.

Nel cuore del *Breve racconto dell'anticristo* di V. Soloviev è proprio questo il punto di svolta del racconto:

La grande maggioranza dei membri del concilio si trovava sul palco, ivi compresa quasi tutta la gerarchia dell'Oriente e dell'Occidente. In basso erano rimasti soltanto tre gruppi di uomini che si erano avvicinati gli uni agli altri e che si stringevano accanto allo *starets* Giovanni, al papa Pietro e al professor Pauli.

Con accento di tristezza, l'imperatore si rivolse a loro, dicendo: «Che cosa posso fare per voi? Strani uomini! Che volete da me? Io non lo so. Ditemelo dunque voi stessi, o cristiani, abbandonati dalla maggioranza dei vostri fratelli e capi, condannati dal sentimento popolare; che cosa avete di più caro nel cristianesimo?». Allora simile a un cero candido, si alzò in piedi lo *starets* Giovanni e rispose con

⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia nella messa crismale* del 5 aprile 2012.

dolcezza: "Grande sovrano! *Quello che noi abbiamo di più caro nel cristianesimo è Cristo stesso. Lui stesso e tutto ciò che viene da Lui, giacché noi sappiamo che in Lui dimora corporalmente tutta la pienezza della Divinità.* Da te, o sovrano, noi siamo pronti a ricevere ogni bene, ma soltanto se nella tua mano generosa noi possiamo riconoscere la santa mano di Cristo. E alla tua domanda che puoi tu fare per noi, eccoti la nostra precisa risposta: confessa, qui ora davanti a noi, Gesù Cristo figlio di Dio che si è incarnato, che è resuscitato e che verrà di nuovo; confessalo e noi ti accoglieremo con amore, come il vero precursore del suo secondo glorioso avvento". Egli tacque e piantò lo sguardo nel volto dell'imperatore¹⁰.

Un cristianesimo senza Gesù e una pastorale che di conseguenza agirebbe senza tenere conto della centralità della sua presenza prima che del suo annuncio sarebbe un grave tradimento di tutto ciò che abbiamo ricevuto in dono e abbiamo il dovere di testimoniare come cristiani¹¹.

Ora, se Gesù è invece ciò che di più caro abbiamo, è perché riconosciamo in Lui la pienezza della donazione e della dedizione di Dio verso il mondo e verso l'uomo. È *la via per arrivare al Padre*, perché è l'unico in grado di «aprire i sette sigilli»¹², perché «nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra, era in grado di aprire il libro e di guardarlo»¹³:

La scienza non fornisce risposta. La filosofia neppure: essa stessa è irretita in ciò che è problematico. O non è problematico il fatto che tanti uomini si facciano avanti incessantemente a sentenziare; vengano presi sul serio dagli altri, ancora più sul serio si prendano essi stessi e – dopo aver presentato sentenze con gran susseguo – il quesito non vacilla né cede, ma rimane né più né meno quello di prima? *Nessuno può sciogliere i sigilli.* L'universo è così profondamente sigillato, nei problemi, che la risposta può venire unicamente *dall'altra parte*. Non da Dio, semplicemente: dire così non sarebbe cristiano, poiché per l'uomo decaduto Dio stesso è un problema. Non dal Padre: colui che siede sul trono, in mezzo ai cherubini, non parla immediatamente, né apre il libro; esso rimane chiuso nella sua destra. Egli lo passa a colui che può aprire: Cristo, l'Agnello. L'Agnello ha potere di aprire il libro, perché, nella sofferenza, ha sperimentato il mondo e i suoi problemi fino all'ultimo, pur non essendone sottomesso. Ha potere di rispondere, e non solo attraverso questa o quella dottrina atta ad essere formulata, ma attraverso la luce che da lui si versa su tutto, e attraverso la soluzione che il suo spirito va attuando

¹⁰ V. SOLOVIEV, *I tre dialoghi e il racconto dell'anticristo*, Marietti, Torino 1996², 190.

¹¹ Per una riflessione sul tema cfr. il testo di A. BOZZOLO, «*Non ebbe a cuore altro che le anime*». *Meditazioni per una spiritualità educativa*, LDC, Torino 2011, 45-59.

¹² Ap 5,5.

¹³ Ap 5,3.

Jesus → teologo → Odeci - stwornie, Polony...
Archi - pritomni Ustale... →

nel cuore umano. Nella misura in cui il credente si immerge in Cristo, i sigilli si sciolgono ed egli ne conosce il senso, anche se non ha la capacità di esprimerlo¹⁴.

Gesù non è però da considerare una via o un mezzo per giungere altrove, ma è la verità *stessa*. Cioè, per dirla in sintesi, è fine ultimo, compimento pieno, scopo supremo. La comunione con Lui non è un mezzo per arrivare altrove, ma è il punto di arrivo dell'esistenza. È da riconoscere, a questo proposito, che *una delle tentazioni più sottili per la nostra pastorale è quella di fare di Gesù Cristo e del cristianesimo un mezzo e non uno scopo*.

C.S. Lewis, in uno dei testi più intriganti e geniali della sua produzione, dove viene rovesciata la logica della tentazione, che viene osservata a partire dal punto di vista dei demoni, così si esprime a proposito della grande tentazione di fare del cristianesimo "un mezzo":

Noi desideriamo veramente, e intensamente, che gli uomini trattino il cristianesimo come un mezzo; di preferenza, naturalmente, come un mezzo per il loro progresso, ma, in mancanza di ciò, come un mezzo per qualsiasi cosa – magari per raggiungere la giustizia sociale. Bisogna fare in modo che l'uomo prima di tutto stimi la giustizia sociale come una cosa richiesta dal Nemico, e poi farlo salire a un livello in cui egli stimi il cristianesimo perché può produrre la giustizia sociale. Poiché il Nemico non vuole essere adoperato come una cosa comoda. Gli uomini e le nazioni che pensano di poter far rivivere la fede al fine di avere una società buona potrebbero con lo stesso ragionamento pensare di adoperare la scala del cielo come una scorciatoia per recarsi alla farmacia più vicina. Fortunatamente è quanto mai facile abbindolare gli esseri umani a svoltare quest'angolino. Proprio oggi ho letto un passo di uno scrittore cristiano che raccomanda la sua versione del cristianesimo per la ragione che "soltanto una tale fede può sopravvivere alla morte delle vecchie civiltà e alla nascita di nuove". Vedi la piccola crepa? "Credi a ciò, non perché è vero, ma per qualche altra ragione". Qui sta il gioco¹⁵.

Gesù non è però solo questione di verità, ma soprattutto è la vita piena e abbondante. La conoscenza e l'amicizia con Gesù Cristo, per chi lo ha incontrato, diviene il motivo fondamentale dell'evangelizzazione, perché è proprio l'incontro con Gesù che dona qualità e pienezza alla vita umana. Tale convinzione sostiene l'opera di evangelizzazione nel suo insieme, e quella dei giovani in particolare, perché pone la questione della vita piena al centro della testimonianza e della missione:

¹⁴ R. GUARDINI, *Il Signore. Meditazioni sulla persona e la vita di Nostro Signore Gesù Cristo*, Vita e pensiero, Milano 1964⁵, 620.

¹⁵ C.S. LEWIS, *Le lettere di Berlicche*, Mondadori, Milano 1996⁶, 96.

medve verije božje prisje Vasle, nekako božje,
hidar, ishidar e volje na e Nlko.

Non si può perseverare in un'evangelizzazione piena di fervore se non si resta convinti, in virtù della propria esperienza, che non è la stessa cosa aver conosciuto Gesù o non conoscerlo, non è la stessa cosa camminare con Lui o camminare a tentoni, non è la stessa cosa poterlo ascoltare o ignorare la sua Parola, non è la stessa cosa poterlo contemplare, adorare, riposare in Lui, o non poterlo fare. Non è la stessa cosa cercare di costruire il mondo con il suo Vangelo piuttosto che farlo unicamente con la propria ragione. Sappiamo bene che la vita con Gesù diventa molto più piena e che con Lui è più facile trovare il senso di ogni cosa. È per questo che evangelizziamo. Il vero missionario, che non smette mai di essere discepolo, sa che Gesù cammina con lui, parla con lui, respira con lui, lavora con lui. Sente Gesù vivo insieme con lui nel mezzo dell'impegno missionario. Se uno non lo scopre presente nel cuore stesso dell'impresa missionaria, presto perde l'entusiasmo e smette di essere sicuro di ciò che trasmette, gli manca la forza e la passione. E una persona che non è convinta, entusiasta, sicura, innamorata, non convince nessuno¹⁶.

2. Ripensare alla “rivelazione” nella prospettiva della “donazione”

La donazione di Gesù è la sostanza attiva della sua rivelazione. La sua dedizione totale lo rende in grado di sciogliere i dilemmi della storia. Egli è l'agnello «immolato fin dalla fondazione del mondo»¹⁷, e la sua rivelazione ha come fulcro la pratica della sua donazione a noi, che è la sostanza attiva della sua venuta, senza la quale egli sarebbe uno dei tanti che semplicemente avrebbe tentato di violare i sigilli. Egli invece, attraverso la sua dedizione, acquista l'autorità di Signore del tempo e della storia, consegnandoci le parole e la vita del suo *Abbà*, attraverso la donazione senza residuo alcuno della sua vita. Il conferimento del potere all'agnello non avviene nonostante la sua immolazione, ma esattamente per questo:

Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, *perché sei stato immolato* e hai riscattato per Dio, con il tuo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione, e hai fatto di loro, per il nostro Dio, un regno e sacerdoti, e regneranno sopra la terra. [...] L'Agnello, *che è stato immolato*, è degno di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore, gloria e benedizione¹⁸.

¹⁶ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 266.

¹⁷ *Ap* 13,8.

¹⁸ *Ap* 5,9-10.12. Così, nella stessa identica direzione va san Paolo nell'inno cristologico di *Fil* 2,5-11: egli «umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome» (8-9). Così anche

Questa dedizione è il cuore della sua missione ed in virtù di questo egli è assolutamente ed eternamente *insostituibile*:

Nei confronti di questa maestà dell'amore assoluto, che è il fenomeno originario e fondamentale della Rivelazione, ogni autorità che funge da mediazione verso l'uomo presenta carattere derivato. L'autorità originaria non la possiedono né la *Bibbia* (in quanto 'Parola di Dio' scritta) né il *kerygma* (in quanto proclamazione viva della 'Parola di Dio') né il *ministero ecclesiastico* (in quanto rappresentazione ufficiale della 'Parola di Dio'); tutti e tre sono esclusivamente Parola e non ancora carne, e in tal senso anche l'Antico Testamento come 'Parola' rappresenta soltanto uno stadio sulla via che conduce all'autorità definitiva. Questa autorità originaria la possiede soltanto il Figlio, che interpreta il Padre nello Spirito Santo come l'amore divino¹⁹.

La carne e sangue di Gesù dati a noi sono la *realtà* della donazione e della dedizione di Dio. Entrare, rimanere e vivere la propria esistenza umana *in* questa comunione e quindi *secondo* questa comunione è il fine proprio della vita cristiana, di fronte al quale tutto il servizio ecclesiale si deve disporre per ritrovare ogni giorno il suo senso proprio:

Tutto nella Chiesa è predisposto e strutturato perché i cristiani vivano la loro esistenza di uomini come l'ha vissuta Gesù Cristo: la lettura quotidiana della Bibbia, la celebrazione dell'eucaristia e dei sacramenti, la pratica della liturgia, ma anche – dovrebbe essere – delle devozioni private, il culto della Madonna e dei Santi, i comandamenti della morale, ecc.: tutto mira a suscitare e coltivare un'esistenza umana conforme a quella di Gesù Cristo. Non si può escludere che se ne sia smarrito il senso nella stessa coscienza dei cristiani, dove queste pratiche, spesso oggetto di reverenza e persino di regolare esercizio, galleggiano stancamente come i resti di un naufragio. Ma che questo sia il loro senso proprio è assolutamente incontestabile²⁰.

Perché Dio, nel momento in cui ci ha voluto bene, *ci ha materializzato*, attraverso la creazione di un mondo fatto per noi e a nostra misura. E nel momento in cui ci ha voluto ancora più bene, *si è materializzato*, divenendo carne e sangue "per noi e per la nostra salvezza". *L'eucaristia*, che è Gesù e la comunione con Lui disponibile per noi oggi, segna la materialità e la concretezza di questa offerta.

Eb 2,9: «Vediamo Gesù coronato di gloria e di onore *a causa* della morte che ha sofferto».

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991², 58.

²⁰ G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, Glossa, Milano 1997, 35-36.

Per questo il *materialismo* è un tema caro al cristianesimo, che non sarà mai riducibile ad uno spiritualismo di matrice gnostica. La *forza* della donazione di Dio assume la *forma* eucaristica del pane e del vino. La carità stessa – fonte, centro e culmine della vita cristiana – è uno stile concreto che plasma l'intera esistenza. San Paolo ce lo ricorda con estrema chiarezza nel famoso inno alla carità²¹, che non per nulla ha ispirato numerosi educatori ed evangelizzatori dei giovani. Interrogato sul sistema preventivo don Bosco rimanda sempre alla carità: «Il sistema preventivo è la carità, il santo timor di Dio infuso nei cuori»²², ripete in continuazione.

Ciò che fa la differenza è la *donazione* di Gesù fino all'abbandono, che non è riducibile a una semplice "comunicazione" di informazioni estrinseche rispetto alla propria persona e nemmeno una più profonda "auto-comunicazione" (intesa qui come informazioni su di sé), ma una radicale *offerta di sé* per la vita del mondo, che quindi implica una testimonianza della vita.

In questo senso occorre riconoscere che una prospettiva "comunicativa" vada *allargata* e ricompresa entro una prospettiva "donativa": infatti *una comunicazione senza donazione rimane sostanzialmente di natura gnostica*. E in tutte le epoche il cristianesimo si è sempre affermato come *strutturalmente* anti-gnostico. *La sostanza attiva della comunicazione è la donazione*: solo quest'ultima gli dona concretezza, efficacia e credibilità. Nello gnosticismo sappiamo invece che ogni presunta "donazione" rimane sul piano virtuale, effimero, inconsistente, disincarnato, distaccato, incorporeo e immateriale.

In questa direzione è bene affermare che una concentrazione sproporzionata sulla prospettiva "comunicativa" e "metodologica" dell'educazione e dell'evangelizzazione può effettivamente nuocere al compito di mettere in luce la singolarità del cristianesimo stesso, al cui centro rimane non una generica volontà di vicinanza con tutti gli uomini, ma la pienezza della sua donazione, realizzata in pienezza nella croce e accessibile a noi oggi attraverso il mistero eucaristico.

L'Agape è e deve rimanere la *res unica* del cristianesimo, perché ne è la forza e la forma. La stessa *fides*, senza la *caritas*, non è nient'altro che uno spazio vuoto e inconsistente. Per Paolo e per Giacomo, pur nelle loro differenti visioni, le cose non possono che essere così, confermate dall'apostolo Giovanni:

Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita. E se avessi il dono della profezia, se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza, *se possedessi tanta*

²¹ 1 Cor 13,1-13.

²² G.B. LEMOYNE, *Memorie biografiche di san Giovanni Bosco*, VI, 381.

metodi del Vangelo ... a ciò che Gesù ha fatto - l'idea ...

2
e
s
c
r
i
t
t
o

10
12
12020

*fedé da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla. E se anche dessi in cibo tutti i miei beni e consegnassi il mio corpo per averne vanto, ma non avessi la carità, a nulla mi servirebbe*²³.

A che serve, fratelli miei, se uno dice di avere fede, ma non ha le opere? Quella fede può forse salvarlo? [...] Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, a che cosa serve? Così anche la fede: se non è seguita dalle opere, in se stessa è morta. [...] *Come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta*²⁴.

Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità. [...] Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo. Se uno dice: "Io amo Dio" e odia suo fratello, è un bugiardo. *Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede.* E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello²⁵.

3. La verità dell'evento dell'incarnazione contro lo gnosticismo tardo moderno

Oggi rinasce una ricerca di spiritualità, un ritorno del sacro, un desiderio di estraniarsi dal mondo per cercare la pace e il benessere. Tutto questo movimento è caratterizzato in genere dall'esigenza di un distacco dal mondo, da un allontanamento dalla corporeità, da una ricerca spirituale di benessere con se stessi, di una religiosità tutta puntata sull'autorealizzazione *nonostante* il mondo e *nonostante* il corpo di carne. La rete sembra fatta apposta per dare supporto operativo a questa esigenza di esistenza disincarnata, appunto "virtuale". Cosa c'è di più spirituale che la vita virtuale? Non per nulla alcuni filosofi del *web* si rifanno espressamente a dottrine gnostiche, che fin dall'antichità negavano la verità della materia e la consistenza della carne. La realtà vera, secondo questa eresia variegata presente nei primi secoli del cristianesimo, è solo ciò che va oltre e supera la materia, che sarebbe mera apparenza, fardello e pesantezza dovuta al peccato, prigione dell'anima. Si pensi alla religiosità di tipo *new age*, quella, per intenderci, della musica che armonizza e pacifica la nostra vita, che ci isola dal mondo considerato "malvagio", "cattivo" e "inospitale".

Questo clima culturale può anche intaccare il nostro modo ecclesiale di operare, orientandoci ad un vero e proprio "neo-gnosticismo pastorale":

²³ 1Cor 13,1-3.

²⁴ Gc 2,14-17.26.

²⁵ 1Gv 3,18; 4,19-21.

*cele citare tutto le polarizzate
nie fondove*

Alcuni vorrebbero un Cristo puramente spirituale, senza carne e senza croce, si pretendono anche relazioni interpersonali solo mediate da apparecchi sofisticati, da schermi e sistemi che si possano accendere e spegnere a comando. Nel frattempo, il Vangelo ci invita sempre a correre il rischio dell'incontro con il volto dell'altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza²⁶.

Ora proprio il *dogma dell'incarnazione* è garanzia permanente della bontà della materia contro ogni tentazione gnostica e spiritualistica di sorta. L'irruzione impensabile e amorevole del Figlio di Dio nella storia degli uomini è ogni volta la vera rivoluzione, perché viene affermato che Dio ha assunto un corpo di carne ed ha vissuto *realmente* come uno di noi: «Il Verbo *si fece carne* e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità»²⁷. Per difendere questo fatto inaudito, ritenuto dai più un'insensatezza, i primi apologeti si sono mossi con estrema decisione. Potremmo citare innumerevoli padri della Chiesa che ci sostengono in questo pensiero. Bastino solo alcune parole di Ignazio di Antiochia, tratte dalla sua lettera ai cristiani di Tralli:

Turatevi le orecchie quando qualcuno vi parla al di fuori di Gesù Cristo, della stirpe di Davide, che *veramente* nacque, mangiò e bevve. *Veramente* fu perseguitato sotto Ponzio Pilato; *veramente* fu crocifisso e morì, sotto gli occhi degli abitanti del cielo, della terra e degli inferi. Egli *veramente* risorse dai morti perché il Padre suo lo risuscitò: allo stesso modo il Padre risusciterà in Gesù Cristo anche noi, che crediamo in lui. Senza di lui non abbiamo la vera vita.

Se poi è vero quello che dicono alcuni atei, ossia non credenti, che cioè egli soffrì

²⁶ FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, n. 88. «L'isolamento, che è una versione dell'immanentismo, si può esprimere in una falsa autonomia che esclude Dio e che però può anche trovare nel religioso una forma di consumismo spirituale alla portata del suo morboso individualismo. Il ritorno al sacro e la ricerca spirituale che caratterizzano la nostra epoca sono fenomeni ambigui. Ma più dell'ateismo, oggi abbiamo di fronte la sfida di rispondere adeguatamente alla sete di Dio di molta gente, perché non cerchino di spegnerla con proposte alienanti o con un Gesù Cristo senza carne e senza impegno con l'altro. Se non trovano nella Chiesa una spiritualità che li sani, li liberi, li ricolmi di vita e di pace e che nel medesimo tempo li chiami alla comunione solidale e alla fecondità missionaria, finiranno ingannati da proposte che non umanizzano né danno gloria a Dio» (*ivi*, n. 89).

²⁷ *Gv* 1,14.

in apparenza – mentre sono loro una pura apparenza! – perché io sono incatenato? Perché anche desidero combattere contro le belve? Dunque, inutilmente io vado alla morte; dunque il mio annuncio del Signore è falso.

Ciò che si intende garantire è la realtà, il peso e la concretezza della donazione del Figlio, tolta la quale è perso il cristianesimo in quanto tale. In questo è riaffermato il principio del *caro cardo salutis*:

Corpo del Figlio *veramente* morto e *veramente* risorto. Dunque corpo che *permane*, riferimento non puramente transeunte della identificazione del Figlio in terra e in cielo (*Gesù* è Signore, *Gesù* è alla destra del Padre, l'Agnello ferito è sul trono dell'Altissimo). Il realismo dell'azione/rivelazione di Dio che vi si iscrive è determinato, nella sua possibilità di riconoscimento, dalla identificazione del corpo del Signore: dove invece esso è superato, trasceso, semplicemente rivestito e utilizzato, anche il Signore è perso. Corpo di comunione nell'eucaristia cristiana, il cui discernimento è questione di vita o di morte. Corpo di rivelazione nella sante scritture, che sono *litterae Dei*²⁸.

Il seduttore e l'anticristo si caratterizzano dal fatto che «non riconoscono Gesù venuto nella carne»²⁹; in tal modo essi vanno oltre la dottrina del Cristo, perdendo non solo il Figlio, ma anche il Padre³⁰.

Diviene così chiaro che la pienezza della comunione con Dio avviene nella storia attraverso la carne di Gesù. Gli eventi dell'eucaristia e della croce sono così da intendersi come lo sviluppo coerente e il pieno compimento della dottrina dell'incarnazione. Il nome sintetico dell'intero processo storico-salvifico, che è la *traduzione economica* dell'essenza stessa di Dio, è identificato come *agape* e *caritas*. La singolarità di Cristo si gioca tutta nella dedizione «fino alla morte e a una morte di croce»³¹, ed in questo consiste la novità permanente che Egli ha portato, portando se stesso:

Tale era infatti il sommo sacerdote che ci occorreva: santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori ed elevato sopra i cieli; egli non ha bisogno ogni giorno, come gli altri sommi sacerdoti, di offrire sacrifici prima per i propri peccati e poi per quelli del popolo, poiché *egli ha fatto questo una volta per tutte, offrendo se stesso*³².

²⁸ P. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, in «Teologia» 23 (1998) 289-329, 303.

²⁹ 2Gv 7.

³⁰ Cfr. 2Gv 7-9.

³¹ Fil 2,8.

³² Eb 7,26-27.

donazione, obbedienza, agape.
 agape
 to pe de pna alicie ?

Nella sua consueta lucidità Benedetto XVI, attraverso una stupenda capacità omiletica orientata nell'ottica di una catechesi liturgica, che siamo sempre chiamati a riscoprire, ci offre la spiegazione di uno dei segni più antichi e significativi della Veglia pasquale, l'accensione del cero pasquale, che offre luce, fuoco e calore *in virtù del dono di sé*:

Nella Veglia pasquale, la notte della nuova creazione, la Chiesa presenta il mistero della luce con un simbolo del tutto particolare e molto umile: con il cero pasquale. *Questa è una luce che vive in virtù del sacrificio. La candela illumina consumando se stessa. Dà luce dando se stessa. Così rappresenta in modo meraviglioso il mistero pasquale di Cristo che dona se stesso e così dona la grande luce.* Come seconda cosa possiamo riflettere sul fatto che la luce della candela è fuoco. Il fuoco è forza che plasma il mondo, potere che trasforma. E il fuoco dona calore. Anche qui si rende nuovamente visibile il mistero di Cristo. Cristo, la luce, è fuoco, è fiamma che brucia il male trasformando così il mondo e noi stessi. "Chi è vicino a me è vicino al fuoco", suona una parola di Gesù trasmessa a noi da Origene. E questo fuoco è al tempo stesso calore, non una luce fredda, ma una luce in cui ci vengono incontro il calore e la bontà di Dio³³.

L'intuizione che ci viene da tutto ciò è molto semplice e insieme fondamentale per un ripensamento del percorso teorico e pratico di pastorale giovanile. Essa consiste nel cogliere tutti i misteri della vita Cristo nell'ottica della donazione, che è un'ottica propriamente "eucaristica": in particolare l'*ultima cena* come luogo interpretativo permanente dell'intera vicenda del Signore; l'*incarnazione* come fondamentale condizione di possibilità della donazione; la *croce* come donazione fino all'abbandono; la *risurrezione* come atto del Padre che conferma la verità del dono di sé fatto dal Figlio; il *dono dello Spirito* come possibilità offerta a tutti e a ciascuno di vivere l'esistenza conformemente a quella di Gesù, quindi nella logica del dono; la generazione della *Chiesa* come luogo in cui si vive la propria esistenza umana "per Cristo, con Cristo ed in Cristo".

Cena pasquale

Da qui nasce evidentemente una ricomprensione del divino in ordine alla donazione: il Padre come colui che dona se stesso eternamente al Figlio, che è essenzialmente ricezione di questo dono e lo Spirito come conferma permanente di questo legame eternamente fecondo. E insieme nasce anche una ricomprensione di tutta l'antropologia in ottica creaturale, vocazionale e comunionale, perché ogni uomo è creatura "ad immagine e somiglianza di Dio" ed in particolare ad immagine e somiglianza del Figlio: come figli adottivi,

³³ BENEDETTO XVI, *Omelia della veglia pasquale* del 7 aprile 2012.

siamo creati e redenti in vista del dono di noi stessi, perché «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»³⁴.

Il retto principio che sta dunque alla base del divino e dell'umano è attestato una volta per tutte da Gesù attraverso la sua esistenza donata, la quale afferma che solo ciò che è donato è salvato e solo ciò che tenuto per sé è perduto:

Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. Infatti quale vantaggio avrà un uomo se guadagnerà il mondo intero, ma perderà la propria vita? O che cosa un uomo potrà dare in cambio della propria vita?³⁵.

Romano Guardini – pensatore di grande spessore che vive sul crinale tra teologia, antropologia e pedagogia – ci restituisce una riflessione su questo testo che conviene risentire interamente, per porci nella corretta prospettiva antropologica, teologica, educativa ed evangelizzatrice:

Nel Nuovo Testamento è riportato un detto di Gesù, che ci colpisce in maniera insolita. Suona così: «Chi vuol salvare la propria vita, la perderà; (ma) chi la perde per amor mio, la troverà» (Mt 16,25). L'espressione sta in primo luogo in un contesto immediatamente religioso, e si riferisce al modo in cui un uomo entra in rapporto con Cristo, oppure a partire di lì affronta una situazione di pericolo. Quanto più a lungo ci si misura con essa, però, tanto più si riconosce che è una parola-chiave per la comprensione essenziale dell'esistenza umana. Il vocabolo che in greco dice «vita» (*psychè*) può significare anche «anima». Il suo significato si muove attorno a questi due poli; così non andiamo di certo errati, se lo traduciamo con «il proprio io vivente». Allora, la parola di Cristo dice: chi si tien stretto il proprio io vivente, lo perderà; ma chi se ne priva, lo troverà. Apparentemente, un paradosso; in verità, la perfetta espressione di un atteggiamento fondamentale nell'esistenza umana³⁶.

³⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24.

³⁵ Mt 16,24-26. «Quali che siano le condizioni particolari precise, la sequela di Cristo comporta che si dica «no» a se stessi e al proprio ego come norma ultima e scopo della propria vita e che si accetti in anticipo la perdita totale di signoria su questa vita. Passività assolutamente singolare, resa qui con l'immagine traumatizzante e umiliante di un criminale nudo, costretto a portare il braccio orizzontale della sua croce fino al luogo dell'esecuzione. Si comprende come si possa indietreggiare davanti a questa prospettiva apparentemente mortifera e ascetica» (C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, 49).

³⁶ R. GUARDINI (a cura di C. Fedeli), *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, 41.

PRIMA PARTE
I CARDINI TEORICI

2. Il destino dell'educazione tra i lumi della ragione e l'oscuramento della fede

PAOLO ZINI¹

Nell'orizzonte ecclesiale contemporaneo *nuova evangelizzazione* ed *emergenza educativa* sono avvertite in modo pressoché unanime come sfide pressanti e impegnative.

Oltre l'immediatezza di un consenso nominale pare però difficile rinvenire una coscienza condivisa quanto alle radici di queste sfide e alle forme concrete delle loro possibili elaborazioni.

Potrebbe essere allora di qualche utilità nominare i processi che oggi maggiormente concorrono a rendere difficoltosa la pratica educativa e l'annuncio del Vangelo, per ricercarne poi, in sede teorica, le premesse storico-culturali.

Di questi processi il divorzio tra educazione e fede ci pare essere particolarmente problematico e gravido di implicanze, nonostante sia considerato sovente un tratto di civiltà, indizio di *adulità culturale* dell'Occidente post-illuministico.

Paradossalmente però l'Occidente secolarizzato, mentre sospetta della fede e vuole da essa immunizzare l'educazione, vive la secolarizzazione come nuova, illuminata religione e insieme benedice il *sacro di ritorno*, con il suo portato di creduloneria e magia, oppure nega ogni valenza cognitiva all'esperienza credente e insieme si vede costretto a fare i conti con i fanatismi religiosi più aggressivi e violenti.

La fede, che i Lumi avrebbero voluto oscurare, continua così a incalzare l'orizzonte pubblico, anche attraverso le sue caricature, reclamando – a proprio modo – visibilità ed educazione; mentre l'educazione mostra di non essere all'altezza del proprio compito, proprio perché, non riuscendo a *domare* le intemperanze religiose della soggettività, fatica a formare il cittadino alla vita comune.

In questo modo la contemporaneità, con le contraddizioni dei suoi fenomeni socioculturali, in fondo smaschera l'erronea opposizione illuministica che vorrebbe *tutelare educativamente* un umano universale, civile e politico, e

¹ Il saggio qui pubblicato è la rielaborazione rivista e aggiornata del testo contenuto in: A. BOZZOLO - R. CARELLI (ed.), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 293-327.

cautelarsi dalla mera *possibilità credente*, riservata a una soggettività socialmente invisibile e cognitivamente immatura.

Alla verità della persona questa opposizione ripugna, non solo per la sua impraticabilità, ma per la sua innaturalità, ideologica e menzognera: l'umano non vive in opposizione il proprio compito educativo e la sua vocazione credente, ma ne avverte la profonda continuità.

Se poi il credere si accende come risposta alla novità del Vangelo, nulla è più evidente della sua portata educativa e della sua indole pubblica, comunitaria, strutturalmente intersoggettiva.

Una rinnovata passione per l'evangelizzazione non può dunque scontare una matura consapevolezza educativa, come una sollecitudine autentica per l'educazione non può sottrarsi alla domanda cruciale circa il fondamento ultimo del proprio assetto assiologico, fondamento che, anche quando non fosse il Vangelo, poiché non è *edificato* ma *assunto*, risulta strutturalmente *creduto*.

Se il divorzio tra fede ed educazione si conferma pertanto indebito antropologicamente e lesivo di entrambe queste sollecitudini dell'umano, cogliere le ragioni storiche e teoriche di così pericolosa divaricazione potrebbe essere di qualche utilità; a tal fine vorremmo indagare quattro processi che riteniamo abbiano progressivamente condotto a questo abbaglio:

- la considerazione del Nome di Dio come pericolo civile;
- l'oscuramento sociale della pratica credente;
- la secolarizzazione della sollecitudine educativa;
- la compiaciuta astenia della libertà.

1. Il pericolo civile del Nome di Dio

Sono finiti i tempi in cui si poteva interpretare la religione come oppio dei popoli. Oggi la religione si presenta piuttosto come dinamite dei popoli. Tanto in Oriente quanto in Occidente i partiti interessati recuperano la religione per creare nemici immaginari e mobilitare le masse².

Il dibattito culturale contemporaneo guarda non di rado alla religione per sottoporre ad analisi il suo vincolo con la violenza; di tale vincolo pare indiscutibile l'ovvietà, riflesso di una presunta evidenza circa l'inclinazione all'intolleranza posta al cuore stesso della fede. Le ragioni che raccomandano

² J. ASSMANN, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007, 7.

questa lettura, assicurandole immeritata autorevolezza, si appellano alla storia – in particolare al suo tornante moderno – ed alle sue conferme attuali:

La tolleranza si pone per Voltaire – non altrimenti che per i suoi due grandi predecessori in materia, Locke e Bayle – in primo luogo come problema religioso: poiché religiose sono le radici ultime dell'intolleranza. Sarebbe fatale, ancor prima che ingenuo, sorvolare su questo aspetto riconducendolo “storicisticamente” alle particolari condizioni di un'epoca ormai lontana, ignara delle conquiste evolutive dei nostri civilissimi sistemi democratici. È appena sufficiente dare uno sguardo all'attuale scena mondiale, per accorgersi di quanto ingiustificato e fuori luogo sia l'edificante ottimismo radicato in tale credenza. [...] Di tutte le forme di intolleranza [...] l'intolleranza religiosa è quella che ha causato il maggior danno. Ma è anche [...] quella più difficile da spiegare³.

Se non c'è religione senza violenza, e nessuna violenza è insidiosa quanto quella di matrice religiosa, allora la civiltà ha trovato nella fede il suo più temibile nemico.

Fuori di questo dogma moderno non si comprenderebbero le energie profuse dal pensiero occidentale degli ultimi cinque secoli nel tentativo di disinnescare la minaccia rappresentata per la convivenza civile dall'evocazione credente del Nome di Dio.

Per questo il Nome di Dio negli ultimi secoli ha dovuto subire ogni possibile decostruzione: la posta in gioco non conosceva eguali, salvare la società e garantire il progresso, neutralizzando la fede con le sue smodatezze civili sempre in agguato.

Le sorti del Nome di Dio nei diversi frangenti della modernità saranno pertanto fortunate; la tolleranza che gli sarà riservata risulterà proporzionale alla sua disponibilità a *stare-per-altro*: impersonare un anonimo ordine morale del mondo, quando il bene da tutelare sarà la pace, o incarnare l'operosa dinamicità del progresso scientifico tecnico, quando da promuovere sarà il benessere, o rappresentare il precipitato dei virtuosismi mitopoietici dell'animo umano, quando da celebrare saranno la cultura e la civiltà dei popoli.

La modernità manipola senza pudore il Nome di Dio, senza turbarsi quando i suoi improbabili surrogati non nominano più alcuna Trascendenza e si riducono a prodotti di intese siglate mondanamente.

Dal canto suo il postilluminismo, nel quale viviamo, non pare proprio avvertire l'urgenza di fare ammenda di questo errore e delle miopie che lo

³ G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2009², 203.

accompagnano, e continua a sottoporre la fede nel Nome di Dio ad un esame di compatibilità civile regolato da parametri a-religiosi quando non anti-religiosi.

Il carattere ultimo di tali parametri riflette la radicalità della conversione collettiva nella quale nasce la modernità: quella devozione al patto civile che, come nuovo assoluto, giustifica se stesso e giudica l'ammissibilità di ogni espressione dell'umano.

La devozione all'assoluto civile restituisce alla soggettività e al suo sapere una nuova fisionomia: quella di intelligenza critica e universale, preludio di autonome autodeterminazioni pratiche, integrabili in una convivenza pacifica orientata al progresso materiale.

La logica dell'esperienza religiosa è però clamorosamente smentita: nella modernità il nuovo assoluto non genera alcuna devozione, piuttosto ne è generato e soltanto ricambia la soggettività che vi si consacra, garantendone la signoria.

In questa operazione si ridefiniscono le nozioni di verità e libertà vincolandole attraverso la virtù architettonica della tolleranza che decreta l'intransigenza di una inedita assolutezza: l'innominabilità dell'Assoluto premoderno e delle sue ragioni proscrive come irragionevole ogni discorso assoluto orientato alla Trascendenza.

Nella verità disciplinata dalla tolleranza civile l'assoluto riappare sotto mentite spoglie: come interdetto in grado di tacitare ogni appello dirimente al Nome di Dio.

La razionalità plasmata dalla nuova *polis* deve poi accettare di declinarsi secondo due forme incoordinabili, quella speculativo/positiva e quella pratico/esistenziale, e, ancora, accogliere nell'ambito pratico esistenziale due discipline, di nuovo incoordinabili, quella della fede privata e quella dell'assiologia pubblica.

Queste divaricazioni divengono indiscutibili per la modernità, e vietano alla fede nella Trascendenza di presentarsi come sapere capace di chiedere alla libertà qualche ossequio vincolante nello spazio pubblico. In proposito sono emblematiche le considerazioni di Locke:

I dogmi della religione sono, alcuni pratici, altri speculativi; e per quanto gli uni e gli altri abbiano per oggetto la conoscenza del vero, tuttavia i secondi hanno per solo fine il giudizio e la comprensione, mentre i primi influiscono sulla volontà e sul comportamento. Pertanto, i dogmi speculativi e gli articoli di fede, come li si chiama, che altro non richiedono che una semplice adesione, non possono essere imposti a nessuna chiesa dalle leggi del paese; poiché è assurdo che la legge imponga cose che non è in potere dell'uomo di compiere: e credere alla verità

d'una o d'altra cosa non dipende dalla nostra volontà. [...] Il magistrato non deve proibire la professione o l'insegnamento di opinioni speculative a nessuna chiesa, poiché esse non hanno alcuna relazione con i diritti civili dei cittadini. Se crede che realmente sia il corpo di Cristo, quello che un altro chiama pane, il cattolico non fa offesa di sorta al suo prossimo. Se un ebreo non crede che il Nuovo Testamento sia parola di Dio, non lede per nulla, con ciò, i diritti civili⁴.

Con la liquidazione del Nome di Dio attraverso la sua subordinazione alla mondanità immanente del patto civile, ad essere svilita è la fede: la fede non sa nulla, e la libertà che vi si impegna decide per l'inevidenza, fuori pertanto di ragioni condivisibili intersoggettivamente, dunque vincolanti.

Il passo è breve poi perché quelle ragioni, in quanto indivisibili, siano dichiarate *non-ragioni*, stante la sicurezza con la quale la modernità omologa le buone ragioni alla loro validazione universale.

Le *non-ragioni* della fede saranno costrette a negoziare qualche tolleranza e la otterranno in proporzione alla debolezza che sapranno riconoscersi.

La fede patisce pesantemente questi interdetti moderni: oscurato il Nome di Dio e screditata la lingua necessaria alla Sua confessione, il credere è obbligato a recedere nell'invisibilità privata, ma fuori di una condivisibilità intersoggettiva non saprà più offrire spunti significativi alla collettività, in difesa delle *ragioni buone* del Nome di Dio.

La fede conosce così pericolose tentazioni: quella di esprimersi secondo un linguaggio che replica l'universalità della scienza, imponendo però la propria estrinsecità al *kerigma*, e quella di mimetizzarsi operativamente con un'etica solidaristica, orientata alla pacifica convivenza civile e al progresso mondano.

Le operazioni condotte dalla modernità sulla religione sommano contraddizione a contraddizione, ma paiono non conoscere smentite, tanto che il post-illuminismo pare confermarne opportunità e decisività:

Un tempo le dispute filosofico-teologiche su fede e ragione erano esplicite, si andava alla radice. Oggi, per paura di ferire la sensibilità di chi ha fede, l'ateo è spesso reticente. Comincia sempre con dei "riconoscimenti" alla religione. Eppure, io credo che David Hume, nei suoi *dialoghi sulla religione naturale*, abbia smantellato in modo conclusivo le pretese di ogni ragionevolezza della fede in Dio. In modo definitivo, almeno nel senso che alle sue obiezioni non sono mai state date risposte minimamente convincenti⁵.

⁴ J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Firenze 1963, 55-56.

⁵ P. FLORES D'ARCAIS, *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede*, in A. SCOLA - P. FLORES D'ARCAIS, *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede*, Marsilio, Venezia 2008, 13-32, 15.

Priva della tutela che solo l'intangibilità del Nome di Dio può garantirle, la fede rischia di subire supinamente i ridimensionamenti che il consorzio civile le prescrive; se il compito di credere non si accende al cospetto di un Nome cui la coscienza riconosce di dovere se stessa e un assenso *sui generis*, allora saranno le magistrature politiche, numi tutelari dell'assoluto mondano, a prescrivere alla soggettività le forme non problematiche della sua devozione:

La rettitudine – che non è parte minima della religiosità e della vera devozione – interessa anche la vita civile; e in essa sta tanto la salvezza delle anime quanto quella dello stato. Le azioni morali sono dunque pertinenti sia al tribunale esteriore quanto a quello del proprio intimo; e sono soggette sia al reggitore civile sia a quello personale, vale a dire, cioè, tanto al magistrato quanto alla coscienza. E in ciò risiede un grande pericolo: che l'una di queste giurisdizioni non interferisca nell'altra e disaccordi non nascano fra il custode della quiete pubblica e quello dell'anima⁶.

Gli effetti di queste ingiunzioni moderne sono particolarmente rilevanti per la comprensione collettiva del Nome di Dio; l'Occidente infatti continua a professarsi nominalmente cristiano, ma la Trascendenza cui si riferisce è costretta dentro il perimetro deciso dalla positivizzazione del sapere scientifico e dalla immanentizzazione dell'azione politica, per le quali il mondo è la nuova *polis* e l'*eschaton* la massimizzazione di suoi beni propri, la pace ed il progresso.

La politicizzazione del nome di Dio, la mondanizzazione civile dell'*eschaton*, la canonizzazione ossessiva della tolleranza sono il cantiere nel quale l'umano edifica quella nuova città nella quale matura la coscienza della sua *modernità*.

La città terrena, custodita dall'assoluto che ne riflette i lineamenti, e guardinga nei confronti delle antiche pretese del Nome di Dio, promulga il suo imperativo, pacifico all'apparenza e assai combattivo nella sostanza: la tolleranza civile giustifica l'intolleranza religiosa mentre la tolleranza religiosa non può giustificare l'intolleranza civile.

La formalizzazione di questa novità si deve ai giuristi francesi impegnati a definire tra il Seicento e il Settecento condizioni e limiti dell'autorità dello Stato; essi

misero a punto una propria argomentazione, specificamente politica e nuova rispetto alla tradizione del diritto naturale scolastico. Essi stabilirono un *concetto formale* di pace, ricavato non dalla vita nella verità, ma dall'opposizione alla guer-

⁶ J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, 57.

ra civile. A questo concetto formale di pace, cioè al silenzio delle armi, alla quiete pubblica e alla sicurezza della vita, essi riconobbero il primato rispetto al conflitto per la verità religiosa⁷.

Il Nome di Dio spuntato nella sua presunta virulenza⁸ e la fede ridotta soggettivisticamente a investimento interiore⁹, lasciano libero spazio alla raziona-

⁷ E.W. BÖCKENFÖRDE (M. Nicoletti ed.), *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 50. Böckenförde argomenta la problematicità socio-politica della subordinazione delle esigenze della pratica religiosa a quelle dell'ordine della convivenza multiculturale, e vorrebbe prospettare soluzioni più rispettose del ruolo della fede come condizione intrinseca e non estrinseca all'esperienza civile: «Da un lato la libertà di religione non sta e non può sottostare, in quanto diritto umano, a una riserva di tipo culturale; d'altro lato [...] dalla libertà di religione e dalla parità di diritti delle religioni non può derivare alcuna pretesa di appiattimento dell'impronta religiosa della cultura e della forma di vita quale parte dell'*ordre public*. Rispetto a tale impronta gli adepti di altre religioni (per lo più religiosi di minoranza) vivono nella diaspora. Per questa vita nella diaspora l'islam e la religione ebraica contengono del resto l'indicazione esplicita a rispettare le leggi del paese ospitante» (E.W. BÖCKENFÖRDE, *Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI*, in G.E. RUSCONI, *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008, 31-53, 49). Proprio il dibattito suscitato dalle tesi di Böckenförde mostra quanto la sensibilità contemporanea sia profondamente segnata dalla lezione illuminista e dalla delegittimazione civile dell'esperienza religiosa.

⁸ Nelle polemiche più accanite degli Illuministi il Nome di Dio viene riferito alle gesta più aberranti e crudeli che i credenti avrebbero assurdamente tentato di razionalizzare per suo mezzo: «Il successore di S. Pietro e il suo concistoro non possono sbagliare; approvarono, celebrarono, consacrarono l'impresa della notte di S. Bartolomeo. Dunque questa azione era santissima; dunque di due assassini uguali in religiosità colui che avesse sventrato ventiquattro donne gravide ugonotte dovrebbe essere elevato a una gloria doppia di colui che ne avesse sventrato solo dodici. Per la stessa ragione i fanatici delle Cevenne dovevano credere che sarebbero stati elevati alla gloria in proporzione del numero di preti, di religiosi e di donne cattoliche che essi avessero sgozzato. Sono titoli ben strani per acquistare la gloria eterna» (VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza. La trincea della ragione contro ogni fanatismo*, Demetra, Verona 1993, 55).

⁹ «Ogni uomo possiede un'anima immortale, passibile d'eterna felicità o miseria, la cui salvezza dipende dal fatto ch'egli creda e operi in questa vita com'è necessario credere e operare per impetrare il favore di Dio e come Dio ha prescritto a tal fine. Da ciò segue, in primo luogo, che l'uomo è soprattutto obbligato all'osservanza di tali norme e che la sua suprema cura, applicazione e diligenza dev'essere esercitata appunto nella ricerca e adempimento di ciò: poiché nulla v'è nella condizione umana che valga qualcosa a confronto dell'eternità. In secondo luogo, ne segue che, purché un uomo non violi gli altrui diritti con erronee forme di culto né nuoccia agli altri il fatto che egli non sia rettamente orientato alle cose della religione e non sia la sua perdizione di pregiudizio alcuno alla felicità altrui la cura della propria

lità pubblica che pensa il senso dei fini collettivi solo a partire dalla possibilità dei mezzi disponibili e con il medesimo codice che di questi ultimi assicura fruibilità universale ed efficiente maneggevolezza.

Inevitabilmente però le questioni religiose ed etiche, per quanto residuali, nel loro misurarsi con lo spazio pubblico sono costrette a impattare con norme che per la loro genesi sono religiosamente ed assiologicamente non solo non neutrali ma gravemente incompetenti¹⁰.

In questo modo lo spazio pubblico e la sfera della vita civile che vi accade smarriscono la sapienza necessaria a istruire le questioni nelle quali il soggetto è alle prese con il senso definitivo di sé, senso richiamato alla propria decisività

salvezza compete solo all'interessato. [...] In fatto di salvezza ognuno possiede il diritto supremo ed assoluto di giudicare di quanto lo riguarda: cosa che non interessa nessun altro né può in alcun modo ricevere pregiudizio dall'altrui condotta. Ma oltre all'anima immortale, l'uomo possiede anche una esistenza temporale, il cui stato è mutevole e la durata incerta, e a sostentare la quale egli ha bisogno di beni terreni, che occorre conquistare, o che già sono stati conquistati con uno sforzo costante. [...] Ma la malvagità umana preferisce depredare gli altri dei frutti del loro lavoro, piuttosto che procurarsene con propria fatica. Per questo, la necessità di tutelare quanto si sia acquistato, come ricchezze e possibilità, o quanto serve a procurarsele, cioè la libertà e il vigore della propria persona, induce gli uomini ad associarsi fra di loro, in modo da garantire ad ognuno, con la reciproca assistenza e l'unione delle forze, il sicuro possesso di tutto ciò che serve in questa vita, lasciando nel contempo ad ognuno la cura della sua felicità eterna, il cui conseguimento non può essere facilitato dall'azione altrui, la cui perdita non può mai risultare di pregiudizio ad altri, e la cui speranza non può essere strappata a nessuno da violenze di sorta» (J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, 58-59).

¹⁰ La conclamata estraneità dell'orizzonte pubblico alla individuazione e valutazione dei fini esistenziali del soggetto, prima che problematica è impossibile; il dibattito sul tema è però particolarmente delicato, dopo l'esperienza tragica delle dittature del XX secolo la cui memoria anima lo spettro dello Stato etico: «I regimi totalitari del XX secolo ci hanno fornito numerosi esempi di quanto fosse pericoloso affidare allo stato il compito di occuparsi della felicità dell'individuo. Tuttavia, la vittoria finale delle democrazie ha avuto un effetto sorprendente: nella misura stessa in cui questo regime politico non pretende di essere un'incarnazione del bene sovrano, le speranze di felicità terrena o di realizzazione dell'individuo non vengono più riposte in una struttura politica, qualunque essa sia. Proprio per il fatto che ha vinto, la democrazia non accende più gli animi. L'autonomia individuale è uscita corroborata da queste prove e ormai viene richiesto allo stato soltanto di allontanare gli ostacoli alla felicità degli individui, non di assicurarla loro; lo stato non è più portatore di speranza, ma semplicemente fornitore di servizi. Pur non avendo a disposizione un quadro religioso comune e non credendo alla rivoluzione che potrebbe portare la felicità a tutti, gli uomini non rinunciano al desiderio di rendere la propria vita più bella e maggiormente ricca di significato; ma ora seguono vie che hanno scelto individualmente» (T. TODOROV, *Lo spirito dell'illuminismo*, Garzanti, Milano 2009, 82-83).

– ancora una volta – soltanto dalla Trascendenza del Nome di Dio e dalla sua non ridotta Verità.

Crederne rimane una possibilità individuale, sempre socialmente sospetta, governata nelle sue riluttanze da un potere politico che rivendica al proprio tecnicismo religiosamente neutrale ed assiologicamente universalista una promessa di giustizia laica e liberale¹¹.

Il Nome di Dio e il codice sacrale con il quale la soggettività ne confessa l'intangibilità e la funzione ultimativa per il senso della libertà sono così costretti ad abbandonare la coscienza a se stessa; ed essa, nella sua maldestra amministrazione delle energie che solo il Vero Assoluto avrebbe il diritto di mobilitare, inaugura il fenomeno epocale della sacralizzazione dell'arbitrio individuale:

Nel Cinquecento, Calvino e Lutero posero questioni teologiche simili a quelle poste, diciamo, da Loyola o da Bellarmino; e siccome le loro risposte erano differenti, ne seguirono aspre contese tra le due parti. Nessuna delle due aveva, o avrebbe potuto avere, il minimo rispetto per le posizioni dell'altra. Al contrario, quanto maggiori erano l'ostinazione e la violenza con cui il nemico si batteva, tanto più egli era profondamente dannato agli occhi del vero credente, il quale sapeva che lui, e non l'altro, possedeva la verità; e invero, quanto più ardentemente l'avversario credeva nelle proprie eresie, tanto più odioso doveva apparire a Dio e agli uomini. Quando il papa mandò al rogo Bruno, o Calvino bruciò Serveto, essi vedevano nelle loro vittime dei ribelli contro la luce della verità: quella luce che in linea di principio tutti gli uomini potevano scorgere, perché i criteri della verità erano pubblici, e ogni uomo in cui il cuore, la mente e l'anima non fossero stati pervertiti era dunque in grado di applicarli e di arrivare alla medesima

¹¹ Indicativa al riguardo la soluzione contrattualista del rapporto tra disciplina pubblica e fini personali dell'esistenza: «I concetti di giustizia delle filosofie politiche tradizionali, anche del liberalismo classico, si basano secondo Rawls su rappresentazioni collegate a pretesa di verità. Rawls definisce tali concezioni come "metafisiche". Il suo liberalismo politico si basa invece su di un concetto "politico" di giustizia. Un concetto politico e non metafisico di giustizia pone alla base della società l'idea di un sistema di cooperazione leale, non la rappresentazione sostanziale di una vita buona in generale; sul piano dell'individuo presuppone il concetto politico del cittadino, nessuna teoria complessiva sulla soggettività e dell'identità umane. Questa teoria è dunque politica non solo nel senso di essere limitata alla sfera politica della società in quanto suo unico ambito di validità; il concetto di una giustizia come lealtà deve piuttosto convincere unicamente per considerazioni di natura politica, indipendentemente da altre ragioni filosofiche o religiose» (T.M. SCHMIDT, *Fede religiosa e argomenti secolari. Sulla razionalità delle convinzioni religiose nelle società pluralistiche*, in G.E. RUSCONI, *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008, 93-112, 95-96).

visione delle verità eterne. [...] Nel destino di un uomo condannato per eresia non c'è quindi nulla di romantico o di tragico, nulla che possa ispirare simpatia. Un eretico è un pericolo per sé e per la società che egli cerca di pervertire. La sua anima deve essere salvata, ma sicuramente non c'è traccia di dignità, non c'è nulla che meriti ammirazione nella violenza e nell'ostinazione con cui resiste alla verità. [...] L'idea che agli uomini si debba rispetto se muoiono in nome dei loro ideali e principi, per quanto errati questi possano essere, giacché dunque muoia per ciò che crede essere la verità è *eo ipso* degno di rispetto più di chi scende a compromessi con le sue convinzioni o cerca di salvare la pelle a prezzo dei suoi principi: un atteggiamento del genere non era concepibile nel Medioevo¹².

Privato della dignità di interlocutore del dibattito pubblico, escluso – nella sua intenzionalità specifica – dal diritto alla tolleranza civile, costretto a subire la disciplina politica di una ragione che non sa comprenderlo, il sapere che nutre la coscienza credente, il sapere della fede, fondato sulla nominabilità di Dio si trova così esposto alle derive cognitive, emotive e pratiche più bizzarre.

Da tutto questo però la società non ha nulla da guadagnare. Una convivenza fondata su un sapere che ha scelto di auto-mutilarsi,¹³ di non ritenere conoscibile altro che i prodotti della mano dell'uomo e quanto è necessario al loro efficientamento, mentre consacra illusoriamente l'assoluto del progresso mondano¹⁴, non solo non può soffocare le aspirazioni della coscienza religiosa, ma si priva di ragioni per giudicarne la nobiltà o la corruzione.

¹² I. BERLIN (H. Hardy ed.), *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee*, Adelphi, Milano 2008⁴, 260-261.

¹³ Continua a rivelarsi di grande profondità sul tema dell'auto-mutilazione della ragione moderna la lezione di J. Ratzinger, ancora attualissima anche nelle sue pagine più datate. Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 5), Queriniana, Brescia 1969, in particolare 27-46.

¹⁴ In proposito è davvero illuminante la nota – e discussa – tesi di Hazard sulla crisi che avrebbe travagliato la coscienza europea tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, ridefinendo i parametri fondamentali della Civiltà occidentale e inaugurando la modernità: «[Qui] la ragione non era più un'equilibrata saggezza ma un'audacia critica. Le nozioni più pacifiche, quella del consenso universale come prova dell'esistenza di Dio, quella dei miracoli, erano revocate in dubbio. Il divino era confinato in cieli sconosciuti e inaccessibili; l'uomo, e l'uomo soltanto, diventava la misura di tutte le cose; era a se stesso la propria ragione d'essere e il proprio fine. I pastori dei popoli avevano tenuto abbastanza a lungo il potere nelle loro mani; avevano promesso di far regnare sulla terra la bontà, la giustizia, l'amore fraterno; ma non avevano mantenuto le loro promesse. Nella grande partita di cui la verità e la felicità costituivano la posta, avevano perduto; quindi non restava loro più che andarsene. Se non volevano partirsene di buona voglia, bisognava cacciarli via. Era necessario, si pensava, distruggere

E la fede, separata dal sapere che le compete e del quale deve dar prova comunitariamente, mentre si sottrae al discernimento, si espone ad ogni adulterazione, rischiando di agire la medesima arroganza del pensiero immanentistico che la combatte.

2. L'oscuramento sociale della pratica credente

Se attraverso l'età moderna, per processi di carattere socio-culturale, il Nome di Dio diviene pubblicamente impronunciabile e la fede non argomentabile comunitariamente, perché estranea ai parametri del sapere condivisibile, anche le sorti della pratica religiosa sono in pericolo.

Culto e devozione si giustificano infatti in riferimento alla fede, che in essi non solo si manifesta, bensì si forma, consolida e purifica; quando la fede viene ritenuta estranea al sapere, il culto non può che divenire a propria volta incomprensibile e civilmente imbarazzante. Un tale giudizio è formulato da Hume con la massima chiarezza:

Non ci sono assurdità teologiche tanto madornali che non siano state sostenute, qualche volta, da uomini di grande intelligenza e cultura. Non ci sono precetti tanto rigorosi che non siano stati accettati dagli uomini più dediti ai piaceri e più scioperati. *L'ignoranza è madre della devozione*: è una massima proverbiale, confermata dalla esperienza di tutti. Cercate però un popolo del tutto privo di religione: se lo troverete, siate pur certi che poco differisce dai bruti. Che c'è di più puro di certi principi morali che fanno parte di ogni sistema teologico? E che c'è di più corrotto di certe pratiche cui questi sistemi danno origine? [...] Tutto è un punto interrogativo, un enigma, un mistero inesplicabile. Dubbio, incertezza, sospensione di giudizio sembrano l'unico punto d'approdo della nostra più accurata ricerca in proposito. Ma la ragione umana è tanto debole, la suggestione delle opinioni tanto irresistibile che è molto difficile perfino mantenere questo

l'antico edificio, che aveva riparato male la grande famiglia umana; e il primo compito era un'opera di demolizione. Il secondo era di ricostruire, e di gettare le fondamenta della città futura. Altrettanto necessario, per non cadere in uno scetticismo precursore della morte, era costruire una filosofia la quale rinunciassero ai sogni metafisici, sempre fallaci, per studiare le apparenze che le nostre deboli mani possono afferrare, e che debbono bastarci; ed edificare una politica senza diritto divino, una religione senza mistero, una morale senza dogmi. Bisognava, infine, costringere la scienza a non essere più un semplice giuoco intellettuale, ma decisamente una potenza capace di dominare la natura; per mezzo della scienza, si sarebbe certamente conquistata la felicità» (P. HAZARD [a cura di P. Serini], *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1983², 11-12).

cauto dubbio. Noi, per conto nostro, non vogliamo ampliare il nostro orizzonte e, opponendo una specie di superstizione all'altra, le lasceremo a contendere¹⁵.

La critica di Hume alla devozione costituisce la premessa di una lunghissima impresa culturale orientata non a cancellare la religione, ma a prescrivere alle sue forme testimoniali l'autopercezione di un limite intrinseco e di un'imbarazzante subalternità civile.

In proposito, alla riflessione di Hume dobbiamo un testo particolarmente istruttivo per comprendere i destini che si aprono alla coscienza credente ed alla sua effettività religiosa dopo la crisi della cultura medioevale: si tratta dei *Dialoghi sulla religione naturale*, nei quali il filosofo scozzese costruisce un serrato confronto tra le posizioni teoriche dello scettico Filone, del mistico Demea e del teista Cleante, per illustrare ambiguità, ragioni e impedimenti del credere.

Nella nostra indagine non siamo interessati a capire con quale dei personaggi fittizi del dialogo Hume si identifichi¹⁶, ci interessa piuttosto dar voce alla complessità della considerazione moderna dell'esperienza religiosa, magistralmente restituita nell'opera humeana proprio attraverso una contesa a più voci. La conclusione dell'opera, da questo punto di vista, è chiarificatrice:

¹⁵ D. HUME, *Storia naturale della religione*, La Nuova Italia, Firenze 1975, 90-91.

¹⁶ Sulla posizione personale di Hume risultano molto interessanti le considerazioni di Dal Pra ricche di contrappunti storiografici: «In ordine [...] alla problematica religiosa è avvenuto a Hume che, volendo temperare gli effetti negativi della sua critica al teismo, ha posto l'attenzione proprio su quelle resistenze che avevano più solida base nella natura dell'uomo. Probabilmente il suo personale atteggiamento è stato più vicino a quella condizione di "paganesimo" e di pratico ateismo che hanno descritto il Kemp Smith ed il Mossner. Ma Hume è pur stato costretto alla sua "simulazione innocente"; ha cioè pur voluto e dovuto tener conto del volgo superstizioso, e del clero fanatico; ha prestato attenzione a questa condizione ed in tal modo le si è più avvicinato di quanto non pensasse. E quando ha guardato analiticamente a quella condizione, vi ha trovato la ferma fiducia nel teismo empiristico, la convinzione radicale sul finalismo dell'universo, quella sorta di postulato originario della finalità, al quale anche Filone da ultimo si inchina. Volendo dare un'esistenza, nel mondo della critica alla religione, ad un "altro da sé", non ha potuto pensarlo che come volto a piegarsi, nel bilico dell'analogia, prepotentemente in direzione della divinità e cioè della somiglianza tra l'opera della natura e l'opera dell'intelligenza e dell'arte, oppure come rivolto a consumare l'intero patrimonio della ragione nell'intento di aprire la strada alla fede ed alla rivelazione, ponendo così lo scetticismo in linea di continuità con la rivelazione, e la critica in linea di continuità con il puro misticismo» (M. DAL PRA, *Introduzione*, in D. HUME [M. Dal Pra ed.], *Dialoghi sulla religione naturale*, Laterza. Roma-Bari 1983, V-XLVI, XLV).

Ma [disse Filone] credetemi, Cleante, il sentimento più naturale che una mente ben disposta proverà in questa situazione è l'attesa e il desiderio ardente che piaccia al cielo di dissipare, o almeno di ridurre questa profonda ignoranza, offrendo all'umanità qualche rivelazione speciale e manifestando la natura, gli attributi e le operazioni del divino oggetto della nostra Fede. Una persona compenetrata del giusto sentimento delle imperfezioni della ragione naturale, volerà verso la verità rivelata con la massima avidità, mentre l'altezzoso dogmatico, persuaso di poter erigere un sistema completo di teologia con il solo soccorso della filosofia, sdegnava qualunque altro aiuto e respinge gli insegnamenti superflui della rivelazione. Essere uno scettico filosofico è, per un uomo colto, il primo e più essenziale passo che conduce ad essere un vero cristiano, un credente; proposizione che raccomanderei volentieri all'attenzione di Panfilo; e spero che Cleante mi perdonerà di intromettermi così nell'educazione e nell'istruzione del suo pupillo¹⁷.

Sfidata dalla questione della Trascendenza, l'intelligenza umana, secondo Hume, non può non prendere atto del proprio limite, vincolando una sorta di propedeutico scetticismo speculativo ad un misticismo reso plausibile – quanto al realismo della sua intenzionalità credente – dalla testimonianza che il finalismo cosmico rende all'esistenza di un ordinatore intelligente del mondo.

La sintesi di teismo, misticismo e scetticismo prospettata da Hume è ingloriosa: si nutre di due opposizioni, quella tra credere e conoscere e quella tra timore e sicurezza; la religione soccorre le miserie cognitive e operative dell'animo umano che abita però una società nella quale promettente è soltanto il progresso orientato a liquidare quelle miserie.

La religione e le sue pratiche non hanno nulla di promettente, piuttosto il contrario: corrispondendo all'ignoranza della fede, la devozione che la esprime si riduce a fenomeno di umana debolezza, che il progresso mondano renderà accessorio quando le sue conquiste faranno svanire i timori e le insicurezze tipiche dell'inciviltà:

È mia opinione, ne convengo, rispose Demea, che ogni uomo senta, in qualche modo, la verità della religione dentro al suo cuore e che è la coscienza della sua debolezza e miseria, piuttosto che qualche ragionamento, che lo porta a cercare protezione in questo Essere, da cui dipende insieme con tutta la natura. C'è tanta inquietudine e tanto tedio perfino nelle migliori vicende della vita, che il futuro resta sempre l'oggetto di tutte le nostre speranze e di tutti i nostri timori. Non cessiamo di guardare in avanti e di sforzarci, con le preghiere, l'adorazione ed il sacrificio, di placare queste potenze sconosciute, che troviamo, per esperienza,

¹⁷ D. HUME, *Dialoghi sulla religione naturale*, 129-130.

così capaci di affliggerci e di opprimerci. Miserabili creature che siamo! Quale risorsa per noi, in mezzo agli innumerevoli mali della vita, se la religione non ci offrisse alcuni metodi di espiazione, e non placasse quei terrori da cui siamo continuamente agitati e tormentati?¹⁸

Non deve ingannare allora la valorizzazione della dimensione religiosa dell'esistere tematizzata da Hume: si concentra infatti sul limite dell'umano sapere e potere, quando però a dare senso all'impresa civile è esattamente il disegno di uno spostamento progressivo di quel limite, che, arretrando, impone allo spazio religioso di lasciarsi espugnare e smascherare nell'inconsistenza delle sue promesse e consolazioni.

Irrazionalismo, proiezione psicologica, finalità rassicurante, i tratti specifici del dinamismo religioso, credente e culturale, non possono non rendere marginale la testimonianza religiosa: il suo arretramento nell'invisibilità è segno di emancipazione individuale e collettiva dell'umano.

Neppure la riluttanza a scomparire del tutto tipica del fenomeno religioso giustifica alcuna domanda circa un suo possibile significato intrinsecamente promettente; piuttosto riflette la professione di crudo realismo sulle difficoltà della vita, che autorizzano la tristezza intimidita dell'utilitarismo della fede.

In altre parole, per Hume, i tormenti che si intrecciano nella coscienza, conducendola a credere, non si possono mai pacificare completamente: il pungolo religioso non abbandona l'animo umano, perché la vita è difficile, l'intelligenza limitata, le soluzioni mondane precarie; ben venga allora la religione ma la sua persistenza è indice soltanto della sua stessa miseria di suggestione utilmente consolatoria:

In ognuna delle posizioni religiose che si delineano al "limite" della riflessione critica humeana questa trova non tanto la radice della sua propria identità, quanto l'antitesi che la nega e che, così, le consente di essere. [...] [La] configurazione positiva della religione ha, nella disamina humeana, principalmente due forme: o quella di un postulato originario della finalità, [...] oppure quella, prospettata come al di là della critica razionale e scettica, del totalmente altro: del misticismo, della rivelazione e della pura fede. Hume non ha recato contributi positivi al riempimento di queste forme vuote; ha piuttosto arricchito gli strumenti della critica gnoseologica e scettica; ed ha avuto cura di operare lo stacco del conoscere dal mondo della coscienza religiosa; [...] L'unico contributo che in questa direzione Hume abbia recato è quello che gli deriva dalla tradizione della cultura classica e nell'età moderna dal pensiero libertino: la teoria cioè del radicarsi della

¹⁸ *Ivi*, 85.

religione nel mondo delle passioni, e specialmente del timore e della coscienza dell'infelicità umana, da cui procede l'aspirazione immediata alla rivelazione ed alla salvezione¹⁹.

L'Occidente, assimilando la lezione humane, redigerà il proprio progetto antropologico e civile senza riconoscere alla fede e alla devozione alcuna forza costruttiva o critica; un'ovvietà, quando si considera la religione capace soltanto di materializzare minacce comunitarie o perpetuare ingombranti retaggi di inciviltà.

La rivoluzione moderna non si nutre però soltanto delle considerazioni di Hume; relativamente al senso della devozione e della pratica credente, estremamente incisiva e animata da preoccupazioni originali è la riflessione di Kant, che addirittura, da un certo punto di vista, incalza le conclusioni humane nei loro limiti.

Se, per la sua indole consolatoria e rassicurante, la devozione, come abbiamo visto, ha il diritto soltanto a una tolleranza civilmente non lusinghiera, vista la sua estraneità allo spirito dell'emancipazione moderna, il sospetto relativo ai suoi effetti non può facilmente sopirsi.

Il ricorso a una consolazione abbracciata nelle congiunture impossibili dell'esistere è difficilmente censurabile, ma potrebbe sempre mutarsi nella pratica indolente di una speranza eteronoma, volta comodamente a semplificare anche i frangenti della vita dove il cimento della libertà sarebbe invece possibile e doveroso.

Inutile dire che qui il lavoro di Kant è incomparabilmente severo, per quella singolare accezione in lui rinvenibile del compito etico cui debbono ricondursi le speranze civili e i rigorosi limiti di possibilità del vissuto religioso.

L'evidenza della libertà per Kant è la verità noumenica dell'umano, attingibile nella sua purezza interiore, perfettamente razionale; e la libertà si annuncia con la voce severa e nobile del dovere: l'uomo è libero perché deve, perché sa indiscutibilmente di dovere, dunque sarebbe contraddittorio se non potesse procedere a determinare se stesso nel puro ossequio alla formalità razionale di questa ingiunzione; di qui l'autonomia, premessa ed esito di ogni esercizio morale, nella quale l'uomo dà prova della sua solitaria signoria su se stesso.

Per Kant la tutela politica giova alla libertà soltanto per il portato di esteriorità prescritto dalla costituzione incarnata dell'uomo e dalle sue implicanze sociali, ma è sempre l'autonomia morale individuale a formare la speranza della collettività e non il contrario.

¹⁹ M. DAL PRA, *Introduzione*, XLVI.

A fronte di tale altezza del compito morale ben si comprende come la religione possa costituire per Kant un'insidia di portata assai differente rispetto a quella percepita da Hume; se per il filosofo scozzese l'ignoranza e il fanatismo religiosi possono rendere i credenti membri pericolosi di una comunità, per Kant l'ignoranza e l'opportunismo religiosi possono smentire l'umanità dell'uomo, facendone un soggetto che, animato da magiche speranze, rimette ad altri lo svolgimento del proprio compito morale.

Per questo occorre combattere decisamente la possibile collusione tra astenia morale e illusione religiosa, tanto facile a prodursi nell'animo umano e tanto pericolosa per i suoi effetti corruttivi, maldestramente mascherati di culturalismo e devozione.

Di qui l'energia con la quale Kant si impegna a riportare la religione entro i *limiti della pura ragione*, perché l'uomo intimorito della severità del compito morale non ne spera uno svolgimento magico, magari appoggiandosi alle promesse di qualche sedicente rivelazione.

Ecco allora i criteri necessari a istruire il *processo morale* cui sottoporre ogni rivelazione:

La *rivelazione* per lo meno può comprendere in sé anche la *pura religione razionale*, mentre viceversa questa non può in sé comprendere l'elemento storico della rivelazione; per questo io potrò considerare quest'ultima come una sfera *più vasta* della fede, che contiene, come sfera *più ristretta*, la pura religione razionale (non come due cerchi esterni l'uno all'altro, ma come due cerchi concentrici), ed il filosofo, in quanto puro insegnante di ragione (procedendo per semplici principi *a priori*) bisogna che si mantenga nei limiti della sfera più ristretta, e quivi perciò faccia astrazione da ogni esperienza. Da questo punto di vista, posso ora fare anche il secondo tentativo: partire cioè da una qualunque rivelazione ammessa come tale e, facendo astrazione dalla pura religione razionale (in quanto essa costituisce un sistema indipendente), appoggiare solo in modo frammentario la rivelazione, in quanto *sistema storico*, a concetti morali e vedere se questo procedimento non riconduca al medesimo *sistema razionale* puro della religione, che, non dal punto di vista teoretico (in cui deve farsi rientrare anche il punto di vista pratico-tecnico, quello del metodo di insegnamento, che è una *dottrina tecnica*), ma certo dal punto di vista pratico-morale, potrebbe essere autonomo e sufficiente per la vera religione, la quale, soltanto a questa condizione, esiste come concetto *razionale a priori* (che resta dopo la scomparsa di tutti gli elementi empirici)²⁰.

²⁰ I. KANT (a cura di M.M. Olivetti), *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1980, 13-14.

Per Kant è evidente: la rivelazione alla quale un credente si appella, quale *ragione* della propria fede, va sottoposta ad un esame di compatibilità razionale; e la fede, di una religione circoscritta entro i limiti di una *pura ragione*, offre i parametri di valutazione di ogni possibilità e pretesa di condotte o convinzioni credenti.

Se una pretesa rivelazione ascrivesse a pratiche culturali esiti lesivi della sovranità della ragion pura pratica, non farebbe che mostrare il proprio carattere delirante, perché matrice di superstizioni e fanatismi:

È una illusione superstiziosa voler essere graditi a Dio con azioni che ogni uomo può compiere senza aver bisogno di essere precisamente un uomo buono (p.e. come la professione di dogmatici articoli di fede, con il rispetto della osservanza ecclesiastica [...]). La si chiama superstiziosa appunto perché sceglie semplici mezzi fisici (e non morali) che non possono per se stessi avere assolutamente alcun effetto su ciò che non è natura (cioè sul bene morale). Ma un'illusione si chiama fanatica quando perfino il mezzo immaginato, essendo soprasensibile, non è in potere dell'uomo, senza considerare inoltre l'irraggiungibilità del fine soprasensibile, cui si aspira con questo mezzo; poiché questo sentimento dell'immediata presenza dell'Essere supremo e la distinzione di tale sentimento da ogni altro, anche da quello morale, tutto ciò sarebbe per l'uomo come se egli avesse ricettività per una intuizione, per la quale non v'è alcun organo di senso nella sua natura²¹.

La purezza dell'ideale morale, persuasiva per una figura di ragione nei confronti della quale Kant professa un'autentica devozione, è il parametro di tutti i parametri; la sua corrispondenza all'umanità dell'uomo è garanzia di civiltà e fattore aggregante la comunità, che non può non mutuare il carattere di universalità dall'ideale etico, rigorosamente universalistico, dal quale sono animati i suoi individui. Ecco allora un'affermazione di nuovo canonica per la modernità:

Non vi è che *una* (vera) *religione*; ma si possono avere diverse specie di *fede*. Si può aggiungere che nella pluralità delle chiese, che si distinguono le une dalle altre a causa della diversità delle loro forme di fede, si può tuttavia trovare l'unica e medesima religione vera. [...] L'uomo comune intende sempre per religione la sua fede di chiesa, che cade sotto i sensi; mentre la religione si tiene nascosta nel fondo dell'uomo e dipende solamente dalle intenzioni morali. È rendere troppo onore alla maggior parte degli uomini dire: essi si riconoscono di tale o tale religione;

²¹ *Ivi*, 193-194.

poiché essi non ne conoscono e non ne desiderano nessuna: la fede statutaria di chiesa è tutto ciò che essi intendono con questa parola. Anche le cosiddette guerre di religione, che così spesso hanno scosso il mondo e l'hanno coperto di sangue, non sono mai state altro che dispute intorno alla fede di chiesa, e l'oppresso non si lamentava, propriamente, del fatto che gli si impedisse di restare fedele alla sua religione (ciò che non può fare alcuna forza esterna), ma che non gli si permettesse di praticare pubblicamente la sua fede di chiesa²².

Secondo Kant, pertanto, la religione onde superare l'esame di compatibilità civile istruito a suo carico dalla modernità, è costretta a mostrare la propria completa omologabilità al compito di autoperfezionamento morale dell'uomo, compito perfettamente razionale e rigorosamente solitario; di qui viene che ogni verità di fede come ogni pratica culturale nel rispettivo distanziarsi dalla purezza interiore dell'ideale morale è ridicibile a mero precipitato della pochezza dell'animo umano, facile preda di fantasie e suggestioni esteriori.

Qualora però in nome di qualche elemento che la religione rivendicasse come proprio la soggettività mirasse a conseguire conoscenze inattingibili dalla pura ragione o meriti morali non ascrivibili all'esclusiva autonomia individuale, allora le rigorose esigenze di una morale razionale dovrebbero presiedere alla censura di ogni illusione pseudo-religiosa:

Ora, per conciliare questa fede empirica che, a quanto appare, il caso ci ha fatto capitare sotto mano, con i fondamenti di una fede morale (sia essa intesa come fine o solo come mezzo), si richiede tuttavia di interpretare la rivelazione giunta a noi, cioè di chiarirne generalmente il senso in modo che concordi con le regole pratiche universali di una religione razionale pura. Il lato teorico della fede di chiesa, infatti, non può moralmente interessarci se non esercita nessuna influenza sul compimento di tutti i doveri degli uomini, considerati come comandamenti divini (cosa che forma l'essenza di ogni religione). Per quanto questa interpretazione, riferita al testo (della rivelazione), possa spesso sembrarci sforzata e spesso esserlo anche realmente; se è soltanto possibile che questo testo l'ammetta, bisogna preferir questa ad un'interpretazione letterale, che o non contiene assolutamente nulla in sé a prova della moralità, o va addirittura contro i suoi moventi²³.

La religione non ha nulla da aggiungere e soprattutto in nulla deve offuscare, secondo Kant, la rigorosa chiarezza dell'imperativo categorico e l'universale evidenza del compito individuale dell'autoperfezionamento morale.

²² *Ivi*, 116-117.

²³ *Ivi*, 118-119.

Le conclusioni sono pertanto stringenti: nessuna verità può venire dall'affidamento alla trascendenza e nessuna manifestazione della trascendenza può guadagnare un assenso credente come verità affidabile in grado di condurre l'intelligenza oltre la propria limitatezza mondana; ma, soprattutto, qualsivoglia culto è vano, perché estraneo a una relazione dalla quale la libertà possa attendersi un riscatto dal proprio isolamento e dalla propria caducità storica.

3. La secolarizzazione della sollecitudine educativa

La secolarizzazione della sollecitudine educativa è un correlato inevitabile dei processi dei quali sin qui abbiamo detto; una comunità, che scredita civilmente e oscura socialmente la verità e la pratica religiosa, deve individuare interlocutori estranei alla fede cui affidare la cura dell'umano e il consolidamento della sua libertà.

Prendersi cura della soggettività prescindendo dalla fede, per l'Occidente, significa non solo revocare i diritti del Vangelo quale chiave di lettura dell'esistenza, ma comprendere in modo nuovo l'orizzonte di senso della libertà umana; sciolto dalla sua origine protologica e dal suo compimento escatologico il cammino dell'uomo si riduce a cronologia mondana, giustificata dall'impresa civile e tutelata politicamente.

L'educazione affrancata dalle fede cambia pelle e si pone a servizio del protagonismo dell'uomo nel cosmo e del sapere che, per rendere questo protagonismo efficiente e fortunato, non si occupa di questioni religiose strutturalmente considerate capziose e conflittuali²⁴.

La modernità può così essere caratterizzata nei termini di processo educativo deputato ad iniziare il soggetto ad abitare una circolarità nella quale si rinforzano l'estromissione di Dio dall'orizzonte mondano e una ricomprensione del cosmo fuori della prospettiva religiosa.

²⁴ È questo il contesto nel quale possono sorgere apologie dell'ateismo che quanto a tono e contenuto sarebbero risultate incomprensibili per la cultura medioevale; pur non rappresentando compiutamente l'orientamento della cultura egemone, tali apologie indirettamente ne rivelano il fondamento antropocentrico: «Se l'ateismo fosse universalmente accettato, ogni forma di religione verrebbe smantellata e totalmente sradicata. Non esisterebbero più guerre teologiche, né soldati della fede – quei terribili soldati! La natura, che era stata contagiata dal veleno sacro, ritroverebbe i suoi diritti e la sua purezza. Sordi a tutti gli altri vizi, i mortali seguirebbero serenamente solo i dettami spontanei del loro essere, gli unici comandi [...] che possono condurci alla felicità» (J.O. DE LA METTRIE, *L'homme machine* [1747], dobbiamo la citazione a C. TAYLOR [a cura di P. Costa], *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 375).

La figura di libertà educata da questi processi culturali ed esaltata come conquista civile si smarca sempre più da un orizzonte antropologico riferito alla trascendenza, e non vuole, non può né deve avere qualche sollecitudine religiosa.

Matura così in Occidente una nuova certezza: rispetto al compito di educare la libertà, è quantomeno estranea, se non pregiudizievole, la formazione della coscienza nella fede.

Se, infatti, il consolidamento educativo della libertà è finalizzato alla sua partecipazione all'avventura civile, che emancipa il soggetto dalla tirannide delle proprie paure e dei propri bisogni, riconsegnandogli un cosmo illuminato dalla solarità della conoscenza positiva e della prassi trasformatrice, nessuna energia ha da essere investita per acquisire competenze in ordine alla relazione con Dio.

La secolarizzazione della pratica educativa è pertanto un'esigenza imposta da una rinnovata ontologia della libertà, a sua volta richiesta da una comprensione del mondo profondamente diversa rispetto a quella dell'antichità premoderna.

La nuova figura di libertà, emancipata da un fondamento trascendente e da un destino escatologico, ridefinisce a propria misura l'orizzonte che la ospita, operando quel *disincantamento* di cui dà acutamente conto Charles Taylor nelle sue analisi:

Dopo che il mondo ha conosciuto il disincanto, l'idea che Dio sia un'indispensabile fonte della nostra vita spirituale e morale subisce un dislocamento. Da garante del trionfo, o quantomeno della solidità del bene, in un mondo di spiriti e forze dotate di significato, Dio si trasforma nell'indispensabile fonte di quel potere ordinatore con cui disincantiamo il mondo e lo volgiamo ai nostri fini; inoltre, in quanto origine della nostra esistenza, spirituale e materiale, egli esige la nostra lealtà e venerazione, una venerazione che è ora più pura essendo svincolata dal mondo incantato²⁵.

La correlazione tra libertà umana e mondo inaugurata dal *disincantamento* impone un'autentica rivoluzione antropologico/educativa: il compito storico del soggetto, pur potendo ancora essere pensato in una prospettiva che non esclude l'Assoluto, deve tuttavia misurarsi con un solitario immanentismo umano. Nell'analisi di Taylor viene attribuito al profondo influsso del deismo – specie tra i secoli XVI e XVIII – la radicalizzazione di questo mutamento:

²⁵ C. TAYLOR, *L'età secolare*, 300-301.

[Un elemento cruciale del deismo] consiste in una trasformazione nella concezione di Dio e della sua relazione col mondo. Ciò che avviene è in sostanza un progressivo distacco dalle concezioni cristiane ortodosse di Dio come agente che interagisce con gli uomini e interviene nella storia umana e il passaggio a un'immagine di Dio come architetto di un universo operante secondo leggi immutabili, a cui gli esseri umani devono conformarsi oppure subirne le conseguenze²⁶.

A rinforzare, almeno indirettamente, la fortuna di una ricomprensione della storia nei termini di orizzonte rigorosamente antropologico, sono le contese teologiche che talvolta suggeriscono figure problematiche della trascendenza o dell'escatologia.

Se le controversie teoriche ed i loro riflessi fanatici e violenti screditano civilmente l'esperienza credente, i contenuti della soteriologia e dell'escatologia cristiana sono incompatibili con la consapevolezza, cui deve essere educata la libertà, circa il proprio valore ed il proprio compito totalmente relativi alla temporalità mondana.

La lotta contro i reperti linguistici e teorici dell'antica teologia ha motivazioni complementari rispetto a quelle che animano l'impresa epistemologica di Kant; in gioco non c'è più un nuovo sapere ed una morale dell'autonomia, capaci di assicurare a una comunità universale il bene della pace, piuttosto la definitiva razionalizzazione immanentistica del fine della storia:

Nella formazione dei deisti settecenteschi [...] era all'opera qualcosa di più delle semplici esigenze della scienza (naturale e umana). C'era infatti una profonda avversione per le azioni (che si presumevano) ispirate da Dio. [...] La deriva verso il deismo non fu solo il prodotto della "ragione" e della "scienza", ma rispecchiava una profonda avversione morale per la vecchia religione in cui Dio viene concepito come un agente nella storia. [...] Le dottrine prevalenti della dannazione di massa e della grazia divina tendevano a far apparire Dio come un tiranno arbitrario, che favoriva alcuni e penalizzava altri secondo il suo capriccio, e più interessato ad arcani punti d'onore che non al bene delle sue creature²⁷.

La modernità educa così l'uomo a rinnegare il credito troppo a lungo accordato a un Dio bizzarro e arbitrario, minaccioso nell'irrazionalità della sua onnipotenza.

L'emancipazione dell'uomo rende intollerabile un governo del mondo incapace di giustificarsi secondo i canoni trasparenti dell'ordine mondano, della

²⁶ *Ivi*, 346.

²⁷ *Ivi*, 351-352.

giustizia storica, del progresso civile; in Occidente va così dissolvendosi «l'idea che Dio abbia in serbo degli scopi per noi che vadano oltre la realizzazione del suo piano cosmico, che coincide con il nostro bene. La venerazione si riduce perciò all'esecuzione dei fini divini (cioè i nostri fini) nel mondo»²⁸.

L'operazione ha grosse implicanze assiologiche con le quali dovrà misurarsi un nuovo modello educativo: se il gesto storico della libertà è assoluto, e nessun Assoluto custodisce una riserva di senso metastorica, gli interrogativi più drammatici dell'esistenza chiedono una rielaborazione immanentistica.

Anche l'educazione è costretta a implementare una razionalità tecnica e a dare buona prova di sé mobilitando le risorse operative o – al più – mitopoietiche di un umano non più riferito ad alcuna oltre-mondanità²⁹.

Il processo di marginalizzazione dell'Assoluto, preludio di una negazione della sua stessa esistenza, negli ateismi più aggressivi, lascia la libertà finita alle prese con la propria solitaria autonomia, sempre più tentata di intendersi come autofondazione e principio di riqualificazione antropocentrica dei significati fondamentali dell'esistere:

La deriva moderna verso il deismo, e poi verso l'ateismo, ha inglobato gran parte dell'originario blocco di cambiamenti apportati dai padri della Chiesa rispetto alla filosofia che avevano ereditato. Il deismo moderno incorporò [...] il corpo, la storia, il posto degli individui, la contingenza e le emozioni, li integrò cioè come dimensioni essenziali della nostra comprensione della vita umana, escludendoli però completamente dalla nostra relazione con Dio³⁰.

L'originalità di un'antica sintesi culturale maturata attraverso l'essenziale apporto cristiano è in pericolo: si tratti della preziosità del corpo, contro ogni sospetto gnostico o dualista, o del primato del cuore, contro ogni riduzione intellettualistica o formalistica dell'agire, o ancora del valore della storia, quale

²⁸ *Ivi*, 301.

²⁹ Taylor, attraverso una parabola estremamente puntuale, mostra l'alternarsi di figure di Trascendenza che il deismo avrebbe contribuito a plasmare attraverso la modernità, incoraggiando il transito «da una visione dell'essere supremo come ente dotato di poteri analoghi alla personalità e alla capacità di agire che ci sono familiari e che egli esercita costantemente in relazione a noi, a una visione di tale essere come un'entità collegata a noi solo attraverso la struttura perfettamente regolata da lui creata, per giungere infine a una visione della nostra condizione come una lotta con un universo indifferente, nel quale Dio o è incurante oppure non esiste. Da questa prospettiva il deismo può apparire come uno stadio intermedio sulla strada che conduce all'ateismo contemporaneo» (*ivi*, 346).

³⁰ *Ivi*, 369.

terreno di coltura dell'eternità, contro ogni sua svalutazione dualista o materialista, l'obliterazione della trascendenza e della sua forma cristiana priva i fondamentali di una civiltà del loro orizzonte genetico.

La libertà umana, imperante in una storia rigorosamente mondana, conosce così le possibilità ma anche il prezzo della secolarizzazione, cui deve concorrere la sollecitudine educativa, chiamata a raccogliere soprattutto tre sfide: la ricomprensione in chiave strumentale dell'agire; l'assorbimento della prospettiva soteriologica in quella eudemonistica/edonistica; l'opposizione dell'autonomia individuale ad ogni eteronomia, sia essa derivata dalla Tradizione, dalla religione o dalla giurisdizione.

Fuori di questa triplice competenza assicurata alla libertà, l'educazione si rivelerebbe fallimentare, perché incoerente con il progetto storico di un uomo pienamente emancipato e illuminato.

In particolare l'assorbimento del profilo morale dell'esistere dentro le coordinate dell'efficienza poetica, con la consacrazione dell'idolo della produttività e del profitto, produce però un restringimento degli orizzonti antropologici; la società chiede un'educazione tecnica, e, ottenendola, ha sempre meno categorie per percepire la fragilità delle proprie competenze morali:

Lo spirito dell'illuminismo consiste, qui, nel diminuire la distanza tra l'azione e il fine dell'azione: esso discende dal cielo in terra e si incarna nell'umanità, non in Dio; l'azione stessa è umana e terrena. La deviazione da questo spirito spinge a sbarazzarsi non solo della finalità divina, ma di ogni finalità, qualunque essa sia, per interessarsi solo più del movimento per il movimento, della forza per la forza, della volontà per la volontà. Per molti aspetti la nostra epoca è diventata quella dell'oblio dei fini e della sacralizzazione dei mezzi³¹.

In una società plasmata da una coscienza ossessionata dai mezzi e ignara dei fini dell'azione, una questione capitale, quella della salvezza, individuale e collettiva, si trova priva di un'intelligenza per pensarsi e di un linguaggio per argomentarsi.

Il tema della salvezza, tradizionalmente assegnato all'esperienza religiosa per una sua coerente significazione, non è marginale: in esso la libertà umana si misura con il suo fallimento ed è costretta non solo a nominarlo, ma anche a riconoscerne la forma cruciale, quella che, materializzandosi, rende legittima la domanda "a che giova vivere?".

Fuori della consapevolezza del limite della vita, dell'aggressività del dolore,

³¹ T. TODOROV, *Lo spirito dell'illuminismo*, 85.

della serietà incancellabile della colpa, propria e altrui, la libertà può essere soltanto ignara, leggera, in fuga dalla propria verità.

E congedarsi dall'imperatività della domanda di salvezza conduce a svilire le esperienze più preziose dell'umano: anche affetti e sentimenti, amicizia e amore, quando non sono riconosciuti nella precarietà della loro evenienza storica, ospitano investimenti che ne tradiscono l'indole più che rispettarla.

La lunga vicenda illuminista ha progressivamente assuefatto la coscienza a vivere orizzonti storici che non necessitano di alcun riscatto, ma la centralità del soggetto che li abita degrada in opportunismi insidiosi e destrutturanti l'umano:

L'illuminismo è un *umanesimo* o, se vogliamo, un antropocentrismo. Non è più necessario, come esigevano i teologi, essere sempre pronti a sacrificare l'amore verso le creature per quello verso il creatore; ci si può accontentare di amare altri esseri umani, a prescindere da ciò che accadrà della vita nell'aldilà, l'uomo deve dare un significato alla propria esistenza terrena. La ricerca della felicità prende il posto di quella della salvezza. Perfino lo stato non si pone al servizio di un disegno divino e ha come obiettivo il benessere dei propri cittadini. Ed essi, a loro volta, non si mostrano colpevolmente egoisti quando aspirano alla felicità nell'ambito che dipende dalla loro volontà, fanno bene a circondare di attenzioni la propria vita privata, ricercare l'intensità dei sentimenti e dei piaceri, coltivare affetti e amicizie³².

Un'educazione perfettamente secolarizzata, e illusoriamente antropocentrica, rischia di incoraggiare il soggetto a percorrere una sola via pseudo-salvifica: quella del risarcimento opportunistico ed egoistico, che consuma quanto di più gradevole offra l'orizzonte storico, ai fini di una propria ingannevole messa in sicurezza.

Questo produce, insieme al ridimensionamento degli orizzonti cronologici di una comunità schiacciata sul presente – e in fondo priva di futuro storico, oltre che escatologico –, un'insidiosa contrazione dello spazio interiore dell'umano.

Lo spazio interiore, autentica meraviglia del soggetto libero – e termine elettivo della sollecitudine educativa, per il riferimento che ad esso hanno la capacità di conoscere, decidere ed amare – diventa vuoto, angusto, inospitale e sterile; quando dentro sé la soggettività non può ospitare che se stessa gli indicatori di qualità esistenziale che essa monitorerà ossessivamente saranno gli umori psicologici e il benessere fisico.

³² *Ivi*, 15.

Anche l'educazione, complice di tale angustia, sebbene orgogliosa della sua spregiudicatezza secolarizzata, non potrà che corteggiare le figure modeste dell'addestramento competitivo buono per i tecnicismi di una società in perenne *deficit* d'anima.

4. Liquidazione della fede e astenia della libertà

Le vicende cui abbiamo alluso chiariscono forse le radici di alcuni ingenui e contraddittori imperativi che oggi pretendono di disciplinare il rapporto tra educazione ed evangelizzazione rendendo confusa la sollecitudine di entrambe.

Una cultura che ha giudicato l'esperienza religiosa inadeguata al processo di emancipazione collettiva, perché cognitivamente oscurantista e comunitariamente divisiva, ha screditato la devozione e secolarizzato la pratica educativa, per assicurare a quest'ultima credito pubblico ed incisività civile.

L'educazione però ha progressivamente perduto la sua competenza assiologica e la fede non ha più potuto sottrarsi all'accusa di costituire una mera opzione ideologica della coscienza.

Se da tutto questo siano venuti davvero un rischiaramento del cammino dell'umano e del senso dell'esistere rimane un grosso interrogativo; qualche agguerrita apologia dei guadagni di cinque secoli di Lumi, che oggi è dato ancora di leggere, sconcerta un po' per l'ingenua definitività del suo sentenziare:

Sappiamo tutto, inutile baloccarsi. Quello che è stato e quello che è, e che tutto poteva essere diversamente. E che sapremo quello che ancora non sappiamo. Ogni dettaglio, dalla galassia al neurone. E che quello che ancora non sappiamo non inciderà sull'essenziale. Che ormai sappiamo, definitivamente. Veniamo dal nulla dell'improbabilità, destinati al nulla della certezza, dopo una apparizione che chiamiamo breve solo in rapporto al nostro smisurato desiderio. E scompariremo con le nostre domande di cui rifiutiamo le ormai squadernate risposte. Sappiamo tutto, infatti, il nulla e il mistero. Ci siamo illusi che mistero fosse il nome che i più timorosi assegnavano ad un ignoto in realtà prossimo a disvelarsi. Sappiamo ormai che mistero è solo il nome dell'esorcismo con cui teniamo a distanza il nostro "sapere tutto", che non vogliamo accettare³³.

Leggere queste parole, che dalla loro hanno una chiarezza fin imbarazzan-

³³ P. FLORES D'ARCAIS, *L'individuo libertario. Percorsi di filosofia morale e politica nell'orizzonte del finito*, Einaudi, Torino 1999, 7.

te, permette di cogliere il precipitato formativo dello spirito illuministico: la scienza, dirada il mistero, fornisce prove, chiede il coraggio di resistere a un mondo disincantato del quale l'uomo, nel bene e nel male, è solitario protagonista; la fede è una forma di auto-rassicurazione, incapace di esibire giustificazioni cognitive ed ostinata a difendere un vago e impenetrabile mistero dal quale si attende soluzioni facili e deresponsabilizzanti per il difficile mestiere di vivere:

L'ambito in passato riservato al "credere" è stato progressivamente eroso dal "pensare" critico, in una vicenda mille volte ricostruita, che ha visto la grande ritirata di Dio, dalla materia allo spirito e, alla fine, nell'ambito, ritenuto dai positivisti assai nebuloso, delle interpretazioni dell'esistenza³⁴.

Una narrazione collettiva che fa della fede un'ermeneutica rassicurante, generata da una coscienza impaurita per le sfide della vita, è però molto pericolosa; sottovalutando infatti le esigenze della coscienza nella sua strutturale indole credente, paradossalmente ne ostacola l'educazione.

Se l'illuminismo della prima ora avversava le corruzioni più comuni della fede, la superstizione, il fanatismo, il *visionarismo*³⁵, cercando di razionalizzarne il nucleo morale, proprio il postilluminismo, nella fiera della sua emancipazione religiosa, non riesce a superare forme imbarazzanti di creduloneria, assicurando fortuna a maghi e indovini, o consacra invenzioni ambigue e contraddittorie quali l'*ateismo devoto*, il *cristianesimo adulto* o una nuova *religione civile*³⁶.

³⁴ F. FERRARIO, *La ragione credente*, in L. SAVARINO (ed.), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino, 2008, 141-158, 145-146.

³⁵ «[Dagli autori settecenteschi] venivano identificate tre varianti pericolose di religione: la "superstizione", il "fanatismo" e l'"entusiasmo". La prima designava la dimensione incantata della religione, i riti, i culti e le pratiche che dal loro punto di vista avevano qualcosa di magico. [...] Il "fanatismo" designava invece il tipo di certezza religiosa che può essere vissuta dall'agente interessato come un'autorizzazione a superare e persino violare palesemente l'ordine del beneficio reciproco. L'"entusiasmo" indicava infine la certezza di un rapporto privilegiato con Dio e la tendenza a basare su di esso il proprio comportamento disinteressandosi dell'autorità esterna, ecclesiastica o civile che fosse» (C. TAYLOR, *L'età secolare*, 307-308).

³⁶ È doveroso, prima che legittimo, chiedersi se in queste tre espressioni gli ossimori o le iperboli abbiamo qualche significato comprensibile oltre un discutibile potere di fascinazione; a nostro avviso ateismo e devozione non sono termini compostibili, salvo pretenderne lo snaturamento reciproco; il cristianesimo non necessita di rideterminazioni culturali per ottenere una patente di *adulterità*, piuttosto il termine *adulto* quando riferito orgogliosamente a certo cristianesimo, ne produce non di rado una *adulterazione* razionalistica, mal digerendo

Il postilluminismo, proprio malgrado, deve prendere atto di una verità scomoda: la fede, anche se conculcata e non educata, non scompare dall'orizzonte civile, piuttosto rischia di confondersi con le proprie caricature³⁷, e lo spazio civile si impoverisce per due ragioni simmetriche: perché si priva dei mezzi teorici necessari a discernerne le adulterazioni e perché si nega il contributo specifico che la testimonianza credente sa offrire per la maturazione della libertà.

E le ragioni della fede, quando sono *vere e buone*, non esitano a *pro-vocare* la libertà su quanto di più rilevante essa sia chiamata a conoscere: il proprio senso, le ragioni buone della propria istituzione, la speranza del proprio riscatto e del proprio destino ultimo.

I riduzionismi che colpiscono la fede impoveriscono allora quello spazio civile che li prescrive o incoraggia: la logica della fede, con la sua disciplina specifica, chiede rispetto e cura; diluirne la peculiarità in determinazioni dell'umano di altra indole significa non solo esporre la coscienza ad un pericoloso equivoco circa il suo profilo credente, ma pure privare la libertà di una competenza richiesta dalla sua stessa ontologia.

Una fede religiosa ridotta a energia sociale, ad arredo consolatorio dell'esistenza, a illusione cognitivamente inconsistente a opzione opportunistica

la difficile maturità esigita dall'evangelico «se non cambiate e non diventate come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (cfr. *Mt* 18,3); e la religione necessita di essere qualificata come civile soltanto se essenzialmente viene riconosciuta come incivile, dunque bisognosa di qualche riscatto extrareligioso capace di *convertirne* l'indole.

³⁷ Oggi, anche in ambito ecclesiale, non viene riservata sufficiente attenzione al limite di espressioni della fede che, pur degne di grande rispetto e circondate da comune apprezzamento, della fede non esprimono l'indole propria e talvolta l'offuscano: «Quando si sentono troppo spesso i cristiani parlare solo o quasi esclusivamente dei temi del vivere civile e quando il resto viene relegato nella sfera della coscienza individuale, nell'ambito culturale-liturgico, nello spesso umbratile ambito della catechesi, è legittimo chiedersi se quel resto non venga depauperato del suo significato e della sua portata. [...] L'individualismo e il solipsismo dell'esperienza di fede sembrano essere sovente l'unico altro volto del cristiano una volta che dalla "piazza" ritorna nel vivo delle relazioni interpersonali intessute all'interno delle forme di vita quotidiane non politiche. Così ci si imbatte in una evidente difficoltà di maturazione e di trasmissione della fede, con l'esito paradossale di finire per concedere decisamente troppo a un individualismo religioso cui fa da fragile contrappunto unicamente la tendenza all'istituzionalizzazione dei contenuti pubblicamente rilevanti della religione» (R. GATTI, *Il problema teologico-politico e il ritorno della religione nella sfera pubblica*, in V. POSSENTI [ed.], *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Guerini e Associati, Milano 2009, 139-163, qui 161.162).

individuale non è fede religiosa, meno che meno esperienza cristiana³⁸; ma il prezzo di questo riduzionismo è un progressivo rattrappimento della libertà, che non trova più *pro-vocazioni* all'altezza del proprio essere.

Nella sua ontologia, infatti, la coscienza finita trova la prescrizione di un vincolo con l'Assoluto, in grado di sostenere opzioni totalizzanti, nelle quali è confessato come *saputo e pubblicamente agito* il senso ultimo dell'esistere *proprio e altrui*; fuori di un vincolo con il senso ultimo di sé e del mondo, la libertà non ha più storia ma può soltanto *cronicizzare* la propria *cronaca*³⁹.

Proprio qui viene alla luce l'equivoco fondamentale del pensiero moderno: il sogno di emancipare la libertà dalle sue sudditanze, escludendo nel contempo la fede dalle sue forme civilmente promettenti, non minaccia semplicemente la fede ma perde proprio la libertà, ridotta a caricatura di se stessa.

Quando non conosce la logica della fede, la libertà non si trova semplicemente disorientata di fronte alle questioni religiose, piuttosto è costretta a scoprirsi incompetente quanto al senso e alle possibilità di sé, visto che la consapevolezza della propria consistenza e del proprio valore le vengono dalla coscienza del suo vincolo con l'Assoluto, come lucidamente afferma Hegel:

Di nessun'idea si sa così universalmente, che è indeterminata, polisensa, e adatta e perciò realmente soggetta ai maggiori equivoci, come dell'idea della *libertà*; e nessuna corre per le bocche con così scarsa coscienza. Poiché lo spirito libero è lo spirito *reale*, i malintesi intorno ad esso hanno conseguenze pratiche tanto più mostruose, in quanto, allorché gli individui e i popoli hanno accolto una volta nella loro mente il concetto astratto della libertà per sé stante, nient'altro ha una forza così indomabile; appunto perché la libertà è l'essenza propria dello spirito, e cioè la sua realtà stessa. [...] Quest'idea è venuta nel mondo per opera del Cristianesimo; pel quale l'individuo *come tale* ha valore *infinito*, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come

³⁸ Una simile caricatura della fede non tarda a mostrarsi risibile e ad ispirare la propria liquidazione: «Ci proponiamo di ricercare se la fede in una religione, considerata come mera persuasione, prescindendo dalla questione della sua verità, sia realmente indispensabile al benessere temporale dell'umanità; se l'utilità della fede sia intrinseca ed universale oppure locale e temporale, ed, in un certo senso, accidentale; ed inoltre, se i benefici che essa procura non possano venir ottenuti altrimenti, senza le notevolissime intromissioni di male, da cui, anche nelle forme migliori di fede, quei benefici vengono sminuiti» (J.S. MILL, *Utilità della religione*, in ID. [L. Geymonat ed.], *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 1972, 53-85, 56).

³⁹ Molto provocatorie le considerazioni svolte sul tema, riferito nei termini di *presentismo*, da C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé* (transizioni 39), Vita e Pensiero, Milano 2012, in particolare 99-116.

spirito, e far che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è *in sé* destinato alla somma libertà⁴⁰.

Nelle parole di Hegel vengono argomentate due verità, l'una storica, relativa al fondamentale contributo dato dal cristianesimo alla crescita in Occidente della consapevolezza circa il valore della libertà soggettiva, l'altra speculativa, che vede nella relazione teorico-pratica dell'individuo con Dio il luogo genetico della coscienza di libertà nel suo valore infinito.

Il giudizio sul pensiero di Hegel, relativamente a queste due verità, esula dal nostro interesse, e chiederebbe considerazioni assai complesse⁴¹, il semplice tenore verbale delle espressioni hegeliane non può però lasciare indifferenti: la libertà finita apprezza se stessa soltanto quando riconosce il suo vincolo con l'Assoluto, addirittura la propria *permeabilità* ai fini dell'Assoluto.

La modernità invece mostra il suo esito più cruciale accreditando un modello di libertà impermeabile, non solo rispetto all'Assoluto, ma rispetto a qualsiasi forma di alterità:

L'oggettivazione cartesiana comporta non solo un arretramento rispetto al campo dei significati cosmici, ma anche dal corpo. Inoltre, siccome si schiera decisamente a favore di una costruzione monologica e personalmente responsabile di una certa conoscenza, ci sprona a distaccarci dalla tradizione e dall'autorità sociale, insomma dall'intero dominio di ciò che è sperimentato in comune. Non possiamo accogliere fiduciosamente le verità che abbiamo appreso, dobbiamo invece generalarle, ciascuno per conto proprio, in un processo di ragionamento certo basato su idee chiare e distinte⁴².

Non c'è crisi più seria di quella cui allude Taylor: quando è negata l'indole strategica di ciò che è *sperimentato in comune* è in pericolo l'umano in quanto tale, per l'erosione di vincoli testimoniali, di adesioni fiduciose, di imprese *credute*, di accreditamenti *educati*, erosione cui la libertà non sa sopravvivere.

Il rifiuto di un senso *sperimentato in comune*, mentre istituisce la missione impossibile di una *libertà impermeabile*, consegna il soggetto all'ambigua

⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Biblioteca Universale Laterza 102), Laterza, RomaBari 1989², nota al § 482, 473474.

⁴¹ Riteniamo di grande valore per la chiarificazione della questione e della sua posta in gioco un testo particolarmente chiaro e documentato: V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996.

⁴² C. TAYLOR, *L'età secolare*, 365.

identità di *sé schermato*⁴³, per usare ancora una volta una felice espressione di Taylor.

Si tratta di un *sé* artefice e vittima della propria astrazione dall'alterità, soprattutto dall'Alterità radicale, e impegnato a capitalizzare la propria auto-rassicurazione:

Quali erano (e sono) i vantaggi di questa identità schermata, antropocentrica? Le sue attrattive sono piuttosto ovvie, almeno per noi. Un senso di potere, di idoneità, derivante dalla capacità di dare ordine al proprio mondo e a se stessi. E, nella misura in cui tale potere era legato alla ragione e alla scienza, anche il senso di aver fatto grandi progressi in termini di conoscenza e comprensione. Oltre al potere e alla ragione, questo antropocentrismo presentava però anche un altro vantaggio notevole: un senso d'invulnerabilità. Vivendo in un mondo disincantato, il *sé* schermato non è più aperto, esposto a un mondo di spiriti e forze che attraversano il confine della mente e negano, perciò, l'idea stessa dell'esistenza di un confine certo. Le paure, le ansie, persino i terrori che caratterizzano il *sé* poroso sono ormai alle spalle. Questo senso di padronanza di *sé*, di uno spazio mentale interiore sicuro, risulta ancora più forte, se oltre al disincanto del mondo abbiamo anche intrapreso la svolta antropocentrica e non facciamo più affidamento sul potere di Dio⁴⁴.

La fortificazione dell'io, guadagnata attraverso una ridefinizione individualistica e immanentistica del senso della libertà, non tarda però a rivelare il suo carattere illusorio, di cui il nostro tempo sta facendo sofferta esperienza:

L'identità schermata è profondamente ancorata nel nostro ordine sociale, nel nostro radicamento nel tempo secolare, nelle discipline distaccate di cui ci siamo fatti carico. Questo ancoraggio garantisce la nostra invulnerabilità, ma può essere vissuto anche come un limite, persino come una prigione, che ci rende ciechi o insensibili a tutto ciò che si trova al di là di tale mondo umano ben ordinato e ai

⁴³ «Essere un soggetto schermato, avere cioè chiuso i confini porosi tra l'interno (il pensiero) e l'esterno (la natura, l'universo fisico) equivale in parte a vivere in un mondo disincantato ed è l'effetto di quell'insieme di cambiamenti descritto [...]: la sostituzione di un cosmo di spiriti e forze con un universo meccanicistico, la scomparsa dei tempi superiori, il venire meno di un senso delle complementarità [...]. Tali cambiamenti, comunque, furono favoriti e a loro volta intensificati da mutamenti soggettivi, da metamorfosi identitarie, come la comparsa della ragione distaccata e le trasformazioni indotte dal rimodellamento disciplinare, compresi il restringimento e l'intensificazione dell'intimità e il "processo di civilizzazione"» (*ivi*, 382).

⁴⁴ *Ivi*, 383.

suoi progetti razionali in senso strumentale. Può così facilmente diffondersi l'idea che ci manchi qualcosa, che le nostre vite siano tagliate fuori da qualcosa, come se vivessimo dietro uno specchio⁴⁵.

Il miraggio dell'individualismo autoreferenziale, al quale si vota una libertà ineducata alla condivisione delle ragioni buone dell'esistere e al reciproco affidamento, è duro a morire, nonostante le delusioni che riserva ad una soggettività alla ricerca di se stessa.

In un miscuglio di ostinazione e di debolezza compiaciuta, la libertà sedotta dall'impresa vana di accumulazione del proprio potenziale è costretta a moltiplicare le sue maschere; la più fortunata oggi pare quella suadente e trasognata di Narciso⁴⁶, dietro la quale però si nasconde l'aggressività impenitente dell'Unico stirneriano, del quale giova meditare l'assurda apologia:

Dio e l'umanità non hanno riposto la loro causa che in sé stessi. Epperò voglio riporre anch'io in me stesso la mia causa, io, che, al pari di Dio, sono nulla per ogni altra cosa, e per me sono il mio tutto, l'unico. Se Dio e l'umanità son ricchi abbastanza per esser tutto a sé stessi, io sento che a me manca ancor meno e che non potrò lagnarmi della mia "vanità". Io non sono già il nulla del vacuo, bensì il nulla creatore, il nulla dal quale io stesso creo ogni cosa. Lungi dunque da me ogni causa, che non sia propriamente e interamente la mia! Voi pensate che la mia causa debba essere per lo meno la "buona causa"? Ma che buono, ma che cattivo! Io sono per me stesso la mia causa, ed io non sono né buono né cattivo. Tutto ciò per me non ha senso alcuno. Il divino è cosa di Dio, l'umano dell'"uomo". La mia causa non è divina né umana, non è la verità, non è la bontà, né la giustizia, né la libertà, bensì unicamente ciò che è mio; e non è una causa universale, bensì unica, come unico sono io. Nessuna cosa mi sta a cuore più di me stesso⁴⁷.

⁴⁵ *Ivi*, 384.

⁴⁶ Sul tema ha riflettuto, con l'acume che gli è consueto, P. Sequeri, consegnando a immagini particolarmente efficaci le direttrici del suo lavoro: dalla diagnosi della «depressione *post-partum* del soggetto narcisistico» (P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 44), all'indagine dell'incapacità post-illuministica di argomentare «la nostra essenziale differenza dall'insetto ingegnoso, dall'organismo efficiente, dal parassita astuto» (P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 50), fino all'esplorazione della *cruna dell'ego*, nell'auspicio di un progressivo congedo dal *monoteismo del sé* (P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e pensiero, Milano 2017).

⁴⁷ M. STIRNER, *L'Unico* (Biblioteca di Scienze Moderne 11), Fratelli Bocca, Torino 1921³, 3.

Il destino della libertà irretita dall'autoreferenzialità non può però che essere autolesionistico; fuori del senso che le assicura la dedizione all'alterità e la corrispondenza alle sue attese di sollecitudine e cura, essa si perde:

La parola d'ordine di Stirner – “non voglio essere fondato su alcunché, né voglio essere il fondamento di nessuno” – non è un inno alla libertà radicale: è un manifesto del parassitismo perfetto⁴⁸.

La posta in gioco del tirocinio che l'alterità prescrive alla libertà, del quale l'educazione deve farsi garante, è tutta qui: quella competenza in ordine alla fecondità, al dispendio di sé, fuori della quale il soggetto soccombe dentro i viluppi di legami abortiti e capitola ad un esistere privo di senso.

Ben si comprende, se questa è l'ontologia dell'umano, non solo l'imperitennità dell'autoimmunizzazione della libertà dall'alterità perseguita dal *sé schermato*, ma anche la severità del pericolo cui si espone una storia della libertà che non abbia conosciuto la buona notizia della testimonianza credente.

Non solo l'umano non ha nulla da temere dall'evocazione nella fede del Nome di Dio, piuttosto, soltanto nell'incontro con la *devozione alla Trascendenza*, accessibile nella carne credente, una biografia individuale come una comunità storica apprendono la vertigine della libertà.

Questo apprendimento vertiginoso ha lasciato segni indelebili di sé nello sconcerto, instancabilmente riferito e indagato dalla critica storica, che assalì gli spettatori della prima ora della testimonianza cristiana nella sua incongruenza mondana:

“[Sotto l'impero romano] la gente comune considerava tutte le religioni ugualmente vere, i filosofi ugualmente false, i magistrati ugualmente utili” (o, a seconda dei casi, ugualmente inutili). Nelle *Idi di marzo*, il suo romanzo su Giulio Cesare, Thornton Wilder ha descritto molto bene questo atteggiamento. Il Cesare di Wilder non crede negli dei e ritiene che tutte le cerimonie con le Vestali e gli àuguri ufficiali non siano altro che superstizione. Tuttavia, una volta raggiunta una posizione di potere, Cesare prende parte a tutte le cerimonie, pensando che servano a legittimare la sua autorità. A questo proposito vale la pena di ricordare l'atteggiamento delle autorità romane verso i cristiani. I magistrati romani che perseguitavano i cristiani non si interessavano affatto alle credenze di questi ultimi, come ad esempio l'idea che un oscuro profeta ebreo fosse considerato il Figlio di Dio risorto dai morti. Ciò che infastidiva le autorità era che i cristiani si rifiutassero di partecipare al culto imperiale, la cerimonia più importante, quella

⁴⁸ P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, 27.

che rappresentava la fedeltà all'Impero. Per evitare la persecuzione, i cristiani non erano tenuti a ritrattare neppure una delle loro credenze, dovevano solamente esibire il certificato che veniva dato ad ogni cittadino che aveva partecipato al culto imperiale. I cristiani rischiavano la vita per evitare quei rituali, che consideravano una blasfema violazione del loro primo comandamento⁴⁹.

Quando la fede offre la testimonianza sua propria, capace della smisuratezza del sacrificio di sé per il Nome di Dio, le libertà che assistono al dramma vengono educate alla radicalità del proprio senso.

Nulla è tanto essenziale alla libertà quanto la *mutuazione* di ragioni che meritino non l'opportunismo del suo interesse, ma la radicalità della sua dedizione; per questo è conculcata una libertà che, in nome del rispetto da accordare alla sua autonomia, è privata del soccorso testimoniale di biografie confessanti un senso ultimo dell'esistere⁵⁰.

Di questo l'educazione deve riprendere consapevolezza nel nostro tempo, se vuole ritrovare il suo perduto vigore.

5. Conclusione

Le sommarie considerazioni sin qui svolte possono forse favorire la percezione di un'urgenza: quella di riannodare il vincolo, strategico per la coscienza, tra educazione della libertà e cura della sua determinazione religiosa. La neutralità educativa quanto alla qualità credente della coscienza – non di rado

⁴⁹ P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017, 177-178.

⁵⁰ In un testo molto acuto e di immediata lettura F. Hadjadj attacca la commedia di un mondo come il nostro nel quale si vendono senza pudore svariati conforti a breve scadenza per vivere meglio, mentre non si testimoniano ragioni inossidabili per le quali morire; ma la libertà soltanto di queste avrebbe bisogno, sebbene, dato il loro pregio, esse chiedano la vita, per mostrarsi credibili, al testimone che le onora: «Colui che cerca di vivere da uomo giusto, di rendere testimonianza alla verità, è votato al fallimento. Platone lo paragona a un medico tradotto davanti a un tribunale composto da bambini, querelato da un fabbricante di dolciumi: "Ragazzi – dice l'accusatore – quanto male costui ha fatto anche a voi; anche i più piccoli egli corrompe con il ferro e col fuoco, li angoscia facendoli dimagrire e soffocandoli, li obbliga a prendere amarissime bevande, fa patire loro la fame e la sete; né certo vi tratta come facevo io, che per voi preparavo svariati e saporiti piatti!" (PLATONE, *Gorgia* 521e-522b). In una società di bambini viziosi, possiamo essere certi che il pasticciere riceverà il premio Nobel per la pace e il medico sarà condannato alla pena capitale» (F. HADJADJ, *Farcela con la morte. Anti-metodo per vivere*, Cittadella, Assisi [PG] 2009, 13).

difesa come guadagno di civiltà, irrinunciabile dopo la rivoluzione moderna – non solo si rivela irrealizzabile, poiché la prossimità umana si costituisce nella mediazione intersoggettiva di significati dell'esistere, ma, quando è tentata, minaccia la crescita nella libertà *simpliciter* e non la sola coerenza dei suoi investimenti religiosi.

Il progetto moderno, preoccupato delle possibili intemperanze della religione, ha contraddittoriamente ridotto ad esse lo specifico della coscienza credente,⁵¹ salvo poi sacralizzare segmenti di senso relativi ad un'avventura civile di carattere immanentistico.

Tanto la figura di mondo quanto l'ideale civile e sociale canonizzati dal pensiero moderno mostrano però il loro affanno: all'ottimismo illuminista per un progresso inteso come svolgimento coerente e lineare del principio *antropico*, subentra, nella *Stimmung* postilluminista, il timore per un esistere abbandonato alla propria *entropia*⁵².

Sono soprattutto le sorti del soggetto, però, a smentire le intenzioni dell'illuminismo: il dilagare della misura utilitaristica delle sue domande, anche in contesto religioso, mostra la pericolosità del solipsismo. Culto dell'utilità e autarchia impediscono alla libertà di riconoscere l'istanza cui essa deve la

⁵¹ Tali intemperanze sono sempre possibili e negarne l'insidia sarebbe pura ingenuità; ma ideologico è pure ridurre ad esse l'esperienza religiosa piuttosto che assicurare alla libertà le risorse per cautelarsene. In questa prospettiva sono chiarificanti le parole di J. Ratzinger: «Vi sono nella religione patologie estremamente pericolose, che rendono necessario considerare la luce divina della ragione, per così dire, come organo di controllo, movendo dal quale la religione deve necessariamente farsi purificare e ordinare continuamente, il che del resto era anche il pensiero dei Padri della Chiesa. Ma nelle nostre riflessioni si è anche mostrato che vi sono pure delle patologie della ragione (cosa di cui oggi in generale non è altrettanto consapevole l'umanità), una *hybris* della ragione, che non è meno pericolosa, ma ancora più minacciosa se vista nella sua potenziale efficienza [...]. Per questo, a sua volta, anche la ragione dev'essere ammonita sui suoi limiti ed esortata a imparare una disponibilità all'ascolto verso le grandi tradizioni religiose dell'umanità. Se si emancipa completamente, e abbandona questa disponibilità di apprendere, questa correlatività, essa diviene deleteria» (J. RATZINGER, *Ciò che tiene unito il mondo*, in J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, 41-57, 55).

⁵² Il saggio di Taylor disegna efficacemente i punti di partenza e di arrivo di una parabola entro la quale sono comprensibili gli sviluppi di una ben precisa interpretazione del cosmo: «L'universo stesso era cioè impassibile o indifferente come una macchina anche per chi lo vedeva come una macchina progettata per il nostro interesse. Non siamo ancora arrivati al punto in cui questo universo cominciò ad apparire non solo indifferente, ma in un certo senso persino malvagio e crudele: la "natura rossa di zanne e artigli". Per questa ulteriore svolta bisogna attendere il XIX secolo» (C. TAYLOR, *L'età secolare*, 359).

propria istituzione, istanza che sola è in grado di rendere promettente quella consegna del proprio intero biografico che, a dispetto di ogni contraria velleità dell'arbitrio, è prescritta alla libertà dalla finitudine dell'esistere.

La torsione utilitarista del progetto moderno mostra come una libertà condotta attraverso un processo di progressiva emancipazione dal riconoscimento di un Assoluto oltremondano non possa che ripiegare su parametri di validazione dell'esistere di carattere immediato, privando la convivenza civile di un autentico respiro ideale e di una credibile speranza:

Ho insistito parecchio sulle innovazioni apportate dagli umanesimi moderni rispetto a quelli antichi e sul loro debito nei confronti delle forme di fede cristiana da cui sono emersi: attivo riordinamento; razionalità strumentale; universalismo; benevolenza. Ma il loro obiettivo, ovviamente, era anche rifiutare l'aspirazione cristiana al trascendimento della prosperità. Di conseguenza, solo l'abnegazione finalizzata alla prosperità generale (nella sua nuova definizione) era ammissibile in quanto scelta naturale e razionale, e anch'essa solo entro limiti ragionevoli. Tutto il resto veniva condannato come stravaganza o "entusiasmo". Si pensi solo al disprezzo di uno Hume o di un Gibbon verso le tradizioni ascetiche cristiane, verso il monachesimo, verso i missionari, verso il profetismo, verso la predicazione appassionata degli wesleyani. Il successore dell'*agape* doveva restare confinato entro i limiti della misura, della ragione strumentale e fors'anche del buon gusto⁵³.

Le vicende moderne forniscono dunque, a dispetto delle loro intenzioni, un'istruzione chiara per un ripensamento del vincolo strutturale che annoda l'educazione, quale luogo di cura riservato alla libertà, e la sollecitudine per le sorti della coscienza credente: è urgente una riabilitazione della dignità del credere come forma riuscita dell'intelligenza e della libertà⁵⁴ e quale termine

⁵³ *Ivi*, 317.

⁵⁴ Non bastassero altre ragioni – più volte riprese in queste note – sono la convivenza multireligiosa e il sincretismo culturale contemporaneo a condannare definitivamente la retorica debolista della tolleranza; solo ragioni ponderate, condivisibili e credibili possono giustificare la richiesta di rispetto avanzate da norme che regolino una convivenza pacifica nel rispetto delle differenze di fede e di costume. Nonostante il credito che continua a riscuotere nell'attualità, merita più di un distinguo, proprio per queste ragioni, la dubbia umiltà dell'argomentazione volteriana: «Malgrado l'affiorare qua e là di accenti più ingenuamente ottimistici (la fiducia – per esempio – che la Borsa e la generalizzazione degli scambi favoriscano una graduale attenuazione dei conflitti), i destini della tolleranza restano per Voltaire appesi a un esile, e tuttavia irrinunciabile, filo, affidati, cioè, al sentimento di debolezza – non certo alla presunzione di forza – della nostra ragione: "Che cos'è la tolleranza? L'appannaggio dell'umanità", si legge nell'articolo *Tolérance* del Dictionnaire philosophique: "Noi siamo tutti impastati di debolezze e di errori. Perdoniamoci reciprocamente le nostre sciocchezze: è

della passione educativa. Detto altrimenti: proprio il contributo della fede in ordine al sapere della verità ed al senso della libertà non è surrogabile per la qualità della convivenza civile⁵⁵.

La scommessa su una figura ripensata del rapporto educazione/fede è oggi urgente per apprestare un confronto autorevole con la cultura postilluminista, nei suoi lumi ma pure nelle sue ombre.

Certamente la via prospettata dalla modernità per una convivenza pacifica e tollerante si è rivelata poco percorribile; la mitezza della celebre orazione composta da Voltaire al termine del suo *Trattato sulla tolleranza*⁵⁶ non sembra divenuta patrimonio apprezzato e condiviso delle nostre convivenze.

la prima legge di natura» (G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente*, 207).

⁵⁵ I sedicenti processi di superamento dell'oscurantismo religioso, a qualche secolo dal loro avvio, non mostrano risultati confortanti, piuttosto suggeriscono una rinnovata ponderazione di promesse e ambiguità di tutta l'impresa moderna, della quale peraltro interpreti autorevoli non hanno mancato di denunciare l'innesco non di rado contraddittorio: «[I "razionali"] si dimostravano già altrettanto imperiosi che i più imperiosi di quei "religionari" che aborriscono. Non si chiedevano nemmeno perché mai, per secoli e secoli, gli uomini, ebrei, musulmani o cristiani, avessero pregato: se nella loro anima non ci fosse un ardore religioso che nulla poteva spegnere; e, nel loro semplicismo, credevano di aver esaurito la questione, quando avevano parlato di falsità e d'impostura, di pregiudizio e di superstizione, non si domandavano se per caso non conglobassero insieme, in tali termini, pregiudizi autentici e incontestabili superstizioni e credenze legittime e necessarie. Sbrigativi, presuntuosi, paragonavano tutta la storia a un foglio di carta, tutto pieno di cattive pieghe: bisognava abolire tali pieghe, e tornare alla pagina bianca; ecco tutto! Come se la cosa fosse stata facile, come se fosse stata possibile, come se, nel corso della nostra storia secolare, avessimo accumulato soltanto errori. [...] Nel loro orgoglio, credevano d'aver trovato la verità totale, la luce capace di dissipare qualsiasi tenebra; e finivano col divinizzare l'uomo "Seguendo la ragione, noi dipendiamo soltanto da noi stessi e diventiamo così in qualche modo degli dei"» (P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, 191).

⁵⁶ «Non è più dunque agli uomini che mi rivolgo; ma a te, Dio di tutti gli esseri, di tutti i mondi, di tutti i tempi: se è lecito che delle deboli creature, perse nell'immensità e impercettibili al resto dell'universo, osino domandare qualche cosa a te, che tutto hai donato, a te, i cui decreti sono e immutabili e eterni, degnati di guardare con misericordia gli errori che derivano dalla nostra natura. Fa' sì che questi errori non generino la nostra sventura. Tu non ci hai donato un cuore per odiarci l'un l'altro, né delle mani per sgozzarci a vicenda; fa' che noi ci aiutiamo vicendevolmente a sopportare il fardello di una vita penosa e passeggera. Fa' sì che le piccole differenze tra i vestiti che coprono i nostri deboli corpi, tra tutte le nostre lingue inadeguate, tra tutte le nostre usanze ridicole, tra tutte le nostre leggi imperfette, tra tutte le nostre opinioni insensate, tra tutte le nostre convinzioni così diseguali ai nostri occhi e così uguali davanti a te, insomma che tutte queste piccole sfumature che distinguono gli atomi chiamati "uomini" non siano altrettanti segnali di odio e di persecuzione. Fa' in modo

Forse anche perché il suo anomalo fondamento, uno scetticismo cauto e pensoso, non ha potuto occultare, pur moltiplicando nel tempo i suoi irenismi di facciata, la sua inconfessata tracotanza:

Noi siamo diventati insensibili alla paura, al tremore e alla disperazione dei filosofi. È accaduto ciò che prima era inimmaginabile. La nostra civiltà sembra aver dimenticato il fatto che la sua esistenza è radicata in qualcosa che non domina e non può influenzare. L'uomo si sente appagato grazie ai propri successi (che in primo luogo sono tecnici). È contento di quello che potrebbe farlo piangere, come fecero le idee di Hegel con Dostoevskij. O almeno quello che potrebbe farlo riflettere per capire se è davvero sulla strada giusta. La sensazione del successo può essere tanto forte da detronizzare persino Dio. Questa detronizzazione – la secolarizzazione – è avvenuta in maniera impercettibile, senza dare nell'occhio. Abbiamo ucciso Dio con un'ambizione che in origine forse sarebbe piaciuta anche a Dio stesso. E questo perché abbiamo cercato una soluzione per tutto. L'ambizione si è trasformata in *hybris* quando ci siamo messi a cercare soluzioni per cose che evidentemente non ne hanno. Ovvero quando la trascendenza è diventata una questione pragmatica⁵⁷.

che coloro che accendono ceri in pieno giorno per celebrarti sopportino coloro che si accontentano della luce del tuo sole; che coloro che coprono i loro abiti di una tela bianca per dire che bisogna amarti, non detestino coloro che dicono la stessa cosa sotto un mantello di lana nera; che sia uguale adorarti in un gergo nato da una lingua morta o in uno più nuovo. Fa' che coloro il cui abito è tinto in rosso o in violetto, che dominano su una piccola parte di un piccolo mucchio di fango di questo mondo, e che posseggono qualche frammento arrotondato di un certo metallo, gioiscano senza inorgogliersi di ciò che essi chiamano "grandezza" e "ricchezza", e che gli altri li guardino senza invidia: perché tu sai che in queste cose vane non c'è nulla da invidiare, niente di cui inorgogliersi. Possano tutti gli uomini ricordarsi che sono fratelli! Abbiano in orrore la tirannia esercitata sulle anime, come odiano il brigantaggio che strappa con la forza il frutto del lavoro e dell'attività pacifica! Se sono inevitabili i flagelli della guerra, non odiamoci, non laceriamoci gli uni con gli altri nei periodi di pace, ed impieghiamo il breve istante della nostra esistenza per benedire insieme in mille lingue diverse, dal Siam alla California, la tua bontà che ci ha donato questo istante» (VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, 92-93).

⁵⁷ L.F. FÖLDÉNYI, *Dostoevskij legge Hegel in Siberia e scoppia a piangere*, Il Melangolo, Genova 2009, 54-55.

3. L'evangelizzazione: le dimensioni costitutive della missione ecclesiale

ANDREA BOZZOLO¹

Il termine “evangelizzazione” non ha un significato univoco nel comune lessico ecclesiale. Se negli anni Cinquanta appariva ancora una sorta di neologismo pastorale, pur radicato nel vocabolario del Nuovo Testamento², dopo il Sinodo del 1974 esso si è imposto come espressione privilegiata per esprimere la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, sostituendo il termine “aggiornamento”, che nel frattempo aveva evidenziato qualche margine di ambiguità. Come ha rilevato Seveso nella sua accurata analisi del dibattito, l’accezione del vocabolo oscilla però fra tre diversi significati: il primo annuncio della fede, l’insieme del ministero della parola, l’intero impegno apostolico della Chiesa³.

A un primo livello, tale pluralità di accezioni dipende dal fatto che nell’uso corrente il termine “evangelizzazione” assume più la valenza pratica di un’immagine guida per l’azione pastorale che non quella teorica di un concetto

¹ Il saggio qui pubblicato è la rielaborazione rivista e aggiornata del testo contenuto in: A. BOZZOLO - R. CARELLI (ed.), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 328-355.

² P.A. LIÉGÉ, *Evangelisation*, in *Catholicisme*, IV, Letouzey et Ané, Paris 1956, 755-764.

³ «La recensione dell’uso del termine al Vaticano II vede trentuno occorrenze, in cui esso ricorre in una triplice accezione: la sola predicazione missionaria; oppure tutto il ministero della parola; o anche, in una accezione più ampia, tutta l’attività della Chiesa in quanto attività missionaria. Vi si riscontra una fluidità di significato, che trascorre da una accezione in certo modo tecnica: il primo annuncio ai “pagani”, fino ad un significato globale: tutta la missione della Chiesa. La frequentazione del termine da parte degli episcopati è altrettanto variegata» (B. SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010, 320). Paolo VI riconosce il problema quando afferma: «Nell’azione evangelizzatrice della Chiesa, ci sono certamente degli elementi e degli aspetti da ritenere. Alcuni sono talmente importanti che si tende ad identificarli semplicemente con l’evangelizzazione. Si è potuto così definire l’evangelizzazione in termini di annuncio del Cristo a coloro che lo ignorano, di predicazione, di catechesi, di Battesimo e di altri Sacramenti da conferire. Nessuna definizione parziale e frammentaria può dare ragione della realtà ricca, complessa e dinamica, quale è quella dell’evangelizzazione, senza correre il rischio di impoverirla e perfino di mutarla. È impossibile capirla, se non si cerca di abbracciare con lo sguardo tutti gli elementi essenziali» (PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 17).

chiaramente definito. Per questo, a seconda dei contesti, esso viene fatalmente a caricarsi di valenze particolari e di intenzionalità specifiche. Così, ad esempio, in Europa e, in genere, nelle aree di cultura occidentale, con “evangelizzazione” si esprime l’impulso di una rinnovata iniziativa ecclesiale a fronte della secolarizzazione o scristianizzazione della società; nelle altre aree, invece, con lo stesso termine si rimarca la distanza che sussiste tra l’annuncio della verità teologale del cristianesimo e la trasmissione della sua sedimentazione storica nelle forme culturali dell’Occidente. In questo senso, la formula viene a esprimere nel continente africano e asiatico un’istanza di inculturazione o indigenizzazione, mentre in ambito latino-americano si associa maggiormente all’impegno di una promozione umana integrale e al tema della liberazione.

In ogni caso, un elemento unificante che in tutti i contesti sembra accompagnare l’appello all’evangelizzazione è il riferimento alla “cultura”, sia essa intesa in senso più umanistico, come per lo più avviene nel dibattito europeo, o in senso più antropologico, comprensivo delle strutture sociali. Alla base di tale convergenza vi è la celebre diagnosi di Paolo VI, che identificava nella «rottura tra Vangelo e cultura il dramma della nostra epoca» ed esortava a «fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture»⁴.

Negli anni successivi al Concilio, l’impegno a superare tale frattura ha costituito il riferimento fondamentale per il dibattito sull’evangelizzazione, venendo a declinarsi di volta in volta con accenti diversi. La prima fase è sintetizzata dalle indicazioni di *Evangelii nuntiandi* circa il modo corretto di impostare il rapporto tra evangelizzazione e promozione umana, nel teso contesto sociopolitico degli anni Settanta⁵. Un secondo momento ha visto poi emergere il tema della “nuova evangelizzazione”⁶, che Giovanni Paolo II ha assunto come cifra unificante del suo magistero pastorale e Benedetto XVI ha ripreso e riformulato, dedicandovi il Sinodo del 2012.⁷ L’avvio di una

⁴ *Ivi*, n. 20.

⁵ Cfr. G. COLOMBO, *Il significato del tema “evangelizzazione e promozione umana” alla luce del magistero pontificio ed episcopale recente*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL’ITALIA SETTEENTRIONALE (ed.), *Evangelizzazione e promozione umana*, La Scuola, Brescia 1976, 7-32; ID., “*Evangelii Nuntiandi*”, in «*Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione*» 4 (2000) 245-249.

⁶ B. SEVESO, *La “nuova evangelizzazione”*, in «*La Scuola Cattolica*» 123 (1995) 161-189. È noto che nel magistero di Giovanni Paolo II il lemma vuole esprimere soprattutto, anche se non esclusivamente, il rilancio della missione ecclesiale di fronte alla secolarizzazione delle regioni di antica tradizione cristiana.

⁷ L. BRESSAN, *Un Sinodo per la riforma della Chiesa. Nuova evangelizzazione, rinnovamento spirituale e rilancio della fede*, in M. GRAULICH - J.P. DOSS (ed.), *Vino nuovo in otri vecchi? Sfide*

terza tappa può essere infine individuato nella promulgazione dell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, in cui papa Francesco ha prospettato la sua visione dell'annuncio cristiano e delineato le linee programmatiche del suo pontificato⁸.

Nonostante il riferimento comune, l'idea di evangelizzazione, con la pluralità di intonazioni e di ideali che la connotano, corre forse il rischio di un'eccessiva dispersione di significati, finendo per coprire in modo indistinto una pluralità di obiettivi, che invece dovrebbero esser determinati in modo più analitico. D'altra parte non si può negarle il merito di caratterizzare in modo unitario, benché un po' vago, una complessa stagione dell'iniziativa ecclesiale e di polarizzare in modo convergente una serie di esperienze missionarie e di azioni pastorali⁹.

A un secondo e più profondo livello, la polisemia del termine "evangelizzazione" dipende dall'obiettiva complessità delle questioni teologiche che si raccolgono intorno a questo nodo sintetico. Tali questioni riguardano il modo di intendere l'idea stessa di Vangelo, Parola di Dio, Rivelazione, la forma in cui si elabora il rapporto tra l'evento cristologico e l'universale volontà salvifica di Dio, il senso che si attribuisce alla mediazione ecclesiale, il peso che si riconosce alla storia, al linguaggio, alla cultura e molti altri temi simili. Si tratta in buona sostanza degli elementi portanti dell'intera costruzione del sapere teologico, dalla cui diversa elaborazione consegue necessariamente un modo diverso di intendere la presenza e l'azione della Chiesa nella storia¹⁰.

Sarebbe ovviamente illusorio pensare di poter riflettere sull'evangelizza-

pastorali e giuridiche della Nuova Evangelizzazione, LEV, Vaticano 2013, 11-37; ID., *Nuova evangelizzazione. Ricostruzione di un concetto*, in «La rivista del clero italiano» 95 (2014) 207-214, 276-285.

⁸ Per alcune chiavi di lettura del documento cfr. H.M. YAÑEZ (ed.), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014; C. THEOBALD, *L'exhortation apostolique Evangelii gaudium. Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II*, in «Revue Théologique de Louvain» 46 (2015) 321-340.

⁹ I testi del Magistero sulla (nuova) evangelizzazione sono raccolti in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE (ed.), *Enchiridion della nuova evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare (1939-2012)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

¹⁰ È ciò che mette a tema, ad esempio, G. LAFONT, *La trasformazione della Chiesa come compito e come chance*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di D. Vitali), *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 151-174. Indipendentemente dalle proposte dell'autore, è innegabile il nesso che egli evidenzia tra l'evoluzione nella comprensione della fede e il cambiamento nel modo di intendere l'azione pastorale.

zione – e ancor più sul rapporto che essa intrattiene con l'educazione – senza entrare nel merito di simili problematiche, che obiettivamente si presentano a ogni passaggio dell'analisi e sotto qualsiasi angolatura del discorso. Sarebbe d'altra parte vano pretendere, nei limiti imposti da un saggio, di dirimerne la complessità. Più realistico, e in ogni caso necessario, pare il proposito di offrire alcune riflessioni fondamentali, con l'intenzione di evidenziare elementi irrinunciabili, nella speranza di poter tratteggiare un po' più chiaramente i contorni dell'idea. Esula invece dalla nostra riflessione il proposito di determinare linee operative, per riferimento a singole situazioni pastorali. Ci proponiamo dunque, in questo contributo, di tracciare una sintesi sistematica sull'idea di evangelizzazione, cercando di tracciarne l'identità per riferimento alla sua dimensione teologica, antropologica ed ecclesiologica.

1. Dimensione teologica

1.1. *Rivelazione ed evangelizzazione*

La prima e fondamentale considerazione a proposito dell'evangelizzazione riguarda il suo rapporto con la rivelazione. Si tratta ovviamente di un rapporto che è anzitutto di derivazione storica: l'azione missionaria della Chiesa inizia quando la vicenda terrena di Gesù finisce e da quel momento si sviluppa organicamente fino a oggi. Si tratta però anche, e soprattutto, di un rapporto assai più profondo, che potremmo definire di derivazione ontologica: l'azione evangelizzatrice trova nella rivelazione non solo il proprio *inizio*, ma più radicalmente la propria *origine* permanente, e per questo *ne porta trascritti in sé i caratteri costitutivi*.

Un primo apporto rilevante alla precisazione della nozione di evangelizzazione può dunque essere attinto a quel consistente filone di pensiero che nel corso del Novecento si è dedicato al ripensamento dell'idea di rivelazione, conseguendo risultati che sono diventati in larga parte patrimonio condiviso. Il guadagno più importante del rinnovamento teologico contemporaneo è stato, infatti, il superamento di una rappresentazione riduttiva della rivelazione come trasmissione all'uomo di un corpo di dottrine che eccedono le sue capacità conoscitive naturali (le verità rivelate), per intenderla piuttosto come l'atto con cui *Dio si autocomunica agli uomini, chiamandoli alla comunione piena con Sé*. Il Concilio Vaticano II ha dato risalto a quest'acquisizione affermando: «Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli

alla comunione con Sé»¹¹. E l'Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* gli fa eco, quando asserisce: «La novità della rivelazione biblica consiste nel fatto che Dio si fa conoscere nel dialogo che desidera avere con noi»¹².

Per dar voce a tale novità, la teologia ha fatto spesso ricorso alla categoria di "evento". In questo modo essa ha recuperato, anzitutto, la necessità di riferirsi alla *storia di Gesù* come luogo entro cui discernere *la verità di Dio* e alla forma narrativa della sua attestazione evangelica come linguaggio originario della fede. Attraverso questa categoria, però, la teologia ha inteso anche segnalare una differenza rilevante rispetto all'orizzonte gnoseologico moderno, che identificava come canone ideale della conoscenza la forma asettica e non partecipativa dell'accertamento. Nell'età dei lumi, l'idea di un sapere certo è associata all'acquisizione di idee chiare e distinte grazie a un metodo rigoroso d'indagine, che esclude programmaticamente come possibile pregiudizio ciò che proviene dalla risonanza affettiva e dall'affermazione etica della coscienza. La cultura moderna è vissuta, infatti, in gran parte sul presupposto di un'insostenibile estraneità tra il sapere e il credere, tra il regime dell'esperienza e quello della rivelazione, tra una presunta evidenza oggettivistica di ciò che sa la ragione e una totale invidenza – empirica e concettuale – di ciò che è oggetto di fede. La terminologia dell'*evento*, utilizzata dalla teologia, come la categoria di *dialogo* tra Dio e l'uomo, privilegiata dal Magistero, suggeriscono invece un approccio al tema della verità divina che richiede di includere l'atto libero dell'uomo come momento originario del sapere:

Superando la concezione, di derivazione moderna, del rapporto soggetto/oggetto, si deve anzitutto affermare che l'evento non è riducibile a un "oggetto" cui guardare ai fini di conoscerlo. L'evento, infatti, conservando l'obiettiva densità del reale, implica un atto di libertà che, proprio perché tale, chiama la libertà dell'interlocutore a prendervi parte¹³.

Su questa linea, la rivelazione divina non può dunque essere considerata come una sorta di presupposto storico della fede, un mero accadimento del passato, cui si può accedere soltanto con gli strumenti dell'indagine positiva. Essa è piuttosto *una realtà viva, entro cui il credente si trova inserito e che può*

¹¹ *Dei Verbum*, n. 2.

¹² BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, n. 6.

¹³ A. SCOLA, *Donato alla libertà*, in N. REALI [ed.], *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 367-374, 367s.

conoscere solo attraverso un sapere partecipativo, ossia attraverso la corrispondenza della sua esistenza all'interpellanza che l'evento gli rivolge. Come affermava alcuni fa l'allora card. J. Ratzinger, riassumendo con linguaggio piano il risultato di una sua articolata indagine sul tema:

La Scrittura è la testimonianza essenziale della rivelazione, ma la rivelazione è qualcosa di vivo, di più grande – perché sia tale essa deve giungere a destinazione e deve essere percepita, altrimenti essa non è divenuta “rivelazione”. La rivelazione non è una meteora precipitata sulla terra, che giace da qualche parte come una massa rocciosa da cui si possono prelevare dei campioni di minerale, portarli in laboratorio e analizzarli. La rivelazione ha degli strumenti, ma non è separabile dal Dio vivo, e interPELLa sempre la persona viva a cui essa giunge¹⁴.

La rivelazione, dunque, non coincide semplicemente con la Scrittura, che pure ne è mediazione essenziale, e neppure con le altre singole componenti che definiscono la struttura della testimonianza ecclesiale. Essa è qualcosa di più ampio, che si realizza nel vivo volgersi di Dio verso l'uomo e nella relazione esistenziale che ne deriva. Proprio per questo la sua verità non appare se non dentro il cammino libero della corrispondenza al suo appello. Ai primi discepoli che desiderano conoscere la sua identità, Gesù risponde con l'invito: «Venite e vedrete»¹⁵. Al di fuori del venire a dimorare presso di Lui, al di fuori cioè della disponibilità a entrare in una comunione graduale con la sua persona, non è possibile comprendere il mistero della sua identità.

Gesù, infatti, non propone in alcun modo un messaggio che sia indipendente dalla sua persona. Egli non è come le grandi figure dell'Antico Testamento o come altri personaggi guida dell'umanità soltanto un maestro che indichi le vie per avvicinarsi al vero e al bene, riflettendo con la sua vita e la sua parola qualche raggio della luce che ne promana. Gesù, a differenza di qualsiasi altro soggetto storico, dà accesso a *una verità che coincide radicalmente con il suo mistero* e così splende di fronte agli uomini come Luce del mondo. Per questo può condurre i discepoli *alla verità* solo conducendoli *a Sé*, cioè rendendoli partecipi della sua *vita*. E poiché tale partecipazione può essere raggiunta unicamente perché Egli ne dischiude la possibilità, la *via* non può che essere Lui.

Il Vangelo, dunque, *non è puramente una parola su Dio portata da Gesù*, che si possa apprendere semplicemente come una notizia, *ma è il dirsi, perfetto e definitivo, di Dio in Lui*, che si può accogliere solo entrando nella relazione

¹⁴ J. RATZINGER, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 93s.

¹⁵ *Gv* 1,39.

che Egli ha con il Padre¹⁶. Tale accoglienza realizza una trasformazione tanto radicale e profonda che l'evangelista Giovanni ne parla in questi termini: «A quanti lo hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome i quali, non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati»¹⁷. L'adesione alla rivelazione può essere rapportata alla generazione divina e la fede a una vera nascita dall'alto proprio perché accogliere il Verbo è lasciarsi inserire in Colui che eternamente è generato dal Padre come suo unico Figlio.

È chiaro che la rinnovata comprensione della rivelazione fin qui tratteggiata ha conseguenze decisive sul modo di intendere l'azione evangelizzatrice. Questa, infatti, non potrà in alcun modo essere rappresentata quasi fosse semplicemente la diffusione di un messaggio o la trasmissione di un insegnamento, ma dovrà essere capita assai più profondamente come *l'irradiarsi dell'evento della rivelazione attraverso la vita di chi ne ha accolta la forza trasformante e può così divenirne, in certo modo, mediazione per altri*¹⁸. È questa la linea delineata in modo coraggioso e stimolante in *Evangelii gaudium*, in cui papa Francesco mostra come l'evangelizzazione si possa realizzare solo all'interno di una dinamica dialogica e processuale. Se infatti Dio si è rivelato all'uomo entrando in dialogo con lui e orientandolo nel cammino della salvezza, la testimonianza della Chiesa non potrà che avere la forma di un accompagnamento pastorale che mette la parola di Cristo in dialogo con le circostanze concrete della vita, così da farne apparire il fascino e l'irrinunciabile verità. Ciò implica, però, una seria riflessione teologica sulla logica che caratterizza gli itinerari attraverso

¹⁶ «Parlando di Vangelo, non dobbiamo pensare solo ad un libro o ad una dottrina; il Vangelo è molto di più: è una Parola viva ed efficace, che opera ciò che dice. Non è un sistema di articoli di fede e di precetti morali, e ancor meno un programma politico, bensì una persona: Gesù Cristo come Parola definitiva di Dio, fatta uomo. Il Vangelo è Vangelo di Gesù Cristo: non soltanto ha come contenuto Gesù Cristo. Molto di più, quest'ultimo è, attraverso lo Spirito Santo, anche il promotore e il soggetto primario del suo annuncio, della sua trasmissione» (SINODO DEI VESCOVI - XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana, Lineamenta*, 2 febbraio 2011, n. 11). È quanto documenta, riferendosi esemplarmente al Vangelo di Marco, il saggio di M. ROSETTI, *Il Vangelo di Gesù, Cristo e figlio di Dio, in Mc 3,13-19 e 8-31-33*, in A. BOZZOLO - R. CARELLI, *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 173-188.

¹⁷ *Gv* 1,12.

¹⁸ La recente *Nota dottrinale su alcuni aspetti della evangelizzazione* afferma al riguardo: «In ogni caso, *evangelizzare* significa non soltanto insegnare una dottrina bensì annunciare il Signore Gesù con parole ed azioni, cioè farsi strumento della sua presenza e azione nel mondo» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* del 3 dicembre 2007, n. 2).

cui la fede viene annunciata, in modo che la correzione del modello pastorale d'impronta dottrinalistica non avvenga, come talora capita, in una forma superficiale o reattiva.

Superficiale deve essere ritenuta la proposta di una semplice variazione contenutistica, che porti a passare dalla trasmissione delle "verità rivelate" alla trasmissione del "messaggio biblico", senza però affrontare la questione dell'impianto gnoseologico soggiacente e delle sue implicanze. Non si tratta, infatti, di sostituire la lingua della catechesi tradizionale, che nasceva come volgarizzazione del dogma, con il ricorso alle formule della Scrittura, cui pure compete un indiscutibile primato di linguaggio originario della fede¹⁹. Si tratta invece di tornare a osservare accuratamente il modo in cui il Vangelo descrive l'itinerario dell'istituirsi della fede, con la molteplicità dei suoi punti di accesso e la varietà delle sue figure esemplari, e lasciarsene istruire nella pratica pastorale.

Reattiva sarebbe poi la scelta di correggere un'impostazione eccessivamente nozionale della pastorale, ricorrendo semplicemente a un certo attivismo esperienziale, assai genericamente connotato. Il rimando all'esperienza, che necessariamente qualifica il credere cristiano, dev'essere infatti elaborato fuori di ogni riduzione prassistica o emotivistica, che contrapponga l'incontro con luoghi, persone, attività in cui l'amore cristiano testimonia la presenza salvifica di Dio, alla coltivazione del pensiero che discerne e discute le ragioni della fede. Il movimento del venire e del vedere sollecitato da Gesù implica un'idea di esperienza assai articolata, in cui la circolarità tra stupore della scoperta, decisione della libertà e riconoscimento consapevole della verità non può in alcun modo essere sostituita da un immediatismo del sentire o dell'agire.

1.2. *La logica della traditio*

Un secondo apporto alla comprensione dell'evangelizzazione viene dal nucleo dell'idea cattolica di *traditio*. La Tradizione, infatti, non è il semplice

¹⁹ Non è forse inutile precisare, a scanso di equivoci, che l'aspetto dottrinale del cristianesimo non dev'essere in alcun modo sottovalutato nell'azione pastorale, giacché esso mantiene un ruolo importante, che però è regolativo della confessione di fede, e non sostitutivo della rivelazione. In altre parole la parola della didascalia cristiana intende favorire l'assunzione organica della visione del mondo generata dall'evento, esplicitandone organicamente i temi, promuovendone l'interpretazione rigorosa e custodendone i linguaggi adeguati. Nella consapevolezza viva, però, che *fides non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*.

tramandarsi di un corpo di dottrine, di usi o di precetti affidati ai discepoli, ma il permanere vivo nel fiume della vita ecclesiale della sorgente stessa che la alimenta. Come afferma l'Esortazione apostolica *Verbum Domini*: «La Chiesa vive nella certezza che il suo Signore, il Quale ha parlato nel passato, non cessa di comunicare oggi la sua Parola nella Tradizione viva della Chiesa e nella sacra Scrittura»²⁰.

La *traditio ecclesiae*, dunque, non designa soltanto né primariamente l'azione con cui la Chiesa tramanda ciò che ha ricevuto, quasi fosse una realtà in suo possesso, ma il fatto che nella mediazione della sua testimonianza storica, si mantiene vivo e si trasmette il principio trascendente della fede. In modo acuto Congar, che tanta parte della sua ricerca ha dedicato a questo tema, ha rilevato che intendere la Tradizione solo come

“riferimento del presente al passato” non è molto esatto. C'è piuttosto presenza del passato nel presente, presenza degli avvenimenti costitutivi del rapporto religioso in ogni momento del tempo da essi aperto, situato e costituito; presenza del principio in tutto il suo sviluppo. [...] A questo riguardo, la tradizione non segue il tempo, ma lo vince²¹.

L'affermazione del teologo francese è particolarmente preziosa perché aiuta a correggere un pregiudizio di natura storicistica che non di rado affiora anche nei ragionamenti pastorali. Ci riferiamo al pregiudizio secondo cui, nei fenomeni storici, al momento creativo e limpido dell'evento fondatore succede necessariamente una sequenza di fatti e di strutture che non sono più in grado di mantenersi all'altezza degli inizi. Qualcosa di simile sarebbe accaduto anche nel cristianesimo con il passaggio dalla forza originaria dell'evento cristologico alla rigidità dell'istituzione ecclesiale, con la pesantezza delle sue forme e l'opacità del suo vissuto. Ciò peraltro accredita l'idea, sempre suadente, di poter in qualche modo scavalcare le tortuosità della storia, per ripristinare, attraverso un arbitrario balzo nel passato, la genuina natura del cristianesimo.

La struttura teologale della Tradizione, invece, intende affermare esattamente l'opposto. Fatto salvo il carattere fondativo e paradigmatico dell'acc-

²⁰ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, n. 18.

²¹ Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, Paoline, Roma 1965, 64s. E ancora: «È vero che tutto quanto scorre così di nuovo nel canale di trasmissione è preso interamente *dalla Sorgente originale ed unica*, di cui ben conosciamo il nome: Gesù Cristo e il suo Vangelo di salute. Ma non restringiamo tale sorgente al contenuto di un testo: essa, secondo noi, è Realtà sempre attiva e vivente nella Chiesa» (ID., *La tradizione e la vita della Chiesa*, Paoline, Catania 1963, 146).

dimento storico, che nessuna *traditio* può ereditare, la differenza essenziale esiste non tra l'epoca di Gesù e la nostra, ma tra Lui e coloro che lo seguono: con conseguenze che sono state tanto determinanti per l'accadere dell'evento fondatore (basti pensare al tradimento da parte di uno dei Dodici), come lo sono per il tempo della testimonianza. Per il resto, però, il principio sorgivo che dà vita al fenomeno cristiano – il Signore vivo e operante in mezzo ai suoi – con il passare del tempo non si ritrae in una distanza inaccessibile e non lascia semplicemente al proprio posto il residuo storico di una testimonianza via via più sbiadita. Al contrario,

Gesù Cristo può [...] rompere gli schemi noiosi nei quali pretendiamo di imprigionarlo e ci sorprende con la sua costante creatività divina. Ogni volta che cerchiamo di tornare alla fonte e recuperare la freschezza originale del Vangelo spuntano nuove strade, metodi creativi, altre forme di espressione, segni più eloquenti, parole cariche di rinnovato significato per il mondo attuale. In realtà, ogni autentica azione evangelizzatrice è sempre “nuova”²².

L'evento cristologico, continuando ad alimentare dal di dentro la crescita organica della *traditio*, nella continuità vitale dei suoi contenuti e nella freschezza sempre nuova delle sue forme, afferma la propria qualità escatologica, permanente e insuperabile. È ciò che Congar suggerisce quando parla di una «presenza del passato nel presente», da intendere ovviamente come presenza dinamica che assume il mutamento storico e lo plasma.

È in questa prospettiva, d'altra parte, che deve essere intesa l'assoluta centralità del mistero eucaristico nella vita cristiana. Esso non è l'eccezione miracolista rispetto a un presunto indebolimento *in tempore ecclesiae* della spinta originaria del Vangelo, ma il punto di massima concentrazione e di più forte irradiazione della dinamica della *paradosis*. Proprio per questo l'Eucaristia si propone, secondo l'autorevole insegnamento del Concilio Vaticano II, come «fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione»²³. La dinamica sacramentale, che costituisce l'asse strutturale della *traditio*, mostra infatti che al centro dell'evangelizzazione c'è proprio l'azione *di Gesù* e che l'accoglienza del Vangelo ha ultimamente la forma dell'incontro personale *con Lui*: senza che alcuno possa sostituirlo.

²² FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 11.

²³ *Presbyterorum ordinis*, n. 5. Di qui peraltro l'opportunità di evitare polarizzazioni semantiche che facciano apparire il momento sacramentale come aggiuntivo rispetto all'evangelizzazione, e non invece fondativo e risolutivo di esso.

Va dunque profondamente rettificata l'idea ricorrente che, data l'impossibilità per il credente di instaurare *post eventum* un'effettiva relazione personale con il Signore risorto – se non nelle forme atipiche e pastoralmente marginali della relazione mistica – l'istituzione ecclesiastica avrebbe il compito di proporre come referente della fede una certa visione del mondo e una determinata pratica della religione, di cui essa sarebbe custode e interprete autorevole. Al contrario, la fede di ogni discepolo della storia s'istituisce fin dall'inizio come atto che, mentre accede personalmente all'incontro con il Dio che si è rivelato/comunicato in Gesù Cristo, mette a disposizione di altri il riconoscimento del principio su cui il suo credere si fonda. La fede cristiana, infatti, vive della certezza di non essere un'opzione soggettiva sul senso del reale, ma *il riconoscimento di un mostrarsi del Signore che è accessibile a ogni uomo* e di cui essa, attraverso la propria testimonianza, intende render ragione:

L'onesta testimonialità della fede è possibile precisamente perché la coscienza credente, mediante la riconosciuta presenza del Signore alla vita propria, sa di avere il riscontro oggettivo del suo annuncio nella riconoscibile presenza del Signore alla storia d'altri. Sicché l'annuncio concerne precisamente e francamente la possibilità di avere *la stessa fede*, e quindi *la stessa relazione* con il Signore. Diversamente la fede dovrebbe apparire come relazione con il Signore per alcuni, e con altri da Lui per tutti i tempi successivi. Ieri con Gesù, oggi con la Chiesa. Ieri con Gesù, oggi con il credente che ne fa le veci²⁴.

Le conseguenze che ne derivano per l'evangelizzazione sono molte. Tra queste ne mettiamo in evidenza una: gli strumenti che la Chiesa ha per evangelizzare non sono altri da quelli di cui si nutre la sua fede. Essa, mentre vive delle parole autorevoli, dei riti istituiti e delle forme della relazione fraterna che il Signore ha lasciato, li pone intenzionalmente a disposizione di tutti come luoghi della massima trasparenza della sua signoria. Facendo questo, appunto, evangelizza. E se diversità vi è *ad extra* rispetto *ad intra* è solo quella pedagogica che il Signore ha insegnato: attenzione alla gradualità dei cammini, messa a disposizione dei tempi per la maturazione, richiesta al momento opportuno delle decisioni che non si possono differire.

²⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 560. E ancora: «Rimane perciò escluso che la fede cristiana possa essere ridotta alla figura di una fede "nella fede dell'altro", in guisa di "fede di seconda mano" che non dispone più della "rivelazione di Dio". Quasi che in essa possa risultare assente, o essere dichiarato normalmente impossibile un rapporto diretto del singolo con Dio, nella forma di una vera e propria *coscienza personale* – non delegabile – della propria *attuale relazione* con il Signore» (*ivi*, 558s.).

Sembra un'acquisizione semplice, ma in realtà essa è densa di conseguenze. Nei ragionamenti diffusi, infatti, sembra che la Chiesa debba occuparsi della cultura e dei problemi del nostro tempo fondamentalmente per persuadere altri a divenire cristiani, più che per essere fedele alla propria identità. Questo modo di ragionare, però, finisce per avere effetti distorsivi tanto per il discepolato, che per la missione. Per il discepolato perché rischia di essere identificato in modo generico e ideale, senza discernere nella concretezza delle situazioni storiche quali comportamenti effettivamente corrispondano a una vita secondo Gesù Cristo. Per la missione, perché rischia di essere intesa, in modo troppo irenico, come adattamento della fede alla sensibilità di un'epoca o alle forme di una cultura. Su questo sfondo la stessa idea di "testimonianza" «minaccia di realizzarsi in forme tali da estenuare la valenza critica che tale categoria obiettivamente assume per rapporto alle tradizioni di senso che stanno alla base della vita civile», indebolendo il «profilo critico del rapporto che si stabilisce tra la predicazione cristiana e la sapienza di questo mondo»²⁵. Il confronto critico con i modelli culturali e l'elaborazione delle grandi questioni della società, invece, non possono essere ridotti a linee strategiche per il dialogo con altri, ma devono essere assunti come il modo in cui da sempre si realizza la *traditio* e devono essere praticati entro la sua logica: sotto la forza dello Spirito del Signore e nel discernimento paziente di ciò che corrisponde alla Sua volontà. Il problema di come evangelizzare la propria epoca non è dunque altro dal problema di come essere realmente cristiani in essa.

²⁵ G. ANGELINI, *La testimonianza, "inattuale"? Pronunciamento pubblico e attenzione al singolo*, in G. ANGELINI - S. UBBIALI, *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, Glossa, Milano 2009, 233-263, 233. In questo senso la testimonianza rischia di essere intesa e praticata semplicemente come comunicazione di esperienze e non, secondo l'originaria connotazione giudiziale che ha nei testi del Nuovo Testamento, come attestazione di una verità che appella alla presa di posizione degli interlocutori. È ciò che sembra trasparire, ad esempio, in alcune proposte pastorali che parlano dell'esigenza di un cattolicesimo "fragile" o "povero" o "rappresentativo" nel contesto della cultura postmoderna e nella piena assunzione del quadro politico della laicità. Senza poter semplificare gli elementi di una discussione molto complessa e articolata, vale forse la pena richiamare l'osservazione critica di un autore: «Si tratta di un mutamento di prospettiva di non poco conto. Nel passato il rapporto tra Chiesa e società aveva come punto fermo la Chiesa: era la società che doveva cambiare. Poi venne l'istanza dell'apertura al mondo, e cioè l'istanza di una diversa presenza della Chiesa e dei cattolici nella problematica sociale e culturale, senza peraltro scorgere in profondità la gravità e complessità delle questioni nuove. Ora il punto fermo sembra essere la società» (G. AMBROSIO, *Forme di cattolicesimo nella postmodernità. Limiti e chance di un "cattolicesimo fragile"*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Annuncio del Vangelo*, forma Ecclesiae, 61-87, 81).

1.3. Primato del kerygma e azione dello Spirito

Abbiamo insistito finora sul fatto che l'evangelizzazione non è meramente un'attività lasciata alla generosa intraprendenza di discepoli convinti, ma è un'azione che rimane sotto il segno dell'iniziativa divina. Il dirsi di Dio in Gesù di Nazaret non viene, infatti, sostituito dai nostri discorsi su di Lui, ma piuttosto assume come luogo del suo risuonare l'esistenza di coloro che aderiscono al Signore, fino alla vertiginosa profondità che li rende membra del suo Corpo. In questo senso, riprendendo una celebre immagine agostiniana, si potrebbe dire che l'azione evangelizzatrice è la *vox* attraverso cui lo stesso *Verbum* di Dio ci parla. La delicatezza e complessità di questa figura della mediazione corrisponde pienamente al paradosso dell'economia cristologica e, per quanto risulti difficile da pensare e da vivere, deve essere custodita nella sua originale singolarità.

L'immagine agostiniana, d'altra parte, consente di mantenere fermi i due poli essenziali della figura che tenta di descrivere: la reale immanenza della *revelatio Dei* nell'annuncio ecclesiale, da un lato, e l'irriducibilità del *Verbum* alla *vox* che se ne fa mediazione, dall'altro. In passato, a fronte dell'assimilazione troppo rapida tra la Parola divina e la dottrina ecclesiale che connotava un regime di cristianità, era probabilmente necessario insistere maggiormente sulla distinzione tra la forma storica della parola ecclesiale e la Verità sempre eccedente che ne costituisce il principio fondante. Oggi, in un regime di religiosità autoreferenziale, pare francamente urgente insistere sul fatto che attraverso la predicazione apostolica è Dio stesso che ci parla. Come scrive Paolo ai Tessalonicesi, con riferimento al proprio ministero di annuncio e predicazione: «Ricevendo la parola di Dio che noi vi abbiamo fatto udire, l'avete accolta non come parola di uomini ma, qual è veramente, come parola di Dio, che opera in voi credenti»²⁶. In questo senso Schlier, in un suo accurato studio sulla teologia neotestamentaria della predicazione, ha posto in risalto che «il fenomeno che si verifica nella parola predicata è appunto questo: Cristo diviene presente in essa e, attraverso di essa, va incontro agli ascoltatori».²⁷

²⁶ 1 Ts 2,13.

²⁷ H. SCHLIER, *La Parola di Dio. Teologia della predicazione secondo il Nuovo Testamento*, Paoline, Roma 1963, 58. E ancora: «Nella proclamazione della parola di Dio si fa avanti e si rende presente il suo "contenuto": la croce si eleva dinanzi a me nel "linguaggio della croce", la riconciliazione si avvicina nel "messaggio della riconciliazione", la gloria rifulge nel Vangelo, la vita e l'immortalità vi risplendono e così via. E tutto ciò naturalmente in virtù dello Spirito Santo che si rivela in quella parola» (*ivi*, 58s.). Il tema è ripreso in R. PENNA, *La pre-*

In questa prospettiva, d'altra parte, vanno lette anche le sorprendenti parole dette da Gesù ai discepoli, proprio nel contesto dell'invio missionario: «Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me. E chi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato»²⁸.

Possiamo dunque completare questa prima parte del nostro contributo sull'evangelizzazione, mostrando come, secondo la chiara attestazione dei testi neotestamentari, l'annuncio cristiano tragga origine dalla signoria del Risorto, proclamata nel *kerygma*, e si compia nella potenza dello Spirito, che persuade i cuori ad aprirsi al bene e alla verità.

Il nesso tra l'evangelizzazione e la vittoria pasquale del Risorto risulta particolarmente chiaro nel grandioso finale del *Vangelo di Matteo*:

A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo²⁹.

In questo denso testo che l'evangelista pone a sigillo della sua narrazione, quasi a ricapitarne il senso, l'imperativo con cui il Risorto assegna agli apostoli e alla Chiesa di ogni tempo il mandato missionario («Andate e fate discepoli tutti i popoli») è racchiuso entro due affermazioni all'indicativo che riguardano Lui stesso ed esprimono la sua identità: una dichiarazione sulla sua autorità universale («A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra») e una parola di assicurazione («Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»). La *struttura letteraria* del discorso trascrive così in modo molto efficace la *natura teologica* della missione: il mandato apostolico è incastonato tra le sentenze che si riferiscono al Risorto, perché il luogo entro cui comprendere la natura e il senso della missione è proprio Lui. Ciò che gli apostoli e i missionari di ogni epoca devono *fare* deriva totalmente da ciò che Lui è.

L'evangelizzazione esprime dunque la signoria di Gesù, realizza cioè storicamente l'intenzionalità universale del suo comunicarsi e l'appello che l'evento pasquale rivolge ad ogni uomo perché si lasci immergere nella Pasqua. Come scrive Legrand: «La presenza messianica non è subordinata alla missione, ma la domina, e costituisce l'ambito in cui la missione viene

dicazione come sacramento di salvezza in Paolo e nel Nuovo Testamento in ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 369-378.

²⁸ Lc 10,16.

²⁹ Mt 28,18s.

esercitata»³⁰. In questo senso bisogna recepire l'appello di *Evangelii gaudium* a una riscoperta della dimensione *kerygmatica* della missione. L'annuncio cristiano deve riguardare anzitutto l'evento della salvezza pasquale, che è il fondamento di tutta la vita cristiana; ogni altro aspetto della fede promana da questo e solo per riferimento a questo viene compreso nel suo giusto senso. Papa Francesco afferma che:

Quando diciamo che questo annuncio è "il primo", ciò non significa che sta all'inizio e dopo si dimentica o si sostituisce con altri contenuti che lo superano. È il primo in senso qualitativo, perché è l'annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad ascoltare in modi diversi e che si deve sempre tornare ad annunciare durante la catechesi in una forma o nell'altra, in tutte le sue tappe e i suoi momenti³¹.

Per questo «non si deve pensare che nella catechesi il *kerygma* venga abbandonato a favore di una formazione che si presupporrebbe essere più "solida". Non c'è nulla di più solido, di più profondo, di più sicuro, di più consistente e di più saggio di tale annuncio»³².

La sottolineatura che l'evangelizzazione è fondata sul protagonismo cristologico va poi completata con il richiamo della pervasiva opera dello Spirito. Come afferma Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris missio* sulla permanente validità del mandato missionario,

Lo Spirito Santo invero è il protagonista di tutta la missione ecclesiale: la sua opera rifugge eminentemente nella missione *ad gentes*, come appare nella chiesa primitiva per la conversione di Cornelio (At 10,1), per le decisioni circa i problemi emergenti (At 15,1), per la scelta dei territori e dei popoli (At 16,6). Lo Spirito opera per mezzo degli apostoli, ma nello stesso tempo opera anche negli uditori: "Mediante la sua azione, la buona novella prende corpo nelle coscienze e nei cuori umani e si espande nella storia. In tutto ciò è lo Spirito santo che dà la vita"³³.

³⁰ L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, Paris, Desclée 1988, 110.

³¹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 164.

³² *Ivi*, n. 165.

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 21. Cfr. anche *Dominum et vivificantem* n. 42: «Al culmine della missione di Gesù, lo Spirito santo diventa presente nel mistero pasquale in tutta la sua soggettività divina, come colui che deve ora continuare l'opera salvifica, radicata nel sacrificio della croce. Senza dubbio questa opera viene affidata da Gesù a uomini: agli apostoli, alla chiesa. Tuttavia, in questi uomini e per mezzo di essi, lo Spirito santo rimane il trascendente soggetto protagonista della realizzazione di tale opera nello spirito dell'uomo e nella storia del mondo».

Tra i diversi modi in cui lo Spirito opera nella missione, vogliamo qui richiamare quel delicato processo di ricerca della volontà di Dio che si chiama *discernimento*. È proprio attraverso di esso, infatti, che il Paraclito orienta le scelte della comunità cristiana, evitando che essa si sclerotizzi nell'inerzia ripetitiva o che ceda a innovazioni impulsive e non fondate, inseguendo le mode culturali del presente³⁴. Il discernimento non ha la forma di una semplice ponderazione prudente dei diversi fattori di un problema e non dà spazio a quell'eccesso diagnostico che oggi conduce a moltiplicare le analisi senza accompagnarle con proposte praticabili. Esso non consiste in «uno sguardo puramente sociologico, che abbia la pretesa di abbracciare tutta la realtà con la sua metodologia in una maniera solo ipoteticamente neutra ed asettica»³⁵. Il discernimento evangelico è un'esperienza spirituale che richiede disponibilità interiore e ricerca paziente, comunione ecclesiale e libertà dai propri pregiudizi. L'azione dello Spirito nel discernimento pastorale, dunque, non conduce solo a cercare strategie operative per risolvere i problemi, ma genera un vero cammino di trasformazione personale e comunitaria, suscita un'apertura interiore nella quale Dio può mostrare la sua volontà e conferire il coraggio per realizzarla. Appare così che l'azione dello Spirito nell'evangelizzazione consiste nel *generare una persuasione interiore* che apre al bene e alla verità. Da sempre, infatti, è affermazione della dottrina cristiana che lo Spirito «*dat omnibus suavitatem in consentendo et credendo veritati*»³⁶.

Per questo san Paolo, scrivendo ai Corinzi, affermava che il suo annuncio non si era basato «su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito»³⁷. Va notato qui che la parola che l'italiano traduce con «mani-

³⁴ Per questo «nel suo costante discernimento, la Chiesa può anche giungere a riconoscere consuetudini proprie non direttamente legate al nucleo del Vangelo, alcune molto radicate nel corso della storia, che oggi ormai non sono più interpretate allo stesso modo e il cui messaggio non è di solito percepito adeguatamente» (*Evangelii gaudium*, n. 43). Rimane vero però che «non potremo mai rendere gli insegnamenti della Chiesa qualcosa di facilmente comprensibile e felicemente apprezzato da tutti. La fede conserva sempre un aspetto di croce, qualche oscurità che non toglie fermezza alla sua adesione. Vi sono cose che si comprendono e si apprezzano solo a partire da questa adesione che è sorella dell'amore, al di là della chiarezza con cui se ne possano cogliere le ragioni e gli argomenti» (*ivi*, n. 42).

³⁵ *Ivi*, n. 50.

³⁶ Lo Spirito «dà a tutti la dolcezza nell'aderire e nel credere alla verità». Si tratta di una formula elaborata nel Secondo Sinodo di Orange, can. 7 (DS 377) e ripresa dal Concilio Vaticano I nella Costituzione dogmatica *Dei Filius*, cap. III (DS 3010) e dal Concilio Vaticano II nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 5 (DS 4205).

³⁷ 1 *Cor* 2,4.

festazione» è il greco *apodeixis*, un termine tecnico della retorica classica, che designa la dimostrazione di una tesi attraverso argomenti e prove inconfutabili. L'Apostolo dunque non ha voluto persuadere con mezzi umani, e in particolare con gli artifici della retorica (*vis persuadendi*, come la chiama Quintiliano), perché sapeva che solo lo Spirito può convincere profondamente l'uomo della verità. Tale compito di persuasione e addirittura di "dimostrazione", d'altra parte, è riconosciuto allo Spirito anche nel Vangelo di Giovanni: «Lo Spirito dimostrerà la colpa del mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio»³⁸ e così «guiderà a tutta la verità»³⁹.

In conclusione l'evangelizzazione, esprimendo la signoria di Cristo e l'azione persuasiva dello Spirito, consente all'uomo di sperimentare personalmente l'azione trasformante con cui Dio lo salva. L'*euangelion* è infatti, come afferma Paolo nella *propositio* della *Lettera ai Romani*, «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede»⁴⁰. Il termine "potenza" dà netto risalto al fatto che il Vangelo non è solo un *contenuto* (un insieme di principi religiosi, una sapienza spirituale, una visione del mondo), ma realmente un *atto*: un atto *di Dio*. L'evangelizzazione è «potenza di Dio», perché il Padre, comunicandosi attraverso la debolezza dell'incarnazione del Figlio e la stoltezza della predicazione apostolica, agisce efficacemente nella storia, così da compiere una trasformazione del mondo.

³⁸ *Gv* 16,8.

³⁹ *Gv* 16,13.

⁴⁰ *Rm* 1,16. Romano Penna fa notare che in questo versetto il termine *euangelion* è in stretto rapporto con il verbo *euangelisasthai* del v. 15, in cui Paolo ha affermato: «Sono pronto, per quanto sta in me, ad annunciare il Vangelo anche a voi che siete a Roma». In tale contesto *euangelion* acquisisce pertanto un significato *dinamico e attivo*: «Pur sulla base di un presupposto contenutistico unico nel suo genere, l'Apostolo pensa all'evangelo non come dottrina ma come evento di comunicazione, cioè alla predicazione attiva, al fatto della evangelizzazione» (R. PENNA, *Lettera ai Romani*, vol. I, EDB, Bologna 2004, 133). Simile concezione si può trovare anche in *1Cor* 4,15, allorché Paolo ricorda ai credenti di Corinto che li ha generati «mediante il Vangelo», ossia mediante la sua opera di predicazione. Prospettive analoghe troviamo anche in *2Tm* 1,10, dove si legge che Gesù Cristo «ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita e l'incorruttibilità per mezzo del Vangelo» o in *1Pt* 1,23-25, in cui si ricorda ai credenti che essi sono stati «rigenerati non da un seme corruttibile ma incorruttibile, per mezzo della parola di Dio viva ed eterna».

2. Dimensione antropologica

2.1. Oltre la divaricazione

Nelle riflessioni fin qui proposte abbiamo suggerito di intendere il Vangelo come l'evento del dirsi di Dio in Gesù e l'evangelizzazione come il suo irradiarsi attraverso la mediazione ecclesiale. Occorre ora introdurre una precisazione importante, che riguarda la collocazione dell'uomo nell'evento della rivelazione e, conseguentemente, nella dinamica dell'evangelizzazione.

Uno degli elementi fondamentali della comprensione cristiana della rivelazione è il suo darsi *nella* storia e, ancor più, *come* storia. Poiché Dio comunica se stesso all'uomo abilitandolo a un'alleanza di amore, la posizione che l'uomo è chiamato ad assumere nell'accadimento salvifico non è mai semplicemente quella dello spettatore che possa limitarsi a constatare il manifestarsi di Dio come un fatto empirico che gli sta di fronte o un'evidenza speculativa che gli s'impone. Dio non può mai essere incontrato al modo di un "oggetto" del conoscere che si ponga davanti alla libertà, senza che essa debba interrogarsi su se stessa: Dio può essere incontrato solo come il principio del proprio essere e quindi solo attraverso la disponibilità interiore a ripensare la propria identità. Questo è il motivo per cui, come attesta luminosamente la Scrittura, la rivelazione divina assume la fisionomia della trama che unisce in un'unica tradizione spirituale molte avventure umane, tanto che per conoscere la rivelazione "di Dio" noi guardiamo alla storia "di Abramo", "di Mosè", "dei profeti" e di tutto Israele: non semplicemente perché le loro vicende hanno un significato esemplare per la fede, ma proprio perché in esse e attraverso di esse Dio si dà a conoscere. Se Dio diviene il Dio "di Abramo, di Isacco e di Giacobbe" è proprio perché mostra qualcosa *di Sé* dentro e attraverso la storia di ognuno *di loro*.

Ciò significa, dunque, che fin dal principio *la rivelazione si realizza attraverso l'assunzione dell'antropologico*. Il progredire della manifestazione del volto di Dio implica un crescente approfondimento del mistero umano, della sua origine e del suo destino. Fino al giorno in cui il culmine, imprevedibile e paradossale, di tale dinamica si realizza nel mistero dell'incarnazione: il volto di Dio viene compiutamente disvelato nella relazione che Gesù di Nazaret ha con il Padre nello Spirito. Nell'obbedienza di Gesù, cioè nella corrispondenza storica di questo soggetto singolare al volere del Padre, è pienamente rivelato il volto di Dio («chi ha visto me, ha visto il Padre»⁴¹) e il volto dell'uomo («*Ecce*

⁴¹ Gv 14,9.

*homo!*⁴²). Grazie alla persona di Gesù, dunque, *lo sguardo sul divino e sull'umano non possono più essere intesi come divergenti*. Dio e l'uomo possono essere conosciuti solo insieme. Indirizzandosi all'uomo la rivelazione lo coinvolge e lo plasma radicalmente: non dal di fuori, come ciò che sopraggiunge a una libertà già compiuta in se stessa (prospettiva del *duplex ordo*), ma dal di dentro, come il compimento ineducibile ed eccedente della sua identità (prospettiva della creazione in Cristo).

Per il nostro tema, ciò comporta un'acquisizione molto importante. Ciò che si è detto finora, infatti, chiarisce in ~~maniera~~ decisiva che *l'evangelizzazione non può essere intesa a partire da una divaricazione* che conduce, secondo le sensibilità, a partire dall'alto o dal basso, dal divino o dall'umano: con tutte le ambiguità che ne derivano nella catechesi (*kerygmatica versus antropologica*), nella pastorale giovanile (*dottrina versus animazione*), nella liturgia (*mistero eterno versus ritualità antropologica*) e così via. Il punto di partenza della trasmissione della fede non può che essere invece quella singolare unità del divino e dell'umano che si è realizzata, *inconfuse et indivise*, in Gesù: verità divina già mediata in una storia umana, libertà umana che è perfetta trasparenza del Mistero.

Da tale acquisizione derivano numerose conseguenze per l'evangelizzazione, tra cui vanno annoverate, ad esempio, le sue ripercussioni sociali ed economiche. Poiché la rivelazione divina è un evento che include l'uomo in tutte le sue dimensioni, la sua verità è indissociabile dalla giustizia dei rapporti che fa accadere. Una religiosità che fosse concepita solo come espressione di "devozione privata", al fine di "preparare anime per il cielo", senza farsi carico delle sorti del mondo, sarebbe dunque uno svuotamento inaccettabile del Vangelo di Gesù.⁴³ Un'evangelizzazione autentica, invece, ha sempre profonde implicazioni sociali: essa genera un'etica relazionale che si esprime nella comunione fraterna dei discepoli e nell'inclusione sociale dei più deboli, nell'impegno politico per la ricerca del bene comune e nel dialogo interreligioso per costruire la pace.

Per questo, nel definire i parametri teologici dell'evangelizzazione non si può fare a meno di includere anche la dimensione della povertà. Tale condizione, infatti, ha per i credenti un significato che non è meramente sociologico, ma concorre a qualificare in modo essenziale l'evento della rivelazione divina e l'atto dell'evangelizzazione che lo testimonia:

⁴² Gv 19,5.

⁴³ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 182.

Per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica. Dio concede loro "la sua prima misericordia". Questa preferenza divina ha delle conseguenze nella vita di fede di tutti i cristiani, chiamati ad avere "gli stessi sentimenti di Gesù" (*Fil* 2,5). Ispirata da essa, la Chiesa ha fatto una *opzione per i poveri* intesa come una "forma speciale di primazia nell'esercizio della carità cristiana, della quale dà testimonianza tutta la tradizione della Chiesa". Questa opzione – insegnava Benedetto XVI – "è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci mediante la sua povertà"⁴⁴.

Il superamento della divaricazione tra umano e divino, dunque, non è una pura questione speculativa, ma ha conseguenze pratiche molto rilevanti, che devono apparire in modo convincente nell'opera evangelizzatrice. In essa, infatti, deve trasparire che nei luoghi in cui l'uomo sperimenta le ferite più profonde Dio offre l'abbondanza della sua grazie e della sua misericordia. È in questo modo, infatti, che Gesù ha proposto il Vangelo.

2.2. *Vangelo e educazione*

Concentrando ora l'attenzione sull'orizzonte di pastorale giovanile entro cui si colloca la presente riflessione, il superamento della divaricazione descritta nel paragrafo precedente implica che il nesso tra evangelizzazione e educazione non debba essere inteso come il coordinamento di due istanze estrinseche, ma come la declinazione di una polarità interna al fatto stesso della rivelazione. Diciamo che è una *polarità interna* perché Dio si rivela proprio mentre "educa" il suo popolo, manifesta il suo volto mentre lo libera, si presenta come Signore assoluto mentre lo conduce come pastore premuroso. Lo stesso accadere della rivelazione, dunque, assume l'umano nella sua esigenza di essere accompagnato lungo le diverse stagioni dell'esistenza dei singoli e delle civiltà. Basta accostarsi alle pagine della Scrittura per accorgersi di quanto la Parola divina assuma l'esperienza della nascita, del rapporto tra genitori e figli, dell'appartenenza a una famiglia e ad un popolo, della trasmissione di un'eredità culturale, del cammino della libertà, dell'incontro con la diversità etnica e religiosa e così via come momenti interni al costituirsi stesso del rapporto con Dio e non solo come luoghi di "applicazione" di una fede istituita *in vitro*, fuori della complessità storica del quotidiano. Proprio per questo,

⁴⁴ *Ivi*, n. 198.

non si può pensare l'educazione come qualcosa che sopraggiunge all'evento cristiano da altra fonte, e magari da un'antropologia che per essere condivisibile dovrebbe essere religiosamente ed eticamente neutra.

Precisiamo però che è una *polarità asimmetrica* perché evidentemente è la Parola a costituire l'uomo e non viceversa. Lo fa, come si è detto, attraversando la sua storia e impastandosi nelle sue esperienze, ma senza perdere per questo il carattere di trascendenza e di precedenza che è proprio del Mistero da cui abbiamo origine. Proprio per questo Gesù può presentarsi come Colui che fonda e inverte l'esperienza umana: «Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»⁴⁵.

In altri termini, il rapporto tra educazione e fede non può essere inteso *come se la fede fosse il traguardo e l'educazione il mezzo per arrivarci* (è il rischio obiettivamente presente nell'espressione "educare alla fede"), perché tale rappresentazione mantiene vivo l'estrinsecismo tra le due realtà. La fede non si limita a indicare un ideale da raggiungere, ma genera un tessuto di rapporti e una costellazione di pratiche simboliche che sono esattamente quelle di cui l'uomo ha bisogno per trovare se stesso. In questo senso la prassi antichissima del battesimo dei bambini *in fide ecclesiae* suggerisce proprio di pensare la comunità credente come il grembo ottimale entro cui svolgere il processo educativo e non solo come il punto di approdo di un cammino di strutturazione della libertà.

E d'altra parte il rapporto non può neppure essere inteso *come se la fede fosse un soggetto educativo a sé stante*, al di fuori della complessità delle molteplici mediazioni culturali entro cui si plasma l'identità storica dei credenti. In realtà chi educa sono sempre dei credenti, chiamati a verificare non solo la propria coerenza morale con il Vangelo che proclamano, ma quella che potremmo chiamare una coerenza "culturale" con il Vangelo, ossia un modo di leggere e interpretare la realtà che sia realmente quello voluto dal Signore. In questo senso l'educazione cristiana non può essere semplicemente dedotta dalle parole del Vangelo (prospettiva dottrinalistica), ma deve piuttosto essere elaborata di epoca in epoca, valorizzando con un sano discernimento tutte le risorse del pensiero e dell'esperienza.

Mettendo dunque a tema il rapporto evangelizzazione e educazione, vogliamo attirare l'attenzione su due elementi importanti per l'attuale congiuntura ecclesiale. Il primo può essere nominato come la necessità di *riscoprire l'intrinseca valenza educativa del cristianesimo*. Essere educati significa neces-

⁴⁵ Gv 8,31s.

sariamente essere preceduti e ciò fa sì che il rapporto educativo ponga immediatamente il problema della visione del mondo entro cui si viene introdotti, suscitando le domande più radicali dell'esistenza. L'orizzonte religioso si affaccia fin dall'inizio del rapporto educativo, quale grembo originario del suo instaurarsi, come mostra plausibilmente il fatto che i genitori hanno un ruolo determinante nel modo in cui si plasma nel bambino la rappresentazione della trascendenza. All'evento della rivelazione corrisponde dunque necessariamente una visione dell'educazione che, senza ridursi in termini di apprendistato confessionale, pone però in risalto la dimensione sapienziale del rapporto educativo, la sua intenzionalità propositiva e il suo spessore etico. Tutti elementi che oggi non possono affatto essere dati per ovvi, neppure tra i cristiani, ma anzi devono essere tempestivamente riguadagnati contro le riduzioni dell'educazione a socializzazione, azione terapeutica, procedura abilitante, trasmissione cognitiva e simili.

Il secondo elemento è meno consueto e riguarda la necessità di riconoscere il senso che hanno le prime età della vita per l'accesso alla fede. Si tratta di affrontare la domanda se la situazione del bambino – che certamente sul piano biografico costituisce un momento provvisorio dell'identità personale – sia puramente un momento di avvio biologico dell'esistenza o più profondamente porti in sé un'istruzione permanente circa il senso ultimo dell'esistere. In una delle sue meditazioni su questo tema, Balthasar ha messo bene in evidenza che la connaturalità che sussiste tra Gesù e i bambini si fonda sul fatto che nel profondo del suo essere Gesù è *Kind*, fanciullo abbandonato al Padre, totalmente e perfettamente Figlio:

La benedizione impartita da Gesù ai fanciulli, il suo stringerli tra le braccia, conferma l'affinità da Lui vissuta in prima persona e testimoniata espressamente, tra la fanciullezza come età naturale e la sua eterna condizione di Figliolo davanti al Padre. Entrambe vivono nella naturalezza dell'accettare quel che viene loro donato e del rendere grazie⁴⁶.

Il Gesù adulto che proclama il Vangelo del Regno e compie la sua missione di Salvatore è, nel più profondo del suo cuore, in intimo atteggiamento filiale nei confronti del Padre. Le parole dei Salmi che indicano nell'abbandono fiducioso del «bimbo svezzato in braccio a sua madre»⁴⁷ il modello del vero

⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Il fanciullo Gesù e i fanciulli*, in ID., *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1991, 177-188, 185.

⁴⁷ *Sal* 131,2.

Israelita credente si compiono in maniera suprema in Lui.⁴⁸ Entrare nel Regno è dunque entrare in quest'atteggiamento del Figlio, è lasciar regnare Dio su di sé.

Questa ricca prospettiva evangelica suggerisce alla pedagogia di non considerare il diventare adulto semplicemente come accesso all'indipendenza e guadagno dell'autonomia, ma piuttosto come capacità di assumere liberamente e di onorare con la propria dedizione quella logica del dono in cui si è gratuitamente inseriti fin dal primo istante della vita. Nelle prime fasi della vita, infatti, la libertà non si trova come nell'adulto semplicemente in condizione di potersi esercitare, ma piuttosto all'interno di un processo che è anzitutto di configurazione (fanciullezza), poi di messa alla prova (adolescenza) e infine di apertura a orientamento decisivo (giovinezza). Tutto ciò avviene in uno sviluppo complesso che chiama in causa molteplici mediazioni – famiglia, cultura, lingua, ambiente sociale ecc. – ma si raccoglie unitariamente intorno al profilo interiore dell'apertura al bene e alla verità. Ora, proprio perché l'evangelizzazione si dirige all'uomo – a tutto l'uomo – non può non farsi carico di interessarsi alle diverse componenti che riguardano il suo divenire adulto, ma è anche chiamata a pronunciarsi su di esse a partire da ciò che riguarda il mistero ultimo della sua identità.

⁴⁸ Egli, infatti, nel mistero della sua incarnazione non ha mai abbandonato il seno del Padre (Gv 1,18) e vive in totale abbandono al volere del Padre suo: «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 4,34); «faccio sempre le cose che gli sono gradite» (Gv 8,29); «come il Padre mi ha comandato, così io agisco» (Gv 14,31). Proprio questa confidente docilità, che già l'Antico Testamento aveva identificato come la sorgente della vera robustezza e solidità dell'adulto (Sal 125,1: «Chi confida nel Signore è come il monte Sion, non vacilla, è stabile per sempre»), è l'origine dell'autorevolezza di Gesù, la fonte del suo potere e la forma della sua regalità. Per questo, afferma ancora Balthasar: «L'intera storia evangelica conserva qualcosa di conforme alla fanciullezza, fino all'ultimo grido del Figlio del Padre abbandonato sulla croce: "Perché?". Una domanda da fanciulli, e la sapienza di Dio qui è un fanciullo che sul momento non può ricevere risposta. L'aspetto tipico dei fanciulli caratteristico del messaggio cristiano è che il Figliolo di Dio vuole rivelare non se stesso come Dio, ma unicamente la bontà, la grandezza e la gloria del Padre, proprio come i bambini sono soliti vantarsi del loro padre. "La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato" (Gv 7,16). [...] Il Figliolo si vanta di suo Padre. "Il Padre è più grande di me" (Gv 14,28). Anzi, il Figlio ha ricevuto dal Padre la facoltà di introdurre anche altri nella sua propria nascita dal Padre (Gv 1,13; 3,5-8), degli altri che da una falsa condizione di adulti diventano di nuovo simili ai fanciulli insieme con Lui» (*ivi*, 186).

2.3. *Vangelo e coscienza*

Da quanto fin qui detto appare chiaro che l'ascolto della rivelazione ha qualcosa di decisivo da dire agli educatori cristiani, ma non solo a essi. La stessa coscienza dell'uomo, infatti, porta da sempre scritta in sé una "memoria" del Creatore, una *notitia Dei*, un orientamento fondamentale verso il bene e la verità, che costituiscono il punto di riferimento fondamentale per ogni percorso educativo e su cui l'impegno dei cristiani nell'ambito educativo deve sollecitare maggiormente l'attenzione. È il grande tema della dignità e libertà della coscienza, rivendicato con insistenza nel dibattito contemporaneo.

Benedetto XVI vi ha dedicato una riflessione illuminante in un saggio intitolato emblematicamente *L'elogio della coscienza*. Prendendo spunto dalle affermazioni paoline contenute nella *Lettera ai Romani*: «[i pagani] dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza»⁴⁹, l'Autore afferma:

Il primo, per così dire, ontologico livello del fenomeno della coscienza consiste nel fatto che è stato infuso in noi qualcosa di simile ad una originaria memoria del bene e del vero (le due realtà coincidono); [...] c'è una tendenza intima dell'essere dell'uomo, fatto a immagine di Dio, verso quanto a Dio è conforme. Fin dalla sua radice l'essere dell'uomo avverte un'armonia con alcune cose e si trova in contraddizione con altre. Questa anamnesi dell'origine che deriva dal fatto che il nostro essere è costituito a somiglianza di Dio, non è un sapere già articolato concettualmente, uno scrigno di contenuti che aspetterebbero solo di venir richiamati fuori. Essa è, per così dire, un senso interiore, una capacità di riconoscimento, così che colui che ne viene interpellato, se non è interiormente ripiegato su se stesso, è capace di riconoscerne in sé l'eco⁵⁰.

Su questa anamnesi del Creatore, continua Ratzinger, si fonda la possibilità della missione evangelizzatrice: «Il Vangelo può, anzi, dev'essere predicato ai pagani, perché essi stessi, nel loro intimo, lo attendono (cfr. *Is* 42,4)»⁵¹. Ma, come comprendiamo subito, su questa struttura originaria della coscienza si fonda anche la possibilità dell'educazione morale, che dell'evangelizzazione costituisce un momento determinante.

Certo ciò esige un grande impegno culturale per risalire la china della si-

⁴⁹ *Rm* 2,15.

⁵⁰ J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009, 24.

⁵¹ *Ivi*, 25.

stematica decostruzione della coscienza che è stata portata avanti nella tarda modernità. Basti pensare a quanto scriveva F. Nietzsche in uno dei suoi testi più celebri:

Il contenuto della nostra coscienza è tutto ciò che negli anni dell'infanzia ci veniva regolarmente richiesto senza un motivo da persone che veneravamo o temevamo. Dalla coscienza viene dunque stimolato quel senso del dovere ("questo debbo fare, e non fare quello") che non richiede: perché debbo? – In tutti i casi in cui una cosa viene fatta con un "perché", l'uomo agisce senza coscienza; tuttavia non perciò contro di essa. – La fede nelle autorità è la fonte della coscienza: questa non è dunque la voce di Dio nel cuore dell'uomo, ma la voce di alcuni uomini nell'uomo⁵².

La moralità, in questa prospettiva, diventa nient'altro che «l'istinto del gregge nel singolo»⁵³. Il risultato di quest'opera di decostruzione è che il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta viene inteso come "emancipazione" dalla voce della coscienza, ridotta a retaggio infantile. Per questo, della coscienza come voce di Dio si continua magari a parlare ai bambini, ma assai meno ai giovani e agli adulti. Se l'adulto si appella ancora alla coscienza – ma l'antropologia delle neuroscienze poco per volta persuaderà che si tratta solo del funzionamento dei lobi cerebrali – lo fa in senso ben diverso: non come appello alla voce divina, ma come ricorso all'insindacabile foro della propria soggettività. La coscienza diviene così sinonimo dell'arbitrio. È il motivo per cui già il Beato J.H. Newman affermava con sottile ironia: «Ai nostri giorni, nello spirito di un gran numero di persone, i diritti e la libertà della coscienza non servono che a fare a meno della coscienza»⁵⁴.

Ora proprio in questo campo come in nessun altro appare che evangelizzazione e educazione hanno da essere intese nella loro reciprocità originaria. Che cosa è, infatti, l'evangelizzazione se essa non giunge a plasmare il comportamento, a dare forma alla libertà, a generare un costume di vita buono? E d'altra parte che cosa rimane dell'educazione se essa non mira alla coscienza, se non sviluppa il senso morale del ragazzo, se non risveglia in lui la percezione del valore che hanno le sue decisioni? Un'educazione che non miri alla moralità si riduce a istruzione, socializzazione e poco più, con esiti per lo più fallimentari. Tutti sappiamo, infatti, che un ragazzo in crisi sotto il profilo morale è deconcentrato nello studio, disordinato negli impegni

⁵² F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, 52

⁵³ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, III, 116.

⁵⁴ J.H. NEWMAN (a cura di G. Velocci), *La coscienza*, Jaca Book, Milano 1999, 134.

e nelle relazioni. E un'evangelizzazione che non porti alla conversione della vita, al passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo, non trasmette altro che un'infarinatura superficiale di informazioni religiose o un apparato esteriore di credenze e tradizioni.

Si tratta dunque di riguadagnare alla luce del Vangelo una profonda capacità di lettura dell'esperienza dell'uomo contemporaneo e di restituire ai giovani un linguaggio che consenta loro di intendere la voce della coscienza e interpretarne i vissuti. Solo così si potrà superare quella spaccatura tra sentimenti e ragioni, tra affetti e pensieri, tra desiderio e conoscenza che costituisce la più grande sfida per l'educazione e l'evangelizzazione di oggi. Se la cultura tecnocratica imperante nell'Occidente ha rinunciato all'idea che del cuore umano esista un *logos* comune, il primo compito dei discepoli del Signore è mostrare che quel *logos* esiste – a fondamento della solidarietà tra tutti – e che esso è profondamente imparentato con il *Logos* di Dio.

3. Dimensione ecclesiologica

3.1. *La soggettività del popolo di Dio*

Il terzo elemento da prendere in considerazione per svolgere una riflessione sull'evangelizzazione è, ovviamente, quello ecclesiologico. Sulla base di quanto abbiamo asserito nei due paragrafi precedenti, non è difficile comprendere come la Chiesa non sia meramente un'organizzazione sussidiaria, posta dall'esterno al servizio del messaggio cristiano, ma vada intesa come la memoria vivente di Cristo e lo spazio privilegiato per l'accesso all'incontro con Lui. La Chiesa sono gli uomini e le donne che assumono il mistero pasquale di Gesù, il suo "dare la vita" che si rende presente nell'Eucaristia, come principio della propria esistenza e in questo modo attestano al mondo la signoria di Gesù, ovvero che Gesù non appartiene ad un passato irrecuperabile o ad un futuro utopico, ma è presente in mezzo ai suoi, vive con loro e in loro, radunandoli e inviandoli per salvare tutti. Come scrive Giuseppe Colombo, «annunciare Gesù Cristo non è la funzione della Chiesa, ma propriamente la sua stessa natura, il suo stesso essere, radicato nell'eucaristia»⁵⁵.

Emblematico al riguardo è il confronto tra le prime pagine dei Sinottici e le prime pagine degli *Atti degli apostoli*. I segni del Regno (guarigione dei ma-

⁵⁵ G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 126.

lati, lieto annuncio ai poveri, perdono dei peccatori, integrazione degli esclusi, ecc.) che caratterizzano l'inizio della missione pubblica di Gesù in Galilea si ripresentano, dopo la Pentecoste, nella vita quotidiana della comunità nascente e sono immediatamente riconosciuti come segni dell'agire del Risorto, presente in mezzo ai suoi. La Pasqua, infatti, non ha indebolito la comunione tra Gesù e i suoi, ma l'ha resa stabile, definitiva e permanente. Per questo, tutta la missione della Chiesa nascente – la predicazione della parola, il servizio della carità, la celebrazione del battesimo – si realizza “nel nome di Gesù” ed esprime la sua presenza efficace e la sua potenza salvifica⁵⁶. I discepoli, raccolti intorno agli apostoli nella nuova comunità pentecostale, vivono l'esistenza *secondo Gesù Cristo*: non ovviamente nella ripetizione materiale dei suoi gesti, ma nella comunione esistenziale con il suo Spirito. Essi, però, non possono vivere *secondo Gesù*, se non restando *in Lui* e quindi divenendo con la propria vita segni *di Lui*. La forma dell'evangelizzazione è pertanto, secondo la limpida attestazione degli *Atti*, la testimonianza della comunità ecclesiale, ossia una vita rinnovata che *esprime* la signoria salvifica di Gesù sull'uomo.

Tale testimonianza, evidentemente, non riguarda solo alcuni cristiani, deputati a viverla in modo peculiare, ma costituisce un compito affidato all'intero popolo di Dio. Come afferma incisivamente papa Francesco, in uno dei passaggi più importanti di *Evangelii gaudium*,

in virtù del Battesimo ricevuto, ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo missionario. Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni⁵⁷.

In quest'affermazione, non troviamo solo un appello morale alla responsabilità testimoniale dei singoli credenti, ma ben di più, una limpida e impegnativa visione ecclesiologicala, che deriva in modo consequenziale dal rinnovamento della teologia della rivelazione. Là dove la rivelazione divina era pensata entro schemi intellettualistici, che sottolineavano in modo unilaterale la dimensione dottrinale, la trasmissione della fede poteva essere intesa come un compito affidato essenzialmente ad esperti del sapere della fede, con l'im-

⁵⁶ Il “nome di Gesù” qualifica la prassi battesimale in *At* 2,38, 8,12 e 10,48; i miracoli e gli esorcismi in 3,16 e 16,18; la predicazione in 4,18 e 5,40-41.

⁵⁷ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 120.

PLICITA attribuzione alla maggioranza dei fedeli di un ruolo subordinato ed esecutivo. Il recupero del carattere evenemenziale della rivelazione (cfr. § 1) e della sua forma inclusiva dell'esperienza antropologica (cfr. § 2), invece, implica che la matrice dell'evangelizzazione vada ritrovata all'interno della stessa esperienza di fede. La presenza dello Spirito, infatti, «concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà divine e una saggezza che permette loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione»⁵⁸. Tale connaturalità con le realtà divine, che guida i credenti dotandoli di un intuito spirituale, prende il nome di *sensus fidei*. Esso costituisce un elemento fondamentale per l'azione evangelizzatrice poiché ispira la testimonianza da persona a persona, che si compie in modo informale nel quotidiano, ma indirizza anche i grandi processi storici di trasmissione della fede, rendendo l'intero gregge di Cristo capace di riconoscere la voce del pastore e seguirla con generosità.

La fede battesimale, infatti, è irriducibile a una mera esperienza soggettiva del senso della vita. Essa è originariamente apertura a una verità che riguarda ogni uomo ed è destinata a tutti. Per questo la fede si dà come *professio fidei*, ossia come atto confessante, che coinvolge totalmente l'esistenza di colui che lo pone, e in pari tempo come dichiarazione pubblica, resa di fronte al mondo. Il discepolato della fede in Cristo è dunque l'unica forma possibile della missione e il coraggio della testimonianza evangelica è segno di un discepolato autentico. Con il suo amore per i neologismi, papa Francesco enfatizza l'unità di queste due dimensioni affermando: «Non diciamo più che siamo “discepoli” e “missionari”, ma che siamo sempre “discepolimissionari”»⁵⁹. Non sussiste alcun parallelismo tra sequela e missione, ma una mutua implicazione, come tra i due poli – soggettivo e universale – di un'unica esperienza credente.

Le conseguenze che derivano da questo impianto sono molto rilevanti e riguardano anzitutto il superamento del clericalismo largamente persistente nella vita delle comunità ecclesiali. Esso è il frutto di condizionamenti culturali e pratici che hanno bisogno di essere superati con decisione. Senza ripercorrere qui la storia del problema, basti richiamare che nell'epoca moderna la reazione alla Riforma protestante, che metteva in discussione il sacerdozio cattolico e la vita religiosa, e la volontà di contrastare gli incipienti fenomeni di secolarizzazione hanno condotto la comunità ecclesiale a rafforzare l'identità delle vocazioni “speciali” affidando loro il ruolo di “rappresentare” la differenza cristiana a fronte di un mondo sempre più autonomo e distante dalla fede.

⁵⁸ *Ivi*, n. 119.

⁵⁹ *Ivi*, n. 120.

L'esito di tale processo è stato duplice: la particolarità delle vocazioni speciali è stata custodita a prezzo della sua separazione dalla vita comune dei fedeli, mentre la condizione del cristiano laico è stata interpretata secondo un profilo inferiore di spiritualità. Nella forma occidentale del cristianesimo moderno si è così gradualmente sedimentata l'idea che non fosse la comune vita di fede, ma l'appartenenza a una peculiare forma di vita ecclesiastica a generare una responsabilità missionaria.

L'assunzione dell'ecclesiologia conciliare del popolo di Dio, di cui le parole di *Evangelii gaudium* rilanciano l'ispirazione, impone però di correggere l'immagine della vita religiosa e del sacerdozio ministeriale come condizioni di vita cui si addice la totalità dell'impegno testimoniale e la radicale donazione al Signore, rispetto alla "semplice" vita battesimale. La consegna totale di sé al Signore e la gioiosa condivisione della scoperta del suo amore sono, infatti, la forma originaria dell'atto di fede e la configurazione basilare della vita cristiana. Ciò non significa in alcun modo svalutare l'apporto specifico e insostituibile che il ministero ordinato e la vita consacrata offrono all'evangelizzazione, ma richiede di intenderlo superando ogni logica autoreferenziale. Le diverse vocazioni cristiane e il loro significato per la missione vanno compresi in una logica comunione, che ne evidenzia l'essenziale reciprocità escludendo ogni giustapposizione antagonistica⁶⁰.

Per questo l'elemento determinante per la riuscita effettiva dell'evangelizzazione non va ritrovato sul piano delle competenze specifiche di qualche struttura ecclesiale, ma ben più a fondo nella capacità dei credenti di attuare realmente la loro identità di popolo di Dio, esprimendo con la loro vita l'inaudita novità del Mistero che li abita. È ciò che ha ricordato con forza Giovanni Paolo II quando, tracciando le linee del cammino della Chiesa agli inizi del Terzo Millennio, ha affermato: «Non esito a dire che la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale è quella della *santità*»⁶¹. È ciò che

⁶⁰ Una delle espressioni più felici di questa impostazione è stata offerta nel n. 55 dell'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* ove si afferma: «Lo stato di vita laicale ha nell'indole secolare la sua specificità e realizza un servizio ecclesiale nel testimoniare e nel richiamare, a suo modo, ai sacerdoti, ai religiosi e alle religiose il significato che le realtà terrene e temporali hanno nel disegno salvifico di Dio. A sua volta il sacerdozio ministeriale rappresenta la permanente garanzia della presenza sacramentale, nei diversi tempi e luoghi, di Cristo Redentore. Lo stato religioso testimonia l'indole escatologica della Chiesa, ossia la sua tensione verso il Regno di Dio, che viene prefigurato e in qualche modo anticipato e pre gustato dai voti di castità, povertà e obbedienza».

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 30. Quasi prevedendo le possibili obiezioni a simile affermazione, proseguiva affermando: «Ricordare que-

ha ribadito con lucidità Benedetto XVI asserendo che la Chiesa non cresce per proselitismo, ma «cresce molto più per “attrazione”»⁶². Il vero nemico da temere, dunque, non sono gli attacchi aggressivi che la Chiesa riceve dall'esterno, quanto piuttosto il male e il peccato che contagiano i suoi membri. Non è vero, infatti, che la vita di tutti i cristiani esprima la signoria salvifica del Signore. È vero purtroppo il contrario e la contraddizione che ne deriva è dolorosa e stridente. Per questo l'annuncio di Cristo costituisce in ogni epoca il principio permanente di “riforma” della Chiesa: *in capite et in membris*.

3.2. *Evangelizzazione e riforma ecclesiae*

Se nel suo mistero profondo di popolo radunato nella comunione della Trinità, la Chiesa è essenzialmente lo spazio della santità di Dio, le modalità concrete della sua vita e i comportamenti individuali dei suoi membri sono sempre soggetti a mancanze, contraddizioni, resistenze e peccati. Per questo in ogni epoca la Chiesa è *semper reformanda* e l'annuncio di Cristo costituisce il motore di tale riforma. Non è possibile, infatti, essere evangelizzatori se prima non ci si lascia realmente evangelizzare, ossia se non si lascia che la forza rinnovatrice dell'evento di Gesù trasformi l'esistenza.

Papa Francesco ha voluto collegare intenzionalmente evangelizzazione e *reforma ecclesiae*, ritrovando in tale nesso uno degli elementi determinanti per l'attuale stagione del cristianesimo. Egli ha così parlato di una «conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno»⁶³ e proponendo un cambio di mentalità «capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale

sta elementare verità, ponendola a fondamento della programmazione pastorale che ci vede impegnati all'inizio del nuovo millennio, potrebbe sembrare, di primo acchito, qualcosa di scarsamente operativo. Si può forse “programmare” la santità? Che cosa può significare questa parola, nella logica di un piano pastorale? In realtà, porre la programmazione pastorale nel segno della santità è una scelta gravida di conseguenze. Significa esprimere la convinzione che, se il Battesimo è un vero ingresso nella santità di Dio attraverso l'inserimento in Cristo e l'inabitazione del suo Spirito, sarebbe un controsenso accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all'insegna di un'etica minimalistica e di una religiosità superficiale. [...] È ora di riproporre a tutti con convinzione questa “misura alta” della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione» (n. 31).

⁶² BENEDETTO XVI, *Omelia nella Santa Messa di inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi presso il Santuario “La Aparecida”* del 13 maggio 2007.

⁶³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 25.

diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che l'autopreservazione»⁶⁴. Tale cambio di mentalità deve riguardare tutte le componenti della Chiesa: le parrocchie, che devono verificare di non essere strutture autoreferenziali, le altre istituzioni ecclesiali presenti nel territorio, chiamate a crescere nella comunione dei carismi, le chiese particolari, sollecitate a un nuovo protagonismo, e il ministero petrino, che non deve generare un'eccessiva centralizzazione che, secondo Francesco, non aiuta la dinamica missionaria⁶⁵. Come si vede, l'evangelizzazione è realmente principio motore della vita della Chiesa e delle sue strutture a tutti i livelli: quanto più esse realizzano il loro autentico profilo missionario, tanto meglio si sviluppano. L'evangelizzazione porta dunque continuamente la Chiesa oltre la semplice amministrazione dell'esistente, in un permanente esodo apostolico.

Dentro questo contesto di rivitalizzazione missionaria della comunità cristiana si colloca l'attenzione alle diverse componenti che la costituiscono e ai cambiamenti pastorali che le riguardano. È proprio qui che si pone, con particolare urgenza, il ripensamento del ruolo della famiglia per la trasmissione della fede, cui sono stati dedicati i due Sinodi del 2014 e 2015 e la successiva esortazione postsinodale *Amoris Laetitia*.⁶⁶ In termini sintetici, la *ristrutturazione ecclesiale* necessaria perché il matrimonio sia un vero luogo di annuncio missionario implica che la comunità ecclesiale renda le proprie strutture più permeabili all'esperienza delle famiglie, così da presentarsi in modo più trasparente come il "popolo di Dio" che vive in un territorio; implica parallelamente che le famiglie riconoscano la comunità ecclesiale come spazio vitale entro cui vivere la propria storia, superando la forte tentazione del ripiegamento nel privato cui le espone la nostra cultura. Si tratta dunque di un duplice movimento – la comunità ecclesiale verso la famiglia e la famiglia verso la comunità – di cui proviamo a precisare il significato.

⁶⁴ *Ivi*, n. 27.

⁶⁵ Cfr. le indicazioni contenute in *Evangelii gaudium* ai nn. 27-33.

⁶⁶ Grazie all'introduzione del tema dell'amore coniugale, acquisito non senza ostacoli e fatiche dal Concilio, la teologia e il Magistero recenti hanno sviluppato un approccio all'esperienza familiare che valorizza in modo innovativo la qualità soggettiva dei legami che vi si vivono, e non solo i vincoli che ne definiscono l'originale dimensione istituzionale. Ne è derivata felicemente una nuova consapevolezza del fatto che il tessuto relazionale che sorge dal matrimonio costituisce lo spazio antropologico entro cui si realizza il primo accesso alla rappresentazione del volto di Dio e si è iniziati al legame con Lui. Poiché la fede non è qualcosa che si "aggiunge" alla vita, ma l'accesso al suo significato autentico e al suo reale compimento, il luogo primario in cui si è introdotti alla fede non può che essere quello in cui si è generati alla vita, ossia la famiglia.

Sul primo versante, come ripetutamente affermato da papa Francesco, le diverse istituzioni ecclesiali devono fare ogni sforzo per correggere la tendenza a strutturarsi come “agenzie di servizi religiosi”, entro cui operatori, spesso qualificati e generosi, spendono le proprie energie. Se la parrocchia o altre istituzioni ecclesiali diventano strutture prolisse, separate dalla gente e preoccupate in modo autoreferenziale della propria sussistenza, possono forse offrire servizi efficienti, ma certamente non realizzano quel tessuto comunitario d’incontro e testimonianza, che è il segno della presenza del Signore e dell’azione del suo Spirito. Per potersi realizzare veramente *a beneficio* delle famiglie, tale riforma deve compiersi *insieme* a loro, coinvolgendo la loro sensibilità, tenendo conto delle loro esigenze, abitando i loro linguaggi. Occorre dunque recuperare il rilievo missionario di *un cristianesimo “domestico”*, che abiti il tessuto delle relazioni quotidiane e dia forma ai legami che vi si vivono⁶⁷. Se la fede non prende realmente corpo nella rete di relazioni che trova nel patto nuziale tra uomo e donna il suo snodo essenziale, essa finisce per declinarsi puramente come idea, ispirazione, messaggio, ma non come accoglienza della vita divina che si dona “circolando” in mezzo a noi. La Chiesa pertanto non può realizzare compiutamente la propria missione di trasmettere la fede se non coinvolgendo le famiglie e assumendo essa stessa i tratti della comunione familiare.

Il secondo versante, speculare al primo, consiste nell’esigenza che *la comunità ecclesiale inviti in modo sempre più coraggioso e attraente le famiglie a uscire dall’isolamento* verso cui le spinge la cultura individualistica in cui siamo immersi, aiutandole ad aprirsi all’esperienza della condivisione, dell’accoglienza, della comunità. Una famiglia isolata, infatti, è una famiglia indebolita. Nella società occidentale la famiglia sta conoscendo una forte spinta alla marginalizzazione⁶⁸. Essa non è più riconosciuta come il fondamento da cui sorge la

⁶⁷ L’insistenza di papa Francesco sull’alleanza tra le generazioni, sul tesoro che i nonni possono trasmettere ai nipoti, sulla cura che bisogna avere per i più deboli e i più fragili va appunto in questa direzione. Egli afferma: «La sapienza degli affetti che non si comprano e non si vendono è la dote migliore del genio famigliare. Proprio in famiglia impariamo a crescere in quell’atmosfera di sapienza degli affetti. La loro “grammatica” si impara lì, altrimenti è ben difficile impararla. Ed è proprio questo il linguaggio attraverso il quale Dio si fa comprendere da tutti» (FRANCESCO, *Il sorriso nel deserto della città*, Udienza generale del 2 settembre 2015, «L’osservatore romano» [3 settembre 2015], 8).

⁶⁸ La famiglia è così spogliata del suo compito di iniziare alla lettura della realtà, di realizzare il processo di tradizione della cultura e della fede. Se nella società tradizionale l’iniziazione alla vita era attuata attraverso l’ascolto dell’esperienza dei padri oggi esso è attuato in larga misura attraverso le forme della comunicazione mediatica, rispetto alle quali la famiglia

società, ma viene rappresentata come un sottosistema affettivo, in cui vivere la propria *privacy*. Se la famiglia cede a questo riflusso nel privato, a pensarsi “per se stessa”, a sognarsi romanticamente come una coppia felice nel proprio benessere, essa è già sconfitta in partenza⁶⁹. La sua vocazione invece è quella di «introdurre nel mondo la fraternità»⁷⁰. Occorre aiutarla a costruire comunità, a interagire con altre famiglie, a essere aperta nei confronti delle sofferenze e dei bisogni degli altri, a promuovere forme concrete di aiuto e di testimonianza nei diversi ambiti della vita sociale. L'amore che circola nella famiglia deve insomma essere messo a servizio di terzi: solo così esso si conserva nella sua freschezza e verità.

Il passaggio con cui la singola istituzione ecclesiale diventa meno “agenzia di servizi” e più comunità e il cammino con cui la famiglia diventa meno “coppia privata” e più rete di famiglie in comunione si possono realizzare solo insieme. Quando dunque l'esortazione postsinodale *Amoris Laetitia* afferma: «La Chiesa è un bene per la famiglia, la famiglia è un bene per la Chiesa»⁷¹, non usa semplicemente una formula a effetto, ma raccoglie in una sintesi pregnante il nucleo di questo duplice movimento, cogliendolo nel suo significato per l'evangelizzazione.

La riforma pastorale della Chiesa riguarda, poi, ovviamente e in molti modi coloro che agiscono nell'evangelizzazione con un ministero specifico e con carismi peculiari. Sarebbe troppo ampio affrontare in questa sede le considerazioni relative al nesso tra evangelizzazione e rinnovamento del ministero ordinato, cui tanta attenzione presta papa Francesco. L'insistenza sui temi della misericordia e dell'accompagnamento offre profili di riflessione molto illuminanti per sottrarre l'idea di evangelizzazione all'immagine di un compito burocratico da svolgere o di una competenza da esercitare. Il compito dei presbiteri non può essere quello di controllare i confini, con un atteggiamento ignaro della reale condizione di vita delle persone che s'incontrano. Solo la

si trova spiazzata e indebolita. La società postmoderna, inoltre, ha bisogno strutturalmente di moltiplicare i centri di decisione autonoma, per garantire velocità nelle decisioni, circolazione dell'informazione, flessibilità dei rapporti; essa pertanto è organizzata in un modo da penalizzare la struttura familiare della vita e da premiare invece un'impostazione di vita individualistica. Cfr. P. DONATI (ed.), *Ri-conoscere la famiglia. Quale valore aggiunto per la persona e la società?*, Decimo Rapporto CISF sulla famiglia in Italia, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007; R. VOLPI, *La nostra società ha ancora bisogno della famiglia?*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

⁶⁹ Cfr. G. ANGELINI (ed.), *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Glossa, Milano 2002.

⁷⁰ FRANCESCO, *Amoris Laetitia*, n. 194.

⁷¹ FRANCESCO, *Amoris Laetitia*, n. 87.

fraternità evangelica, costantemente praticata da Gesù nell'esercizio della sua missione, può conferire ai ministri la capacità di un annuncio autorevole, che non scavalca la prossimità, ma la illumina, così da aprire entro di essa lo spazio dell'incontro con Dio.

Qualche parola in più dedichiamo al rilievo della vita consacrata per l'evangelizzazione, perché esso rischia facilmente di essere frainteso in senso funzionalista, identificando la missione dei consacrati con l'utilità sociale e pastorale delle opere che essi gestiscono. Il contributo specifico e insostituibile della vita consacrata alla comune testimonianza cristiana emerge qualora si tenga presente la permanente tensione che la fede vive nei confronti del mondo. Per un verso il mondo è la creazione buona uscita dalle mani di Dio, il luogo dell'incarnazione del Figlio, lo spazio entro cui lo Spirito ci inizia alla vita eterna. La fede dunque sa di doversi declinare entro il *saeculum*, per condurre la creazione al destino pasquale che Dio le ha assegnato. Per altro verso il mondo è lo spazio della "mondanità", ossia di quell'uso distorto dei beni della creazione che li assolutizza, rendendoli "idoli" da contrapporre a Dio anziché luoghi della sua grazia. Le grandi concupiscenze che abitano il cuore umano traggono partito proprio dal giusto valore delle ricchezze per giustificare l'antropologia dello scarto, delle risonanze di *eros* per distorcere il senso dell'amore, dalle legittime aspirazioni della libertà per esaltare l'individualismo.

La testimonianza della Chiesa dunque si avvantaggia della vocazione di chi, autorizzato da una chiamata speciale, vive l'audacia di una presa di distanza dal modo consueto di abitare la terra: non per disprezzo delle realtà di questo mondo, ma per testimoniare la relatività all'unico Assoluto. La chiamata a configurare la creazione secondo il progetto di Dio, che è la forma basilare (laicale) della radicalità evangelica, si arricchisce pertanto del sostegno di coloro che, rispondendo all'invito di Cristo, si cimentano al limite dell'umano possibile nella profezia di una vita casta, povera e obbediente. I consacrati lo fanno a beneficio di tutti, mantenendo un debito nei confronti dell'esperienza comune della fede e memori della lezione dei loro fondatori, che non hanno mai voluto raccogliere una élite ristretta di seguaci, ma hanno educato e trascinato alla missione l'intero popolo di Dio.

3.3. *Processi di evangelizzazione*

La trasformazione ecclesiale richiesta da un rinnovato slancio evangelizzatore non può che realizzarsi attraverso processi gradualisti, che richiedono tempo e costanza. Non si tratta, infatti, semplicemente di applicare delle ricette

operative o di registrare degli assetti organizzativi, ma di promuovere quel discernimento pastorale che genera dinamismi di apertura e di coinvolgimento. La prospettiva evangelizzatrice da assumere all'interno delle singole comunità ecclesiali è dunque quella di «iniziare processi più che di possedere spazi», ricordando che «il tempo è superiore allo spazio»⁷². Questa visione consente di lavorare a lunga scadenza, sfuggendo ai rischi dell'inerzia rassegnata e dell'idealizzazione intransigente, e implica di coniugare tra loro la chiarezza degli obiettivi e la pazienza dell'accompagnamento.

Tra i diversi processi implicarti nell'evangelizzazione uno dei più impegnativi è certamente la *continua tessitura della comunione ecclesiale*. Papa Francesco vi si riferisce frequentemente con l'immagine della sinodalità, ossia di quel modo di camminare insieme che sa armonizzare le differenze, integrando in una visione poliedrica le varie prospettive e valorizzando le peculiarità di ogni apporto. La relazione fraterna dei discepoli è da sempre un elemento primario e decisivo per la missione cristiana e non può essere sostituito semplicemente dalla generosità con cui ci si impegna verso terzi. L'amore reciproco tra credenti, infatti, è il sigillo distintivo dell'appartenenza al Signore: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri»⁷³. In un suo autorevole intervento, don Pascual Chávez Villanueva, Rettore Maggiore emerito dei Salesiani, affermava: «Al centro dell'azione evangelizzatrice vi è la presenza testimoniale di una comunità che interpella le coscienze con il suo modo di vivere e non vi sta semplicemente un progetto pastorale intorno

⁷² FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn. 222-225.

⁷³ *Gv* 13,35. «La reciprocità dell'*agápe* nella *communio* porta a perfezione (come fine e compimento: nel senso integrale del greco *telos*) la dinamica della fede, realizzando la comunione tra i discepoli ove prende dimora il Cristo risorto (cfr. *Mt* 18,20). Per questo, san Bonaventura poteva affermare: "*Ecclesia mutuo se diligens est*". L'amore reciproco è la piena recezione soggettiva della grazia oggettivamente partecipata alla chiesa dalla parola di Dio e dai sacramenti. San Tommaso d'Aquino, commentando *Gv* 17, descrive perciò una duplice unità dei discepoli come forma compiuta del loro essere in Cristo: quella realizzata oggettivamente dalla grazia e quella realizzata soggettivamente dall'amore reciproco, cui la prima è finalizzata secondo la dinamica ontologica dell'"*agere sequitur esse*". Dal che risulta che ove il dono oggettivo della *communio* in Cristo si attua esistenzialmente – nell'amore reciproco e verso tutti –, là la Chiesa realizza e manifesta la forma ch'essa riceve dal Cristo quale *communio* vissuta e testimoniale, in lui, con Dio Trinità e tra gli uomini. La Chiesa diventa così effettivamente ciò che è per grazia: luogo pertinente e adeguato della conoscenza del Dio rivelato in Cristo come *Agápe*» (P. CODA, *Annuncio del Vangelo e forma ecclesiale della testimonianza*, in A. BOZZOLO - R. CARELLI [ed.], *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 399-417, 410s).

a cui raccogliere forze più o meno omogenee»⁷⁴. Come nella storia di Gesù la rivelazione del volto del Padre è inseparabile dalla nuova figura di relazioni cui sono chiamati i discepoli, così nell'evangelizzazione la proposta di una vita secondo Gesù Cristo è indisciungibile dalla coltivazione dei legami che derivano dalla comune appartenenza al suo Corpo. Fuori di tale configurazione agapica dei rapporti, infatti, la proposta di Gesù diviene puramente nominale, e quindi poco credibile.

Non si tratta evidentemente di sognare una comunità cristiana di perfetti, né di descrivere in astratto un'immagine ideale di come dovrebbe essere la Chiesa. Si tratta invece anzitutto di verificare francamente se il terreno in cui nascono i piani pastorali e le iniziative di evangelizzazione sia effettivamente quello della *communio* generata dal Signore. Non basta, infatti, parlare di comunità perché sia assicurata l'impostazione comunionale di un progetto apostolico, l'attenzione reale alle singole persone, uno stile di condivisione nella gestione delle attività, una forma di appartenenza che non sia puramente burocratica ed esteriore o al contrario campanilistica e ripiegata, e così via. Affermavano a questo riguardo i *Lineamenta* del Sinodo sulla nuova evangelizzazione:

Il problema dell'infertilità dell'evangelizzazione oggi, della catechesi nei tempi moderni, è un problema ecclesologico, che riguarda la capacità o meno della Chiesa di configurarsi come reale comunità, come vera fraternità, come corpo e non come macchina o azienda⁷⁵.

Bisogna probabilmente riconoscere che negli anni passati la positiva acquisizione di una mentalità pastorale più progettuale ha sbilanciato l'attenzione verso la determinazione di obiettivi, la calibratura di itinerari, l'identificazione delle risorse, trascurando eccessivamente la verifica di un'effettiva configurazione comunionale della proposta educativa. Dall'individualismo spirituale, però, può venire al massimo un'organizzazione umana che propone una sorta di *marketing* religioso; una tale organizzazione può certamente offrire diversi tipi di servizi assistenziali, ma non testimonia la bellezza inconfondibile della grazia che salva. La Chiesa, però, ha un altro statuto. Essa nasce dall'Eucaristia, in cui il Padre compagna i credenti nell'unità del Corpo di Cristo e li

⁷⁴ P. CHÁVEZ, *Portare il Vangelo ai giovani*, «Atti del Consiglio Generale» 91 (2010) n. 406, 3-42, 31.

⁷⁵ SINODO DEI VESCOVI - XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, *Lineamenta* (2 febbraio 2011), n. 2.

rende partecipi dell'unico amore, che è il suo Spirito effuso nei cuori. Una vera comunione intorno al Corpo del Signore è dunque il primo momento e la condizione essenziale della missione: dove non c'è comunione, non c'è evangelizzazione.

Un secondo processo su cui è importante camminare con ~~determinazione~~ e pazienza concerne l'esigenza di superare la *frattura tra i contenuti e i metodi dell'evangelizzazione*. Ciò significa anzitutto superare l'idea, semplicistica, che il problema dell'evangelizzazione sia essenzialmente un problema di linguaggi e di comunicazione, che richiede di mettere a tema gli strumenti con cui il Vangelo è proposto, ritenendo pacifico e impregiudicato il modo in cui ne viene compreso il contenuto. In breve: sappiamo *che cosa* dobbiamo annunciare, ma non sappiamo *come* dirlo. Di qui deriva fatalmente l'esigenza di colmare il vuoto metodico ricorrendo alla competenza delle discipline tecniche, con un esito che non può che essere prassistico. Il problema, in effetti, è assai più radicale e riguarda la coerenza effettiva della vita della Chiesa al vivere in Gesù, ossia il difficile discernimento su ciò che il Vangelo chiede in un certo contesto culturale.

Il Vangelo, infatti, non si limita a fornire un messaggio, che la comunità cristiana sarebbe poi libera di gestire nelle modalità pratiche della trasmissione. La rivelazione ha una sua sapienza comunicativa, un suo modo specifico di diffondersi e di propagarsi. Essa genera uno sguardo specifico sulla realtà, suscita inedite forme di relazione tra i testimoni, provoca sorprendenti resistenze da parte delle potenze di questo mondo. Proprio per questo il metodo dell'azione pastorale non può mai essere puramente tecnico. Allo stesso modo, il rigore della ricerca teologico pastorale non può esercitarsi soltanto mettendo in gioco il sapere della scienza, ma richiede necessariamente la competenza sapienziale della coscienza credente. La competenza necessaria al pastore non è solo quella tecnica di chi supervisiona dei processi pratici, ma quella spirituale di chi discerne i segni dello Spirito e legge il presente secondo il cuore di Dio, con cognizione di causa e in modo criticamente riflesso. Solo così si può evitare tanto il rischio del "metodologismo", che distorce e ostacola i percorsi pastorali, quanto l'ingenuità "spiritualistica", che rimane estranea alla complessità reale della storia.

Un terzo e ultimo processo su cui richiamiamo l'attenzione riguarda l'orientamento intrinseco alla missione cristiana a *esplicitare il proprio fondamento*. La carità praticata dal cristiano deve essere sicuramente disinteressata rispetto a qualsiasi forma di tornaconto personale o istituzionale, ma non può essere disinteressata al fatto che il destinatario del dono riconosca – a suo vantaggio – il profilo testimoniale con cui esso è compiuto. Questo d'altra parte

è l'insegnamento di Gesù: «Vedano le vostre buone opere e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (*Mt* 5,16). In questo senso il cristiano non si accontenta di compiere un gesto di carità che soddisfi il bisogno immediato, ma intende con la sua dedizione giungere a un beneficio assai più profondo, che è quello di aiutare a incontrare il Signore, esplicitando dunque le buone ragioni della speranza e dell'amore che sono in lui. È ciò che si osserva peraltro nell'itinerario dell'iniziazione cristiana, vera matrice di tutta l'azione pastorale della Chiesa. In tale itinerario vi è un processo graduale e articolato che conduce il catecumeno dall'atteggiamento iniziale di simpatia per la vita dei cristiani al riconoscimento delle ragioni teologiche che la fondano.

Agli uomini, infatti, la Chiesa è chiamata a proporre, con la vita e le parole, non soltanto comportamenti culturali, idee religiose o precetti etici, ma assai più globalmente una "forma di vita" – quella vissuta da Gesù – presentandola come l'unica forma compiuta di esistenza umana e mostrandola in atto nell'esistenza quotidiana. Ora è evidente che l'esistenza secondo Cristo coinvolge l'uomo in modo onnicomprensivo, perché la fede non caratterizza solo un settore dell'esistenza, ma la colora tutta, in modo inconfondibile e decisivo. Sotto questo profilo, dunque, è irrinunciabile per la Chiesa l'attenzione all'uomo e a tutti i suoi interessi: non come qualcosa di ulteriore, che si "aggiunge" all'evangelizzazione, ma come qualcosa che vi appartiene strutturalmente. D'altra parte, «per quanto molteplici e vari siano gli interessi di ogni uomo, non si giustappongono semplicemente come fossero la tuta di Arlecchino, ma confluiscono inevitabilmente nel determinare nella sua oggettività il senso ultimo dell'esistenza umana»⁷⁶. Per questo, pur analizzando nelle diverse situazioni gli aspetti particolari di questi interessi, la Chiesa non si smarrisce nella loro complessità apparentemente irriducibile, ma identifica nel Vangelo l'elemento assolutamente *irrinunciabile*, su cui si gioca il destino dell'uomo.

Proprio per questo la Chiesa, proponendo il Vangelo, non intende renderlo "funzionale" ai bisogni che l'uomo sente più urgenti. Gesù stesso si è sempre sottratto a tale manipolazione, e l'ha fatto perché essa condannerebbe l'uomo a interpretare se stesso soltanto a partire dai propri bisogni immediati. Proponendo all'uomo Gesù Cristo, la Chiesa intende indicargli una chiamata che egli, senza Gesù Cristo, non sa di avere, e che però non rappresenta un'aggiunta estrinseca o un completamento marginale, bensì il destino radicale e il senso unico del vivere.

L'istanza di attribuire maggior peso all'impegno specificamente kerygma-

⁷⁶ G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, Glossa, Milano 1997, 24s.

tico e catechistico, che con la molteplicità dei suoi tempi e linguaggi – non escluso quello del ragionamento e della conoscenza dottrinale – corrisponde a questa esigenza, deve dunque essere meglio ripristinato come una necessità *interna* alla pratica della carità cristiana. Di Paolo VI si cita spesso la celebre affermazione: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché essi sono dei testimoni»⁷⁷. Per non fraintendere però il senso del primato della testimonianza, come se intendesse suggerire il carattere esauriente delle opere silenziose dell'amore, conviene richiamare anche un altro passaggio della stessa esortazione apostolica, in cui il Papa, con lucido realismo, afferma:

Tuttavia ciò resta sempre insufficiente, perché anche la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente, se non è illuminata, giustificata – ciò che Pietro chiamava “dare le ragioni della propria speranza”, – esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. La Buona Novella, proclamata dalla testimonianza di vita, dovrà dunque essere presto o tardi annunciata dalla parola di vita. Non c'è vera evangelizzazione se il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati⁷⁸.

Ora, proprio perché l'identità di Gesù Cristo si presta facilmente ad essere travolta da interpretazioni arbitrarie, riduttive, accomodanti e contraddittorie, essa è affidata alla “custodia” e alla proposizione della Chiesa, che esiste fondamentalmente per questo, per essere la memoria vivente di Gesù. Compito e missione della Chiesa, dunque, è *manifestare agli uomini il loro interesse supremo* (la partecipazione alla vita del Padre di Gesù nello Spirito) non in alternativa ad altri interessi – che gli uomini spesso sentono assai più urgenti e di cui, nella misura in cui sono reali, la Chiesa si fa carico – ma come unico destino beatificante e unica possibilità di salvezza integrale. Proprio nella coraggiosa proposta di una vita che segue la chiamata di Cristo e relativizza a questo interesse tutti gli altri, anche quelli che il mondo ritiene assoluti, consiste la missione evangelizzatrice della Chiesa: essere sale della terra, luce del mondo.

⁷⁷ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 41.

⁷⁸ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 22.

4. L'educazione e le sue articolazioni

ROBERTO CARELLI¹

L'elaborazione critica del rapporto fra Vangelo e educazione in grado di sottrarre la correlazione a equivoci e riduzioni, a soluzioni dialettiche e concordistiche, alle derive del riferimento generico, del richiamo retorico e dell'impiego multifunzionale, non è certo impresa da poco. È però un'impresa che si inserisce nel solco del cammino che la Chiesa postconciliare va percorrendo per chiarire il rapporto fra fede e cultura nelle sue molteplici implicazioni.

Il binomio "evangelizzazione-educazione" non si presta comunque a facili sintesi, anche perché entrambi i suoi termini hanno una loro specifica complessità. Alla *polisemia* della nozione di "evangelizzazione" fa riscontro la *disseminazione* dell'idea di "educazione": l'estensione semantica, il conflitto dei modelli e la varietà delle pratiche evangelizzatrici ed educative, se da una parte arricchiscono la ricerca, d'altra parte scoraggiano ogni interpretazione frettolosa. Particolarmente impegnativa è l'elaborazione della specifica tensione che caratterizza rispettivamente l'evangelizzazione, l'educazione e la loro reciprocità. La prima si muove, per così dire, fra l'*efficienza* delle necessarie iniziative ecclesiali e l'*efficacia* dell'iniziativa di Dio che ne è la sorgente e l'energia. La seconda si polarizza sul riconoscimento della sua *radice familiare* e della sua *destinazione sociale*, così come sul duplice obiettivo della personalizzazione e della socializzazione. La terza è chiamata a pensare in maniera interdisciplinare, scientifica e teologica, competente e sapiente, qualcosa come una *pedagogia della grazia*, ossia un agire educativo in cui l'azione di Dio sia altrettanto determinante per i contenuti e i metodi, per i fini e i processi.

Tuttavia, per quanto impegnativa, l'impresa di chiarire teologicamente l'idea di "educazione", ossia di tratteggiarne la figura essenziale secondo la rivelazione, non pare impossibile, ma va ritenuta auspicabile, necessaria e urgente. *Auspicabile*, perché il proposito di ricondurre la complessità pedagogica a un profilo di maggior semplicità è per ciò stesso educativo. *Necessaria*, perché una visione sufficientemente condivisa dell'educazione è la prima condizione per l'efficacia delle pratiche. *Urgente*, per scongiurare l'eventualità che le

idea
pe
mont

¹ Il saggio qui pubblicato è la rielaborazione rivista e aggiornata del resto contenuto in: A. BOZZOLO - R. CARELLI (ed.), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 356-395.

numerose ricerche e le molte iniziative messe in campo per far fronte alla sfida educativa siano tanto generose quanto dispersive.

A rendere in ogni caso possibile il progetto di far emergere l'idea cristiana di educazione sta la convinzione che fa da assunto generale di questo saggio, e cioè che *l'azione evangelizzatrice ha un'intrinseca dimensione educativa e l'agire educativo è obiettivamente orientato al Vangelo*. Lo sguardo cristiano, che trova la sua sorgente e il suo principio di unità nella persona di Gesù, che è principio della creazione e principio della redenzione, e che realizza in sé la piena riconciliazione e il perfetto accordo fra l'umano e il divino in unità con la sua Chiesa, vede *il nesso Vangelo-educazione non come problema, ma come realtà originaria, non come una differenza da coordinare, ma come un'unità da riconoscere e articolare*.

Proprio a motivo di questa unità originaria dell'umano e del divino, va subito chiarito che quando parliamo di "idea cristiana di educazione" non pensiamo all'educazione in ottica *confessionale*, ma in ottica *veritativa*. Per intendere: non è in gioco l'educazione *della* fede, ma l'educazione *secondo* la fede; non l'educazione dei credenti, ma l'educazione in quanto destinata a tutti gli uomini. Infatti la fede cattolica, precisamente in quanto "cattolica", non professa un sapere culturalmente condizionato, ma l'incondizionata verità di Dio rivelata a beneficio di ogni cultura. In questo senso, con umile franchezza, il credente ritiene che la luce del vangelo, che è sempre inseparabilmente verità e storia, giudizio e salvezza, offra il miglior punto di vista per chiarire, con ogni cosa umana, anche il mondo dell'educazione, e poter così discernere, nel sincero confronto con quanto matura nel cammino della storia e nella pluralità delle culture, ciò che è valido e ciò che non ha valore, ciò che resta e ciò che passa, ciò che è capitale o residuale, centrale o periferico.

Indugiando sulle difficoltà dell'impresa, va anzitutto detto che i tentativi di elaborare una "teologia dell'educazione" sono solo all'inizio, e non tanto per negligenza ecclesiale, quanto per ragioni storiche legate all'assunto di partenza: l'attenzione educativa è talmente intrinseca all'annuncio evangelico, che solo la contestazione moderna della sua ovvietà ecclesiale e civile ha costretto il cristianesimo ad accordarle attenzione tematica e riflessa. Come dire: da sempre esistono pedagogie e pedagogie cristiane, di oggi è la necessità di riscattare le une e le altre².

² Sul fronte pedagogico, cfr. G. GROPPA, *Teologia dell'educazione*, in AA.Vv., *Dizionario di scienze dell'educazione*, LAS, Roma 2008, 1193-1196. Per la teologia, cfr. le indicazioni di G. COLOMBO, *Per una teologia dell'educazione*, in AA.Vv., *Il presbitero educatore*, Piemme, Casale 1989, 48-77. In ambito pastorale, cfr. la messa a punto di A. MARTELLI, *Teologia ed educazione*, in «Note di Pastorale Giovanile» 43 (2009) 12-24.

L'origine remota delle attuali difficoltà dell'evangelizzazione, dell'educazione e del loro rapporto risiede nel fattore nichilistico dei processi di secolarizzazione moderni, i quali, nella misura in cui sospendono il credito all'universale e cristiana convinzione che Dio abbia effettivamente a che fare con l'uomo e l'uomo con Dio, tendono progressivamente egemone la possibilità di pensare e vivere *etsi Deus non daretur*. In tal modo guastano pregiudizialmente il dispositivo di trasmissione che presiede al funzionamento generale della cultura ed è il comune denominatore dell'azione evangelizzatrice e dell'agire educativo. L'*escalation* teorica ascrivibile al discredito secolaristico della *traditio* è presto detta: l'imporsi sul piano culturale della *reciproca esterioresità del credere e del sapere* produce la *frattura civile fra Vangelo e cultura*, che in campo educativo determina la *scissione della sfera educativa dalla sfera religiosa*, inducendo a ritenere la pratica cristiana non soltanto superflua, ma anche inappropriata e inopportuna in rapporto alla crescita umana.

In realtà, lo scorporo della pratica religiosa dalla vita civile mette in stato di sofferenza l'una e l'altra. Religione sacralizzata e società secolarizzata si avvitano su se stesse, sortendo effetti di impoverimento, paralisi e sterilità: la fede accetta di apparire razionalmente inaffidabile, la cultura è costretta a farsi eticamente neutra. Il guaio, quanto al nostro tema, è che un'evangelizzazione "settaria" e un'educazione "settoriale" sono in aperta contraddizione rispetto alla loro essenza, ossia l'*intenzionalità veritativa* dell'una e l'*intenzionalità formativa* dell'altra. Una contraddizione che, dopo un primo effetto di distensione dovuto all'illusorio assorbimento delle quote conflittuali fra *polis* e *religio* (come una guerra fredda, o separati in casa), risulta alla fine insopportabile da entrambe le parti e si patologizza nel permanente veto incrociato fra laicità e confessionalità.

Che ne è infatti della *religio* quando viene ridotta a *opinione* culturalmente condizionata? E che ne è della *paideia* quando è ridotta a *istruzione* assiologicamente disimpegnata? Gli esiti della parabola moderna lo dicono impietosamente: una religione disinteressata alla propria mediazione culturale resta inevitabilmente esposta a *derive spiritualistiche e fondamentalistiche*; e un'educazione programmaticamente deviata dalla sfera del senso e del fondamento precipita in *forme di metodologismo e laicismo*. L'una, puntando alla sopravvivenza identitaria, soffoca il suo respiro universale; l'altra, mirando alla razionalità e all'efficienza delle procedure, in realtà le complica e le rende inefficaci.

Gli sviluppi storici e gli esiti attuali dello scorporo di razionalità e religiosità sono ormai riconoscibili. Limitandoci in questa sede al fronte dell'educazione, si deve ammettere che le contraddizioni interne alla cultura moderna, sostanzialmente riassumibili nell'estensione sistematica dell'idea di

38

16/10

“autonomia”, sono oggi clamorosamente esplose. Il dato più sintomatico è che *la cultura moderna, dopo aver esordito come l'epoca dell'educazione, si è chiusa sotto il segno della sua crisi*. Il motivo di questa esemplare eterogenesi dei fini è da riconoscersi nella “cattiva coscienza” che attraversava la promozione moderna dell'educazione: posta come funzionale al programma emancipativo dello stato dalla Chiesa, *l'esaltazione dell'educazione portava in sé i germi del suo decadimento*. Infatti, separata dalla sfera del senso ultimo delle cose, l'educazione era costretta a censurare la sua intenzione fondamentale – la formazione dell'uomo come tale – surrogandola con obiettivi in sé legittimi, ma riduttivi. La dialettica della pedagogia moderna sta infatti esattamente in questo: in un'affermazione dell'autonomia pedagogica che ne sancisce dapprima nuove forme di asservimento, e da ultimo la sua stessa auto-eliminazione³.

Il progetto pedagogico moderno si fonda di fatto sul doppio svincolo dell'educazione dalla *traditio fidei* e da ogni altra *traditio*. L'intento di partenza era emancipare l'uomo mediante il potenziamento della razionalità e della libertà mediante le risorse dell'educazione, ma l'impresa doveva risultare fallimentare, perché sganciare la ragione da ogni trascendenza e alleggerire la libertà da ogni appartenenza equivale a un suicidio pedagogico. Si ascoltino le vibranti parole di S. Weil:

Se si abitua i ragazzi a non pensare a Dio, essi diventeranno fascisti o comunisti per il bisogno di darsi a qualcosa. [...] Si fa torto a un ragazzo quando lo si educa in un cristianesimo limitato che gli impedisce per sempre di accorgersi che esistono tesori di oro puro nelle civiltà non cristiane. E l'educazione laica fa ai ragazzi un torto anche più grave. Dissimula quei tesori; e, per di più, anche quelli del cristianesimo. [...] Una scuola dove non si parli mai di religione è un'assurdità⁴.

L'emancipazione della pedagogia dalla tutela teologica l'ha però esposta prima alla colonizzazione da parte della filosofia, poi alla liquidazione nelle scienze umane, infine all'estinzione, come segnalano le cifre ricorrenti della “scomparsa dell'infanzia”, della “fine dell'educazione”, dell’“anti-pedagogia” e del “post-umano” come “post-educativo”⁵. Il riscontro linguistico è eloquente: la specificità della “pedagogia” si è frantumata nelle “scienze dell'educazione” e l'originalità dell’“educazione” ha ceduto il passo al profilo riduttivo della

³ Cfr. G. CHIOSSO, *La pedagogia contemporanea*, La scuola, Brescia 2015. Cfr. anche C. NANNI, *Pedagogia*, in *Dizionario di scienze dell'educazione*, LAS, Roma 2008, 851-854.

⁴ S. WEIL, *La prima radice*, SE, Torino 2009, 89.

⁵ Cfr. ad es., G. ACONE, *La paideia introvabile*, La Scuola, Brescia 2004.

“formazione”, non più intesa nell’accezione alta della *Bildung*, ma in quella più modesta del *Training*.

Chiaro che non si tratta di un problema di parole, ma di sostanza. Ciò che giustifica e specifica l’attuale diagnosi di “emergenza educativa” è proprio il fatto che, se l’impresa educativa si è da sempre configurata come “rischio educativo”, *ad essere oggi a rischio è l’educazione stessa*. Vi è emergenza educativa – così ha precisato il Comitato della Conferenza Episcopale Italiana per la sfida educativa – perché è *l’idea stessa di educazione ad essere messa in discussione*, e questo perché l’educazione suppone un orizzonte condiviso di valori che oggi non esiste più, né si vuole che esista⁶. La rottura della tradizione ha infatti sistematicamente eroso tutte le condizioni che rendono possibile e autorevole la trasmissione della cultura, che è sostanza dell’atto educativo. E dunque, come sostiene in modo drastico ma pertinente Mons. Caffarra, a cui si deve la locuzione “emergenza educativa” poi adottata dal Papa Benedetto XVI, *l’educazione è oggi impossibile perché è resa impensabile*⁷.

Va infine segnalato l’ultimo fronte della questione educativa, quello che per alcuni osservatori aggrava la cosiddetta “emergenza educativa” in “allarme educativo”. Se a livello processuale l’attuale difficoltà di educare va ricondotta all’individualismo e al relativismo, e quindi all’indebolimento della tradizione, a livello strutturale, la stessa difficoltà si acuisce nella radicalizzazione genderista che cancellando la base antropologica della generazione, mina in radice le fondamenta dell’educazione:

È sempre stato difficile educare, ma è sempre più difficile trasmettere da una generazione all’altra qualcosa di valido e di certo, regole di comportamento, obiettivi credibili intorno ai quali costruire la propria vita. Ora, l’accelerazione dei fenomeni di degenerazione nell’educazione ha superato questa visione. Il fronte dell’emergenza educativa è ormai diventato un altro, al punto che bisogna ormai parlare di allarme educativo. Il fatto nuovo che lo determina è l’irruzione dell’ideologia del gender nell’educazione, soprattutto nelle scuole: i corsi per docenti sono impostati secondo l’ideologia del gender. Diventerà impossibile educare alla famiglia naturale⁸.

⁶ Cfr. *La sfida educativa*, Laterza, Bari 2009, 3-51.

⁷ Cfr. *L’educazione, sfida urgente*, EDB, Bologna 2004, 9.

⁸ Cfr. OSSERVATORIO VAN THUAN, *Dall’emergenza educativa all’allarme educativo*, 15 novembre 2013. Cfr. BENEDETTO XVI, *Lettera del santo padre Benedetto XVI alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell’educazione*, 21 gennaio 2008. La radice familiare e generativa dell’educazione è ribadita fortemente nei più recenti documenti della Chiesa, ad esempio in *Amoris laetitia* n. 84, dove la crisi della famiglia e la crisi dei rapporti che essa

Come dire: poiché la trasmissione della vita, la tradizione della cultura e la *traditio fidei* sono assolutamente e inevitabilmente solidali nel costituire la sostanza dell'educazione, la crisi dei legami familiari, l'indebolimento del legame civile e la rarefazione del legame religioso si ripercuotono a vicenda e rendono difficile o inefficace l'impresa educativa.

1. Evangelizzazione ed educazione: le ragioni della novità e della continuità

L'estensione della nozione di "evangelizzazione" e la dispersione della nozione di "educazione" rendono comprensibilmente difficile il compito di pensare la loro delicata correlazione. La nota formula pastorale "evangelizzare educando e educare evangelizzando" coglie certo nel segno, perché esprime bene l'unità polare dei due termini, e quindi la necessità di *aver cura della qualità educativa dell'annuncio evangelico e della qualità evangelica dell'agire educativo*. Essa però non può essere solo enunciata, ma va anche pensata, interpretata, chiarita, anche perché il dato attuale è che la correlazione Vangelo-educazione da un lato è ritenuta fin troppo ovvia, dall'altro non gode più di alcuna ovvietà.

1.1. La separazione di Vangelo e educazione: i motivi culturali

Che l'opera evangelizzatrice metta da sempre in gioco le risorse dell'educazione è tanto evidente quanto il fatto che nella società attuale i percorsi del Vangelo e quelli dell'educazione seguono strade diverse. Il *gap* ecclesiale che si registra fra le risorse profuse nella formazione e l'esiguità dei risultati effet-

intrattiene con la società e la Chiesa sono il motivo non secondario dell'emergenza educativa: «Mi sembra molto importante ricordare che l'educazione integrale dei figli è "dovere gravissimo" e allo stesso tempo "diritto primario" dei genitori. Non si tratta solamente di un'incombenza o di un peso, ma anche di un diritto essenziale e insostituibile che sono chiamati a difendere e che nessuno dovrebbe pretendere di togliere loro. Lo Stato offre un servizio educativo in maniera sussidiaria, accompagnando la funzione non delegabile dei genitori, che hanno il diritto di poter scegliere con libertà il tipo di educazione – accessibile e di qualità – che intendono dare ai figli secondo le proprie convinzioni. La scuola non sostituisce i genitori bensì è ad essi complementare. Questo è un principio basilare: "Qualsiasi altro collaboratore nel processo educativo deve agire in nome dei genitori, con il loro consenso e, in una certa misura, anche su loro incarico". Tuttavia "si è aperta una frattura tra famiglia e società, tra famiglia e scuola, il patto educativo oggi si è rotto; e così, l'alleanza educativa della società con la famiglia è entrata in crisi"».

tivi mostra chiaramente che *il nesso evangelizzazione-educazione è sempre più pastoralmente praticato, ma sempre meno culturalmente legittimato*. L'obiettivo difficoltà che la comunità ecclesiale e la comunità civile incontrano nell'educare, e la marcata divaricazione che si registra fra l'azione evangelizzatrice della Chiesa e le pratiche educative della società civile, sono due dati evidenti⁹. La riflessione teologica e pastorale deve allora assumersi l'onere di *riscattare il nesso Vangelo-educazione tanto dall'ovvietà quanto dalla problematicità*, dall'univocità di chi tenta di assorbirne i poli e dall'equivocità di chi li rappresenta come linee parallele. Gli scadimenti nella divaricazione o nell'annessione non sono peraltro possibilità remote. Esemplifichiamo.

Negli ambienti ecclesiali passa spesso l'idea che *l'azione pastorale tradizionale sia educativamente scadente* e necessiti di integrazioni relazionali, comunicative, gestionali per le quali non disporrebbe di risorse interne adeguate; e in ambito pedagogico è *generalmente scontato non ritenere vantaggioso l'apporto educativo della sapienza evangelica*, che anzi, con l'assolutezza del suo messaggio e le sue alte esigenze morali, sarebbe poco consona alla gradualità dei percorsi educativi e al pluralismo dei suoi contesti. Sono giudizi tanto diffusi quanto ingenui, che in fondo identificano la fede con la pura intransigenza e l'educazione con la semplice accoglienza: mentre invece l'autentica fede rende sempre accoglienti, e i veri educatori sanno sempre essere anche esigenti. In entrambi i casi, il rapporto Vangelo-educazione resta estrinseco: nel primo caso non si pensa che il Vangelo abbia una propria sapienza educativa, nell'altro non si ammette che il Vangelo sia fonte di ispirazione per l'educazione.

D'altra parte, la divaricazione fra Vangelo e educazione si capovolge in reciproca annessione nel massimalismo di chi, ritenendo che il nesso sia ormai impensabile e impraticabile, tenta di *proporre il Vangelo senza alcuna mediazione educativa*, oppure, al contrario, pretende di poter *educare prescindendo*

⁹ Non per nulla *Amoris laetitia* insiste nell'indicare la necessaria correlazione fra la radice familiare dell'educazione, la sua destinazione sociale e il suo habitat ecclesiale, e dunque la cura di scoraggiare ogni forma di *familismo*, di *statalismo* e di *clericalismo*: «*La famiglia è la prima scuola dei valori umani, dove si impara il buon uso della libertà. [...] La famiglia è l'ambito della socializzazione primaria, perché è il primo luogo in cui si impara a collocarsi di fronte all'altro, ad ascoltare, a condividere, a sopportare, a rispettare, ad aiutare, a convivere. Il compito educativo deve suscitare il sentimento del mondo e della società come ambiente familiare, è un'educazione al saper abitare, oltre i limiti della propria casa. [...] Per rendere efficace il prolungamento della paternità e della maternità verso una realtà più ampia, le comunità cristiane sono chiamate ad offrire sostegno alla missione educativa delle famiglie, in modo particolare attraverso la catechesi di iniziazione. Per favorire un'educazione integrale abbiamo bisogno di ravvivare l'alleanza tra la famiglia e la comunità cristiana*» (*Amoris laetitia*, nn. 274.276.279).

dalla dimensione religiosa. Anche fra i credenti è facile sentir dire: “Una cosa è la pastorale, altra cosa è l’educazione”, “Altra è la crescita nella fede, altra è la maturità umana”, perpetuando così la sterile contrapposizione fra interventi “dal basso” e interventi “dall’alto”. Don E. Viganò, settimo successore di Don Bosco, ne parlava con molta concretezza pastorale:

Chi non ha visto più di un confratello “insegnante” dimenticarsi di essere evangelizzatore? Oppure, al contrario, qualche altro che, facendo “catechesi, liturgia e religione”, tralascia le opportune dimensioni pedagogiche perché inesperto delle scienze e tecniche dell’educazione e, quindi, incapace di rispondere alle interpellanze culturali? Purtroppo il pericolo della frattura tra compito culturale e impegno pastorale non è immaginario¹⁰.

Il risultato di queste contrapposizioni è che sia l’evangelizzazione che l’educazione restano devitalizzate: una fede senza storia e un’educazione senz’anima. La verità è invece che la fede è essenzialmente sequela e discepolato, e l’educazione è essenzialmente rivolta all’uomo in quanto essere spirituale, capace di trascendere il dato naturale. Lo esprime molto bene il Cardinale Bagnasco:

L’educazione della fede proposta da Gesù segnala in maniera splendida la differenza qualitativa che esiste tra l’uomo ed ogni altro essere vivente. Solo l’uomo, a differenza degli animali, è capace di questa relazione con Dio, solo la persona è capace di spiritualità. Nessun animale possiede la libertà di bestemmiare Dio o di adorarlo, di ringraziarlo per i suoi doni o di dimenticarlo. Trascurare la dimensione della fede in ambito educativo vuol dire, quindi, ferire la stessa dignità dell’uomo. Promuoverla vuol dire, invece, esaltare la dignità dell’uomo: l’educazione della fede, infatti, non è un elemento accessorio rispetto all’intero processo educativo, ma vi appartiene di diritto con un ruolo centralissimo¹¹.

A rendere faticosa, inutile o impossibile la correlazione vi è ancora un terzo rischio, ed è lo svuotamento dei termini, la neutralizzazione del loro punto di forza: in pratica, un’evangelizzazione che non evangelizza e un’educazione che non educa. È questo il caso di un *cristianesimo senza redenzione*, ossia di un annuncio del Vangelo senza appello alla conversione¹²; ed è il caso di

¹⁰ E. VIGANÒ, *Nuova educazione*, in ACG 337 (1991) 3-43, 11-12.

¹¹ A. BAGNASCO, *Gesù educatore della fede*, Bologna, 15 giugno 2010, in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/474>.

¹² Il problema è ancora attuale. Paolo VI, largamente inascoltato, lo denunciava ai tempi della *Evangelii nuntiandi*, ma il Magistero più recente ha sentito la necessità di richiamarlo:

un'educazione intesa come autoeducazione, unicamente attenta ai processi immanenti e refrattaria a proposte di senso globale¹³. Così che il cristianesimo si pone di fronte all'educazione come una semplice proposta di senso, perdendo quella qualità educativa che gli viene dal fatto di professare una verità che è conosciuta solo se è praticata e che fa crescere il soggetto proprio in quanto lo trascende. E l'educazione, da parte sua, svuotata di ogni aspetto trascendente, direttivo e normativo, appare incompatibile con l'ottica del Vangelo, e dunque inservibile o nociva alle sue pratiche e ai suoi obiettivi.

1.2. L'unità di Vangelo e educazione: i fondamenti teologici

Il volume delle questioni in gioco – lo si comprende – è di notevole portata. La posta in gioco è alta: la correlazione di evangelizzazione e educazione rimanda alla questione più generale del rapporto religioso, si colloca sul terreno della grande domanda antropologica intorno al coordinamento di umano e cristiano, e si specifica nella questione di come si possa pensare la *normatività* del Vangelo non separatamente dalla giusta *autonomia* dell'educazione. La soluzione può essere elaborata solo nella convergenza di una *teologia calibrata* e, quale suo momento interno e distinto, di una *teoria adeguata*¹⁴. La prima, precisando il carattere singolare della rivelazione e l'eccedenza della fede rispetto ai suoi presupposti antropologici, assicura la fondazione teologica del

«Si verifica oggi una crescente confusione che induce molti a lasciare inascoltato ed inoperante il comando missionario del Signore. Spesso si ritiene che ogni tentativo di convincere altri in questioni religiose sia un limite posto alla libertà. Sarebbe lecito solamente esporre le proprie idee ed invitare le persone ad agire secondo coscienza, senza favorire una loro conversione a Cristo ed alla fede cattolica» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3 dicembre 2007).

¹³ «Ci troviamo di fronte a due concezioni dell'educazione, di fronte a chi dice che è impossibile o è inutile o, come ha detto il laicismo moderno fin quasi ad oggi, che l'educazione è dannosa e dunque deve consistere nell'emancipazione e nel liberarsi dall'educazione. Questo da Rousseau in poi è stato il grande principio che ha retto tutta la pedagogia illuministica e idealista, centrata sul concetto di autoeducazione, che, propriamente parlando, concettualmente è una contraddizione. Siamo all'*aut-aut* fra l'uomo e la scomparsa dell'uomo» (L. NEGRI, *Emergenza educativa. Che fare?*, Fede & Cultura, Verona 2008, 21).

¹⁴ Fanno molto pensare le severe parole di G. COLOMBO, *Per una teologia dell'educazione*, 59: «La mancanza di teoria è il vizio di cui soffre troppa pratica pastorale generosa ma cieca; invece di edificare la Chiesa demolisce i pastori, vittime di se stessi però, non della persecuzione; quindi non degni della corona del martirio».

rapporto; la seconda, esplicitando le ragioni dell'universalità della rivelazione cristiana rispetto all'orizzonte antropologico, offre gli strumenti concettuali per la sua giustificazione critica. Del resto, il compito della teologia è proprio quello di mostrare criticamente la *ragionevolezza* della *pretesa* cristiana, e quindi di argomentare *il valore universale* della sua *singolare storicità*.

Un breve richiamo ad alcuni capisaldi dell'antropologia cristiana, il cui compito è proprio quello di mostrare come la vita cristiana, benché *indeducibile* dall'esistenza umana, ne rappresenti l'autentico *compimento*, può contribuire efficacemente all'impresa di sottrarre il rapporto evangelizzazione-educazione ad ogni rappresentazione estrinseca o giustapposta, naturalistica o soprannaturalistica, sbilanciata ora sull'autonomia delle realtà creaturali ora sull'indiscutibile primato della grazia. Come ammoniva don E. Viganò in una sua lettera sull'educazione, il passaggio è necessario:

Se viene a mancare questo approfondimento, si rischia di cadere in forme di *naturalismo* – dimentico dell'azione interiore della grazia e dell'intervento dello Spirito Santo – o si cade in forme di *soprannaturalismo* – dimentico della fatica umana e della necessaria competenza pedagogica che richiede l'arte di educare alla fede¹⁵.

Ora, non è difficile mostrare come l'educazione abbia origine nella realtà stessa della rivelazione: in essa trova il suo fondamento, la sua consistenza, i suoi riferimenti. Con più precisione, si potrebbe dire che la rivelazione dispone le *condizioni* della correlazione con l'educazione, poiché ne sta anzitutto a *fondamento* e vi si destina come suo *compimento*. Infatti la rivelazione, ossia il gesto di libera elezione con cui Dio pone l'uomo quale libero destinatario della propria auto-comunicazione, configura il rapporto fra natura e grazia, in concreto fra creazione e alleanza, nella forma di un particolarissimo vincolo di coappartenenza, per il quale la creazione è ordinata all'alleanza e l'alleanza pone la creazione come suo presupposto interiore. Ne risulta un rapporto di *reciprocità asimmetrica e drammatica* che trova riscontro a tutti i livelli dell'essere: si tratta di un'autentica reciprocità, perché il suo contenuto è un'alleanza d'amore; è radicalmente asimmetrica, non solo perché accade fra Dio e l'uomo, ma anche perché Dio anzitutto pone in esistenza il partner chiamato a corrispondergli; ed è necessariamente drammatica, anzitutto perché è stipulata liberamente, ma più ancora perché il partner è posto come libero per poterla accogliere e corrispondervi.

¹⁵ E. VIGANÒ, *Nuova educazione*, in ACG n. 337 (1991), 23.

In questo disegno d'amore in cui tutto è dono e libertà, l'educazione trova il suo spazio ontologico nel fuoco della "differenza" che intercorre fra la gratuità del dono di grazia e la libertà della risposta di fede, nell'"intervallo" che sussiste fra l'auto-manifestazione di Dio e la libera appropriazione da parte dell'uomo, nello "scarto" fra l'indeducibilità della grazia rispetto al desiderio che suscita nell'uomo e l'irriducibilità della libertà che è chiamata a corrisponderle come suo fine¹⁶. Detto altrimenti, *il fondamento teologico dell'educazione si situa nel carattere totalmente indebito e gratuito, sorprendente ed eccedente del disegno di Dio*, dove nulla è automatico, prevedibile, esigibile, dove i "dati" sono prima e dopo tutto "doni", e dove anche la sfera della necessità è ordinata a quella della libertà. Vi è dunque educazione perché la destinazione della natura alla grazia non risponde ad alcuna evidenza di tipo empirico o logico, ma solo a un'evidenza di tipo simbolico, attingibile unicamente nella *decifrazione* delle molteplici *attestazioni* che Dio offre di sé (le prefigurazioni della creazione e dell'antica alleanza, la figura di Cristo e la forma della Chiesa), le quali assicurano la mediazione della Sua auto-comunicazione (reciprocità), in modo da preservare al tempo stesso la propria trascendenza (asimmetria) e la libertà del rapporto (drammaticità)¹⁷.

In termini meno generali, osserviamo ora come proprio il carattere al tempo stesso originario e gratuito dell'alleanza, obiettivamente rivolto alla natura ma in se stesso soprannaturale, determini nell'uomo una tensione abissale di tutte le sue dimensioni costitutive – la sua finitezza creaturale, la sua libertà desiderante, i suoi affetti e legami – che lo rende *educabilis* e *educandum*. E non solo a causa del limite ontologico e del deficit storico della sua libertà, ma soprattutto a motivo della dignità a cui è chiamato e della relativa costosità del suo riscatto. La tesi è che l'uomo può e deve essere educato sia per via dell'*eccedenza* di senso che abita la sua esperienza, sia a causa della *distorsione* che la priva di senso¹⁸.

¹⁶ Sotto il profilo speculativo, sarebbe a nostro avviso importante, e avrebbe molte ricadute pedagogiche, sviluppare criticamente, mediante un'ontologia svolta in chiave trinitaria, l'idea che *l'educazione è implicazione della temporalità dell'essere*, in quanto quest'ultima è implicazione della "distanza" dell'amore, per la quale la comunione risolve ma non dissolve tutto ciò che in esso è "alterità" e "ulteriorità". Cfr. P. CODA, *L'unità e la Trinità di Dio nel ritmo di un'ontologia trinitaria*, in «Sophia» 2 (2010) 174-189.

¹⁷ Il carattere drammatico dell'automediazione della rivelazione di Dio e della sua appropriazione da parte dell'uomo è il motivo per cui, chiariti i fondamenti, lo sviluppo di una "teologia dell'educazione" richiede *un'ermeneutica dei vissuti educativi ecclesiali*, si colloca nell'ambito della *teologia pratica* e trova ispirazione nella *teologia spirituale* (cfr. G. COLOMBO, *Per una teologia dell'educazione*, 75-77).

¹⁸ «La libertà rende *possibile* l'educazione, la libertà la rende però anche *necessaria*: il con-

Essendo creato in vista della grazia, l'uomo è circondato dalla grazia in tutta la sua creaturalità. Egli è finito ma capace di infinito: dovrà guardarsi dal doppio rischio di negare la finitezza o di chiudersi in essa, tenendosi a distanza dalle seduzioni dello spiritualismo e del naturalismo. Veramente creato e creato veramente libero, egli dovrà riconoscere l'estrema gratuità di Dio, senza fraintendere la propria autonomia: non cercherà di trattare la natura come un possesso (idolatria della scienza), né pretenderà di impossessarsi di Dio (idolatria della religione). Immerso in un disegno d'amore, non potrà pensare a un Dio semplicemente indisponibile (sacralismo) o a un mondo semplicemente a sua disposizione (secolarismo): comprenderà che essendo ogni cosa orientata a Dio, ogni cosa parla di Dio, e che Egli, benché infinitamente trascendente, si è fatto vertiginosamente vicino. Inoltre, continuamente sollecitato dall'evidenza delle cose terrene ma chiamato all'inevidenza delle cose del cielo, dovrà imparare a vivere fra le cose sensibili sviluppando sensi spirituali, per cogliere nell'opacità e nella trasparenza delle cose la presenza del mistero.

Che la forza configurante della chiamata di grazia renda paradossale la costituzione ontologica dell'uomo è attestato dal suo carattere libero e desiderante. Il desiderio e la libertà sono talmente distintivi dell'uomo, che con buone ragioni si potrebbe dire che l'educazione è per identità "educazione del desiderio" o "educazione della libertà", nel senso che se educare è far maturare l'uomo come tale, allora *educare è guidare i giovani a decifrare il cuore e a decidere di sé*. Ora l'enigma del desiderio e il dramma della libertà dipendono dal fatto che l'uomo, rispetto ad ogni altra creatura, non dispone di un finalismo interno alla propria natura, perché il suo fine eccede essenzialmente la sua natura: il baricentro della sua natura è soprannaturale, sta dentro e sopra di lui a una profondità e a una distanza che egli non può dominare ma solo ricevere e riconoscere come dono. Questa sua dignità ontologica è anche il motivo del suo dramma. Avendo una costituzione estatica, egli deve continuamente misurarsi con la paradossalità, l'inquietudine e l'insaziabilità del suo desiderio, e con il limite, il potere e il rischio della sua libertà.

Particolarmente la struttura del desiderio rende l'uomo felicemente instabile e pericolosamente vulnerabile, degno e bisognoso di essere educato. Il desiderio si presenta come un'aspirazione legittima ma antropologicamente inadempibile, è percepito come una mancanza ma è acceso da una pienezza:

seguire la grazia, il permanervi, il progredirvi, dipende dalla collaborazione dell'uomo. [...] L'opera educativa è intervento sulla condizione sospesa, sullo stato incerto, teso a far sì che la scelta cada ogni volta su ciò che è giusto» (E. STEIN, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1999, 213).

l'uomo "desidera" perché "de-sidera", aspira al cielo perché è "pre-destinato" al cielo, perché il suo *eros* esiste in grazia e in vista dell'*Eros* divino. L'enigma del desiderio, come tutta la teologia cattolica da sempre ha visto, sta nella *legalità* della sua aspirazione e nell'*inesigibilità* del suo compimento, nella "naturalità" della sua intenzione e nella "soprannaturalità" del suo oggetto. In questo intreccio di libertà e necessità si comprende quanto sia facile disorientare il desiderio, esporlo all'illusione o alla delusione: può essere dirottato verso la sfera del bisogno, perdendo così il suo carattere di libertà, o essere indirizzato a un oggetto inadeguato, restando frustrato nella sua necessità di compimento¹⁹.

Vivere, per l'uomo, è reggere a una pressione di trascendenza affascinante e insopportabile: il mistero di grazia che attraversa la sua creaturelità non gli permette di essere intuitivo come Dio né istintivo come un animale, e neppure gli consente di coincidere con se stesso in una sorta di aporetica immediatezza, come un angelo, nel bene, o come il demone, nel male. Egli è sempre preceduto e destinato, orientato da doni e promesse a cui deve rispondere e corrispondere in vista del suo compimento. Non è qui possibile soffermarsi, ma certo vi sono molte implicazioni pedagogiche nel fatto che in definitiva l'identità dell'uomo sia un'"identità vocazionale", che cioè l'uomo sia misteriosamente consapevole di essere interlocutore di Dio, "uditore della Parola", e di venire a sapere che il proprio vero "nome" è scritto in cielo²⁰. Ed ha di conseguenza molte ricadute il fatto di non poter essere neutrale di fronte alla grazia, ma di dover prendere posizione nell'accoglienza o nel rifiuto, nel fervore o nella tiepidezza²¹. Ecco perché, radicalmente *l'educazione è educazione del desiderio e della libertà*, ed ecco perché l'educazione è essenzialmente "trasmettere" e "accompagnare", con tutta l'asimmetria del primo termine (contro ogni puerocentrismo) e con tutta la drammaticità del secondo (contro ogni autoritarismo), con tutta l'autorevolezza richiesta dal primo e l'amorevolezza necessaria al secondo.

Dio, in quanto Creatore e Padre, sa di tutto ciò. Vistoso è infatti *l'atteggiar-*

¹⁹ Perciò, esemplificando con la saggezza di papa Francesco, «per agire bene non basta "giudicare in modo adeguato" o sapere con chiarezza che cosa si deve fare, benché ciò sia prioritario. Molte volte siamo incoerenti con le nostre convinzioni personali, persino quando esse sono solide. Per quanto la coscienza ci detti un determinato giudizio morale, a volte hanno più potere altre cose che ci attraggono, se non abbiamo acquisito che il bene colto dalla mente si radichi in noi come profonda inclinazione affettiva» (*Amoris laetitia*, n. 265).

²⁰ Cfr. *Lc* 10,20.

²¹ *Gv* 15,22-24.

si pedagogico della rivelazione: è una “storia della salvezza”, una lunga e paziente “pedagogia di Dio”, è Antica e Nuova Alleanza, “passaggio” dalla pedagogia della Legge alla pienezza della Grazia²². Dalla tensione fra Esodo e terra promessa, ai moniti profetici e alle sentenze dei sapienti, fino alla pedagogia delle beatitudini e delle parabole del Signore e alle parti parenetiche delle lettere di Paolo e Giovanni, tutta la Scrittura interpreta la *divina paideia* come un progressivo e drammatico “adattamento” di Dio all’uomo e dell’uomo a Dio, al cui compimento sta quel “meraviglioso scambio” che è l’Incarnazione di Dio e l’elevazione dell’uomo. Uno scambio talmente profondo che nella relazione fra Gesù e Maria non è più la Parola che genera e educa il suo “uditore”, ma è la Parola stessa che si lascia generare ed educare dal suo “destinatario”, per ricondurlo e adattarlo perfettamente a sé. Fino al vertice del mistero pasquale, nel quale il Signore si fa Servo, si consegna al rifiuto dell’uomo e se ne fa carico. Qui, dove è Dio ad assumersi tutto l’onere di educare il suo popolo alla comunione con Lui, unico fine per il quale l’uomo è stato creato, si comprende come la pedagogia vada rigorosamente compresa come “pedagogia della grazia” e “pedagogia della fede”: educare è anzitutto l’opera divina con cui Dio *autorizza e indirizza* l’uomo a riconoscere la propria origine e il proprio destino di *comunione* con Lui. E, in senso radicale, laddove si comprende che la fede non è aggiuntiva ma costitutiva dell’essere uomo, si chiarisce che *l’educazione viene a coincidere con l’educazione della fede*, e che *la pedagogia è in fondo mistagogia*²³.

1.3. *L’unità di Vangelo e educazione: gli aspetti della correlazione*

Entro questa cornice teologica, nella quale il Vangelo garantisce il suo rapporto con l’educazione poiché anzitutto ne sta a fondamento e compimento, diventa chiaro che l’evangelizzazione e l’educazione *non si rapportano estrinsecamente ma si compenetrano*, che non si completano ma si coappartengono, che il loro rapporto non può essere pensato come il problema della loro

²² Cfr. C. BISSOLI, *Bibbia e educazione. Contributo storico-critico ad una teologia dell’educazione*, LAS, Roma 1981.

²³ Papa Francesco, intervenendo sull’ambito della catechesi, osserva che «molti manuali e molte pianificazioni non si sono ancora lasciati interpellare dalla necessità di un rinnovamento mistagogico, che potrebbe assumere forme molto diverse in accordo con il discernimento di ogni comunità educativa» (*Evangelii Gaudium*, 166). Cfr. R. CARELLI, *Evangelizzazione e educazione. Verso una pastorale in chiave generativa*, in «La rivista del clero italiano» 93 (2012) 111-133.

integrazione ma come il mistero della loro distinzione. In questa luce si può comprendere meglio la fragilità di alcuni schematismi che hanno comunque avuto ampio corso.

Per esemplificare, 1. Non è possibile pensare l'evangelizzazione e l'educazione come *la cura del divino e la cura dell'umano*: la fede, proprio perché è attenta a Dio, si prende cura dell'uomo, e l'educazione, proprio perché ha a cuore la crescita dell'uomo, non mortifica la sua dimensione religiosa.

2. Altro equivoco da dissipare è quello di *assegnare all'evangelizzazione i contenuti e all'educazione i metodi*, il che vota entrambe all'astrazione: perché in realtà la fede, che identifica in Gesù colui che è Verità, Vita e Via²⁴, il Signore che si fa Maestro, Mistagogo e Pedagogo, è sempre un "camminare nella verità", sempre «sintesi di visione e atto»²⁵; e l'educazione, da parte sua, non può presumere di offrire metodi efficaci dichiarando la propria incompetenza rispetto alla verità.

3. Ancora, il Vangelo e l'educazione non si contendono rispettivamente *il dato e lo sviluppo*, la natura dell'uomo e la sua crescita: per entrambi l'uomo è essenzialmente storicità, esistenza, crescita, maturazione; per entrambi l'uomo è chiamato a trascendere se stesso.

4. Infine, evangelizzazione e educazione non si rapportano come *il teorico e il pratico*: intanto perché l'opposizione teorico/pratico è speculativamente inconsistente, ma soprattutto perché né il cristianesimo è solo una dottrina, né l'educazione è solo una prassi: il Vangelo non è solo "notizia", ma anche e soprattutto "evento", e l'educazione non mira a spiegare la vita, ma a insegnare a vivere²⁶.

Vi è in definitiva una reciproca ordinazione di *pistis e paideia*, che in nessun modo va attenuata. Il campo evangelico è in se stesso educativo e propizia l'opera educativa. E l'educazione, destinata a formare l'uomo, non regge l'impresa di un'autofondazione, né trae vantaggio da una diluizione multidisciplinare. Del resto, la diffusa tendenza a educare anche i ragazzi credenti "a prescindere", come se i dinamismi dell'uomo e della sua crescita fossero

²⁴ Gv 14,6.

²⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in ID., *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1985, 200-229, 204.

²⁶ «La libertà è qualcosa di grandioso, ma possiamo perderla. L'educazione morale è un coltivare la libertà mediante proposte, motivazioni, applicazioni pratiche, stimoli, premi, esempi, modelli, simboli, riflessioni, esortazioni, revisioni del modo di agire e dialoghi che aiutino le persone a sviluppare quei principi interiori stabili che possono muovere a compiere spontaneamente il bene» (*Amoris laetitia*, n. 267).

indipendenti o indifferenti alla sfera del senso ultimo, non trova alcun riscontro nel magistero ecclesiale. Ancora di recente, Giovanni Paolo II, nella *Catechesi tradendae*, ha richiamato l'irrinunciabile convinzione che esiste una "pedagogia della fede", ossia una sapienza pedagogica che appartiene alla fede e che è irriducibile, benché non totalmente discontinua, rispetto ad ogni altra pedagogia:

L'irriducibile originalità dell'identità cristiana ha per corollario e condizione *una pedagogia non meno originale della fede*. [...] 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. È normale, infatti, adattare in favore dell'educazione della fede le tecniche sperimentate e perfezionate dell'educazione in quanto tale. Occorre, tuttavia, tener conto in ogni istante della fondamentale originalità della fede. Quando si parla di pedagogia della fede, non si tratta di trasmettere un sapere umano, anche se il più elevato; si tratta di comunicare nella sua integrità la rivelazione di Dio. Dio medesimo, nel corso della storia sacra e soprattutto nel Vangelo, si è servito di una pedagogia che deve restare come modello per la pedagogia della fede²⁷.

Il valore di tale pedagogia interna alla fede non significa peraltro che la sua pertinenza sia puramente ecclesiale, o che le realtà creaturali non godano di una relativa autonomia. Lo esprime bene don Viganò in una lettera sull'evangelizzazione:

La fede è criterio che orienta, è finalizzazione che coordina e dà a tutto un significato cristiano; si riferisce non solo alla attività interna della Chiesa, ma anche alle attività proprie della stessa società: infatti il Popolo di Dio deve essere "sacramento universale" di salvezza nel mondo: "Pretendere che un solo elemento della vita umana – ha detto Giovanni Paolo II ai Vescovi del Cile – sia autonomo rispetto alla legge di Dio è una forma di idolatria"²⁸.

²⁷ *Catechesi tradendae*, n. 58, corsivi nostri. Già a suo tempo, Pio XI, citando Pio X in un'enciclica dedicata proprio all'educazione nel lontano 1929, giustamente preoccupato della crescente divaricazione fra vita ecclesiale e vita civile, così si esprimeva: «È così lontana la Chiesa dall'opporci alla cultura delle arti e delle umane discipline, che in molte maniere l'aiuta e la promuove. [...] Fine proprio e immediato dell'educazione cristiana è cooperare con la Grazia divina nel formare il vero e perfetto cristiano» (*Divini illius magistri. Lettera Enciclica sull'educazione cristiana della gioventù*).

²⁸ E. VIGANÒ, *Nuova evangelizzazione*, in ACG 331 (1989), 6.

In conclusione, l'evangelizzazione e l'educazione stanno l'una di fronte all'altra in una logica di alleanza: entrambe, ferma restando la differente formalità, sono consapevoli della *dignità trascendente* dell'uomo, entrambe hanno a cuore l'*unità* della persona e l'*itinerario* della sua storia. Non vi è perciò motivo di reciproco timore: il potere unificante del Vangelo non assorbe il sapere educativo, ma ne riscatta caso mai il carattere sintetico.

1.4. *L'idea di educazione nell'ottica del Vangelo: per una configurazione teorica*

Chiariti i fondamenti teologici e la mediazione antropologica dell'educazione, passiamo ora alla *forma dell'educazione*. L'intento è quello di individuare i tratti essenziali che specificano l'originalità del fatto educativo rispetto ad altre modalità intenzionali e relazionali, in modo da fornire alcuni criteri generali per *distinguere l'educazione dai suoi surrogati* e *discernere ciò che nell'educazione è autenticamente educativo*. Articoleremo la trattazione in quattro tesi, corrispondenti alle quattro dimensioni la cui convergenza definisce a nostro avviso l'originalità dello spazio pedagogico. Per ciascuna dimensione evidenzieremo l'aspetto *propositivo*, esplicheremo l'aspetto *critico*, suggeriremo qualche *implicazione*. Ci sembra così di poter offrire, per quanto è possibile alla riflessione teorica, un contributo di speranza per l'educazione, perché vengono identificati i nodi su cui *si deve senz'altro* lavorare e su cui fin da subito è *possibile* operare, e vengono indicate alcune direzioni concrete su cui suscitare consenso, stabilire alleanze, propiziare sinergie. Ecco il prospetto sintetico delle tesi:

- Poiché Dio è il fine dell'uomo, *l'educazione è inseparabile dal vincolo della religione*. Contestabile è l'intento della pedagogia moderna di una "fondazione autonoma" del fatto educativo, priva di riferimenti a un'antropologia. Urgente è piuttosto chiarire che l'intenzionalità educativa si rivolge alla totalità dell'esperienza: l'educazione non può delimitare il proprio oggetto, poiché riguarda l'uomo e il suo destino. Superfluo osservare che non si tratta di una tesi necessariamente confessionale.
- Poiché il suo luogo sorgivo sono i legami parentali, *l'educazione è inseparabile dall'evento della generazione*. Eccepibile è perciò la "riduzione attivistica" della pedagogia moderna, che vede l'educazione come funzionale allo sviluppo delle facoltà naturali e delle relazioni sociali. Decisiva è senz'altro la tesi del radicamento familiare del fatto educativo: l'educazione è essenzialmente educazione dei figli. Superfluo richiamare che la radice familiare

dell'educazione non assorbe la sua mediazione e destinazione sociale, ma la richiede e la propizia.

- In quanto l'uomo attua la sua natura in una vicenda storica, *l'educazione è cura degli itinerari di maturazione*. Fuorviante è in tal senso la piega "progressistica" della pedagogia moderna, che riduce i figli a "bambini" e i bambini a "minori". Promettente è invece lo sviluppo di una riflessione sulle età della vita: il nascere e il crescere dell'uomo non sono accidentali, ma sostanziali.
- In quanto l'uomo è radicalmente preceduto e orientato, esiste cioè nell'ordine del dono e del senso, l'educazione è impensabile senza la *forza di una tradizione*. Comprensibilmente problematici sono gli esiti delle pedagogie "puerocentriche". Urgente è il riscatto pedagogico dell'idea di autorità e di obbedienza, da comprendere nella loro portata non solo etica, ma ontologica e teologica.

La sequenza dei temi rispecchia l'architettura del disegno di Dio sopra illustrata: il vincolo di religione richiama l'unico *fine* dell'educazione, il dono di grazia, mentre l'evento della generazione è connesso al suo *inizio*, la nascita di una libertà; il tema delle età della vita, che qualifica il *processo* di maturazione, specifica l'agire educativo come accompagnamento, e la tradizione, in quanto autorizza il processo assicurandone il *senso*, interpreta l'educazione come opera di trasmissione in tutti i sensi. In breve, l'autentico atto educativo è sempre richiamo alle *origini* e indicazione dei *destini*; è *responsabilità* degli adulti e sostegno alla *speranza* dei giovani.

2. L'educazione e il vincolo di religione

Se l'impresa di educare consiste nell'introdurre un giovane nella realtà in maniera significativa e integrale, allora l'educazione comporta la duplice attenzione alla totalità del reale e alla singolarità del giovane, e mira perciò a sviluppare il *nesso fra visione di mondo e comprensione di sé*. Questa prima osservazione risulta decisiva in ordine alla determinazione dell'originalità dello spazio pedagogico. Con una certa dose di semplificazione, si può dire così: la pedagogia non è né filosofia né psicologia, ma si situa nel punto della loro congiunzione, al crocevia fra l'attenzione ai *valori universali* e l'attenzione ai *soggetti particolari*. Essa è una scienza complessa, teorico-pratica, chiamata ad aver sempre presenti l'idea di persona e la persona concreta, la forma dell'uomo e la sua formazione, la trascendenza dei valori e l'interiorità dell'esperienza.

Puntando alla sintesi vitale dei valori, l'atto educativo vive della tensio-

ne, di volta in volta armonica o conflittuale, fra la *responsabilità* adulta della consegna di un mondo e la *responsorialità* giovanile della sua appropriazione. Esattamente per questo doppio motivo – l'universalità del senso e la particolarità dei soggetti – *l'intervento educativo è tanto più efficace quanto più è umile*, cioè quanto più sa smarcarsi a favore del soggetto, dell'originalità della sua relazione col mondo, della sua singolare missione nel mondo. Ritroviamo qui il carattere testimoniale dell'educazione come presenza autorevole e discreta, come insegnamento e accompagnamento, intesi non certo in senso scolastico e assistenziale, ma nel senso del dare la propria vita per far crescere in pienezza la vita di un altro.

Tale tesi è attualmente oggetto di riscatto e di rilancio, perché il '900 pedagogico ha operato un vero e proprio capovolgimento rispetto agli assetti del passato: fatte salve alcune significative eccezioni, dall'ancillarità della pedagogia rispetto alla filosofia si è passati dapprima alla rivendicazione della sua autonomia, per poi approdare alla sua risoluzione multidisciplinare prevalentemente psicologica. Determinante è stato lo spostamento del *focus* pedagogico dalla centralità del maestro/educatore alla centralità del discepolo/educando, così come dal primato dei fini e dei contenuti al primato dei mezzi e dei metodi²⁹, e a tutt'oggi non si intravede una ricomposizione delle parti assestata e condivisa. Era certo necessario superare l'autoritarismo educativo e il nozionismo scolastico, ma il duplice obiettivo non andava perseguito a spese della *religio* e della *polis*, ossia dei saperi e delle pratiche che non solo godono di un certo grado di legittimità, ma che hanno forza legittimante in ordine all'unificazione personale e alla coesione sociale. La centralità del minore e dei suoi processi ha lasciato paradossalmente in vita il suo contrario, l'oggettivismo del sapere tecno-scientifico, polverizzando invece l'oggettività della mediazione vincolante e liberante della cultura. È dunque urgente rilanciare l'idea che *l'educazione riguarda il giovane, ma è responsabilità dell'adulto, che il giovane ne è certo il soggetto, ma non il criterio*. Senza con ciò suggerire una qualche restaurazione delle pedagogie direttive o

²⁹ «È in questo scenario, di graduale perdita del centro a favore di differenze, pluralismi e disseminazione, che la pedagogia avanza in un duplice slittamento: da una parte il sottrarsi al classico statuto ideologico-filosofico. [...] Dall'altra il testimoniare il passaggio dalla categoria dell'educazione intesa come conformazione, a quella di formazione e soprattutto autoformazione. Una formazione come cura, il cui fine è divenire catalizzatore di processi di crescita e autonomia del soggetto» (P. DE MARCO, *Emergenza educativa*, in *La sfida educativa*, 113-120, 114).

idealiste³⁰, ma piuttosto per orientarsi alle forme della mediazione familiare, civile e religiosa del senso.

Sulla necessità di recuperare il profilo radicale dell'educazione si sono espressi coralmemente tutti i grandi maestri della pedagogia cristiana. Due le idee ricorrenti: 1. L'educazione è formazione dell'uomo come tale, conforme alla sua dignità: *educare è guidare alla totalità e alla profondità del reale*, e richiede quindi come minimo di non limitare l'orizzonte dell'apertura umana, ma di tenerlo positivamente aperto in tutta la sua ampiezza; 2. L'educazione è opera talmente relativa all'universalità della grazia e alla singolarità della libertà, che *la sua azione è tanto più incisiva quanto più è discreta*: ciò che conta in educazione sta al di là dell'educazione. Documentiamo brevemente.

Quanto alla prima idea, già la convinzione di don Bosco che l'educazione è cosa di *cuore* e che solo *Dio* ne ha le chiavi dice l'essenziale: essa ha a che fare con l'unicità dell'uomo e con il suo destino eterno, il che richiede un approccio sapienziale piuttosto che intellettuale, più artistico che tecnico, essenzialmente affettivo e religioso³¹. Per don Bosco è chiaro che, di là della formula, il "buon cristiano" e l'"onesto cittadino" non si giustappongono: la riuscita del secondo dipende dalla qualità del primo, e questo non per una sorta di fondamentalismo confessionale, ma per ragioni di realismo redentivo³².

Per Guardini, il cui profilo di educatore è pari all'acume pedagogico, il

³⁰ «L'educazione, fondamentalmente, è proprio questo: il complesso dei comportamenti mediante i quali i genitori onorano il loro debito di rendere ragione della vita di fronte al figlio. [...] Non è vero che nell'educazione si tratti del minore e basta, della sua crescita e delle rispettive esigenze; in realtà si tratta anche del genitore e del suo rapporto col minore. Si tratta più generalmente della generazione adulta e del suo debito nei confronti della generazione nuova: del suo debito cioè di una parola di giustificazione a proposito del mondo che lascia in eredità ai figli» (G. ANGELINI, *Educazione alla fede nella cultura contemporanea*, in AA.VV., *Il presbitero educatore*, 9-47, 33).

³¹ «Si può definire "educatore" la persona capace di rendere ragione della speranza che la anima e desiderosa di comunicarla a chi è in cammino. Il compito educativo, oltre che una vocazione, si manifesta come un'arte sapienziale, che si acquisisce nel tempo e attraverso un'esperienza maturata con l'aiuto di altri maestri. Nessun testo e nessuna teoria, per quanto utili e illuminanti, potranno sostituire questo apprendistato sul campo» (C. NOSIGLIA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Gli orientamenti pastorali della CEI*, in *Evangelizzazione e educazione*, 433-451, 445).

³² Sia il Vangelo che l'educazione, esattamente per il loro carattere sintetico, mirato all'unità dell'uomo, si pongono al di là di molte opposizioni storiche che, pur avendo una loro logica e una loro necessità, in realtà mortificano l'uomo: «Va affermato un deciso principio antropologico: quello per cui abbiamo bisogno di educazione non tanto per essere buoni cittadini e buoni cristiani, ma semplicemente per essere uomini» (*La sfida educativa*, X).

guaio della pedagogia moderna è aver dissociato, in nome di un ideale autonomistico di libertà, la singolarità personale dalla totalità del reale: dopo aver dimenticato questa, ha perso anche quella. Occorre piuttosto comprendere che è impossibile ritagliare un fine pedagogico indipendente da ordini di fini superiori:

La *tendenza all'autonomia* ha frainteso se stessa. In nome di un fine giusto, ma parziale, ha messo da parte la sua *iscrizione nella totalità*. [...] È stato detto che la pedagogia contemporanea aspira alla propria autonomia. Ciò s'esprime anzitutto nello sforzo di *rimuovere ed escludere qualsiasi affermazione di una finalità sopramondana*, proprio della religione positiva, affermazione di finalità che poi conosce una singolare svalutazione, dal momento che viene indicata con l'appellativo "confessione". Alla base di ciò sta la convinzione che esista una teleologia puramente pedagogica, in sé chiusa e perfettamente attuabile, alla quale poi, a seconda dell'inclinazione personale, possano essere annodati, per così dire, dei valori religiosi. [...] *Se il Dio vivente c'è*, allora c'è anche per l'educazione. [...] La realtà del Dio vivente, il fatto storico della rivelazione e dell'incarnazione mettono definitivamente al bando l'assoluta autonomia pedagogica. Ma con ciò l'attività pedagogica non è cancellata, o negata: è relativizzata³³.

Positivamente, Guardini ritiene che l'educazione, per non perdere se stessa, non possa dedicarsi unilateralmente a singoli ambiti di valore, ma debba aver sempre a cuore l'integrità spirituale dell'uomo e del suo destino di grazia. L'indicazione è preziosissima, perché, oltre a mettere in guardia dal pericolo di ridurre l'educazione a sofisticazione ideologica o specialistica, allude alla seduzione che esercita sui giovani l'assolutizzazione di un valore, proprio quando e in quanto è particolarmente elevato:

Le pedagogie correnti hanno un elemento in comune: *manca loro la percezione dello specifico pedagogico, e si ripiegano su un unico ambito di valore*. [...] Né la verità del conoscere, né la bontà etica, né una qualsiasi conformità o prestantza estetica o biologica sul metro della specie umana sono l'elemento determinante. Lo è il fatto che l'uomo sia configurato secondo una forma vivente. [...] *Lo spirito è creato come singolo; in quanto tale, riceve il suo nome da Dio*. Ciò sta alla base di una trascendenza nuova, rispetto a tutto ciò che è creato: la trascendenza orientata a Dio. È fondamento di una nuova interiorità: quella religiosa, la sfera del rapporto con Dio. E d'una nuova iniziativa: quella di vivere della volontà di Dio³⁴.

³³ R. GUARDINI, *Fondazione della teoria pedagogica*, in ID., *Persona e libertà*, La Scuola, Brescia 1987, 51.62. In questa, come nelle successive citazioni, i corsivi sono nostri.

³⁴ *Ivi*, 67-68.72, corsivi nostri.

Su un simile registro si pone il celebre intervento di Maritain, *L'educazione al bivio*, nel quale egli, con energia di educatore e finezza di filosofo, denuncia la piaga della pedagogia contemporanea nello *smarrimento dei fini e nel relativo privilegio dei mezzi*. Il ragionamento è simile a quello di Guardini: valori elevati e mezzi sofisticati confiscano l'animo giovanile mortificandone la capacità metafisica, l'apertura ideale, lo slancio etico, l'anelito religioso e anche l'impulso operativo. L'opera educativa è compromessa nel momento stesso in cui se ne potenzia l'apparato. Le ragioni sono globalmente riconducibili alle tendenze immanentistiche del pensiero contemporaneo:

Il primo errore consiste nella *dimenticanza o nel misconoscimento dei fini*. [...] Questo primato dei mezzi sul fine ed il conseguente crollo di ogni finalità certa e di ogni vera efficacia nel realizzarla, sembra sia il principale rimprovero che si possa rivolgere all'educazione contemporanea. *I suoi mezzi non sono cattivi; al contrario, sono generalmente migliori di quelli della vecchia pedagogia. Il guaio è precisamente che essi sono così buoni da farci perdere di vista il fine*. Donde la sorprendente debolezza dell'educazione odierna, debolezza che deriva dal nostro attaccamento alla perfezione in sé dei nostri mezzi e metodi di educazione, e dalla nostra impotenza a piegarli al loro fine. [...] La pedagogia moderna ha fatto incommensurabili progressi nell'accentuare la necessità di analizzare attentamente e non perdere mai di vista il soggetto umano. Il torto comincia quando l'oggetto da insegnare e il primato dell'oggetto vengono dimenticati, e quando il culto dei mezzi, non per il fine ma senza fine, sfocia in una specie di adorazione psicologica del soggetto³⁵.

Anche per Buber, che contestava apertamente le sperimentazioni attiviste del suo tempo e riteneva esiziale per l'educazione la perdita del profilo spirituale, il cuore dell'educazione sta nel propiziare la maturazione dell'identità mediante una visione complessiva del reale. Poiché senza una cornice culturale le identità non si strutturano, il vero interesse personale si declina come interesse per la realtà:

Il lavoro educativo, come lo intendo io, è un *guidare alla realtà e alla realizzazione*. [...] Educazione significa trasmettere, tramite una persona, una selezione del mondo ad un'altra persona. [...] *L'autoeducazione non può realizzarsi per il fatto che ci si occupa di se stessi, ma solamente perché, sapendo di cosa si tratta, ci si occupa del mondo*. [...] Il lavoro educativo indirizza verso l'unità reale che si nasconde dietro alla molteplicità dei significati³⁶.

³⁵ J. MARITAIN, *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1961, 15-16.

³⁶ M. BUBER, *Discorsi sull'educazione*, Armando, Roma 2009, 81.61.65.74.

Il versante positivo della tesi, cioè il fatto che non basta non precludere l'orizzonte del reale, ma occorra introdurre positivamente nella realtà, è messo bene in evidenza da Giussani. Egli ritiene che l'educazione sia educazione del cuore, cioè accompagnamento autorevole e benevolo nel verificare la corrispondenza fra la realtà e le aspirazioni più profonde dell'uomo, in modo da non poter non riconoscere in essa la presenza di un senso totale:

Per un'educazione che sia vera, cioè corrispondente all'umano, la prima preoccupazione è quella di *educare il cuore dell'uomo così come Dio l'ha fatto*. [...] Introduzione nella realtà, ecco cosa è l'educazione. La parola "realtà" sta alla parola "educazione" come la mèta sta a un cammino [...] Possiamo senz'altro dire che un'educazione ha tanto più valore quanto più obbedisce a questa realtà, quanto più cioè suggerisce attenzione a essa, ne rispetta le pur minime indicazioni, in primo luogo l'originale necessità di dipendenza e la pazienza evolutrice³⁷.

Ne consegue che come l'educazione porta oltre se stessa, cioè a fini e destini che la superano, così la pedagogia deve riconoscere la propria "povertà", e un educatore è tanto più autorevole quanto più è umile. L'originalità del sapere pedagogico sta proprio in questo: avendo a che fare al tempo stesso con la totalità dell'essere e l'individualità dell'uomo, la sua scientificità non è omogenea ai paradigmi delle altre scienze. Come afferma Edith Stein,

il lavoro educativo equivale a una creazione: mentre le altre attività si fermano alle facoltà dell'uomo, l'educazione penetra fino all'anima stessa, alla sua sostanza, per darle una forma nuova e così ricreare l'uomo nella sua totalità³⁸.

Come G. Mari ha fatto acutamente osservare, il correlato della ricchezza intenzionale dell'opera educativa è la povertà epistemologica della pedagogia:

La pedagogia, in quanto scienza pratica, è portatrice di una indubbia povertà, che non le permette di esibire riscontri di tipo inequivocabilmente "oggettivo"; questa, tuttavia, è anche la sua ricchezza, perché la non formalizzabilità del costruito pedagogico corrisponde alla libertà della persona³⁹.

³⁷ L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, Rizzoli, Milano 2006, 15.

³⁸ Cit. in P. TRIANI, *L'impegno educativo della comunità cristiana di fronte alle sfide della cultura contemporanea*, in *L'arte di educare*, 22-59, 48.

³⁹ G. MARI, *Prospettive di ricerca in pedagogia*, in <http://www.unibg.it/dati/bachecca/682/30295.pdf>, 8. In questo senso la pedagogia, saturata di metodologismo per carenza di finalismo, è in realtà una scienza che proprio a motivo dei suoi fini deve alleggerire la pressione dei suoi metodi: «L'educazione richiede una metodologia a-metodica. [...] L'indagine deve

Venendo al paradosso dell'educatore, la cui autorevolezza è proporzionale all'umiltà, gli autori ritengono che, certo, l'epoca in cui l'atto educativo era implicito perché implicato nella totalità delle forme della relazione familiare e civile è irrecuperabile, e tuttavia l'istanza corrispondente resta irrinunciabile. Essa sta nel fatto che i significati del vivere non sono anzitutto oggetto di enunciazione, ma di testimonianza: per questo l'educazione si attua di norma in ciò che non porta il nome di educazione, e per questo occorre educare come se non si educasse. Il paradosso della relazione educativa, per il quale l'educatore si partecipa, è partecipe e sa farsi da parte, trova il suo fondamento nel modo di fare di Dio: la logica del "mistero" si articola infatti come presenza e assenza, visibilità e invisibilità, forza e vulnerabilità. La discrezione dell'arte educativa è ben espressa da Buber:

C'è stato un tempo nel quale non esisteva, e non c'era bisogno che esistesse, un'esplicita vocazione dell'educatore o dell'insegnante. In quei tempi un maestro, un filosofo o un fabbro vivevano con i loro discepoli o apprendisti. Questi ultimi imparavano da lui ciò che egli, con il suo lavoro manuale o intellettuale, aveva da insegnare per il fatto stesso che li faceva partecipare al suo lavoro, ed essi senza accorgersene, e senza che egli si fosse occupato espressamente di ciò, imparavano, ne ricevevano lo spirito, incluso il mistero della vita personale. [...] L'educativo ha oggi perso il paradiso della pura spontaneità e coltiva ora consapevolmente la terra per guadagnare il pane quotidiano. [...] Eppure il maestro antico rimane l'esempio dell'insegnante moderno. Perché se l'educatore deve essere tale, e deve essere consapevole, oggi lo deve fare "come se non lo facesse"⁴⁰.

Similmente Maritain, prendendo le distanze dal mito della "insegnabilità assoluta", spiega in maniera vibrante che l'educazione trova il proprio baricentro fuori di sé, e che dunque, in concreto, l'importante non è il fatto di educare, ma la cultura a cui si educa:

La cosa più importante nell'educazione non è compito dell'educazione, e ancora meno dell'insegnamento. Qui ci imbattiamo subito in un errore terribilmente

correre per piani paralleli e incrociati, conseguendo, per un verso, conoscenze nomotetico-generalì; per altro verso, ideografico-singolari. Questo approccio composito, sempre raccomandato in ambito umano, diventa imprescindibile in quella scienza, la pedagogia, fondata per l'appunto sul binomio teoria-pratica, per il quale le informazioni generali servono a meglio identificare e inquadrare i fenomeni particolari, e tuttavia non possono sostituirsi alla conoscenza individuale o, come più correttamente si dice oggi, personalizzata» (C. XODO, *L'adolescenza e la fragile costruzione dell'identità*, in *L'arte di educare*, 91-114, 93).

⁴⁰ M. BUBER, *Discorsi sull'educazione*, 43.44.

comune nel mondo moderno: quello di finire per credere che tutto può essere insegnato. [...] Ma il fatto forse più paradossale è che la sfera extra-educativa, cioè l'intero campo dell'attività umana, particolarmente il lavoro e le pene di ogni giorno, le dure esperienze dell'amicizia e dell'amore, i costumi sociali, la legge, la comune saggezza incarnata nelle tradizioni collettive, lo splendore ispirante dell'arte e della poesia, la penetrante influenza delle feste religiose e della liturgia, tutta questa sfera extra-educativa esercita sull'uomo un'azione più importante per il realizzarsi pieno della sua educazione, che non la stessa educazione⁴¹.

3. L'educazione e l'evento della generazione

Destinata ad accompagnare il cammino dell'uomo, l'educazione è costitutivamente attenta non solo ai suoi obiettivi, ma anche ai suoi presupposti. La seconda tesi che proponiamo in ordine alla determinazione dell'idea di "educazione" cristianamente ispirata e criticamente elaborata è che *l'educazione è lo sviluppo coerente della generazione*. La tesi afferma il radicamento familiare dell'agire educativo, da intendersi non in senso esclusivo rispetto alla sfera della scuola e della società, ma nel senso precisivo che vede *nei legami familiari il luogo istitutivo e costitutivo, primordiale e paradigmatico del compito educativo*, in quanto rappresentano il luogo fondamentale di mediazione fra natura e cultura⁴².

La tesi può sembrare quasi scontata, ma lo è ben poco, poiché sottende la *comprensione radicale dell'uomo come figlio*, che sul piano filosofico è l'impensato dell'antropologia occidentale, e che in teologia ha preso avvio solo di recente. Se nel pensiero antico l'uomo emerge a motivo della *ragione*, e nel pensiero moderno a motivo della *libertà*, il pensiero post-moderno, invece di approdare all'idea filiale dell'uomo, perviene al naufragio nichilistico e relativistico della ragione e della libertà, fino alla tesi estrema del "post-umano". E dire che la tesi della forma filiale dell'umano si raccomanda in tutti i sensi: essa realizza la miglior corrispondenza fra il dato di esperienza più elementare,

⁴¹ J. MARITAIN, *L'educazione al bivio*, 39.42.28.

⁴² «Le relazioni familiari appartengono originariamente a un contesto comunitario e soprattutto civile, caratterizzato dall'oggettività del sistema sociale, oltre l'individualismo dell'io e il collettivismo del noi» (M. CHIODI, *La relazione uomoldonna come forma fondamentale della differenza*, in «Teologia» 32 [2007] 11-35, 28). Cfr. le tesi fondamentali, all'incrocio fra antropologia e filosofia del diritto, di F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003, e ID., *Elementi per una filosofia della famiglia*, in «Rivista di scienze dell'educazione» 47 (2009) 214-223.

perché anzitutto si è generati e si nasce, e il dato di fede più radicale, perché si è creati in Cristo e innestati nella sua eterna generazione.

Anche sul piano pedagogico, l'idea che l'educazione sia l'educazione dei figli ("paideia", "pedagogia") non ha rilevanza culturale, e quella che tradizionalmente aveva l'ha da tempo perduta. La pedagogia moderna ha infatti operato una profonda separazione fra generazione e educazione, riducendo in fondo la prima a fatto "biologico" e la seconda a fatto "ideologico", la prima a "igiene e alimentazione"⁴³ e la seconda a "didattica e clinica"⁴⁴. In realtà, se generazione e educazione accadono insieme nello spazio familiare, è perché la famiglia, primo luogo di integrazione del biologico e del simbolico, del privato e del pubblico, dell'etico e del sociale, mostra bene come la generazione non sia estranea all'ordine simbolico (generare un figlio è opera di riconoscimento) e come l'educazione non sia semplicemente successiva all'ordine biologico (il simbolico è riconoscimento delle radici somatiche dei significati).

Il passaggio al post-moderno aggrava questo stato di cose: come Bauman fa osservare, se l'uomo moderno è un uomo "senza qualità", l'uomo post-moderno è un uomo "senza legami", dove le "relazioni" stabili e irrevocabili sono illusoriamente surrogate da "connessioni" labili e reversibili.⁴⁵ Autori come Postman e Gauchet parlano addirittura di "scomparsa dell'infanzia" e di riduzione del bambino reale a "bambino immaginario". In effetti, se si osserva la traiettoria della cultura moderna, alla scomparsa dei "figli" è seguita la scomparsa dei "bambini", i quali o vengono considerati "minori", o vengono "adultizzati", o, di volta in volta, le due cose insieme.⁴⁶ L'eredità teorica moderna è chiara: i modelli che hanno dominato la scena pedagogica sono stati il *modello illuministico* e il *modello attivistico*. Il primo interpreta l'azione educativa come un fatto di "conoscenza" e di "scienza": si cresce imparando a ragionare; il secondo come un fatto di "pratica" e di "esperienza": si cresce facendo esperienze. Nel primo caso l'educazione è ridotta a "*specializzazione*", nell'altro ad "*abilitazione*". Il difetto più rilevante del primo modello è l'in-

⁴³ Cfr. V. MAIOLI SANESE, *Ho sete, per piacere. Padre, madre, figli*, Marietti, Genova 2009, 59-60.

⁴⁴ Cfr. G. ANGELINI, *Educare si deve, ma si può?*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 9. Sui danni della riduzione "clinica" della pedagogia e dell'azione educativa, v. anche M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004, F. FUREDI, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2008.

⁴⁵ Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2006, V-XII.

⁴⁶ Cfr. N. POSTMAN, *La scomparsa dell'infanzia. Ecologia delle età della vita*, Armando, Roma 2005, M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

telleltualismo, quello del secondo è lo *spontaneismo*. La ricaduta sulla scuola è che per lungo tempo l'istruzione è stata interpretata come "addestramento" di qualità innate e/o come "adattamento" alla vita sociale (Dewey): un progetto svuotato di ogni richiamo alla dignità filiale dell'uomo! Le pedagogie più recenti, del canto loro, egemonizzate dalle psicologie di matrice strutturalista o cognitivista (Piaget, Gardner, Bruner, Rogers), prestano esagerata attenzione al funzionamento della mente e alle motivazioni del comportamento, cioè alle dinamiche ricorsive dell'uomo piuttosto che alla sua irriducibile unicità.

In tutti i casi resta impensata l'unità paradossale dell'uomo come figlio, che si comprende solo nell'ordine della "generazione". La visione dell'uomo e dell'educazione resta così polarizzata su ragione e libertà, sempre interpretate come facoltà distinte piuttosto che comprese nell'unità sintetica di una coscienza radicalmente filiale. Il riscontro attuale è assai problematico. Nell'acuta diagnosi di Giussani, i ragazzi di oggi, iperstimolati all'esercizio critico e alla spontaneità creativa fuori del contesto di una tradizione familiare, culturale e religiosa, mostrano in realtà di avere poco spirito critico e scarsa capacità di iniziativa:

Anche se vi è in genere nel mondo giovanile una maggiore semplicità nella disponibilità della ragione, manca tuttavia, o non sa sostenersi, il gusto della ricerca razionale e la curiosità intellettuale. [...] La pretesa autonomia nella concezione laicista vive di fatto come alienazione di sé in ogni istante, come abdicazione continua a una vera iniziativa. [...] Il risultato di tutto questo è poi quell'indifferenza e quel disamore, quella tremenda carenza d'impegno con la realtà che assume così spesso aria di smarrita o amaramente distaccata derisione per ogni serio invito all'impegno⁴⁷.

Ben altro è l'atteggiarsi filiale, fatto di *attiva riconoscenza* nel riconoscere i doni e di *operosa obbedienza* nell'onorare i legami, atteggiamenti che non si consolidano senza riflessione e senza impegno, senza rigore riflessivo e senza disciplina interiore. Ma i ragazzi d'oggi, saturati da un volume eccessivo di informazioni e di stimoli, patiscono un "analfabetismo" cognitivo ed emotivo che troppo spesso mina la loro unità interiore e abbatte ogni energia vitale:

La generazione dei nostri figli ha, rispetto a quella dei loro genitori, *un'emotività molto più incontrollata e uno spazio di riflessione molto più modesto*. Il loro fondo emotivo è stato sollecitato fin dalla più tenera età da un volume di sensazioni e impressioni eccessivo rispetto alla loro capacità di contenimento. Sin dai primi

⁴⁷ L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, 59.89.

anni di vita hanno fatto troppa esperienza rispetto alla loro capacità di elaborarla. [...] Ora questi nostri figli si trovano ad avere un'emotività carica e sovraeccitata che li sposta dove vuole, a loro stessa insaputa, senza che un briciolo di riflessione, a cui non sono stati educati, sia in grado di raffreddare l'emozione e non confondere il desiderio con la pratica anche violenta per soddisfarlo⁴⁸.

Da qui il dato emergente della scissione di razionalità e affettività, pesante eredità del razionalismo e dell'individualismo moderno. In questo senso, il primo beneficio di una pedagogia in chiave affettiva sarebbe senz'altro quello di contribuire al ripensamento delle nozioni stesse di "ragione" e "libertà", così da comprendere che il pensiero opera distinzioni ma per fare unità, e che la libertà prende decisioni ma mira ai legami; non a caso, classicamente, la ragione è "*logos*", e "*liberi*" sono i figli. In altre parole, occorre riattivare le condizioni che consentono l'unità dell'esperienza intesa come armonia di mente e di cuore:

Nella cultura dell'insensatezza l'esperienza vissuta nasce divisa; in particolare, *intelligenza e affettività sono scisse* e la separazione tra razionalità calcolante e vissuto emotivo è ricorrente. [...] La razionalità è concepita come un freddo potere analitico e organizzatore, mentre l'affettività è avvertita come la relazione calda con gli altri e con il mondo, ma al di fuori dell'orizzonte della ragione. [...] Manca anzitutto *l'esperienza di una razionalità affettiva e di un'affettività ragionevole*, in cui il vissuto sia fin dall'inizio unitario e perciò costruttivo di una personalità equilibrata⁴⁹.

Dalle astrazioni della cultura del "soggetto", che azzerando il peso di tutte le determinazioni in cui esso di fatto accade uccide la pedagogia, si esce solo facendo appello alla concretezza del "figlio", che, riconoscendo i legami in cui è generato come costitutivi, rappresenta la ragion d'essere stessa della *paideia*:

Per far proprio un patrimonio di valori non basta volerlo: bisogna anche esservi introdotti da chi già ne vive ed è già in grado di trasmetterlo. In questo senso un "patrimonio" – come dice la parola – ha bisogno di una funzione "paterna", cioè della buona autorità che accompagni al senso vivibile delle cose. Infatti la capacità di fare esperienza è originaria nel soggetto umano, ma deve anche essere attivata. Non è pensabile che l'uomo faccia esperienza della vita da solo, ma deve essere in certo modo generato all'esperienza⁵⁰.

⁴⁸ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, 41.

⁴⁹ *La sfida educativa*, 7-8.

⁵⁰ *Ivi*, 11.

Altrettanto incisiva è un'espressione di Sequeri, il quale osserva che l'indagine teologica sull'umano, per non essere astratta,

non comincia dall'ordine del cuore e dagli affetti della mente dell'*homo sapiens*: muove, concretamente, a partire dai legami dell'uomo, della donna, della generazione, la cui costellazione affettiva – non solo familiare, bensì sociale-totale – è certamente determinante nei confronti di ogni umana prossimità, ma anche decisiva per l'umana costituzione del cuore e della mente. Bisogna infatti che la lingua di *agape* sia capace di nominare e di articolare sin dall'inizio il suo rapporto con l'*eros* che prende forma in quei legami⁵¹.

Le possibilità teorico-pratiche che si dischiudono per l'antropologia e che riaprono gli orizzonti della pedagogia attraverso una prospettiva di tipo filiale, nuziale e familiare sono numerosissime. Ci limitiamo a tre suggestioni di carattere programmatico.

Va in primo luogo osservato che *il generare e l'educare sono inseparabili*: stanno insieme come fatti e significati, come *dono* della vita e *senso* della vita, come nascere e crescere, come venire al mondo e stare al mondo. Teologicamente, come e perché la creazione è originariamente orientata a un destino di grazia, così l'evento della generazione appella interiormente a un cammino di maturazione. Il lavoro educativo si insedia proprio nel cuore di questa tensione: la riconosce, le fa spazio, le dà corpo, ne favorisce lo sviluppo concreto. Alla pedagogia spettano allora i due compiti di ridare peso culturale all'evento generativo come luogo *istitutivo* del compito educativo, e di far valere la densità antropologica dell'educazione come luogo *ermeneutico* della generazione. Qui educare è rispondere e rendere responsabili del carattere sorprendente e promettente che caratterizza l'inizio della vita:

Al cuore dell'educazione sta la dimensione generativa umana, che è genesi e legame, relazione e riconoscimento, trasmissione e tradizione, responsabilità e fedeltà, interessamento e cura. Un'idea antropologica di educazione comprende in sé tutto questo⁵².

Il peso ontologico e culturale del nesso generazione-educazione e della titolarità educativa dei genitori non può essere in nessun modo sottovalutato. Mons. Nosiglia, introducendo e commentando gli *Orientamenti pastorali* sull'educazione, lo afferma con estrema chiarezza:

⁵¹ P. SEQUERI, *Logos, legami, affetti. Intersezioni etiche della teologia*, in AA.Vv., *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 85-107, 87.

⁵² *La sfida educativa*, 10-12.

Tale compito spetta prima di tutto ai genitori ed è un dovere essenziale, originale, primario, insostituibile e inalienabile: essenziale, perché connesso alla trasmissione della vita; originale e primario rispetto al compito educativo di altri soggetti; insostituibile e inalienabile, nel senso che non può essere delegato ad altri né surrogato da alcuno⁵³.

Se il nesso generazione-educazione è così stretto, occorre allora in secondo luogo interrogarsi sull'originalità della relazione generativa. Ora, *generare è un fatto specificamente umano*, non equiparabile al produrre e al riprodurre: è porre in esistenza un altro sé e un sé veramente altro. È irriducibile a un rapporto causale e seriale: né i genitori sono una semplice condizione dei figli, né i figli una loro pura conseguenza. Nella generazione si attua una specifica forma di causalità partecipativa, che realizza fra i genitori e i figli un'appartenenza e una trascendenza più profonde rispetto ad ogni altra relazione: la generazione proviene da una libertà e suscita una libertà. L'abisso della generazione sta in definitiva nel fatto che un genitore non dà qualcosa di sé, ma dona se stesso, e un figlio non è semplicemente originato, ma porta in sé la propria origine. Da qui la bellezza e il dramma dei legami parentali, che risultano insieme i più liberanti e i più vincolanti: come si sa, essere se stessi sapendo di assomigliare ai propri genitori non è sempre cosa facile, né è facile comprendere che nell'onorare o disonorare l'eredità parentale ne va di sé.

Una terza implicazione della matrice familiare e della titolarità genitoriale dell'educazione riguarda il *valore paradigmatico della reciprocità uomo-donna per la configurazione stessa della relazione educativa*: come la generazione è il frutto vivente e personale del vincolo amoroso dell'uomo e della donna, così *l'educazione è opera essenzialmente paterna e materna*. Se risulta ovvio affermare che la relazione educativa è sensibile alla qualità personale dei genitori, meno ovvio è dichiarare che non è insensibile ai loro tratti distintamente e riconoscibilmente maschili e femminili. Analogamente, è frequente sentir dire che l'educazione richieda un "contenimento affettivo" e un "contenimento normativo", che ci sia bisogno di "coccole" e "castighi", ma ormai da tempo si sottace puntualmente la loro *scambievole ma non interscambiabile* radice materna e paterna.

Nelle scosse di assestamento di un'epoca che va dalla caduta del patriarcato al revisionismo femminista, la famiglia, privata del suo riferimento sacrale e

⁵³ C. NOSIGLIA, *L'educazione e l'educazione alla fede nei nuovi Orientamenti pastorali della CEI*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo*, LDC, Torino 2010, 3-45, 34.

naturale, è oggi ridotta a una variabile socio-culturale. Tutte le sue riconoscibili invarianti sono revocate in dubbio: la differenza uomo-donna cede il passo a una disinvolta reversibilità, l'asimmetria genitori-figli è oscurata dal tema dei diritti soggettivi, la densità della *traditio* intergenerazionale, in cui *genos*, *ethos*, *logos* e *nomos* sono oggetto di un unico discorso, è dimenticata. La squalifica della famiglia fa sì che l'educazione venga trasferita dalla famiglia alla scuola e da questa alla società, producendo effetti di reciproca delegazione e delegittimazione⁵⁴.

Il punto su cui occorre spendere le migliori risorse è a nostro parere *il riscatto della "grammatica" dei sessi e della loro "sintassi" familiare* in tutta la loro irrevocabile naturalità e nella loro trasparenza teologale⁵⁵. Perché certamente la determinazione sessuale dei legami generativi ed educativi può essere retoricamente neutralizzata, ma nei fatti rimane operante. Ciò significa, ad esempio, che non ci può essere efficacia educativa dove l'educazione sia sbilanciata o sulla "trasmissione" maschile o sul "contenimento" femminile⁵⁶. Efficace è solo il riconoscimento dei tratti complementari di uomo e donna e l'esercizio della loro reciprocità. I più recenti riscontri psico-sociali – dati per scontati i difetti dell'educazione patriarcale – registrano ormai i danni di una pedagogia matrifocale: squilibrando la giusta osmosi fra bisogni naturali e culturali, la femminilizzazione degli ambiti educativi rende difficoltosa la mediazione scolastica dal legame parentale al vincolo sociale⁵⁷.

⁵⁴ «Educare in famiglia è diventata un'arte difficile. La famiglia è rimasta sola in questo compito. La sua solitudine è prima di tutto sociale, perché la società considera solo individui e non pone al centro quella cellula fondamentale che è la famiglia. Cioè l'importanza del rapporto uomo-donna e della relazione genitori-figli. Lo spazio sociale poi sta diventando desolato, perché si sta indebolendo il rapporto tra famiglia, scuola e comunità cristiana. Il triangolo classico dei grandi soggetti educativi si sta sfaldando» (F.G. BRAMBILLA, *Educare in famiglia; un'arte difficile?*, in «La rivista del clero italiano» 4 [2010] 246-262, 246).

⁵⁵ «L'attività generativa ed educativa è, a sua volta, un riflesso dell'opera creatrice del Padre» (*Amoris laetitia*, n. 29). Per lo scavo teologico intorno al significato dei sessi, ci permettiamo di rimandare al nostro R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress, Lugano 2007.

⁵⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, LEV, Città del Vaticano 2004.

⁵⁷ Cfr. G. ANGELINI, *Educare si deve*, 76. Significative approssimazioni a questo orizzonte pedagogico, consapevolmente orientate ad interpretare l'atto educativo come incrocio dell'*affettivo* e del *normativo*, si possono trovare nelle ricerche e nelle pratiche di E. SCABINI - R. IAFRATE, *Psicologia dei legami familiari*, Il Mulino, Bologna 2003, M. NANCHEN, *Come educare nostro figlio. Affettivo e normativo: i due assi dell'educazione*, Paoline, Milano 2008.

Al contrario, la valorizzazione del carattere paradigmatico dell'educazione parentale risulta in molti modi promettente. L'"intimità" materna e l'"esteriorità" paterna, quando non siano assenti o dissociate, alimentano rispettivamente il rapporto con l'origine e il destino, e rappresentano la prima articolazione del processo educativo come transizione dallo *spazio protetto* della tenerezza materna allo *spazio esposto* dell'impegno civile⁵⁸. Proprio la collaborazione educativa di padre e madre, quale coerente sviluppo della loro reciprocità nuziale, è il primo richiamo alla condizione filiale dell'uomo e alla logica dell'amore da cui egli proviene e a cui è destinato, ed è il terreno in cui un figlio impara ad articolare legame e libertà, appartenenza e indipendenza, continuità e novità, ultimamente vita e morte.

La tessitura paterno-materna dell'uomo e della sua maturazione consegna al profilo generale della pedagogia la fondamentale osservazione che *l'uomo, in quanto figlio, è anzitutto generato, nutrito e normato*, e per lungo tempo: anche il pensiero e l'azione vengono amorosamente "gestati", prima di poter essere autonomamente "gestiti". Si conferma così la necessità di comprendere l'educazione in termini di comunicazione e assimilazione vitale: anche il discernimento degli obiettivi, degli itinerari, degli strumenti educativi dovrà tenere conto di questa verità, per non rischiare di prodursi altrove e altrimenti. La compatibilità teologica di questo discorso è immediatamente evidente: si diventa cristiani e si cresce nella fede maturando una sempre più profonda comunione con il Signore, lasciandosi riscattare, alimentare e giudicare dal suo sacrificio e dalla sua gioia. Il Signore non ha voluto lasciarci in eredità primariamente una tradizione di pensiero o un codice morale, ma ha voluto accoglierci nella sua vita consegnando se stesso, il proprio corpo e il proprio sangue⁵⁹. Il cuore della pedagogia cristiana è in tal senso senz'altro eucaristico: da lì dovrebbe originare il suo riscatto, e da lì irradiare la sua ricchezza⁶⁰.

⁵⁸ «Forse non sempre ne siamo consapevoli, ma è proprio la famiglia che introduce la fraternità nel mondo! A partire da questa prima esperienza di fraternità, nutrita dagli affetti e dall'educazione familiare, lo stile della fraternità si irradia come una promessa sull'intera società» (*Amoris laetitia*, n. 194).

⁵⁹ Cfr. *Gv* 6,53-56.

⁶⁰ Esemplare è la profonda analogia fra la pedagogia familiare e la pedagogia eucaristica: come l'educazione si attua nel *focus* dalla presenza protettiva e nutriente della madre e nell'intervento separante e responsabilizzante del padre, così è significativo che nell'Ultima Cena la consegna del Corpo del Signore come Pane di vita e la consegna del Comandamento nuovo come sintesi di tutta la legge accadano insieme.

4. L'educazione e i processi di maturazione

La "differenza" fra l'inizio e la fine della vita determina l'esistenza dell'uomo come esistenza storica, condizione viatrice, identità narrativa e drammatica. La terza tesi destinata a dare corpo all'idea di "educazione" è in questo senso "centrale", al punto da costituire l'"oggetto formale" della scienza pedagogica. L'idea procede dalla constatazione che l'"identità" dell'uomo si sviluppa in un itinerario di "identificazione", ed afferma che *l'educazione si caratterizza essenzialmente per l'attenzione ai significati specifici della crescita e delle età della vita*, colti nella loro linearità e nelle loro cesure, nel "trascorrere" del tempo e nel "succedersi" delle stagioni, nelle "possibilità" che vengono dischiuse alla libertà e nell'"irreversibilità" delle sue decisioni⁶¹.

Il tema delle età della vita è immediatamente sensibile alla ricerca filosofica, a quella pedagogica e quella teologica: 1. Le età della vita sono il lato qualitativo del paradosso dell'uomo, che «per accedere alla propria identità dipende dall'accadere, più precisamente, da un'esperienza che è sua e insieme non sua»⁶²; 2. La sequenzialità e specificità delle stagioni della vita è l'indice dell'educabilità dell'uomo, chiamato ad integrare la passività originaria del proprio agire, e si attua nella peculiare reciprocità per cui le età precedenti gravitano verso quelle successive, e quelle successive rinviando a quelle precedenti come loro ripresa, superamento e inveramento⁶³; 3. Le età della vita, con tutto il loro prevedibile e imprevedibile dinamismo di cambiamento e trasformazione, esprimono l'analogia profonda che intercorre fra il diventare uomini e il diventare cristiani, fra lo sviluppo della nascita naturale e lo sviluppo della rinascita battesimale, fra il dramma della vita del singolo e il dramma disegnato dalla storia della salvezza⁶⁴.

⁶¹ «C'è un nesso abbastanza stretto tra il tratto sfuggente del tempo nelle sue tre determinazioni assai formali – passato, presente, futuro – e il tratto sfuggente di quei tempi materialmente più determinati che sono le singole età della vita umana» (G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo. Per un'antropologia drammatica*, in AA.VV., *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano 2009, 73-131, 76).

⁶² G. ANGELINI, *Le età della vita e la figura dell'uomo*, in «Teologia» 32 (2007) 152-176, 153.

⁶³ «Così, il giovane porta dentro di sé un'infanzia vissuta bene o male; l'adulto, lo slancio del giovane; l'uomo maturo, la ricchezza delle opere e dell'esperienza dell'uomo adulto; il vecchio, il patrimonio della vita intera» (R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 82).

⁶⁴ Cfr. A. BOZZOLO, *Nascere e ri-nascere. Il battesimo dei bambini e l'accoglienza della vita*, in «Rivista Liturgica» 96 (2009) 187-202.

Proprio questa profonda analogia fra storia personale e storia sacra, per la quale le tappe del cammino dell'uomo sono la grammatica del cammino del popolo di Dio e il modo con cui Dio educa il suo popolo diventa il paradigma dell'educazione di ogni uomo, segnala l'importanza e la difficoltà del tema. Come puntualizza Angelini, la pedagogia si è spesso ispirata – in passato anche troppo deduttivamente – alla verità rivelata che è oggetto della teologia, ma è ancora raro che la teologia ricavi ispirazione dalla drammatica delle età di cui si occupa la pedagogia:

L'obiettivo è perlopiù quello di individuare le forme nelle quali la verità cristiana, che si suppone già nota, deve essere proposta per riferimento alle singole età. Assai più rari sono i contributi dedicati alla considerazione dell'apporto che le singole età offrono alla configurazione complessiva della vita umana, e rispettivamente alla configurazione della stessa verità del Vangelo⁶⁵.

A questa difficoltà interna alla riflessione cristiana si aggiungono gli ostacoli esterni prodotti dalla cultura del soggetto a cui si è già accennato. Il suo difetto di astrazione opera nel senso di esaltare e neutralizzare al tempo stesso la temporalità dell'uomo, che viene enfatizzata sul piano ontologico, ma deprivata delle determinazioni ontiche che le danno spessore di realtà e che sono l'oggetto concreto del lavoro educativo. La prospettiva "progressista" che si è fatta strada con l'illuminismo ha ridotto *il fanciullo al "minore" e le età della vita a "età evolutiva"*. Ha spinto a pensare il bambino come un "vuoto da riempire" piuttosto che come una "pienezza da sviluppare"⁶⁶, e ha indotto a pensare la crescita come "evoluzione" e "progressione" invece che come "incontro" e "destinazione". Si tratta evidentemente di un'antropologia orizzontale, priva di ogni serietà protologica ed escatologica, radicalmente incapace di cogliere quell'originale dignità dell'uomo che pure intende rivendicare⁶⁷.

L'esito attuale assimila il mondo contemporaneo e il mondo antico nel comune denominatore della *negazione dell'infanzia*⁶⁸. A nulla sembra essere

⁶⁵ G. ANGELINI, *Le età della vita e la figura dell'uomo*, 157.

⁶⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Se non diventerete come questo bambino*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995; F. ULRICH, *L'uomo come bambino. Per un'antropologia filosofica dell'infanzia*, LAS, Roma 2013.

⁶⁷ Cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1949, e soprattutto P. ZINI, *Libertà e compimento. Saggio di filosofia della religione*, Glossa, Milano 2008, che interpreta e valorizza gli autori contemporanei più in grado di penetrare il rapporto di storia e trascendenza che qualifica il mistero dell'uomo.

⁶⁸ «Il risultato è che, a fronte di un interesse senza paragoni per il bambino, emerge un misconoscimento strutturale dell'esperienza infantile» (M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio*, 37).

valsa l'impresa moderna, che idealizza romanticamente il fanciullo, centralizza pedagogicamente l'età evolutiva ed enfatizza la tutela giuridica dei diritti minorili. Il motivo è ancora una volta il fatto che l'uomo è figlio, paradosso di autonomia e dipendenza: se si scioglie il paradosso dissociandone i poli, l'infanzia viene immancabilmente violentata, culturalmente e fisicamente. Ora, il paradosso filiale viene sciolto in molti modi, ma sempre con l'unico risultato di negare l'infanzia nella sua unità polare di incanto e dramma, di indimenticabile e transitorio, di aspirazione all'adulto e nostalgia del bambino. Appunto ciò che è misteriosamente adombrato nel gioco delle età della vita. Non è perciò esagerata l'osservazione di Sgalambro:

Soggetto all'infanticidio fino al IV secolo avanti Cristo, all'abbandono per i primi tre secoli dopo Cristo, il bambino è quasi niente nell'epoca moderna. Dopo l'assillante presenza nel secolo attuale, gli specialisti ne prevedono la scomparsa in breve tempo⁶⁹.

Nel mondo antico il paradosso è sciolto dalla parte della dipendenza: la libertà è meno un dato di partenza, e molto più un'opera successiva di investitura e di riscatto. Il mondo moderno scioglie invece il paradosso dalla parte dell'autonomia: la libertà è un dato trascendentale e va riconosciuta ai bambini anche sul piano dei diritti. Già l'unilateralità delle due visioni appare sospetta, ma da qui, come Gauchet ha messo brillantemente in luce, derivano le contraddizioni dell'odierna condizione giovanile, oscillante fra la rivendicazione della libertà in senso *formale* e l'evidente deficit di libertà *reale*:

Non si può tuttavia fare a meno di domandarsi quale sia il prezzo da pagare per una libertà realizzata grazie all'intervento altrui – non più una libertà conquistata emancipandosi dalla tutela e dai vincoli della società domestica, ma una libertà ricevuta dal riconoscimento e dal sostegno di coloro che hanno in carico la nostra vita. E il prezzo sembra essere pesante. Quella libertà fa molta fatica a emanciparsi dalle sue condizioni istitutive. Tende a restare la libertà di un individuo privato, che ritrova il teatro della sua realizzazione nella complicità dei legami personali e non nella coesistenza regolata con i suoi simili. Per gli stessi motivi, tende a restare debitrice del riconoscimento al quale deve la sua prima consistenza. [...] Più in profondità, tende a modellare personalità per le quali una viva aspirazione all'indipendenza non si separa da una dipendenza di fatto. [...] Può allora succedere che un senso esacerbato delle franchigie individuali si accompagni a una completa indifferenza per gli strumenti effettivi dell'autonomia⁷⁰.

⁶⁹ M. SGALAMBRO, *Trattato dell'età*, Adelphi, Milano 1999, 25.

⁷⁰ M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio*, 78.

L'effetto più contraddittorio della "scissione oggettuale" di autonomia e dipendenza, di antico e nuovo, di conservazione e innovazione inerente al rapporto fra infanzia e mondo adulto è il "cortocircuito" fra le età della vita, che rende evanescente sia la figura del bambino e della sua crescita, sia il profilo dell'adulto e della sua maturità. Rinnegata la misteriosa "immanenza" delle età della vita, l'universo infantile e il mondo degli adulti tendono a confondersi e a scomparire. L'analisi di Gauchet, che interpreta l'ideale corrente della società occidentale come una incoerente «combinazione tra l'indipendenza adulta e lo spirito infantile»⁷¹, è lucida e spietata:

Per molto tempo gli adulti non hanno visto i bambini, nel senso che non li vedevano come tali e in quanto tali. [...] L'infanzia è rimasta una sorta di "impensato filosofico". [...] E anche una volta acquisita, nel ventesimo secolo, la scoperta dell'infanzia, anche una volta riconosciuta la sua specificità, il bambino restava ciò da cui era compito dell'adulto emanciparsi. [...] In una parola, l'infanzia è ciò che è necessario superare. Oggi invece gli adulti si vedono attraverso i bambini; si proiettano in loro, in funzione della loro differenza riconosciuta, addirittura sottolineata, esaltata, ma letta attraverso un prisma che non lascia necessariamente spazio alla verità di questa differenza⁷².

Da parte sua, la psicologia del profondo ha messo abbondantemente in evidenza come non sia strano che il mito dell'infanzia si capovolga nella sua negazione e che il mito dell'autonomia consegni l'adulto ad una cronica immaturità. Lo scioglimento della tensione paradossale interna alla costituzione filiale dell'uomo e della sua storia ha un prezzo altissimo, perché la scissione della tensione archetipa di *puer et senex*⁷³, ossia la loro coappartenenza nella distinzione, comunque la si voglia precisare, compromette tutto il processo di maturazione: l'enfasi ideologica sulla crescita diventa paura di crescere e di invecchiare, e l'accelerazione produttiva del tempo diventa occultamento del suo fluire e del suo trascorrere⁷⁴. Si perdono così i migliori suggerimenti

⁷¹ *Ivi*, 12.

⁷² *Ivi*, 6.

⁷³ Hillman è fra gli autori che più hanno evidenziato la serietà antropologica delle età della vita, la loro irriducibilità agli approcci psico-sociologici legati all'"età evolutiva" o al "ciclo vitale", come anche, d'altra parte, la miopia di una considerazione separata: «Il costellarsi di questa polarità *come scissione* dimostra la gravità della attuale crisi storica» (J. HILLMAN, *Puer aeternus*, Adelphi, Milano 1999, 66).

⁷⁴ La scissione, interrompendo i sapienti equilibri interni alla linearità e circolarità fra le età della vita, produce disagio per tutti e a tutte le età: «Può verificarsi una prevaricazione

della vita e delle sue stagioni: le istruzioni della “spensieratezza” giovanile e della “pensosità” senile, la “perfezione” incoativa del giovane e la “perfezione” retrospettiva dell’anziano, la qualità permanente del fanciullo che passa e la fragilità del vecchio maturo: a livello archetipo, infatti,

il *Puer* ispira lo sbocciare delle cose, il *Senex* presiede al raccolto. Ma fioritura e raccolto si susseguono a intermittenza lungo tutta la vita. [...] E mentre il *Senex* si perfeziona attraverso il tempo, il *Puer* è perfetto primordialmente. Perciò in lui non esiste sviluppo: infatti sviluppo significa involuzione, perdita, caduta e riduzione delle possibilità. Così, nonostante tutta la sua mutevolezza, il *Puer* in fondo rifiuta l’evoluzione⁷⁵.

Da qui i compiti di cui la teoria pedagogica e la teologia dell’educazione devono farsi carico. Ne cogliamo tre in particolare, per il loro valore architettonico. Il primo ci sembra quello di riflettere sul sigillo che l’evento della nascita, in quanto prima figura della vita, getta sulle età successive. Esso, in quanto è un accadimento che precede e fonda la coscienza del soggetto, è il richiamo permanente alla verità ultima della *libertà come grazia*. Nell’evento gioioso della nascita e nell’esperienza dell’essere generati come desiderati e attesi, accolti e accuditi, l’inizio della vita consegna alle età successive la figura di una coscienza non turbata, ma risvegliata dallo sguardo di altri, e così pure la figura di una libertà che non configge con l’appartenenza ad altri, ma che proprio in essa viene suscitata e promossa. Il che deve diventare pedagogicamente rilevante, come indica Gauchet: «L’antinomia del processo educativo sta nel fatto che per divenire effettivamente autonomi non bisogna essere originariamente posti come tali»⁷⁶.

Il significato radicale della bontà dei legami racchiuso nella prima età della vita trova poi riscontro e inveramento nella progressione delle età successive, la cui logica è quella di un lento e graduale passaggio dalla tenerezza materna alla durezza dei rapporti sociali, che si realizza attraverso la mediazione paterna, familiare, scolastica e comunitaria. Segno che ci vuole tutto il concretissimo “patrimonio di un matrimonio” perché la libertà possa decidere di sé

analoga a quella che premeva sull’infanzia: il bambino veniva frainteso nella figura negativa del non-ancora-adulto, il vecchio viene ora vissuto nella figura negativa del non-più-giovane, del non-più-efficiente. La cosa vale soprattutto per l’oggi, nel tempo che sembra avere per misura suprema il valore della produttività e dell’efficienza economica» (V. MELCHIORRE, *Le stagioni della vita. Identità e nesso dei sensi*, in *Le età della vita*, 3-25, 17).

⁷⁵ *Ivi*, 70.100.

⁷⁶ M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio*, 11.

con fiducia e coraggio; e che ci vuole tanta prossimità e molto accompagnamento perché essa giunga all'autonomia: che la libertà sia un dono è davvero un'evidenza storica, non soltanto un'implicazione metafisica o una condizione trascendentale.

Va poi accordata attenzione riflessa, sia in pedagogia che in teologia, alla specificità delle singole età in ordine allo sviluppo della dimensione attiva della libertà. La sequenza delle fasi evolutive e la specificità dei bisogni propri di ogni fase sembrano suggerire un processo in larga parte sottratto alle possibilità della libertà. Ora, ad uno sguardo più profondo, non è affatto impossibile «che anche questo processo, che sembrerebbe sottratto al momento della libertà, diventi invece il luogo del suo esercizio»⁷⁷, e si può arrivare a mostrare che «i tempi della vita configurano progressivamente per il soggetto il compito di decidere di sé»⁷⁸. Qui risiede il capitolo centrale della riflessione sulle età della vita, quello che illustra il compito che ogni età assegna alla libertà e mette in luce le virtù e i rischi inerenti a tale compito: la *meraviglia* e la *dispersione* infantile, il *coraggio* e il *timore della decisione* nell'adolescente, la *fortezza* del giovane, la *costanza* dell'adulto, il *distacco* dell'anziano, ecc.⁷⁹

Infine, nella decifrazione teologica del dramma della vita e delle sue stagioni, il serbatoio principale per la riflessione teorica resta indubbiamente la letteratura spirituale. Da sempre, infatti, la vita nello Spirito viene presentata come processo di maturazione fatto di progressioni e di salti di qualità, di "vie" e di "gradi". E non pochi sono gli autori che hanno sviluppato l'analogia fra le età della vita e i gradi della vita spirituale⁸⁰. Ma un particolare rilievo pedagogico va a nostro avviso accordato all'esperienza dei santi e dei fondatori, e soprattutto alla mistagogia sacramentale e ai percorsi di iniziazione

⁷⁷ P. ROTA SCALABRINI, "Insegnaci a contare i nostri giorni". *La riflessione biblica sulle età della vita umana e l'esperienza spirituale*, in *Le età della vita*, 27-71, 29.

⁷⁸ G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo. Per un'antropologia drammatica*, 91.

⁷⁹ Cfr. la pregevole illustrazione prospettata da Id., *Le età della vita e la figura dell'uomo*, 163-176. Tra i pochi autori che si sono cimentati nell'impresa di esaminare e approfondire l'ambivalenza etica delle età della vita, Melchiorre ricorda con pertinenza Erikson, il quale vede in duplice luce «la speranza che nell'infanzia può distendersi tra fiducia e sfiducia, la fedeltà che nell'adolescenza può oscillare tra l'identità del sé e la propria confusione, l'età adulta che vive nella generatività e nella cura di contro al ripiegamento su di sé, l'ultima età che può raccogliersi nella saggezza del compimento e dell'integrità, ma che resta pur esposta alla disperazione e al disprezzo» (V. MELCHIORRE, *Le stagioni della vita. identità e nesso dei sensi*, in *Le età della vita*, 3-25, 20).

⁸⁰ Cfr. G. COMO, *Le età dell'amore. Dinamica e passaggi dello spirito in un testo medievale e una possibile rilettura per l'oggi*, in *Le età della vita*, 133-185.

cristiana. Lì si rende presente *il modo con cui la grazia educa e il modo con cui si educa secondo la grazia*. Lì si può constatare quanto la correlazione Vangelo-educazione sia intima, quanto la pedagogia della grazia, benché eccedente, non sia estranea alle forme con cui ogni uomo decide di sé.

5. L'educazione e l'autorità della tradizione

Se l'essenza dell'educativo incrocia il riferimento all'universalità religiosa dei *fini*, alla particolarità familiare degli *inizi* e al dramma storico dei *processi*, l'elemento che li connette, ossia la mediazione storica del loro *sensu*, è l'autorità di una tradizione culturale, senza la quale le vicende della vita restano insensate: né veramente autorizzate, né veramente finalizzate. Con macroscopici effetti di demotivazione e di smarrimento, di chiusura intimistica e attimistica nel presente. L'ultima tesi che identifica le dimensioni costitutive dell'educazione è dunque che *non c'è educazione senza tradizione*, così come non c'è libertà senza autorità. Poiché essere figli è essere liberi e preceduti, non ci può essere educazione nel vuoto di senso, ma soltanto nel libero sviluppo di una pienezza di senso. Lo stesso uso della ragione, compresa la sua doverosa spregiudicatezza, non può esercitarsi al di fuori di una qualche oggettività. Similmente, la libertà dell'uomo non può ridursi alla sua pura formalità autocausativa senza precipitare nel vuoto. Si tratta infatti di una libertà filiale, che certo può e deve decidere in maniera autonoma, ma che lo può fare solo in grazia dei legami che la costituiscono e che la fanno crescere, che la "autorizzano" a decidere perché sono concrete mediazioni di un senso intenzionato alla verità, e non soltanto ipotesi di senso senza alcun riferimento a un *logos* affidabile.

Qui la battaglia culturale per il riscatto dell'educazione è aspra: la cultura pedagogica e umanistica di oggi, pur con qualche significativa controtendenza, è allergica a tutto ciò che è assimilabile ad autorità e obbedienza, la cui portata antropologica è invece capitale, irriducibile all'importanza contenitiva di regole comportamentali o al valore adattivo di regole sociali. La questione è più profonda: l'imposizione moderna dell'alternativa fra ragione e autorità e fra libertà e obbedienza ha colpito al cuore il dispositivo di "trasmissione" che è proprio del *pais* che riceve la vita ed è costitutivo della *paideia* che accompagna nella vita. Il riscontro pedagogico, come da qualche decennio si osserva, è che alla *perdita di memoria storica* nei confronti del passato corrisponde un *deficit di speranza* in rapporto al futuro.

Bisogna riconoscerlo: l'animo umano è attraversato da desideri, interro-

gativi e lacerazioni troppo grandi per essere lasciato solo, senza il supporto di una sapienza consumata e attestata, senza criteri e figure di riferimento, senza indicazioni di cammino e stili di vita buona. Il vuoto di tradizione produce inevitabilmente vuoto esistenziale, e questo non può essere colmato clinicamente, ma solo culturalmente e educativamente:

Oggi conosciamo solo anime individuali, rese asfittiche dall'incapacità di correlare la loro sofferenza quotidiana con il dolore del mondo. Un volume di senso, quello che gli antichi riferivano alla volta celeste, è stato spazzato via dalle scienze psicologiche che, delimitando il campo alla semplice descrizione dei processi psichici individuali o alla problematica normalizzazione dei comportamenti, hanno eluso la domanda di fondo che percorreva l'anima del mondo nel suo dibattersi tra spirito e materia, dove restava indecidibile se l'uomo fosse l'autore di una *storia* con tutto il ventaglio delle sue creazioni o semplicemente l'esecutore di un *destino* già scritto nello spessore della materia⁸¹.

Che poi la ricerca delle cause prenda un'inclinazione sociologica – e allora si imputa alla generazione adulta un vizio giovanilistico o un'incapacità di far spazio ai giovani –, o piuttosto un'inclinazione culturale – in questo caso si evidenzia l'esito autoritario delle pedagogie antiautoritarie –, il nocciolo del discorso è lo stesso: educare è dinamizzare il presente di un giovane intrecciando memoria e profezia. Splendide in questo senso le parole di S. Weil, che riconduce i mali dell'educazione allo "sradicamento", e che individua il bene dell'educazione nel compito di "dare origini e moventi":

L'educazione – abbia per oggetto bambino o adulti, individui o un popolo, o anche se stessi – consiste *nel dare origine a moventi*. L'indicazione di quel che è vantaggioso, di quel che è obbligatorio, di quel che è bene, compete all'insegnamento. L'educazione si occupa dei moventi per l'effettiva esecuzione. Poiché nessuna azione viene mai eseguita quando manchino moventi capaci di fornirle la quantità di energia necessaria. Voler condurre creature umane – si tratti di altri o di se stessi – verso il bene indicando soltanto la direzione, senza essersi assicurati della presenza dei moventi necessari, equivale a voler mettere in moto un'automobile senza benzina, premendo sull'acceleratore. O è come se si volesse accendere una lampada a olio senza aver messo l'olio⁸².

L'impresa teorica e pratica a cui mettere mano con urgenza è perciò quella di mostrare che *fra tradizione e educazione il nesso è inscindibile: o stanno in-*

⁸¹ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, 23.

⁸² S. WEIL, *La prima radice*, 173.

sieme o insieme cadono. Lo vedeva con estrema lucidità Chesterton, quando affermava in maniera molto provocatoria che *l'educazione è essenzialmente tradizione*.

Educare significa dare qualcosa, talvolta veleno [...] *L'educazione è tradizione e la tradizione (lo dice la parola stessa) può essere tradimento.* [...] È curioso che vi siano persone che parlano di separare i dogmi dall'educazione. Invero i dogmi sono l'unica cosa che non può essere disgiunta dall'educazione: i dogmi sono l'educazione. Un insegnante non dogmatico è semplicemente un insegnante che non insegna. [...] Diventare uomini è assumersi la responsabilità di affermare la verità della nostra tradizione umana e di tramandarla per mezzo di una voce autorevole, una voce che non tremi. In questo consiste l'unica, eterna educazione: nell'essere così certo di una verità da avere il coraggio di raccontarla un bambino⁸³.

Non è del resto difficile constatare che la negazione della circolarità educativa di tradizione, autorità e libertà realizza forme di dogmatismo e dispotismo maggiori e peggiori, perché, senza il fondamento di una tradizione e senza la mediazione di un'autorità, la libertà viene lasciata a se stessa, senza autorizzazioni e direzioni, nel compito di decidere di sé:

Il punto centrale di tutto il discorso è che non ci si può sbarazzare dell'autorità nel campo dell'educazione; non tanto nel senso che l'autorità genitoriale dovrebbe essere conservata (come dicono i poveri conservatori), ma nel senso che non può essere distrutta. [...] L'educatore che estrae è arbitrario e coercitivo come l'istruttore che inserisce: infatti, tira fuori quel che vuole⁸⁴.

L'equivoco che porta alla dissociazione di autorità e libertà inerente al dispositivo della tradizione risiede nella decisione di *associare autorità e potere*, invece che, come suggerisce l'etimo latino, *autorità e crescita*⁸⁵! Vi sono infatti molti riscontri antropologici – cui soltanto accenniamo – che la genesi dell'autorità non è politica, ma prepolitica⁸⁶, e che la sua forza non è dovuta

⁸³ G.K. CHESTERTON, *Ciò che non va nel mondo*, Lindau, Torino 2011, 196-197.

⁸⁴ *Ivi*, 200.

⁸⁵ «Ciò che appare più che mai necessario è tenere ben distinte le due sfere dell'educazione e della politica. Occorre cioè distinguere l'autorità dal potere. La critica al potere non può diventare critica all'autorità. È per la stessa ragione che bisogna temere un potere che educa o ha la pretesa di educare e un'educazione che è antiautoritaria o ha la pretesa di esserlo» (M. FEYLES, *L'autorità autorevole*, in G. CHIOSSO [ed.], *Sperare nell'uomo*, SEI, Torino 2009, 72-89, 83).

⁸⁶ «Il nesso fra autorità e educazione non è marginale, ma essenziale. Detto altrimenti: il senso e la necessità dell'autorità – della buona autorità dell'*auctoritas* che si manifesta nella

alla conoscenza, ma all'esperienza.⁸⁷ Ad ogni modo, il riscontro pedagogico dell'assenza di autorità è impietoso, come Giussani ha fatto presente:

Per educare occorre proporre adeguatamente il passato. Senza questa proposta del passato, della conoscenza del passato, della tradizione, il giovane cresce cervelotico o scettico (cioè, o si inventa l'ipotesi di lavoro, oppure non si sforza neanche di essere ad essa coerente)⁸⁸.

A un livello di riscontro più pratico, è ancora Chesterton a far notare come un'educazione senza tradizione offre alle giovani generazioni un sapere elitario, ipotetico, incontrollato, non passato al vaglio dei luoghi della vita comune, un sapere quindi dispotico perché arbitrario, che passa per scientifico e fa passare l'erronea equazione di "scientifico" e "vero":

Il problema di molte delle nostre moderne scuole è che lo Stato, essendo sotto lo stretto controllo di pochi, permette di sperimentare teorie eccentriche direttamente in classe, senza passare dal Parlamento, dal pub, dalla casa privata, dalla Chiesa o dalla piazza del mercato. Ovviamente, ai più giovani dovrebbero essere insegnate le cose più vecchie; le verità più certe e provate devono essere trasmesse per prime al bambino. Ma nella scuola moderna il bambino deve obbedire a un sistema che è più giovane di lui. E il fragile bambino di quattro anni ha in verità più esperienza ed è stato esposto al mondo più a lungo del dogma al quale si pretende di sottometerlo⁸⁹.

Due le indicazioni propositive per il riscatto pedagogico della tradizione

capacità di *augere*, di far crescere – si manifestano originariamente proprio nel rapporto educativo» (G. ANGELINI, *Educazione alla fede*, 18).

⁸⁷ «L'esperienza ha il suo necessario correlato non nella conoscenza, ma nell'autorità, cioè nella parola e nel racconto, e oggi nessuno sembra più disporre di autorità sufficiente a garantire un'esperienza e, se ne dispone, non è nemmeno sfiorato dall'idea di allegare in un'esperienza il fondamento della propria autorità. Al contrario, ciò che caratterizza il tempo presente è che ogni autorità ha il suo fondamento nell'inesperibile e nessuno si sentirebbe di accettare come valida un'autorità il cui unico titolo di legittimazione fosse un'esperienza. Il rifiuto delle ragioni dell'esperienza da parte dei movimenti giovanili ne è una prova eloquente. [...] Per questo, se la loro condizione è, oggettivamente, terribile, mai si vide però uno spettacolo più ripugnante di una generazione di adulti che, dopo aver distrutto fin l'ultima possibilità di un'esperienza autentica, rinfaccia la sua miseria a una gioventù che non è più capace di esperienza» (G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001, 6.8).

⁸⁸ L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, 16.

⁸⁹ G.K. CHESTERTON, *Ciò che non va nel mondo*, 205.

quale dispositivo che media fra desiderio e legge, soggettivazione e oggettivazione, fra la particolarità individuale e legame comunitario⁹⁰. La prima è che la configurazione della relazione educativa nell'ottica della *traditio* dà luogo ad una peculiare tensione fra *tradizione e innovazione*, per la quale la continuità e stabilità dell'una, che è responsabilità degli adulti, è ordinata alla novità e creatività dell'altra, che è caratteristica dei giovani. Ciò significa che *la tradizione non può essere equivocata con la conservazione, né l'innovazione con la sovversione*. E suggerisce che lo spazio educativo non è definito unilateralmente né dal compito degli adulti, né dalla condizione dei giovani, ma dal convergere della responsabilità degli uni e della crescita degli altri.

Da qui, infine, il compito teorico di *pensare l'educazione valorizzando l'idea di "trasmissione" con i suoi connotati di alterità, verticalità e vitalità*.⁹¹ Effettivamente, a procedere dalla generazione come trasmissione della vita, l'educazione si sviluppa come trasmissione di un patrimonio familiare, come inserimento in una tradizione civile, come innesto in una *traditio* ecclesiale. I danni di una logica difforme da questi significati sono ben visibili, e non solo in quanto credenti: l'interruzione e il discredito di ogni *traditio* ha prodotto una "società senza padri", e con ciò una "società narcisista", cioè senza figli⁹². La tesi cristiana suggerita dal paradosso filiale, che si fonda teologicamente nella *traditio* trinitaria del Figlio, si realizza nella *traditio sui* del Figlio stesso nella Croce e nell'Eucaristia, e si attesta nella *traditio* ecclesiale che rende accessibili ad ogni uomo i lineamenti del Figlio, è invece addirittura la *coincidenza e la*

⁹⁰ «Anche se non sempre è facile accostare i giovani, si sono fatti progressi in due ambiti: la consapevolezza che tutta la comunità li evangelizza e li educa, e l'urgenza che essi abbiano un maggiore protagonismo» (EG 106). «Bisogna saper trovare un equilibrio tra due estremi ugualmente nocivi: uno sarebbe pretendere di costruire un mondo a misura dei desideri del figlio, che cresce sentendosi soggetto di diritti ma non di responsabilità. L'altro estremo sarebbe portarlo a vivere senza consapevolezza della sua dignità, della sua identità singolare e dei suoi diritti, torturato dai doveri e sottomesso a realizzare i desideri altrui» (*Amoris laetitia*, n. 270).

⁹¹ Sotto il profilo speculativo, il concetto di "trasmissione" potrebbe utilmente integrare l'idea metafisica di "differenza", e correggere al tempo stesso l'orizzontalità e la sterilità del concetto post-moderno di "*differance*" mediante la verticalità del riferimento al fatto generativo: è ben diversa la piega che il pensiero prende quando inclina al concetto anti-metafisico, vuoto e ultimamente impossibile di "pura relazione", rispetto alla piega di un pensiero che cogliesse le suggestioni del paradosso filiale come "spazio" di "pienezza".

⁹² Cfr. A. MITSCHERLICH, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano 1970; C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 2001.

proporzionalità di obbedienza e libertà. In tale tesi emerge come la filialità e l'educazione condividano la stessa logica: quanto più un figlio si riceve da chi lo genera, tanto più diventa se stesso e capace di generare altri; analogamente, quanto più un discepolo assimila la dottrina del maestro, tanto più è in grado di svilupparla, criticarla e superarla; e quanto più un credente risponde alla propria vocazione nella generosità della missione, tanto più realizza la sua originale fisionomia. In sintesi, più si è figli, più si è "liberi".

SECONDA PARTE

IL NUCLEO GENERATIVO

5. Il nodo teologico: *incarnazione, eucaristia e croce*

Nell'intera storia della salvezza *l'evento dell'incarnazione rimane effettivamente il colpo di scena fondamentale di tutto il dramma*. Nella parabola dei vignaioli omicidi, che la ripercorre sinteticamente, tutto ciò ha una sua chiarezza:

Poi prese a dire al popolo questa parabola: «Un uomo piantò una vigna, la diede in affitto a dei contadini e se ne andò lontano per molto tempo. Al momento opportuno, mandò un servo dai contadini perché gli dessero la sua parte del raccolto della vigna. Ma i contadini lo bastonarono e lo mandarono via a mani vuote. Mandò un altro servo, ma essi bastonarono anche questo, lo insultarono e lo mandarono via a mani vuote. Ne mandò ancora un terzo, ma anche questo lo ferirono e lo cacciarono via. Disse allora il padrone della vigna: *“Che cosa devo fare? Manderò mio figlio, l'amato, forse avranno rispetto per lui!”*. Ma i contadini, appena lo videro, fecero tra loro questo ragionamento: *“Costui è l'erede. Uccidiamolo e così l'eredità sarà nostra!”*. Lo cacciarono fuori della vigna e lo uccisero. Che cosa farà dunque a costoro il padrone della vigna? Verrà, farà morire quei contadini e darà la vigna ad altri».

Udito questo, dissero: «Non sia mai!». Allora egli fissò lo sguardo su di loro e disse: «Che cosa significa dunque questa parola della Scrittura:

La pietra che i costruttori hanno scartato è diventata la pietra d'angolo?

Chiunque cadrà su quella pietra si sfracellerà e colui sul quale essa cadrà verrà stritolato».

In quel momento gli scribi e i capi dei sacerdoti cercarono di mettergli le mani addosso, ma ebbero paura del popolo. Avevano capito infatti che quella parabola l'aveva detta per loro¹.

Gli affetti turbati, l'essere completamente spiazzati davanti a questa figura nuova, le mormorazioni, le reazioni critiche, l'affidamento radicale, le preghiere, le richieste, l'odio, la decisione di eliminare questo personaggio fastidioso, l'amore che conquista i cuori, la sequela e tutto il resto ci sono consegnati in maniera incontrovertibile nei racconti evangelici, che sono scritti *appositamente* per rendere 'solidi' gli insegnamenti che abbiamo ricevuti², invitandoci

¹ Lc 20,9-19.

² Cfr. Lc 1,1-4.

ad entrare in questo ‘esercizio di immedesimazione’: prima nei personaggi che incontrano/accolgono/rifutano Gesù, poi nei discepoli di Gesù e finalmente in Gesù stesso. L’accesso a Gesù è ineludibilmente legato ai racconti evangelici:

Canonizzando i quattro vangeli la chiesa ha fatto *una scelta teologica* ben precisa: ‘l’identità del Cristo non può essere colta al di fuori di una narrazione che restituisca la vita del galileo’ (D. Marguerat). Tale scelta indica la *necessità* del ritorno alla storia di Gesù *secondo la narrazione evangelica*. Dal punto di vista metodologico, quindi, l’indagine sulla figura di Gesù non predilige più come nell’impostazione classica la via dei titoli cristologici (cristologia diretta, esplicita che parte dalle affermazioni dogmatiche), ma la via della cristologia implicita o dal basso, che ripercorre il racconto dei vangeli, e fa emergere dalla storia di Gesù la sua identità³.

Alla base del Nuovo Testamento c’è una imprevedibile esperienza, che sconvolge la vita di uomini normali, che si possono incontrare ad ogni angolo di strada anche oggi:

La forza esplosiva di tale evento-notizia ha provocato l’esigenza della narrazione neotestamentaria di far sbalzare la figura di Gesù Cristo nella sua irripetibile unicità, con l’intenzione di far emergere la storia singolare e significativa di Gesù di Nazareth come l’originale storia della rivelazione che è a fondamento di ogni ulteriore nuova storia⁴.

Il testo evangelico – poema di una trasformazione amorosa dei discepoli – ci offre quindi le coordinate per ripercorre ed entrare personalmente nell’itinerario relazionale di conversione e di riconoscimento del Risorto⁵ che qui e adesso opera nella storia, attraverso la partecipazione all’evento in presa diretta, attraverso la mediazione liturgica. Tale prospettiva ci permette di pensare ad una singolare incontro con il Signore Gesù attraverso la riproposizione dei

³ A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Messaggero, Padova 2004, 158-159.

⁴ C. DOTOLÒ, *La rivelazione cristiana. Parola evento mistero*, Paoline, Milano 2002, 54.

⁵ «I vangeli sono dei racconti di conversione, che non mettono in scena soltanto l’itinerario di Gesù, dall’inizio alla fine, ma nello stesso tempo ciò che egli diventa in e per coloro, uomini e donne, il cui itinerario incrocia il suo. Questa definizione sottolinea la struttura relazionale dei racconti, relazione di identificazione reciproca tra il Nazareno e coloro, uomini e donne, che egli incrocia, personaggi e lettori. Questo è precisamente il luogo dove si colloca l’ispirazione» (C. THEOBALD, “Seguendo le orme...” *della Dei Verbum. Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011, 72-73).

gesti e delle parole dell'ultima cena, che creano le condizioni per un'impensabile ma realissima contemporaneità:

La posta in gioco di tale osservazione è la teologia stessa della fede: questa si apre certo a un incontro *inaudito* – mediato da una catena di testimoni –, ma ciò che oggi viene proposto alla fede del credente è *già* operante *in lui*, in modo che la sua apertura al Risorto e a ciò che essa rende possibile è un vero *ri*-riconoscimento. Dio non viene mai semplicemente imponendo la sua autorità o per effrazione; se egli *viene* dall'“esterno”, tiene conto della capacità di ciascun essere umano di *ri*-conoscerlo e di aprirgli liberamente la porta⁶.

Siamo di fronte ad una *drammatica del riconoscimento*, a cui nemmeno i contemporanei di Gesù fu dato di sfuggire, ma che il racconto evangelico ci restituisce ad ogni pagina nella sua freschezza e tragicità. Se noi attestiamo il “con-per-in Cristo”, Cristo Gesù, da par suo, sta nella logica del “per-con-in ogni uomo”. Ci troviamo quindi nella ricerca dell'inclusione reciproca fra noi e Dio, in una prospettiva asimmetrica ma reale, dove lo stesso riconoscimento della verità di Gesù non avviene mai senza il nostro intimo concorso: in questo è dichiarata la sua intenzione affettuosamente relazionale, la sua volontà di *communio* totale attraverso un *engagement* radicale di ogni libertà umana.

In questo capitolo, che riteniamo strategico e decisivo, risiedono *le ragioni teologiche dell'impostazione pastorale* da noi assunta, quella appunto della “donazione”: esse vanno quindi lette, comprese e studiate con grande attenzione. Qui cerchiamo di argomentare nel miglior modo possibile l'idea secondo cui il punto di vista strategico per cogliere l'insieme della storia della salvezza sia la donazione: propriamente la *donazione di Gesù*, realizzata totalmente sulla croce e significata insuperabilmente nell'ultima cena. Tale prospettiva ci spinge a rimettere al centro del nostro discorso teologico-pastorale la *celebrazione eucaristica*, luogo teologico in cui la donazione di Gesù continua ad essere reale ed efficace nella storia degli uomini, generandoli e rigenerandoli continuamente.

1. Un episodio istruttivo: la vicenda dei discepoli di Emmaus

Un referente *privilegiato* per il compito o l'andamento della pastorale giovanile rimane l'episodio emblematico dell'incontro di Gesù con due impreci-

⁶ C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, EDB, Bologna, 2010, 60.

sati discepoli sul cammino di Emmaus la sera di Pasqua. Qui ritroviamo molti elementi capaci di intercettare la situazione giovanile di ogni tempo e insieme le articolazioni fondamentali della strategia educativa ed evangelizzatrice del Figlio. È bene lasciar risuonare per intero il testo in questione:

[1. PROSSIMITÀ E ASCOLTO] Ed ecco, in quello stesso giorno due di loro erano in cammino per un villaggio di nome Emmaus, distante circa undici chilometri da Gerusalemme, e conversavano tra loro di tutto quello che era accaduto. Mentre conversavano e discutevano insieme, Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano impediti a riconoscerlo. Ed egli disse loro: «Che cosa sono questi discorsi che state facendo tra voi lungo il cammino?». Si fermarono, col volto triste; uno di loro, di nome Clèopa, gli rispose: «Solo tu sei forestiero a Gerusalemme! Non sai ciò che vi è accaduto in questi giorni?». Domandò loro: «Che cosa?». Gli risposero: «Ciò che riguarda Gesù, il Nazareno, che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo; come i capi dei sacerdoti e le nostre autorità lo hanno consegnato per farlo condannare a morte e lo hanno crocifisso. Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele; con tutto ciò, sono passati tre giorni da quando queste cose sono accadute. Ma alcune donne, delle nostre, ci hanno sconvolti; si sono recate al mattino alla tomba e, non avendo trovato il suo corpo, sono venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo. Alcuni dei nostri sono andati alla tomba e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto».

[2. ANNUNCIO DELLA PAROLA] Disse loro: «Stolti e lenti di cuore a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti! Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui.

[3. RIPROPOSIZIONE DELL'ULTIMA CENA] Quando furono vicini al villaggio dove erano diretti, egli fece come se dovesse andare più lontano. Ma essi insistettero: «Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto». Egli entrò per rimanere con loro. Quando fu a tavola con loro, prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma egli sparì dalla loro vista. Ed essi dissero l'un l'altro: «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?».

[4. INVIO IN MISSIONE] Partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro, i quali dicevano: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone!». Ed essi narravano ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane⁷.

⁷ Lc 24,13-35.

Proprio questo episodio, altamente significativo in vista della fondazione della fede cristiana, è un rimando chiaro al compito necessario in ogni tempo e in ogni luogo. Perché, in verità, per giungere alla fede e quindi per entrare nel discepolato cristiano si deve ogni volta *ri-percorrere* e *ri-vedere* la vita di Gesù con i criteri ermeneutici offerti dal Risorto stesso. La Chiesa di tutti i tempi, con i loro “evangelizzatori”, non può avere la pretesa di sostituirsi all’azione di Gesù. Deve invece offrire al Signore stesso l’opportunità di mostrarsi a tutti, attraverso una contemporaneità che si svela in maniera del tutto unica attraverso i gesti dell’eucaristia.

Con questo dobbiamo subito mettere in chiaro la centralità della Parola e della Liturgia in ordine all’educazione e all’evangelizzazione delle giovani generazioni: la parola di Dio scritta – che si riferisce all’integrità dell’uno e dell’altro Testamento, con al centro la quadruplicata attestazione dei Vangeli – e la liturgia della Chiesa – al cui centro vi è evidentemente quella eucaristica –, che con i suoi gesti e le sue parole, i suoi tempi e i suoi spazi, è la cristallizzazione sapiente e profonda della fede e quindi *luogo teologico* imprescindibile e fondamentale della fede della Chiesa.

In linea generale possiamo e dobbiamo affermare che le apparizioni del risorto furono la porta/via di accesso alla *revisione* della vita di Gesù: oggi lo stesso compito è svolto dalla liturgia, in particolare quella eucaristica, la quale oggi permette al Signore Gesù di farsi realmente accanto ad ognuno di noi: egli infatti nella liturgia, «come ai discepoli di Emmaus ci svela il senso delle scritture e spezza il pane per noi»⁸: d’altra parte

se con Cristo tutto è donato, rimane il fatto che oggi non possiamo credere in lui senza ripercorrere di nuovo, e a nostro rischio e pericolo, il cammino di Emmaus e ricevere ciò che egli è e ciò che egli dona in un *atto di interpretazione* delle Scritture⁹.

La contemporaneità sacramentale e la struttura catechistica di accompagnamento sono il nucleo portante della *differenza cristiana*, che non sarà mai abbastanza sottolineata: partecipando all’eucaristia, il credente ripercorre *l’identico itinerario* che hanno percorso i discepoli per giungere alla fede in Gesù. In questo senso la scrittura neotestamentaria non è altro che la restituzione narrativa di questo cammino che li ha portati alla piena convinzione di

⁸ Cfr. l’inizio della PREGHIERA EUCHARISTICA V.

⁹ C. THEOBALD, “Seguendo le orme...” della *Dei Verbum*. *Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, 77.

aver incontrato non solo un uomo, ma il Dio incarnato, l'autore della vita e il cuore del mondo, che non cessa mai di rimanere con loro ed in loro: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»¹⁰.

2. La ricomprensione della croce a partire dall'ultima cena

Il rimando delle apparizioni orienta alla reinterpretazione alla luce pasquale della vita di Gesù. Primo fra tutti il rimando è al luogo ermeneutico permanente della croce: l'*ultima cena*. Proprio questo evento conteneva in sé gli elementi centrali per comprendere la sconcertante decisione di Gesù, cioè di accettare la propria eliminazione violenta come reale compimento della sua missione di rappresentante legittimo della verità di Dio. La morte liberamente accettata da Gesù appare la conferma necessaria della sua volontà di contestare ogni pretesa verifica della verità di Dio che non corrisponda alla forma della dedizione incondizionata nei confronti dell'uomo.

Il punto della questione emerge fin da subito: attraverso la sua morte Gesù sta cercando di affermare un volto di Dio completamente sconosciuto agli uomini del suo tempo. Questa fu propriamente la sua battaglia. Dio per Gesù è 'dedizione incondizionata', che «va intesa simultaneamente come dedizione priva di condizioni e sottratta a condizionamenti»¹¹. Questo è il cuore del suo annuncio e della sua identità di figli di *questo Abbà*: essendo la dedizione il centro del messaggio, è evidente che la forza umana e la sottomissione irrispettosa dell'altro non si addicono alla verità di Dio. Per questo egli accetta la sua eliminazione come compimento reale della sua missione: il suo è «amore sino alla fine»¹², pro-esistenza totale, che non si sottrae a nulla pur di amare e salvare l'altro. In questo senso è corretto affermare che «l'apologetica della dedizione di Dio è la dedizione di Dio»¹³. Non c'è altra forma di difesa che Gesù mette in campo per mostrare la credibilità di Dio. Se questa non basta, non c'è altro che si possa fare, in un mondo di peccatori.

La risurrezione, in verità, non può che essere la conferma definitiva di questa prassi: la risurrezione di Gesù, opera del Padre suo, non è la rimozione dello scandalo della croce, ma l'affermazione della sua verità, perché il Risorto

¹⁰ Mt 28,20.

¹¹ P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, 121.

¹² Gv 13,1.

¹³ P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita & Pensiero, Milano 1996², 133.

non è vivo *in contraddizione* con la croce, ma in sua intima relazione. Propriamente Gesù risorge a motivo della croce, e non nonostante la croce. La lezione evangelica non solo non rimuove lo scandalo della croce, ma ne evidenzia tutti i particolari e le dinamiche in maniera apparentemente esagerata.

Il dovere per la 'decifrazione' della morte di Gesù rimane l'impegno prioritario per comprendere la logica di Gesù e il cuore del messaggio che egli annuncia: ad un tale onere neppure i primi discepoli poterono sottrarsi. Ma il punto è proprio questo: Gesù mostra di non avere la stessa 'fede' dei suoi discepoli, e per questo ha vissuto la sua passione in maniera sostanzialmente diversa da come l'hanno vissuta loro:

Il modo in cui effettivamente Gesù ha vissuto la sua passione e la sua morte davanti agli occhi dei suoi stessi discepoli conferma che egli accettò l'ambiguità della sua stessa eliminazione, a fronte del loro stesso 'teismo', per rimanere assolutamente fedele all'inaudita verità di Dio che era oggetto della sua 'rivelazione'. *Nessun miracolo* per salvare se stesso. *Nessuna esibizione di potenza* destinata a colpire i suoi persecutori. *Nessuna maledizione* divina destinata a sigillare la fine di ogni rapporto con la storia che lo respinge. La verità di Dio rappresentata da Gesù rimane quella che coincide con l'implacabile tenacia della dedizione: e unicamente nella forma della dedizione può essere rappresentata sulla scena storica. [...] La croce di Gesù mira al massimo della 'economia' sacrificale possibile. Nell'ora cruciale, i discepoli vengono 'sottratti' alla rappresaglia ('Chi cercate?', 'sono io') e i persecutori coperti dall'ipoteca della stoltezza ('Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno'). È la forma della verità di Dio/abbà, che la scena originaria della rivelazione aveva portato all'evidenza con inedita nettezza. [...] L'identificazione del rappresentante e del rappresentato avviene, attraverso la croce, precisamente nel movimento della dedizione incondizionata: dove tale identità – di Gesù con l'agire di Dio – è intesa quale fondamento assoluto del dono di sé, non come garanzia della negazione dell'altro in funzione dell'affermazione di sé. L'intera vicenda vissuta da Gesù di Nazareth può coerentemente essere disegnata nella luce di questa decisiva caratterizzazione teologica del suo presentarsi sulla scena della storia¹⁴.

Per comprendere il modo in cui Gesù ha vissuto la sua morte non abbiamo altri mezzi che le sue parole e i suoi gesti: in particolare l'ultima cena è il momento sintetico orientato alla comprensione profonda del senso della vita di Gesù ed in particolare della sua morte in croce. L'ultima cena è il testamento di Gesù, perché Gesù stesso *ha voluto* essere ricordato nel segno di quell'even-

¹⁴ P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, 107.

to che dice offerta totale di sé: «Il dono incondizionato di sé è l'atteggiamento nel quale Gesù chiede di essere affettivamente ed effettivamente identificato e ricordato: anche e soprattutto attraverso la sua morte»¹⁵:

Venne il giorno degli Azzimi, nel quale si doveva immolare la vittima di Pasqua. Gesù mandò Pietro e Giovanni dicendo: 'Andate a preparare per noi la Pasqua, perché possiamo mangiare'. Gli chiesero: 'Dove vuoi che la prepariamo?'. Ed egli rispose: 'Appena entrati in città, vi verrà incontro un uomo che porta una brocca d'acqua. Seguitelo nella casa dove entrerà e direte al padrone di casa: Il Maestro ti dice: Dov'è la stanza in cui posso mangiare la Pasqua con i miei discepoli? Egli vi mostrerà una sala al piano superiore, grande e addobbata; là preparate'. Essi andarono e trovarono tutto come aveva loro detto e prepararono la Pasqua.

Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, e disse: '*Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi*, prima della mia passione, poiché vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio'. E preso un calice, rese grazie e disse: 'Prendetelo e distribuitelo tra voi, poiché vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio'.

Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: 'Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me'. Allo stesso modo dopo aver cenato, prese il calice dicendo: 'Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi'¹⁶.

La tradizione dell'ultima cena – alla quale si collega da sempre la prassi cristiana della celebrazione eucaristica – mette in particolare evidenza il carattere permanente attribuito da Gesù alla propria morte: egli insomma, fermo nella sua pretesa di rappresentanza assoluta di Dio, in procinto di essere violentemente separato (e perfino abbandonato!) dai suoi, lascia trasparire l'intenzione di vivere quella separazione come principio di una comunione indefettibile: «*Prima di essere consegnato per volontà del Padre nelle mani dei peccatori, Gesù si consegna da sé nelle mani della Chiesa*»¹⁷.

Quando Paolo nelle sue lettere parla di «parola della croce»¹⁸, intendendo con essa la 'logica divina' e il suo disegno di salvezza, considerata dall'uomo naturale stoltezza, scandalo e debolezza, dobbiamo pensare che l'evento di cui si parla (la passione e la morte di Gesù) ha una sua logica comprensibile,

¹⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996², 213.

¹⁶ Lc 22,7-20.

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. IV: L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 370.

¹⁸ 1 Cor 1,18.

che la rende sapienza, potenza e forza di Dio. Tale logica diviene evidente nel gesto eucaristico di Gesù, che è dunque da intendersi come anticipazione e interpretazione della Croce. *Anticipazione* perché effettivamente è un avvenimento che precede la croce in senso temporale; *interpretazione* perché offre le coordinate per la sua retta comprensione, secondo i canoni di Gesù. La croce per i discepoli appare scandalosa perché essi la vedono con i loro propri occhi e le loro proprie aspettative, ma non secondo gli occhi di Gesù e la sua fede nell'Abbà. Ultima cena e croce fanno un tutt'uno: «Propriamente sia la croce sia l'eucaristia sono *la stessa cosa*, vista da due parti diverse»¹⁹. Separando questi due eventi entrambi diventano incomprensibili: l'eucaristia senza la croce diviene un simbolo vuoto, senza rimando alcuno; la croce senza eucaristia appare invece una verità incomprensibile ed assurda. Proprio nell'evento dell'ultima cena e della croce diventa evidente l'*implacabile tenacia della fiducia* di Gesù verso la affidabilità del suo Abbà, che ritiene credibile fino in fondo²⁰. Egli affida la sua vita e la sua missione a Dio e alla sua dedizione: «L'atteggiarsi complessivo di Gesù nell'esercizio della sua missione appare interamente orientato dalla folgorante certezza della assoluta dedizione di Dio nei confronti dell'uomo»²¹. Ci risulta difficile non caratterizzare questo atteggiamento come 'fedè', pur nella sua somma singolarità.

Per concludere è opportuna l'affermazione fondamentale per cui la croce è comprensibile nella sua verità propria solamente nel momento in cui la si guarda dalla prospettiva dell'ultima cena, ovvero della donazione. Senza questo sguardo eucaristico essa risulta essere uno scandalo incomprensibile ed assurdo. Invece, partendo dall'eucaristia, si comprende bene che «il donarsi di Gesù sulla croce non è altro che il culmine di questo stile che ha contrassegnato tutta la sua esistenza»²².

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Eucaristia – Dono d'amore*, in ID., *Incontrare Cristo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, 159-177, 165.

²⁰ Nella storia di Gesù è possibile vedere, oltre che l'illimitata fiducia di Gesù verso il suo Abbà, anche ciò che possiamo chiamare *la fiducia illimitata di Dio nei confronti dell'uomo*. L'Abbà di Gesù, nonostante il sospetto nutrito dagli uomini, di cui ha già fatto le spese lungo la storia del popolo di Israele, non nutre alcun risentimento nell'inviare il suo unico figlio: «Da ultimo mandò loro il proprio figlio [Mc: figlio prediletto; Lc: unico figlio] dicendo: 'Avranno rispetto per mio figlio' [Lc: forse di lui avranno rispetto]» (Mt 21,37; Mc 12,6; Lc 20,13).

²¹ P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, 107.

²² FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 269.

3. Per un doveroso “allargamento del logos” dell’incarnazione

Una delle questioni più scottanti dell’odierna impostazione della pastorale giovanile è il legame tra incarnazione e croce. L’impostazione di fondo ha optato, in larga maggioranza seppur con diverse accentuazioni, per l’assunzione dell’evento dell’incarnazione come *punto prospettico* da cui guardare alla vicenda di Gesù, della Chiesa e dei giovani all’interno di essa. Il “principio dell’incarnazione” rappresenterebbe, dunque, la prospettiva da cui osservare le parole e i gesti compiuti da Gesù per la salvezza dell’uomo e comprendere il dover essere della prassi ecclesiale²³. L’evento dell’incarnazione diventerebbe, quindi, il criterio normativo della prassi pastorale da cui derivano uno stile particolare di attuare la salvezza, l’attenzione a tutto l’uomo nella sua integrale umanità, la possibilità di una educabilità indiretta della fede: per R. Tonelli

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 il Cristo. Per riferirci a questo evento possiamo parlare di evento dell’Incarnazione²⁴.

L’incarnazione può dunque essere intesa come visione globale per guardare a tutta la vita di Cristo, alla sua causa e alla causa della Chiesa oggi. Avere a che fare con un Dio che in Cristo condivide la nostra condizione umana, parla il nostro linguaggio e diviene uno di noi è sommamente istruttivo per la prassi pastorale oggi.

Tale visione – pur essendo un’opzione teorica possibile e pur avendo una

²³ Il riferimento teorico fondante di questa prospettiva è trovato nella proposta di Franz-Xavier Arnold, il quale parla più precisamente di “principio divino-umano”: cfr. S. LANZA, *Teologia pastorale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (ed.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 3. Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003, 393-475, 428-429, 453-456; B. SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010, 830-831; C. TORCIVIA, *La Parola edifica la comunità. Un percorso di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.

²⁴ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, LAS, Roma 2011, 50-51. «L’evento dell’incarnazione rappresenta il criterio fondamentale per ogni progetto di pastorale» (*ivi*, 70). Per l’approfondimento, cfr. R. TONELLI, *Il «principio dell’incarnazione» in pastorale giovanile*, in «Note di Pastorale Giovanile» 6 (1978) 5-16; ID., *Per una spiritualità dell’incarnazione*, in «Note di Pastorale Giovanile» 5 (1983) 5-24; ID., *L’incarnazione come criterio della pastorale*, in «Note di Pastorale Giovanile» 8 (1986) 3-14; ID., *A confronto con l’evento dell’incarnazione*, in «Note di Pastorale Giovanile» 2 (2000) 5-25.

sua validità pastorale – non va né abbandonata né superata, ma va, a nostro parere, “allargata” in direzione della donazione.

Cerchiamo nelle righe seguenti di argomentare la nostra proposta, che parte dal *corretto ordine* e dalla *necessaria gerarchia* delle verità di fede, perché è da ritenere che

tutte le verità rivelate procedono dalla stessa fonte divina e sono credute con la medesima fede, ma alcune di esse sono più importanti per esprimere più direttamente il cuore del Vangelo. In questo nucleo fondamentale ciò che risplende è *la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto*. In questo senso, il Concilio Vaticano II ha affermato che “esiste un ordine o piuttosto una ‘gerarchia’ delle verità nella dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana”²⁵.

Nessuna teologia potrebbe escludere l’incarnazione come uno dei dati fondamentali della fede, perché esso fa parte di diritto della fede cristiana: «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi»²⁶. È assolutamente fuori discussione che l’incarnazione sia uno degli *eventi* centrali della vita di Gesù, senza il quale tutta la sua esistenza perderebbe di significato; appare invece problematica, partendo da una corretta fenomenologia biblica, l’idea che i discepoli siano partiti dall’incarnazione per comprendere l’intera vicenda di Gesù.

Appare invece chiaro nella lettura dei testi neotestamentari, e ormai vi è forte accordo tra i biblisti e i teologi, circa la convinzione che i testi evangelici sono stati generati dall’evento pasquale. L’economia liturgica stessa, nell’impostazione del suo ciclo annuale, non lascia alcun dubbio in proposito, rivelandoci la sua logica nel giorno dell’epifania, attraverso “L’annuncio del giorno di Pasqua”:

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* il... 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*: le Ceneri, inizio della Quaresima, il... L’Ascensione del Signore, il... La Pentecoste, il... La prima domenica di Avvento, il... Anche nelle feste

²⁵ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 36.

²⁶ *Gv* 1,14.

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. Amen.*

Ripartendo dal “triduo del Signore crocifisso, sepolto e risorto” gli autori biblici, ma potremmo dire la Chiesa delle origini, sono poi *risaliti* nella loro comprensione verso l’evento dell’incarnazione. Il magistero del Concilio Vaticano II conferma autorevolmente tale prospettiva:

Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come “uomo agli uomini”, “parla le parole di Dio” (*Gv* 3,34) e porta a compimento l’opera di salvezza affidatagli dal Padre (cfr. *Gv* 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cfr. *Gv* 14,9), *con tutta la sua presenza* e con la manifestazione di sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e *specialmente con la sua morte e la gloriosa resurrezione di tra i morti*, e infine con l’invio dello Spirito di verità, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna²⁷.

L’evento fondamentale che ha ispirato e guidato la loro ricerca è il “mistero pasquale” – con il quale dobbiamo intendere l’insieme degli avvenimenti dell’intero triduo pasquale: ultima cena, passione, morte, risurrezione e invio dello Spirito – perché esso è il criterio interpretativo e riassuntivo dell’intera esistenza di Gesù. Tutto ciò viene evidenziato letterariamente (1) con l’abbondanza anche quantitativa dei racconti dedicati alla passione, morte e risurrezione di Cristo; (2) con la rilevanza data nella predicazione di Gesù alla sua morte e non tanto alla sua nascita; (3) con il fatto che letterariamente gli episodi legati alla nascita di Gesù sono costruiti molto più tardivamente rispetto al nucleo centrale del vangelo; (4) con l’insistenza che il dato più scandaloso per la comprensione di Gesù non è tanto il suo pretendere di essere figlio di Dio, ma il suo pretendere proprio attraverso la morte di croce ed in relazione ad essa: non come “incidente di percorso”, ma come momento di “massima donazione” capace di legittimare la pretesa divina di Gesù una volta per tutte.

Tutti questi elementi ci costringono a considerare che *l’evento-criterio-prospettiva fondamentale del Nuovo Testamento è l’insieme dell’evento pasquale* – che è il preciso luogo della donazione totale di Gesù agli uomini – e non tanto l’evento dell’incarnazione isolatamente considerato, non nel senso che questo

²⁷ *Dei Verbum*, n. 4.

debba essere considerato di poco conto, ma nel senso che la Pasqua è l'evento illuminante in cui anche l'incarnazione viene individuata e compresa nel suo esatto significato salvifico all'interno della *historia salutis*.

Dal punto di vista teologico ciò significa che siamo chiamati a comprendere *l'evento dell'incarnazione come condizione di possibilità radicale per la totale donazione di Dio agli uomini, che avviene una volta per tutte attraverso l'insieme degli eventi pasquali*. Qui, in maniera radicale,

si tratta della questione sul senso della passione. Dopo l'incarnazione la passione non è superflua? Non è essa perlomeno qualcosa di aggiunto in sovrappiù (come dicono gli scotisti) al fine principale, qualcosa di accidentale rispetto alla glorificazione del Padre che mediante il Figlio che ricapitola tutto in sé (*Ef* 1,10)? Ma se la passione è il centro di tutto, per cui anche l'incarnazione è solo una via a questo scopo, allora l'autoglorificazione di Dio nel mondo non viene fatta dipendere dal peccato dell'uomo e Dio non diventa un mezzo per conseguire il fine della creazione? [...] Sarà nostro compito mostrare che *centrare l'incarnazione sulla passione* conduca ad una piena e perfetta coincidenza dei due aspetti: Dio si rivela in quello che costituisce l'aspetto più profondo della sua divinità e manifesta la sua gloria proprio facendosi nostro servitore, lavando i piedi alle sue creature²⁸.

L'incarnazione non può essere *il* criterio per comprendere l'evento di Gesù: è invece più logico e più fedele al dettato evangelico che la Pasqua, intesa come *donazione "fino all'abbandono"*, sia il parametro a partire dal quale si comprende il senso dell'incarnazione, che è così da intendersi come *predisposizione* alla donazione e come quel mettersi in condizione da parte di Dio di potersi donare in pienezza in una forma a noi raggiungibile: solo in questa prospettiva, teologicamente coerente e fondata, il fatto dell'incarnazione è prezioso e incancellabile all'interno del vasto e articolato edificio del sapere teologico. *L'incarnazione è la conseguenza di un punto di vista e non semplicemente il punto di vista*. La croce del Signore è il momento della completa, compiuta ed insuperabile donazione di Dio che, non escludendo gli altri momenti puntuali della storia della salvezza, li porta alla massima pienezza possibile.

La vita di Dio per noi, con noi e in mezzo a noi è realizzata, conformemente alla sua natura agapica, attraverso una *donazione* dopo l'altra e dentro l'altra. Creazione, alleanza, incarnazione e croce fanno parte di un *itinerario di sempre maggiore donazione*, in cui Dio si consegna progressivamente a noi in un amore che arriva fino all'insuperabile totalità del dono di sé. Propriamen-

²⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1995², 23. Per la questione in esame cfr. tutto il capitolo I: "Incarnazione e passione" (*ivi*, 23-52).

te, secondo le parole di Giovanni, si tratta di un amore che arriva «sino alla fine»²⁹, oltre cui è impossibile arrivare:

Questi quattro tempi dispiegano uno *svuotamento progressivo dell'essere di Dio*. Sarebbe stato possibile per Dio restare nella sua eternità, ma *ha scelto* di ritirarsi creando il mondo. Dopo la creazione per lui sarebbe stato possibile lasciare che la sua opera seguisse la sua strada secondo le leggi della natura, tuttavia *ha scelto* di entrare nella creazione stringendo alleanza con un popolo. Dopo le diverse alleanze e la consegna della Torah al suo popolo per lui sarebbe stato possibile ritirarsi lasciando che il mondo proseguisse da sé la sua strada, mentre *ha scelto* di rinunciare a una parte della sua divinità divenendo uomo tra gli uomini. Quando è entrato totalmente nella creazione, lo ha fatto divenendo non un re da servire e riverire ma un servo rifiutato da tutti e morto sotto tortura. Che cosa fare di un Dio così? Che cosa significa la fede per un cristiano?³⁰

Dalla piena rivelazione dell'amore che è Dio sulla croce – che implica quindi il *dovere* di guardare a colui che hanno trafitto³¹ – prende senso l'itinerario di donazione che Dio da sempre ha pensato ed attuato attraverso successive tappe, che mostrano *la sua capacità pedagogica*, capace di giungere all'*integralità* del suo amore attraverso la *gradualità* della sua attuazione: «La differenza fra i diversi fenomeni, in cui si dispiega la donazione, non è una differenza di essenza, ma di grado. [...] Si può parlare di un'unica donazione che si differenzia per gradi»³².

A questo punto dovrebbe apparire con chiarezza che comprendere l'insieme della rivelazione cristiana a partire dal concetto-evento-prospettiva-metodo-criterio dell'incarnazione potrebbe farci correre il *rischio di ridurre la centralità della donazione pasquale come evento e prospettiva fondamentale per la comprensione ultima del senso dell'incarnazione stessa*, generando alcuni squilibri teorici con delicate conseguenze nella pratica pastorale.

Mi soffermo qui su *cinque importanti rischi pastorali* di non poco conto.

²⁹ Gv 13,1.

³⁰ A. NOUIS, *Lettera a un giovane sulla fede*, Qiqajon, Magnano (BI) 2012, 66-67. Per un approfondimento teoretico di tutta la questione trattata in questo paragrafo dal punto di vista della teologia trinitaria si può vedere con frutto il profondo e ricco testo di A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014. Cfr. anche M. SALVIOLI (prefazione di P. Sequeri), *L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*, Vita & Pensiero, Milano 2014.

³¹ Cfr. Zc 12,10.

³² A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, 223.228.

(1) In primo luogo, possiamo parlare del rischio di un *depotenziamento del cristianesimo*: se da una parte l'incarnazione come criterio pastorale offre sicuro fondamento alla prossimità pastorale e alla conseguente attenzione antropologica, perché Dio si fa uno di noi in un movimento di condivisione decisivo, dall'altra parte rischia, non considerando la fatticità della croce come criterio per comprendere il senso dell'incarnazione, di perdere concretezza e storicità, cedendo ad un generico solidarismo (che, nell'ambito della pastorale giovanile, prende il nome di "giovanilismo"). Invece la realtà dell'incarnazione ha nella donazione pasquale la sua piena e massima realizzazione e il suo fondamento ineludibile: Dio viene a noi non vagamente, ma in maniera specifica per donarsi totalmente a noi, così che il "grande desiderio" di Dio è questa donazione, questo fuoco della dedizione che egli è venuto a portare, attraverso l'offerta della sua vita: «Adesso l'anima mia è turbata; che cosa dirò? Padre, salvami da quest'ora? Ma proprio per questo sono giunto a quest'ora!»³³. Questa è la sua verità, che fa coincidere misteriosamente regalità e dedizione sino alla fine: «Tu lo dici: io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità»³⁴. Attraverso la vicenda della Pasqua è chiarito una volta per tutte che il venire nel mondo come uomo del Verbo di Dio non è orientato ad una imprecisata filantropia (che è il rischio di tanta pastorale generica e orizzontale), ma ha come *fons et culmen* la sua volontà di donazione, in vista di una rigenerazione e ricapitolazione di ogni cosa in Lui, attraverso il dono di una rinnovata e piena filiazione divina. In sintesi si deve dire che la croce realizza e quindi salvaguarda fino in fondo l'intenzione ultima di Dio – quella della donazione –, mentre l'incarnazione non ci riesce: per fare un esempio *ad hominem*, purtroppo troppe volte realizzato, possiamo dire che *anche il pedofilo* assume il criterio dell'incarnazione, ma rifugge del tutto il criterio della donazione!

(2) Un secondo aspetto da considerare è un certo *ingenuo ottimismo antropologico*, perché rischia di essere lasciato in ombra il legame tra incarnazione, peccato e redenzione. L'affermazione di Cristo: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza»³⁵, spesso posta a fondamento dell'opera della pastorale giovanile, rischia di essere intesa in modo indeterminato. Che la salvezza portata da Gesù Cristo e dunque tutta l'opera dell'evangelizzazione debba portare alla vita e sia quindi un cammino di speranza è indubbio, ma

³³ Gv 12,27.

³⁴ Gv 18,37.

³⁵ Gv 10,10.

che la definizione di questa salvezza sia semplicemente la *felicità*, termine con cui viene definita la “vita in abbondanza”, è un’operazione certamente ambigua e troppo generica. Ricomprendendo invece l’incarnazione a partire dalla croce, che è la forma storico-concreta che la donazione ha dovuto assumere di fronte all’umanità altrettanto storico-concreta, ci si pone di fronte all’effettiva condizione dell’uomo. L’uomo qui sulla terra, l’uomo concreto come noi lo conosciamo e come Dio l’ha conosciuto venendo in mezzo a noi, è l’uomo peccatore, non semplicemente l’uomo “buono”, ma ancora in cammino per essere veramente perfetto. L’uomo che abbiamo di fronte è l’uomo ferito dal peccato, la cui libertà è tante volte non solo orientata al male, ma colpita dal male fatto e subito. Dio, nel suo venire tra noi, ha a che fare con l’unico uomo esistente, cioè quello *creato in Cristo per la beatitudine* ma insieme *profondamente ferito dal peccato*.

L’incarnazione ha come fine ultimo non solo un’astratta rivelazione del vero volto di Dio, ma la concretezza della sua attuazione di tale compito in un mondo abitato dal peccato: fin dall’inizio e nel corso della sua vicenda Gesù «venne fra i suoi, e i suoi non lo hanno accolto»³⁶. Esattamente per questo rivelazione e redenzione sono intrecciate fino a formare un unico movimento e per questo la rivelazione giunge al suo culmine nello stesso evento in cui si compie definitivamente la redenzione: il mistero pasquale. L’incarnazione riguarda il Servo sofferente che prende su di sé il peccato e che libera l’uomo appunto diventando peccato egli stesso. Un certo ottimismo anti-amartiocentrico – pur essendo comprensibile come reazione alla lettura della croce in una forma deviata, per esempio in quella che canonizza la sofferenza in sé, facendo scadere un *cristocentrismo maturo* ad un *amartiocentrismo ingenuo* – sembra troppe volte abitare la nostra azione pastorale, che invece avrebbe molta concretezza da riguadagnare ricomprendendo il senso dell’incarnazione a partire dalla croce. La vita umana è anche la vita in cui siamo dominati dal peccato e dal male: il cristiano si riconosce “peccatore perdonato” in forza del sacrificio del Cristo e non semplicemente un “giusto” a cui è necessario rammentare la sua identità filiale da sempre esistente e incorrotta: è invece da riconoscere che

il peccato originale è l’unico modo di concepire la vita; non soltanto è più illuminante, ma è anche il più incoraggiante. Rispetto alle uniche reali filosofie alternative, quelle dei buddhisti, dei pessimisti e dei seguaci di Prometeo, implica che abbiamo fatto un uso cattivo di un mondo buono e non siamo soltanto semplicemente intrappolati in un mondo cattivo. Individua l’origine del male nell’uso sbagliato della

³⁶ Gv 1,11.

volontà, affermando così che il suo retto utilizzo potrà infine porvi rimedio. Ogni altro credo tranne questo è una forma di sottomissione al destino. Chi ha questa concezione della vita scoprirà che essa getta luce su migliaia di problemi riguardo i quali la semplice etica evolutiva non è in grado di offrire una risposta³⁷.

(3) Un terzo aspetto che ne deriva è una certa *messa in ombra dell'azione della grazia*, con il rischio di rendere possibile un certo "pelagianesimo pastorale". L'incarnazione e la totalità dell'evento Gesù mettono in luce come la vita dell'uomo sia tale proprio per il fatto di essere fin dall'inizio dei tempi sotto il segno della grazia preveniente di Dio. Se da un lato il criterio dell'incarnazione ha permesso di superare il dualismo che segnava il rapporto tra grazia di Dio e natura dell'uomo, ha però in sé il rischio di far diventare tale relazione unilateralmente a favore della natura, non mettendo abbastanza in evidenza che la natura umana è frutto della grazia di Dio. Né dunque due livelli estrinseci e separati, solo in un secondo tempo congiunti, né un livello soltanto che tende ad assorbire l'altro può essere la risposta al problema. La questione è quella di una *relazione reciproca e asimmetrica*: l'azione storica della grazia *suppone* la natura e la porta a perfezione; ma la natura è *creata* dalla grazia e senza di essa non sussisterebbe affatto. Pastoralmente parlando, il rapporto tra la valorizzazione dell'umano e la necessità della conversione operata dalla grazia deve rimanere nella sua forma paradossale e nella sua integrazione cristiana: l'evangelizzazione, opera della grazia, è via di autentica umanizzazione, dunque valorizzazione della natura e non viceversa, per il fatto che *l'umanizzazione senza grazia semplicemente non può esistere*, anzi trova vie di sviluppo spesso contrarie alla sua stessa identità divina e cristologica. In questo senso occorre tenere presente che l'approfondimento del ruolo della grazia e della *necessità di conversione* e salvezza aiuta a comprendere meglio il concetto di progresso e di umanizzazione che la pastorale giovanile deve perseguire. L'umanizzazione vera è quella segnata non da un indeterminato sviluppo della vita e dell'umanità al cospetto di Dio, cioè semplicemente di fronte a lui, ma dallo sviluppo dell'uomo all'interno dell'ordine della grazia divina, in Dio. In questo senso *la vera umanizzazione non può che essere la conversione e l'evangelizzazione dell'uomo*, perché la vera realizzazione dell'umanità non consiste semplicemente nel progresso delle facoltà umane, ma nella divinizzazione di queste facoltà ad opera della grazia di Dio, cioè nella realizzazione dell'umanità che solo l'*eschaton* può dare. La vera realizzazione dell'umanità ed il vero progresso sono sottoposti all'obbedienza alla forma dell'umanità che si è

³⁷ G.K. CHESTERTON, *La mia fede*, Lindau, Torino 2010, 277.

realizzata nella *singularità della persona* di Cristo e non semplicemente in una generica e trascendentale *natura umana* di Cristo.

(4) Di qui giungiamo ad una quarta possibile conseguenza, che può essere definita come una *desacramentalizzazione pastorale*. Messa in ombra la singularità di Cristo della sua effettiva modalità di donazione, diviene di conseguenza problematico individuare e giustificare il ruolo specifico dei sacramenti nella vita del cristiano. Essi vengono assorbiti dall'enfasi data alla cura per l'umano e sacramento diventa tutto ciò che può, anche lontanamente, essere considerato "simbolo", nel senso di segno indicatore, di quella caratteristica della vita umana che è la sua intrinseca unione con Dio. Il ragionamento trova il suo inizio nella consapevolezza che la vita umana è luogo del mistero e dell'unione con Dio, del sacro, non più contrapposto ad un profano che in realtà non esiste, perché tutto è stato assunto dall'incarnazione del Verbo. Tale ottimistica visione del quotidiano porta come conseguenza l'esaltazione di una sacramentalità diffusa della vita che trova nel settenario ecclesiale semplicemente i luoghi di *maggior evidenza*, anziché i luoghi di *attuazione storica* della salvezza. I sacramenti non sono altro che dei richiami a ciò che la vita sempre è: simbolo e luogo della vita divina che il quotidiano porta in sé. Così «la nostra vita quotidiana, compresa nella prospettiva dell'Incarnazione, è una specie di grande sacramento in cui Dio è presente e operante per portare a pienezza il suo progetto su noi e sulla storia»³⁸. Anche in questo caso l'elemento della grazia, così come quello della croce, nel caso particolare della celebrazione eucaristica, ed in genere il ruolo di Cristo *in senso proprio*, vengono assorbiti da una più generale concezione di sacramento che tutto rende trasparente alla vita divina, perché la vita divina è da intendersi qui come la vita quotidiana dell'umanità. In questa direzione, tendenzialmente, la buona pratica educativa rischia di essere considerata già *in sé* evangelizzazione, senza la necessità di tematizzare, esprimere ed invitare alla pratica storico-concreta della vita cristiana.

(5) Infine e correlativamente al rischio di comprensioni riduttive, sia cristologiche che sacramentali, *anche l'ecclesiologia trova fatica ad essere correttamente collocata*. Il concetto di "comunità credente" è di solito assorbito in quello più pedagogico e sociologico di "gruppo" e la Chiesa come *corpo di Cristo* e *comunità testimoniale* rischia di trasformarsi in gruppo impegnato a

³⁸ R. TONELLI, *A confronto con l'evento dell'incarnazione*, in «Note di Pastorale Giovanile» 2 (2000) 5-25, 21.

rendere visibile su questa terra la pienezza della vita con un'opera di liberazione e salvezza che trova nel Regno il suo obiettivo ultimo e nella Chiesa confessante una realtà non necessaria. È invece da affermare che il *primato del Regno* non è in opposizione alla *centralità della Chiesa* nel cammino pellegrinante del popolo di Dio su questa terra: per il semplice motivo che senza la Chiesa non vi è nessuno che possa, qui e adesso, annunciare il Regno Dio: ne consegue logicamente che l'edificazione della Chiesa risulta *necessaria*, certamente non in vista della propria realizzazione autoreferenziale, ma in ordine all'annuncio del Regno di Dio.

Dobbiamo pur ammettere, soprattutto in questo frangente storico, che il rischio di trasformare la Chiesa in una generosa e operosa *Organizzazione Non Governativa* a servizio dei "diritti umani individuali" piuttosto che del "Vangelo delle beatitudini" non è troppo lontano dal reale: è invece da riaffermare con forza che

noi possiamo camminare quanto vogliamo, noi possiamo edificare tante cose, ma se non confessiamo Gesù Cristo, la cosa non va. Diventeremo una ONG pietosa, ma non la Chiesa, Sposa del Signore. Quando non si cammina, ci si ferma. Quando non si edifica sulle pietre cosa succede? Succede quello che succede ai bambini sulla spiaggia quando fanno dei palazzi di sabbia, tutto viene giù, è senza consistenza. [...] Quando camminiamo senza la Croce, quando edificiamo senza la Croce e quando confessiamo un Cristo senza Croce, non siamo discepoli del Signore: siamo mondani, siamo Vescovi, Preti, Cardinali, Papi, ma non discepoli del Signore.

Io vorrei che tutti, dopo questi giorni di grazia, abbiamo il coraggio, proprio il coraggio, di camminare in presenza del Signore, con la Croce del Signore; di edificare la Chiesa sul sangue del Signore, che è versato sulla Croce; e di *confessare l'unica gloria: Cristo Crocifisso*. E così la Chiesa andrà avanti³⁹.

Così, senza la decisa e decisiva confessione della croce del Signore, l'appartenenza ecclesiale sembra passare in secondo piano rispetto all'appartenenza alla vita e al desiderio di vita. E la Chiesa come *sposa testimoniale* della grazia del Figlio fatto uomo cede il posto alla Chiesa come gruppo di coloro che sull'esempio di Cristo si impegnano a favore di un *generico* desiderio di vita, di gioia e di felicità che non fa i conti con la verità della dedizione del Signore.

³⁹ Dall'*Omelia del santo padre Francesco alla Santa Messa con i Cardinali* del 14 marzo 2013.

4. L'eucaristia, sacramento della donazione di Gesù

Dai paragrafi precedenti emerge per noi la necessità di *posizionarci dal punto di vista della "donazione" per comprendere l'intero senso dell'evangelo di Gesù e di tutta la storia della salvezza*: il mondo nel suo insieme esiste come dono, la rivelazione è la donazione totale di Dio e il fine dell'universo è la comunione piena tra il Dio tutto amore e tutti gli uomini.

Questo ci porta, concretamente, ad abbracciare il punto di vista dell'ultima cena, che abbiamo già indicato come luogo di anticipazione e di interpretazione non solo della croce, ma di tutta l'esistenza di Gesù, momento in cui sono raccolti e unificati tutti i suoi desideri e le sue intenzioni. Da essa scaturisce la prassi ecclesiale di tutti i tempi della celebrazione eucaristica, la cui centralità è affermata in forma indiscutibile dalla tradizione della Chiesa in ogni tempo e in ogni luogo: in forma sintetica possiamo e dobbiamo attestare che l'eucaristia è da pensarsi, così come il Concilio Vaticano II ci invita a fare, come «fonte e culmine di tutta la vita cristiana»⁴⁰ e soprattutto come «fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione»⁴¹. Più che mai eloquente, a tale proposito, è la titolazione del documento post-sinodale di papa Benedetto XVI: *Sacramentum caritatis. Sull'eucaristia come fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa* (22 febbraio 2007).

Effettivamente, per usare le parole di papa Francesco, «la fede ha una struttura sacramentale»⁴² e, per essere più precisi, è opportuno affermare che

la natura sacramentale della fede trova la sua espressione massima nell'Eucaristia. Essa è nutrimento prezioso della fede, incontro con Cristo presente in modo reale con l'atto supremo di amore, il dono di Se stesso che genera vita.

Nell'Eucaristia troviamo l'incrocio dei due assi su cui la fede percorre il suo cammino. Da una parte, l'asse della storia: l'Eucaristia è atto di memoria, attualizzazione del mistero, in cui il passato, come evento di morte e risurrezione, mostra la sua capacità di aprire al futuro, di anticipare la pienezza finale. La liturgia ce lo ricorda con il suo *hodie*, l'"oggi" dei misteri della salvezza. D'altra parte, si trova

⁴⁰ «Totius vitae christianae fontem et culmen» (*Lumen gentium*, n. 11). Cfr. anche *Potissimum institutionis*, n. 6; *Unitatis redintegratio*, n. 22 e *Ad gentes*, n. 9.

⁴¹ «Fons et culmen totius evangelizationem apparet» (*Presbyterorum Ordinis*, n. 5).

⁴² FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 40. «Il risveglio della fede passa per il risveglio di un nuovo senso sacramentale della vita dell'uomo e dell'esistenza cristiana, mostrando come il visibile e il materiale si aprono verso il mistero dell'eterno» (*ivi*, 40). Per un adeguato approfondimento dell'importante questione rimandiamo al testo: F. RIVA - P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella, Assisi 2009.

qui anche l'asse che conduce dal mondo visibile verso l'invisibile. Nell'Eucaristia impariamo a vedere la profondità del reale. Il pane e il vino si trasformano nel corpo e sangue di Cristo, che si fa presente nel suo cammino pasquale verso il Padre: questo movimento ci introduce, corpo e anima, nel movimento di tutto il creato verso la sua pienezza in Dio⁴³.

Tale prospettiva mette al centro *la donazione di Gesù come fonte e culmine di tutta la vita cristiana e di tutta l'evangelizzazione* e quindi, di conseguenza, di ogni azione pastorale che abbia la pretesa di dirsi ed essere tale. L'eucaristia è la donazione di Dio in atto oggi: in essa tutto è originato e tutto viene portato a compimento. Da qui si devono comprendere gli eventi fondamentali della vita di Gesù: l'ultima cena come anticipazione ed ermeneutica della donazione; croce come realtà della donazione attuata una volta per tutte; incarnazione come prima forma di donazione. In sintesi è chiaro che

la Chiesa può celebrare e adorare il mistero di Cristo presente nell'Eucaristia proprio perché Cristo stesso si è donato per primo ad essa nel sacrificio della Croce. *La possibilità per la Chiesa di "fare" l'Eucaristia è tutta radicata nella donazione che Cristo le ha fatto di se stesso.* Anche qui scopriamo un aspetto convincente della formula di san Giovanni: "Egli ci ha amati per primo" (1 Gv 4,19). Così anche noi in ogni celebrazione confessiamo il primato del dono di Cristo. L'influsso causale dell'Eucaristia all'origine della Chiesa rivela in definitiva la precedenza non solo cronologica ma anche ontologica del suo averci amati "per primo"⁴⁴.

L'eucaristia è la *fonte-origine* – perché rimanda all'eterna donazione che è il Padre rispetto al Figlio – e insieme il *culmine-compimento* – perché ne è il punto di arrivo ultimo ed insuperabile – dell'incarnazione, cioè della venuta di Dio in mezzo a noi. Quindi partire dall'eucaristia non significa relativizzare incarnazione e croce, ma ricomprendere tutto all'interno del movimento che li rende possibili e comprensibili.

L'incarnazione ha come condizione di possibilità il Padre, che da sempre genera il Figlio nell'eterna donazione che egli è in se stesso; ed ha come compimento intrinseco la donazione di Gesù a noi, anticipata e interpretata nell'ultima cena e attuata una volta per tutte nel mistero della croce. Quindi, l'incarnazione viene ricompresa in un *logos* allargato all'interno dell'eucaristia-donazione. In questo senso proporre una pastorale giovanile alla luce della donazione non è una sostituzione del *logos* dell'incarnazione, ma un

⁴³ FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 44.

⁴⁴ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 14.

suo necessario e doveroso *allargamento e approfondimento*, che rende meglio comprensibile e meglio attuabile il senso cristiano dell'azione pastorale nei confronti dei giovani.

La croce è invece la realtà dell'eucaristia, cioè la donazione attuata in carne ed ossa attraverso l'offerta totale di sé: l'ultima cena ne svela il senso ultimo all'interno del progetto di Dio. La croce è la pratica della donazione all'interno di un mondo di peccatori, che nulla sanno né vogliono sapere circa il principio della donazione. La donazione di Gesù, che coincide con la sua eterna predestinazione, avviene comunque; ma non in una forma ingenuamente *felice*, ma nella forma del *sacrificio*, ovvero di una donazione attuata in un regime di rifiuto e di contrapposizione: attraverso l'eucaristia si scopre la croce come pratica della donazione e non come disgrazia, come compimento e non come perdizione, avvenimento dove "tutto è compiuto" e non dove tutto è perduto. *Finché vi sarà peccato* la forza divina della donazione non può che prendere la forma storica della croce, la quale perciò non è eliminabile non solo per Gesù, ma nemmeno per i *sui* discepoli e apostoli:

Ricordatevi della parola che io vi ho detto: "Un servo non è più grande del suo padrone". Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra. Ma faranno a voi tutto questo a causa del mio nome, perché non conoscono colui che mi ha mandato. Se io non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato. Chi odia me, odia anche il Padre mio. Se non avessi compiuto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai compiuto, non avrebbero alcun peccato; ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio. Ma questo, perché si compisse la parola che sta scritta nella loro Legge: *Mi hanno odiato senza ragione*⁴⁵.

La croce è frutto dell'incontro sempre drammatico tanto della donazione di Dio (e di coloro che replicano il suo atteggiamento) che del peccato dell'uomo, è la forma concreta del compimento dell'amore di Dio in un regime di peccato. Essere discepoli e apostoli di Gesù implica la necessità non solo di avere in dono la *sua forza*, ma di assumere anche la *sua forma*.

Così una pastorale giovanile che non voglia fare i conti con la croce non solo non è cristiana, ma è profondamente ingenua, perché non riconosce né la *forza dispotica* del peccato né la *potenza dedita* di Dio. Vivere con continuità nella nostra carne l'evento della donazione storica di Gesù – perché in quanto

⁴⁵ Gv 15,20-25.

Chiesa siamo “corpo di Cristo” –, che è il compito dell’evangelizzazione che tutti siamo chiamati a portare avanti, è effettivamente entrare in una condizione profondamente drammatica, perché Dio è libera donazione e l’uomo deve essere disposto liberamente ad accogliere tutto ciò. Condizione, quest’ultima, che con il peccato non avviene. È necessario affermare comunque che questa libertà, seppur sfinita⁴⁶, rimane comunque *conditio major* dell’umano e non può essere semplicemente eliminata attraverso una qualsivoglia imposizione del dono. Il fatto che Cristo – attraverso il suo sacrificio – si metta al nostro posto e faccia la nostra parte non significa che siamo *semplicemente sostituiti*, ma che siamo *radicalmente abilitati*:

Con l’espressione “sostituzione vicaria” si dovrà procedere con qualche precauzione. Gesù non può semplicemente *mettere da parte* il peccatore per prendere il suo posto. Non può far propria la sua libertà per fare con essa ciò che l’altro non vuole fare. Al limite: egli può “redimere” me (cioè riscattarmi dalla mia prigionia e colpevolezza), ma io devo comunque accettare questo, renderlo vero per me. L’uomo nella sua libertà non è un pacco che viene sostituito. Qui noi siamo al nodo *più stretto* del mistero che può venir annodato solo *con molta cautela*⁴⁷.

È quindi da riconoscere che la donazione del Figlio a noi – resa possibile dall’eterna generazione del Padre e dalla sua venuta in mezzo a noi nell’incarnazione, attuata pienamente nella croce e resa concretamente disponibile nell’eucaristia – è il *principio attivo* di ogni prassi pastorale e quindi di qualsi-

⁴⁶ Cfr. R. CARELLI, *Evangelizzare ed educare la libertà*, in «Note di Pastorale Giovanile» 3 (2012) 5-29, in particolare 18-23.

⁴⁷ H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 164. Così sintetizza con notevole penetrazione teologica la questione E. STEIN: «Il problema è di sapere se essa [la grazia] può compiere la sua opera senza la sua collaborazione [della libertà dell’uomo]. Ci è sembrato che occorra rispondere con un no a tale domanda. Si tratta di una risposta grave. [...] Questa è una risposta dura. Essa significa – oltre alla menzionata limitazione dell’onnipotenza divina – la possibilità in linea di principio di una autoesclusione dalla redenzione e dal regno della grazia. Non equivale a una limitazione della misericordia divina. [...] Come possibilità di principio ciò non va escluso. *Di fatto* può diventare infinitamente inverosimile. [...] La fede nella illimitatezza dell’amore e della grazia divina giustifica anche *la speranza in una universalità della redenzione*, anche se pure la *possibilità* di una dannazione eterna permane. [...] La libertà umana non può essere spezzata e messa fuori causa da quella divina, però può essere per così dire aggirata. Alla diffusione della grazia *non esistono limiti*. Quali vie scelga per operare, come e quando sia all’opera, tutte queste sono domande che si sottraggono all’indagine razionale» (citato da H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti. Breve discorso sull’inferno*, Jaca Book, Milano 1997, 154-155).

voglia “antica” o “nuova” evangelizzazione. Ripensare e riposizionare l’edificio della pastorale giovanile oggi significa riappropriarsi del primato dell’eucaristia e di trarne tutte le necessarie conseguenze teoriche, pratiche e progettuali:

L’evento dell’incontro è la celebrazione eucaristica. Va ricordato con forza, anche per restituire alla Eucaristia la sua dimensione di evento del Crocifisso risorto nella comunità dei suoi discepoli; per liberarla dalle sovrastrutture che l’hanno ridotta a semplice momento di compagnia e di progettazione. La celebrazione eucaristica è l’evento dell’incontro personale, affidabile e autentico, con Gesù, nel grembo materno della comunità ecclesiale. Per questo, l’impegno di diventare annunciatori e testimoni del Risorto richiede la decisione di mettere l’Eucaristia al centro del processo. In questo, ci sentiamo nella dolce compagnia dei due discepoli di Emmaus⁴⁸.

Tale ineccepibile intuizione è da recuperare in tutta la sua forza *generativa*, creando così le condizioni per un autentico ripensamento della pastorale giovanile. In linea di massima nella nostra prassi pastorale con i giovani sappiamo quanto sia importante portare i giovani all’eucaristia come compimento di un cammino di evangelizzazione: in tal modo si sottolinea giustamente che l’eucaristia è il culmine del processo di evangelizzazione. Ora ciò che si mette in ombra in questo immaginario pastorale è che l’eucaristia non è solo culmine e compimento, ma soprattutto *fonte* e *origine*, cioè condizione di possibilità, della vita cristiana. Le due dinamiche non solo non vanno opposte, ma vanno recuperate nel loro ordine proprio: culmine *perché* fonte; compimento *perché* origine, punto di arrivo *perché* condizione di possibilità. È radicalmente fuorviante considerare solo uno di questi due aspetti senza l’altro.

Pare quindi necessario ripartire e riportare ogni dinamica pastorale al suo principio eucaristico generatore, che appunto è la donazione del Figlio a noi. In questo senso è più che corretta l’affermazione per cui «l’eucaristia afferma sempre il suo primato»⁴⁹:

In ogni atto della vita il cristiano è chiamato ad esprimere il vero culto a Dio. Da qui prende forma *la natura intrinsecamente eucaristica della vita cristiana*. In quanto coinvolge la realtà umana del credente nella sua concretezza quotidiana, l’Eucaristia rende possibile, giorno dopo giorno, la progressiva trasfigurazione dell’uomo chiamato per grazia ad essere ad immagine del Figlio di Dio (cfr. *Rm*

⁴⁸ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, 148-149.

⁴⁹ G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, introduzione VII.

8,29s). Non c'è nulla di autenticamente umano – pensieri ed affetti, parole ed opere – che non trovi nel sacramento dell'Eucaristia la forma adeguata per essere vissuto in pienezza. Qui emerge tutto il valore antropologico della novità radicale portata da Cristo con l'Eucaristia: il culto a Dio nell'esistenza umana non è relegabile ad un momento particolare e privato, ma *per natura sua* tende a pervadere ogni aspetto della realtà dell'individuo⁵⁰.

Vivere secondo l'eucaristia è il modo giusto di vivere l'esistenza umana, che non può essere altro che vivere l'esistenza umana come Gesù l'ha vissuta, ovvero secondo le coordinate dell'eucaristia: prendere se stessi, rendere grazie per se stessi, spezzare la propria vita e darla per la vita del mondo. Perché le altre logiche stravolgono decisamente l'umano rispetto a come Dio l'ha pensato, voluto e creato da sempre. L'eucaristia in questo senso è principio di vita cristiana, in quanto è il principio della vita di Cristo:

Occorre riconoscere che uno degli effetti più gravi della secolarizzazione sta nell'aver relegato la fede cristiana ai margini dell'esistenza, come se essa fosse inutile per quanto riguarda lo svolgimento concreto della vita degli uomini. *Il fallimento di questo modo di vivere "come se Dio non ci fosse" è ora davanti a tutti.* Oggi c'è bisogno di riscoprire che Gesù Cristo non è una semplice convinzione privata o una dottrina astratta, ma una persona reale il cui inserimento nella storia è capace di rinnovare la vita di tutti. *Per questo l'Eucaristia come fonte e culmine della vita e missione della Chiesa si deve tradurre in spiritualità*, in vita "secondo lo Spirito" (Rm 8,4s; cfr. Gal 5,16.25)⁵¹.

L'eucaristia è il luogo sorgivo della santità: «Cari fratelli e sorelle, l'Eucaristia è all'origine di ogni forma di santità. [...] La santità ha sempre trovato il suo centro nel Sacramento dell'Eucaristia»⁵².

L'eucaristia è di conseguenza principio primo della teologia tutta: la donazione del Figlio è la *res unica* dalla quale e nella quale l'indagine teologica prende letteralmente *corpo*. La *res* della fede cristiana è il Figlio che dona se stesso: non che "si mostra" e nemmeno che "si dice", ma che "si dona" e "si consuma" per la nostra vita, che si fa nostro nutrimento. Anche la teologia pratica (intendendo con essa la teologia spirituale, morale e pastorale) ha la necessità di riferirsi a tale dinamica eucaristica di donazione.

Ricomprendere il divino e riconoscere l'umano alla luce della donazione

⁵⁰ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 71.

⁵¹ *Ivi*, n. 77.

⁵² *Ivi*, n. 94.

– che nell'eucaristia non rimane un principio astratto, ma diviene realtà incarnata – significa restituirgli l'identità che gli è propria. La realizzazione dell'umano non può che avvenire nella forma eucaristica della donazione: il peccato consiste nello stravolgere, prima a livello di pensiero e poi a livello di realtà, questa logica originaria, che ne risulta così sconvolta e sfigurata. La *volontà di potenza* esercitata oggi attraverso la multiforme attuazione di quello che possiamo definire “principio di autorealizzazione” sta frontalmente davanti alla “dedizione del Figlio”, che continuamente si riceve dal Padre suo e viene a noi portandoci quella originaria benedizione eucaristica trinitaria che rende radicalmente possibile non solo il dono della creazione, ma anche l'attuazione di una inimmaginabile pienezza di grazia.

5. La forma eucaristica dell'esistenza cristiana

Proponiamo di utilizzare l'espressione *esistenza eucaristica* come cifra riassuntiva dell'esistenza cristiana, cercando di motivare brevemente questa proposta, chiarendo ancora una volta la «struttura eucaristica dell'esistenza credente»⁵³.

Il riferimento a Gesù Cristo è per il cristiano *normativo e determinante*: si tratta allora di trovare la chiave di volta dell'esistenza di Gesù⁵⁴, per poi mostrare come essa si addica in maniera singolare al cristiano, che è propriamente colui che ha deciso, non senza la grazia, di vivere *come* Gesù ha vissuto: «L'esistenza cristiana, di là da tutte le incrostazioni storiche mortificanti, è in realtà l'esistenza umana come Gesù l'ha vissuta»⁵⁵. Superfluo riconoscere che vivere come Gesù è possibile solo vivendo *con* Gesù e *in dipendenza* da Lui: tutto ciò che il cristiano sarà, lo potrà essere solo in relazione generativa con il suo Signore: «In tutto ciò che è essenziale non esiste nessun 'do it yourself'»⁵⁶!

⁵³ S. BASTIANEL, *La preghiera nella vita morale*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996², 108-134, qui 131. «Quel segno e quella parola, ricevuti e accolti nel sacramento, ci presentano un'immagine di commensalità che esprime il modo e il senso del consegnarsi di Gesù. Con ciò stesso, ci presentano in lui il *modello e la possibilità* del vivere umano autentico, di un'umanità riconciliata, di una vita che sia veramente comunione nella reale condivisione» (*ivi*, 125).

⁵⁴ «Il gesto e la parola di Gesù nella 'istituzione' dell'eucaristia sono interpretazioni di tutta la vita di lui. Vi è espresso il senso e il modo del suo farsi prossimo» (S. BASTIANEL, *La preghiera nella vita morale*, 126).

⁵⁵ G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, Glossa, Milano 1997, 63.

⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Eucaristia – Dono d'amore*, in *ID.*, *Incontrare Cristo*, 177.

Ora, l'esistenza di Gesù – così ci pare – è l'esistenza eucaristica per eccellenza, segnata sinteticamente dai quattro verbi pronunciati «nella notte in cui fu tradito»: egli «prese il pane/vino, rese grazie, lo spezzò/versò e lo diede loro»⁵⁷.

a) *Prendere*: il prendere di Gesù è il suo riavvolgere e consegnare tutta la sua esistenza e racchiuderla nel pane offerto. Tutta la sua dedizione è racchiusa nel gesto pieno di cura del prendere tutto ciò che ha, senza residuo alcuno, e consegnarlo ai suoi nella sua integralità. Tutta la sua dedizione, manifestata nel comunicare la sollecitudine del Padre celeste agli uomini, si riassume nell'atto di prendere tutto se stesso per porlo eternamente sulla mensa degli uomini. Il prendere il pane e porlo sulla mensa è, da una parte, la piena e libera offerta del Figlio al mondo da parte del Padre⁵⁸; dall'altra è l'altrettanto libera e piena auto-offerta che il Figlio incarnato fa' di se stesso⁵⁹. Il cristiano non potrà dunque che essere un uomo che prende tutto se stesso per offrirlo.

b) *Rendere grazie*: tutto ciò che è accaduto a Gesù nella sua storia drammatica con gli uomini, in quanto frutto di obbedienza al Padre suo e di amore agli uomini stessi, è fonte di somma felicità e quindi di ringraziamento. Rendere grazie infatti è atteggiamento che si impone nella presa di coscienza di una vita riuscita, compiuta, felice. L'eucaristia è da intendersi come un atto di "ringraziamento", come riconoscenza di un dono ricevuto, tanto che «il rendimento di grazie di Gesù fissa l'orientamento di tutto l'evento: istituzione eucaristica, passione e risurrezione»⁶⁰. Il cristiano, in questo senso, non potrà che essere grato in ogni istante della sua esistenza per tutto ciò che gli accade;

c) *Spezzare/versare*: il Cristo ama i suoi e li ama «sino alla fine»⁶¹; non solo a parole, ma «con i fatti e nella verità»⁶². La sua offerta non ha se stesso come referente, ma la nostra salvezza: nel *meraviglioso scambio* è Dio stesso che offre tutto e si spezza in prima persona. Il suo cuore è realmente trafitto⁶³, spezzato, definitivamente aperto. Non ci sono calcoli personali nella dedizione di Gesù, nemmeno legati alla futura accettazione degli uomini al suo essere spezzato

⁵⁷ Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20; 1 Cor 11,23-26.

⁵⁸ Gv 3,16.

⁵⁹ Gv 10,17-18.

⁶⁰ A. VANHOYE, *Dio ha tanto amato il mondo. Lectio divina sul «sacrificio» di Cristo*, 19. «Tutto l'evento diventa sacrificio di ringraziamento, eucaristia, che culmina nella risurrezione, la quale fa parte integrante del sacrificio di Cristo. Possiamo dire che Gesù è risorto perché ha trasformato la sua morte in offerta in rendimento di grazie» (*ivi*).

⁶¹ Gv 13,1.

⁶² 1 Gv 3,18.

⁶³ Gv 19,34.37.

per loro: il gesto che egli ha fatto era da fare *in se stesso* ed è stato fatto, in piena imitazione ed obbedienza al Padre, che è pienamente se stesso dall'eternità nella dedizione incondizionata all'eterno Figlio.

d) *Dare*: tutta l'opera di Dio per Cristo nello Spirito è un donare «senza misura»⁶⁴. Gesù ha dato tutto a tutti nella sua esistenza. Ora, dopo essersi spezzato, si fa cibo egli stesso, per poter essere interiorizzato e vissuto: mentre i cibi quotidiani vengono trasformati in noi, il darsi di Gesù come cibo di vita eterna ci trasforma in lui. «Si è più beati nel dare che nel ricevere»⁶⁵, perché proprio nel dare c'è un riceversi, nel perdersi un reale ritrovarsi⁶⁶, nel morire per l'altro la vera vita⁶⁷. Il darsi di Dio diventa singolare in quanto è un darsi nella manducazione eucaristica, che mostra come Dio sia effettivamente la *pienezza* della cura pratica dell'altro.

L'ultima cena, in cui il Signore mostra ai suoi le sue intenzioni da sempre attuate, anticipando e pregustando il momento culminante e insuperabile della sua esistenza (ovvero l'esperienza della Croce), è dunque il momento sintetico della sua vita. Questa è la Sua vita; questa è la stessa vita di Dio che Egli manifesta; questa infine è e *deve* diventare la vita del cristiano, la quale solo se è *così* appare autentica ed integrale: propriamente è l'*unico* modo realmente *giusto* e *felice* di vivere l'esistenza umana secondo l'autentico ed unico progetto di Dio.

Il cristiano è dunque un'esistenza configurata eucaristicamente, in quanto è divenuto «partecipe di Cristo»⁶⁸ in maniera totalizzante e unificata, per mezzo dell'azione pratica della *manducazione* eucaristica. Egli, in quanto «memoria e attualizzazione di Cristo»⁶⁹, non può che conformarsi a Lui divenendo un'*esistenza eucaristica* in ogni ambito e istante della sua vita. Gesù di Nazaret si ripresenta diversamente personalizzato nelle singole esistenze dei cristiani di tutti i tempi; ciò avviene in maniera limpida ed evidentissima nei Santi, persone che hanno reso particolarmente eucaristica la loro singolare esistenza nel loro presente storico, conformandola precisamente all'esistenza eucaristica di Gesù. Tutto ciò è realtà resa possibile dall'azione *vivificante* e *personaliz-*

⁶⁴ *Gv* 3,34.

⁶⁵ *At* 20,35.

⁶⁶ *Mt* 10,39; *Mc* 8,35; *Lc* 9,24.

⁶⁷ *Gv* 12,24.

⁶⁸ *Eb* 3,14.

⁶⁹ G. MOIOLI, «*Sequela*» e «*contemporaneità*» del cristiano. *Illustrazioni dalla storia della spiritualità cristiana*, in «*Communio*» 2 (1973) 3-11.

zante dello Spirito Santo⁷⁰. Un autentico uomo spirituale dunque, lasciandosi determinare nella propria libertà da Cristo stesso, farà di lui il centro delle motivazioni e delle intenzioni del proprio vivere morale: «Una morale ispirata dalla carità assume una caratterizzazione eucaristica»⁷¹.

La coscienza credente ha necessità poi, per essere realmente se stessa, di attingere in continuazione al suo permanente fondamento, che è l'esistenza eucaristica di Gesù. Tutta la vita e l'atmosfera spirituale della Chiesa non può che avere come obiettivo ultimo la creazione delle migliori condizioni possibili per propiziare una sempre più piena conformazione dei suoi figli al Figlio.

La liturgia, apparentemente, sembra che non abbia rapporti *immediati* con la vita reale di ogni giorno, in particolare con la vita quotidiana, fatta di decisione e di azione. Questo è un dato rivendicato dai più attivi nella Chiesa, che vorrebbero un abbandono liturgico a vantaggio di una reale e profonda azione cristiana nel mondo: sembra esserci un insanabile

contrasto tra lo studio, la fabbrica, l'officina dell'organizzazione scientifica odierna, tra le arene della vita politica e sociale e i santi luoghi consacrati al culto solenne di Dio; tra il robusto realismo d'oggi e il mondo di pensieri e d'intenti nobilmente misurato della liturgia, nelle sue forme limpide e distinte⁷².

Non si può tradurre senz'altro nell'azione quello che la liturgia presenta. Suo compito specifico è infatti quello di suscitare i fondamentali sentimenti cristiani, da cui il cristiano, quando verrà posto nella condizione di agire, attingerà per orientare la sua azione pratica. La vita liturgica ha il compito di guidare il tono di fondo della vita cristiana, che è nella sua essenza *passività e attività, recezione e donazione, contemplazione e prassi, dono e compito*: è im-

⁷⁰ «Individuiamo nello Spirito del Signore Risorto il principio ontologico dell'esistenza cristiana. [...] L'uomo spirituale è in questo senso creatura dello Spirito Santo» (P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moiola*, Glossa, Milano 1997, 128.129).

⁷¹ R. CASERI, *Il principio della carità in teologia morale. Dal contributo di G. Gillemann a una via di riproposta*, Glossa, Milano 1995, 169. «Se il gesto eucaristico compiuto da Gesù nell'ultima cena non è altro che l'espressione simbolico-reale della sua *dedizione incondizionata* [...] possiamo dire che l'eucaristia è il fondamento e la norma assoluta dell'esistenza cristiana, perché essa inserisce l'esercizio della dedizione nei confronti dell'altro, nel dono totale di Cristo al Padre e nel 'donarsi' del Padre all'umanità in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo» (*ivi*).

⁷² R. GUARDINI, *Il primato del Logos sull'ethos*, in ID., *Lo Spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1996⁷, 99-110, qui 99.

portante non scambiare l'ordine dei due termini in questione, pena la radicale incomprendimento della vita cristiana stessa nella sua essenza più profonda. Chi realmente vive di liturgia, si assicura le condizioni imprescindibili per un agire morale conforme alla verità di Dio e dell'uomo⁷³. *La liturgia della Chiesa è la fede in atto che pone le condizioni per l'attuazione della fede*. L'attuazione della fede, che non avviene a prescindere dall'azione di Gesù, è sacramentale, e precisamente eucaristica. Essa deve poi trasformarsi in vita: l'apostolo Paolo ha l'ardire di definire l'intera vita cristiana come una *liturgia vivente*:

Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come un sacrificio vivente, santo, gradito a Dio, come vostro culto spirituale. Non uniformatevi al mondo presente, ma trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza, in modo che possiate discernere che cosa Dio vuole da voi, cos'è buono, a lui gradito e perfetto⁷⁴.

Ci pare almeno necessario sottolineare il valore singolare della *preghiera* che, in quanto colloquio intimo con il Signore, è una scuola privilegiata per un autentico esercizio della moralità cristiana. Essa appare anzitutto un *dono ricevuto* piuttosto che uno sforzo titanico di attingere a Dio: propriamente gli deriva dal suo inserimento, attuato dallo Spirito, nell'eterno dialogo tra il Padre e il Figlio nello Spirito stesso⁷⁵. Mentre domanda dunque l'uomo spirituale è pregiudizialmente rivolto ad accogliere ciò che lo Spirito gli proporrà: si tratta innanzitutto di un «volere con Dio»⁷⁶ quello che Dio vuole per noi e per la nostra salvezza.

Il pregare significa innanzitutto dedicare del tempo alla preghiera⁷⁷, dun-

⁷³ «Sembra, però, soltanto che la liturgia si preoccupi così poco delle azioni o delle aspirazioni, e della condizione morale degli uomini. Poiché in realtà essa sa assai bene provvedervi: chi infatti vive realmente in essa, si assicura la verità, la sanità e la pace nell'intimo dell'essere» (*ivi*, 110).

⁷⁴ *Rm* 12,1-2. Cfr. *1Pt* 2,5.

⁷⁵ «Non può esistere una preghiera cristiana che non sia una risposta nello Spirito di Cristo alla parola a noi rivolta dal Padre mediante Cristo nello Spirito. [...] Non la nostra parola è la prima cosa – essa è soltanto risposta – ma lo Spirito sta all'origine» (H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. III: Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992, 295).

⁷⁶ P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, 277.

⁷⁷ «Senza tempi 'sufficienti' di preghiera esplicita, come esplicito rapporto con Dio, il tempo personale è sottratto a tale rapporto: la vita è sottratta all'esplicito rapporto con Dio, che dunque non diviene costitutivo dell'esistenza personale del soggetto» (S. BASTIANEL, *La preghiera nella vita morale*, 74).

que scegliere un tempo in cui *agire pregando*. Pregare è *dare se stessi nel tempo alla relazione con Dio*, esprimerne l'importanza e coltivarla ulteriormente; viceversa il non pregare o il farlo in modo insufficiente significa, «in una persona che si dice credente»⁷⁸, sottrarre deliberatamente la propria vita dalla luce che proviene da tale relazione; in altre parole, vivere *di fatto* come se Dio non ci fosse. Dunque il pregare, in quanto *azione* dell'uomo davanti a Dio e resa da Dio stessa possibile, si pone come momento unitario di confine tra la fede in Dio e l'azione morale. La qualità del pregare infatti *pre-forma e misura* la qualità dell'agire; ciò succede anche al contrario, in quanto un autentico agire cristiano inverte e conferma la preghiera: entrambe infine costituiscono e qualificano l'esistenza eucaristica del cristiano⁷⁹.

La preghiera è altresì *esercizio di gratuità*, da cui apparentemente non si guadagna nulla per l'azione, ma in realtà si assume la *gratuità*, carattere essenziale della vita di Dio e della sua rivelazione al mondo, come atteggiamento personale: è un «perdere tempo»⁸⁰ davanti a Dio, imparando il Suo singolare stile, fatto di cura assolutamente gratuita per la sua creatura.

La preghiera è per il cristiano *luogo privilegiato* di formazione della coscienza, di discernimento morale e di decisione di vita:

a) *Formazione della coscienza*: pregare è il luogo proprio in cui c'è una oggettiva accoglienza del parere del Signore sulle questioni che interpellano la vita. Una preghiera staccata dalla vita è infatti un non senso. Il cuore dell'uomo viene plasmato e ri-formato secondo i dettami dello Spirito nella preghiera personale fatta di ascolto e di accoglienza filiale. Qui la preghiera motiva, fonda ed ispira l'agire morale cristiano: la coscienza viene realmente conformata sui «sentimenti che furono in Gesù Cristo»⁸¹. Si tratta di una formazione resa possibile dall'*esercizio del raccoglimento*⁸², che qualifica il cristiano in quanto

⁷⁸ *Ivi*, 75.

⁷⁹ «Non esiste alternativa tra il pregare e l'agire morale pena affermare l'assurdo paradosso che un cristiano possa agire senza preoccuparsi di essere in relazione con Cristo ed un altro possa essere in relazione con Cristo senza preoccuparsi del suo agire morale» (P. MIRABELLA, *Lesistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, 292).

⁸⁰ G. MOIOLI, *La contemplazione cristiana*, in A.A.V.V., *Tu sei con me. Contemplazione e preghiera*, 56-57. «Il carattere *non produttivo* dell'azione di pregare colloca quest'atto nell'ambito di quei gesti in cui la libertà si dona gratuitamente ed altrettanto gratuitamente accoglie la presenza dell'altro» (P. MIRABELLA, *Lesistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, 279).

⁸¹ *Col* 2,5.

⁸² R. GUARDINI, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1997², 51-73. L'autore insiste molto

si raccoglie silenzioso e recettivo posando il capo sul petto del suo Signore⁸³. L'atto di pregare dunque *forma* la sua coscienza per un agire cristiano, mentre l'agire lo *compie* incarnando il pregare nella vita.

b) *Discernimento morale*: discernere significa mettere alla prova, vagliare, attuare una scelta, per ritenere e attuare ciò che è buono, autentico, valido; così almeno raccomanda l'Apostolo ai cristiani di Tessalonica⁸⁴. Chiaro che questo discernimento deve essere attuato nello Spirito, per poter in ogni momento essere una reale esistenza eucaristica. La preghiera, dove balzano in primo piano i criteri eucaristici di Gesù e del Dio trinitario, è luogo di cernita della verità delle proposte offerte al cristiano: qui, a contatto con il Dio vivente, si può e si deve vagliare la verità delle attuazioni proposte dal mondo e dall'esistenza.

c) *Decisione di vita*: il discernimento sfocia automaticamente e fa unità nella decisione del bene concreto e attuabile nell'unicità e irripetibilità della situazione esistente. La decisione morale infatti è *creatrice di nuova vita* e non semplicemente applicazione deduttiva: la regola generale, se applicata in maniera acritica e meccanica, porta la moralità a svuotare sia le singolarissime situazioni, sia la somma dignità del soggetto libero che opera.

Il *mistero della decisione* ha sempre una sua inafferrabilità di fondo, che va penetrata nella preghiera, che è il luogo più limpido e alto da cui deliberare sul bene da farsi e sul male da evitarsi per confermarsi come esistenza eucaristica al seguito del Cristo Signore, che nelle decisioni centrali della sua vita, si rivolge al suo Abbà celeste nell'intimità della preghiera⁸⁵.

Ci sembra di dover concludere questo approfondimento sulla preghiera con una bellissima esortazione del libro del *Siracide*, che raccoglie la totalità di ciò che abbiamo cercato di comunicare:

Frequento spesso un uomo pio, che tu conosci come osservante dei comandamenti e la cui anima è come la tua anima. Segui il consiglio del tuo cuore, perché nessuno ti sarà più fedele di lui. La coscienza di un uomo talvolta suole avvertire

su questo esercizio, che dovrebbe condurre il cristiano a vivere una vita unificata attorno alla coscienza, considerata il cuore dell'interiorità umana. Sostanzialmente, «tutto il problema della formazione della coscienza, il problema della formazione e della vita interiore sta qui. [...] E così la 'coscienza' diviene a poco a poco quello che deve essere secondo la sua essenza: la voce vivente della santità di Dio in noi» (*ivi*, 57.73).

⁸³ Cfr. *Gv* 13,25.

⁸⁴ *1 Ts* 5,21: «Esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono».

⁸⁵ L'evangelista Luca, rispetto agli altri, sottolinea maggiormente questo aspetto: 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,32.39-46; 23,34.46.

meglio di sette sentinelle collocate in alto per spiare. *Al di sopra di tutto questo prega l'Altissimo perché guidi la tua condotta secondo verità*⁸⁶.

6. Il necessario ripensamento dell'antropologia

Dopo tutto ciò, è necessario concludere in ottica antropologica: poiché Gesù, unigenito del Padre, è pienamente e veramente uomo, cioè primogenito di molti fratelli, va detto con chiarezza che la stessa antropologia è marcata a fuoco dalla sua matrice cristologica, che ha nella donazione la sua radice e il suo fulcro.

Effettivamente, *riposizionare l'antropologia in ordine all'idea di donazione* – che ha nella potenza del Vangelo la sua fonte ineludibile ed il suo culmine insuperabile – è un'impresa in pieno svolgimento.

Le migliori energie in campo – siano esse filosofiche, teologiche o culturali – sono orientate al raggiungimento di questo obiettivo, che in sostanza si può sintetizzare nel tentativo di *ricomprendere l'umano e la sua struttura a partire dall'ampio e articolato tema della donazione*. Soprattutto in ambito filosofico e teologico, ma non solo, si hanno promettenti tentativi che vanno in questa direzione.

(1) Una via particolarmente valida e feconda è stata dischiusa in questi ultimi decenni dal movimento fenomenologico di matrice francese: E. Lévinas, P. Ricoeur, M. Henry, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien, J.-Y. Lacoste e altri hanno sviluppato un pensiero capace, partendo da vari punti di vista – l'epifania del volto, la passività della libertà, la radicalità della carne, la dinamica della donazione e le articolazioni della promessa – di riscoprire con forza la dinamica della donazione nel processo di umanizzazione, attraverso uno scavo entro il cespite dell'alterità, tra il dato antropologico e quello teologico in maniera molto originale⁸⁷. I percorsi in atto – che in sé sono sostanzialmente filosofici

⁸⁶ Sir 37, 12-15.

⁸⁷ Gli approfondimenti in questa precisa direzione sarebbero moltissimi. Cfr. almeno P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993; E. LÉVINAS - G. MARCEL - P. RICOEUR, *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 2008; J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*; ID. (a cura di U. Perone), *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007; ID., *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*; ID., *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*; ID., *Dio senza essere*; ID., *Credere per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*; M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997; ID., *Incarnazione*.

e antropologici – sono a volte sospettati di “cripto-teologia”, tanta è la loro corrispondenza con il dato genuinamente cristiano.

(2) Tali riflessioni – che hanno fecondato e appartengono oramai di diritto anche alla teologia contemporanea – sono già abbondantemente approfondite, recensite e utilizzate in contesto teologico: basti pensare a K. Hemmerle, P. Coda, P. Sequeri, E. Salmann, per citare solo gli autori più conosciuti e apprezzati in merito⁸⁸.

(3) Anche in ambito sociale e culturale si sta producendo una riflessione di un certo livello sul tema del dono, che meriterebbe di essere accuratamente considerata⁸⁹. Lo stesso magistero di Benedetto XVI, nelle sue ultime fasi,

Una filosofia della carne, SEI, Torino 2001; J.-Y. LACOSTE, *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004; J.-L. CHRÉTIEN, *La ferita della bellezza*, Marietti, Genova 2010; S. CURRÒ, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS, Roma 2005; J.D. CAPUTO - M.J. SCANLON (ed.), *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*, Mimesis, Milano - Udine 2012.

⁸⁸ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996²; P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011; ID., *Dio che dice amore. Lezioni di Teologia*, Città Nuova, 2007; E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009; R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005; F. CERAGIOLI, «Il cielo aperto» (*Gv 1,51*). *Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell'intreccio di desiderio e dono*, Effatà, Cantalupa (TO) 2012; C. BAZZI - R. AMICI, *Donare. Esegesi, teologia e altro*, Urbaniana University Press, Roma 2012. Cfr. anche i tre numeri monografici della rivista *Teologia* sul ripensamento dell'antropologia teologica: *Antropologia e teologia: un ripensamento urgente*, in «Teologia» 34/3 (2009) 319-519; *Gesù Cristo e l'uomo: il caso serio della libertà*, in «Teologia» 35/3 (2010) 323-504; *Lineamenti di antropologia teologica: interpretazioni*, in «Teologia» 36/3 (2011) 315-520.

⁸⁹ Cfr., ad esempio, G. GASPARINI (ed.), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999; P. GILBERT - S. PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il melangolo, Genova 2001; J.T. GODBOUT (in collaborazione con A. Caillé), *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2007²; ID., *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008; E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; A. PELLI (ed.), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2010; M. AIME - A. COSSETTA, *Il dono al tempo di internet*, Einaudi, Torino 2010; L. SANDONÀ (ed.), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, La scuola, Brescia 2010; M. HÉRNAFF - M. ANSPACH - E. SARNELLI - D. FALCIONI (a cura di D. Falcioni), *Che cosa significa donare?*, Guida, Napoli 2011; F. BREZZI - M.T. RUSSO (ed.), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; S. ZANARDO, *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali*, EDB, Bologna 2013.

sembra orientarsi – partendo dal tema della carità e della verità di derivazione propriamente teologica – proprio in questa precisa direzione, soprattutto nella sua ultima lettera enciclica *Caritas in veritate*:

La carità nella verità pone l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono. La gratuità è presente nella sua vita in molteplici forme, spesso non riconosciute a causa di una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza. *L'essere umano è fatto per il dono, che ne esprime ed attua la dimensione di trascendenza.* Talvolta l'uomo moderno è erroneamente convinto di essere il solo autore di se stesso, della sua vita e della società. È questa una presunzione, conseguente alla chiusura egoistica in se stessi, che discende – per dirla in termini di fede – dal peccato delle origini⁹⁰.

La logica del dono ricevuto e offerto è l'inizio e il fine dell'umano: va quindi riconquistata un'*antropologia della donazione*, capace di rendere conto della *configurazione eucaristica dell'esistenza umana*: questo va obiettivamente riconosciuto, profondamente apprezzato e adeguatamente sviluppato in tutte le sue articolazioni. La questione antropologica e la sua emergenza sta tutta nel fatto obiettivo di aver perso radicalmente questo orizzonte come punto di riferimento, sia tematico che atematico.

Proprio questa perdita segna la grave *emergenza antropologica* in cui tutti ci sentiamo profondamente immersi, nata nell'occidente moderno ma oramai esportata su scala planetaria per via, prima, della colonizzazione, e poi, della globalizzazione. La *devotio postmoderna del sé*, diritto oramai inalienabile del sazio e disperato cittadino globale, segna la canonizzazione del godimento autistico come fine ultimo a cui l'umano parrebbe “naturalmente” destinato. Certo è che questa “eresia” sta portando la società al suo disfacimento più totale e al singolo sta regalando solo frammenti disarticolati di “godimento solitario” incapaci di organizzare un senso compiuto alla sua esistenza sempre più velocizzata, versatile ed incerta. Il tentativo di guadagnare se stesso in questo controproducente movimento sottolinea la prospettiva autodistruttiva del processo stesso, destinato alla deriva triste e vuota del *nichilismo*, che purtroppo sempre più accompagna l'esperienza del mondo giovanile⁹¹.

L'uomo invece avviene a se stesso e al suo compimento proprio solo attraverso una dinamica profondamente *eucaristica*: il duplice riconoscimento – di essere donati a se stessi e il conseguente compito della donazione ad altri –

⁹⁰ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 34.

⁹¹ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2010¹⁴.

appaiono la struttura fondante dell'umano. Il fatto che chi perde la sua vita nell'ottica della donazione la ritrova in pienezza e chi cerca di trattenerla nella logica dell'autorealizzazione la perde è un canone antropologico ed evangelico ineludibile e indiscutibile.

Certamente questo nostro tempo ha smarrito alcuni fondamentali circa il senso e la struttura antropologica, che vanno recuperati nella loro estrema linearità e profondità. Così, prima di pensare ai massimi sistemi, è necessario riconoscere che, insieme a tutti coloro che se la sentono,

c'è del lavoro urgente da fare: riguarda i beni di prima necessità per l'ominizzazione, che il mercato ha dismesso. Chi ha qualcosa da dare, e voglia di lavorare per il riscatto della generazione, a qualsiasi popolo appartenga, sarà ben accetto⁹².

E in questo caso appare proprio inverato sul campo l'adagio evangelico per cui «chi non è contro di voi è per voi»⁹³. Ci sono tanti pensatori che non si dichiarano «dei nostri», ma che su questi aspetti hanno molto da insegnarci e che andrebbero maggiormente ascoltati.

Pare quindi degno di nota come la questione antropologica, quella ontologica e quella teologica si stanno nel loro insieme orientando, pur partendo da sensibilità e punti di vista diversi, verso un necessario ripensamento radicale a partire dagli ampi e articolati temi della *generazione*, degli *affetti*, della *fede* e dei *legami*.

Questa trama antropologica fondante rimanda in maniera diretta e ineludibile alla questione dell'*alterità*, della *donazione*, della *dedizione* e della *promessa*.

D'altra parte non è la *generazione* – umana e divina – la primordiale e principale forma di donazione-dedizione, da cui tutto ha origine e in cui tutto è destinato a trovare compimento?

Gli *affetti* non sono esattamente la condivisione della propria identità più profonda, del proprio sentire più intimo e del proprio desiderio di comunione piena con l'altro, con il mio prossimo?

La *fede* non è in fondo l'offerta di massima donazione di senso e di verità possibile, perché capace di abbracciare in forma non possessiva il senso dell'essere, concesso nella forma di sottrazione e donazione di sicurezza?

E i *legami* non sono il momento riassuntivo entro cui si costituisce praticamente l'identità umana, connotata intimamente dalla relazione con l'alterità,

⁹² P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 7.

⁹³ *Lc* 19,50; *Mc* 9,40.

in modo da portare a compimento la libertà stessa, la quale non può che essere concepita in forma filiale, drammatica e nuziale? Ogni legame buono ha sempre a che fare con la logica del dono, la quale vive e cresce nell'intenzione della pro-afezione, che lega appunto necessariamente la propria realizzazione al servizio reso al prossimo, a colui cioè che vive accanto a noi⁹⁴.

⁹⁴ Per questo lavoro di scavo antropologico, su cui non è qui possibile un approfondimento adeguato, si rimanda al testo: R. SALA, *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità* (Nuova biblioteca di scienze religiose 35), LAS, Roma 2012 e alle seguenti riprese divulgative: ID., *L'alfabeto dell'umano. Riflessioni sul "luogo privilegiato dell'evangelizzazione"*, in «Note di Pastorale Giovanile» 7 (2013) 3-34; ID., *Verso quale uomo? La sfida tra umano e post-umano*, in «Apulia Theologica» 2 (2015) 363-386; ID., *Quale antropologia per la Pastorale giovanile? Una proposta a partire dalla donazione*, in C. BISSOLI - C. PASTORE (ed.), *Fare pastorale giovanile oggi. In memoria di Riccardo Tonelli*, LAS, Roma 2014, 157-169.

6. Criteri per pensare la pastorale giovanile

Dall'emergere della potenza della dedizione di Gesù e passando per un'attenzione genuinamente antropologica, si apre ora lo spazio per un'attenta riflessione su alcuni criteri teologico-pastorali di maggior rilievo per l'attuazione della pastorale giovanile. Ci concentriamo su alcuni temi che riteniamo particolarmente strategici e che sono particolarmente "generativi", nell'ottica del passaggio tra la "teoria" e la "pratica".

I criteri sono un po' come spezie che non possono mancare in una buona cucina e che devono, seppur in piccola quantità, essere presenti per dare gusto e sapore a tutto ciò che siamo e che facciamo.

Questi criteri *sono* la differenza cristiana e *fanno* la differenza. Dovranno essere fonte di ispirazione per il discernimento e la progettazione concreta dei cammini di evangelizzazione ed educazione dei giovani.

1. Prossimità: il realismo dell'incarnazione

Il mistero dell'incarnazione segna il punto di svolta paradossale della storia della salvezza: «La novità assolutamente unica e folle del Nuovo Testamento consiste nel farsi carne della parola di Dio nel grembo di una ragazzina, di una donna molto giovane»¹. Tale prospettiva implica la prossimità di Dio verso ogni uomo perché, dice con chiarezza I. Illich,

l'Incarnazione mi invita a cercare il volto di Dio nel volto di chiunque io incontri; e mi fa credere che, sebbene tu e io diventeremo presto cenere, c'è qualcosa nel nostro incontro corporeo che è al di fuori di questo mondo in cui ora siamo. La nostra corporeità assume una qualità metafisica, e diventa ben più che un accidente del momento².

¹ I. ILLICH, *I fiumi a nord del futuro. Testamento raccolto da David Cayley*, Quodlibet, Macerata 2013, 202.

² *Ivi*, 99. «Di due cose volevo parlare a un uditorio contemporaneo: in primo luogo, di questa misteriosa nuova gloria, spessore, densità fenomenologica che il corpo assume per influenza del Cristianesimo, per influenza del Vangelo, per influenza della fede che colui che bussa alla porta chiedendo ospitalità sarà trattato da me come Cristo – non *come se fosse*, ma *come* Cristo; in secondo luogo, di come la secolarizzazione di questa fede produca l'incredibile disincarnazione contemporanea, che è una delle più terrificanti esperienze per chiunque abbia vissuto gli ultimi vent'anni ad occhi aperti» (*ivi*).

La storia del Samaritano, raccontata nell'evangelo di Luca, implica la seria presa in carico della questione dell'altro attraverso la cura:

Elimina dalla storia del Samaritano questa carnosa, corporea, carnale, densa, umorale esperienza del sé, e quindi del Tu, e avrai una bella fantasia *liberal*, che è qualcosa di orrendo. [...] L'amore di Dio è nella carne, e il rapporto tra due persone, il mistero del Samaritano, è inevitabilmente un mistero della carne. Tutto ciò sta diventando davvero difficile da spiegare, o persino da dire, nella nostra generazione, un tempo in cui è giunto, credo, al suo culmine un inaudito processo – e una storia inaudita – di spoliazione carnale delle nostre percezioni, dei nostri concetti e dei nostri sensi. È diventato davvero difficile – lo so per esperienza – scrivere sul divino rivestirsi di carne, alla fine del XX secolo³.

Tale prospettiva, che va direttamente contro la tendenza all'escarnazione che caratterizza tutta l'epoca moderna, deve essere rimessa al centro dell'opera pastorale della Chiesa:

Io vedo con chiarezza che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, *la vicinanza, la prossimità*. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. [...] Invece di essere solo una Chiesa che accoglie e che riceve tenendo le porte aperte, cerchiamo pure di essere una Chiesa che trova nuove strade, che è capace di uscire da se stessa e andare verso chi non la frequenta, chi se n'è andato o è indifferente⁴.

Se, come afferma papa Francesco, questo vale in generale per la Chiesa nel suo insieme, non può non valere certamente in particolare per il nostro servizio alle giovani generazioni.

³ *Ivi*, 205.206. Tutta l'opera di Illich prende avvio da questa interessante e feconda prospettiva. Per un approfondimento si possono vedere i seguenti testi: I. ILLICH (et altri), *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, Trento 2008; ID., *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, Milano - Udine 2010; ID., *La perdita dei sensi*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 2009; ID., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Boroli, Milano 2005; ID., *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, Quodlibet, Macerata 2008. Cfr. anche: D. CAYLEY, *Conversazioni con Ivan Illich. Un archeologo della modernità*, Elèuthera, Milano 1994; M. DI GIACOMO M., *Ivan Illich. Una voce fuori dal coro*, Ancora, Milano 2006; GAUDIO A. (ed.), *Illich. Un profeta postmoderno*, La Scuola, Brescia 2012; M. KALLER-DIETRICH, *Vita di Ivan Illich. Il pensatore del Novecento più necessario e attuale*, Edizioni dell'asino, Roma 2012.

⁴ A. SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» III (2013) 449-477, 461.462. Sintomatico il gesto di accoglienza e dialogo nel testo PAPA FRANCESCO - E. SCALFARI, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi - La Repubblica, Roma 2013.

La pastorale giovanile, in questi ultimi decenni di riflessione teorica, ha cercato di valorizzare al meglio l'ampio e articolato tema dell'incarnazione, perché «il confronto con l'evento dell'Incarnazione ci fornisce il criterio per elaborare il pluralismo e per assicurare convergenze concrete sulle cose che contano davvero, anche nella diversità di posizioni, riconosciuta e accolta»⁵.

Il *criterio dell'incarnazione* sembra avere l'indubbio vantaggio di mettere al centro della pastorale giovanile la vicinanza, la condivisione e la piena solidarietà con i giovani. In effetti la valorizzazione della vita quotidiana e della presenza in mezzo ai giovani risulta sempre essere quella strategia vincente che nell'incarnazione trova il suo fondamento autorevole, definitivo e insuperabile. Il Dio che si fa uomo, che entra nella stessa condizione e si pone allo stesso livello dei suoi destinatari, certamente offre «l'orientamento fondamentale per le scelte concrete»⁶. In effetti tale criterio è sempre da ribadire nel suo primato in ordine alla pastorale. Papa Francesco, parlando alla Chiesa latino-americana, ci offre un'indicazione che non possiamo sorvolare:

Ad Aparecida si danno in maniera rilevante due categorie pastorali che sorgono dalla stessa originalità del Vangelo e possono anche servirci da criterio per valutare il modo in cui viviamo ecclesialmente il discepolato missionario: *la vicinanza e l'incontro*. Nessuno dei due è nuovo, ma costituiscono la modalità in cui Dio si è rivelato nella storia. È il "Dio vicino" al suo popolo, vicinanza che raggiunge il punto massimo nell'incarnazione. È il Dio che esce incontro al suo popolo. Esistono in America Latina e nei Caraibi pastorali "lontane", pastorali disciplinari che privilegiano i principi, le condotte, i procedimenti organizzativi... ovviamente *senza vicinanza, senza tenerezza, senza carezza*. Si ignora la "rivoluzione della tenerezza" che provocò l'incarnazione del Verbo. Vi sono pastorali impostate con una tale dose di distanza che sono incapaci di raggiungere l'incontro: incontro con Gesù Cristo, incontro con i fratelli. Da questo tipo di pastorali ci si può attendere al massimo una dimensione di proselitismo, ma mai portano a raggiungere né l'inserimento ecclesiale, né l'appartenenza ecclesiale. La vicinanza crea comunione e appartenenza, rende possibile l'incontro. La vicinanza acquisisce forma di dialogo e crea una cultura dell'incontro. Una pietra di paragone per calibrare la vicinanza e la capacità d'incontro di una pastorale è l'omelia. Come sono le nostre omelie? Ci avvicinano all'esempio di nostro Signore, che «parlava come chi ha autorità» o sono meramente precettive, lontane, astratte?⁷

⁵ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, LAS, Roma 2011, 48.

⁶ *Ivi*, 58.

⁷ FRANCESCO, *Viaggio apostolico a Rio de Janeiro in occasione della XXVIII Giornata Mondiale della gioventù* (incontro con i Vescovi responsabili del Consiglio Episcopale Latinoame-

La presenza e la sincronizzazione con il mondo dei giovani, con il loro sentire, facendo sì che ogni educatore sia accordato con i loro desideri non è per nulla scontato e deve ogni volta essere rimesso in campo. Per dirla con don Bosco, si tratta di amare ciò che amano i giovani perché i giovani amino ciò che amiamo noi. La *sim*-patia e la *com*-passione, l'autorevolezza e la dolcezza, la cordialità e la confidenza sono le chiavi del "sistema preventivo", che ha come centro la necessità della presenza costante e amorevole dell'educatore. Qui emerge il concetto di "assistenza" in tutta la sua pregnanza e la sua attualità, come chiave di volta per un progetto di pastorale giovanile: letteralmente significa "stare presso", perché la condizione indispensabile per essere educatori alla fede dei giovani è stare con loro, stare presso di loro, non lasciarli a loro stessi. Lo attesta in maniera semplice e profonda il beato Filippo Rinaldi, terzo successore di don Bosco, che ci ripropone il mistero dell'incarnazione nella sua traduzione educativa salesiana:

Un punto sul quale insisteva era che il sistema di don Bosco non si riduceva a non bastonare, a non castigare, ma *stava soprattutto in una cosa semplicissima, cioè nel vivere in mezzo ai ragazzi*. Diceva: – Don Bosco viveva in mezzo ai suoi ragazzi, conversava con essi, come Nostro Signore conversava coi peccatori, coi farisei, coi fanciulli. *Il nostro è il sistema della familiarità e del contatto*. Don Bosco non risplendette come grande oratore; non i suoi discorsi commovevano, ma la vista di lui, l'intrattenersi con lui. Neppure si presentava don Bosco come professore: *la sua scuola era il cortile*. Insomma *l'ideale di don Bosco era vivere in mezzo ai suoi*. Per lui educare è stare in mezzo ai ragazzi, non per imporsi, ma per conversare, per intrattenersi con loro, in modo che tutti ci si avvicinino e si possano così guadagnare i cuori di tutti⁸.

Stare con i giovani è la condizione fondamentale della vocazione di genitori e di educatori alla fede: questo atteggiamento traduce nella realtà il desiderio e la passione di condividere le loro paure e le loro angosce, le loro attese e le loro speranze. Questo è già tutto, perché la scelta concreta di stare con i giovani è gravida di conseguenze positive su tutti i fronti: perdere tempo per loro e con loro è il primo e più importante segno di riconoscimento della loro dignità. In tal modo essi hanno la *prova concreta* di essere soggetti di dedizione gratuita; in tal modo sono riconosciuti come persone degne di affetto e di amore. Dobbiamo davvero avere il coraggio di «uscire dalla propria comodità e avere il coraggio di raggiungere tutte le periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo»⁹.

ricano - CELAM, 28 luglio 2013).

⁸ E. CERIA, *Vita del Servo di Dio don Filippo Rinaldi*, SEI, Torino 1951, 443.

⁹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 20. «Usciamo, usciamo ad offrire a tutti la vita di

In tal modo si colgono in pienezza alcuni orientamenti operativi per la pastorale giovanile¹⁰: la funzione sacramentale della vita quotidiana, la ricomprensione della vita come luogo adatto per incontrare Dio, il riconoscimento del vero volto di Dio nell'umanità di Gesù. Soprattutto si fa spazio, a partire dalla prospettiva dell'incarnazione, il corretto atteggiamento ermeneutico puntato su quella *fedeltà creativa* richiesta ad ogni vero discepolo del Signore:

Alla comunità ecclesiale e ad ogni evangelizzatore si richiede uno stile assai originale di "fedeltà". L'atteggiamento ermeneutico (e il conseguente sospetto ermeneutico) rifiuta ogni figura di fedeltà che cerchi di riprodurre nel presente quello che abbiamo accolto dal passato. Questo modo di fare, che assomiglia eccessivamente alla ripetizione, è poco saggio e molto pericoloso, perché pone sullo stesso piano l'evento e le espressioni culturali in cui esso si rende presente. L'atteggiamento da assumere è assai diverso: una profonda azione di discernimento, da attuare nella comunità ecclesiale e sotto la guida autorevole di coloro che nella comunità hanno il ministero di condurci nell'unità alla verità, per guardare con coraggio in avanti profondamente radicati nel passato, alla ricerca di parole e gesti che risuonino nel presente come "buona notizia" per la vita e la speranza di tutti¹¹.

Dalla centralità della logica dell'incarnazione nasce un modello di pastorale giovanile che – a differenza di altri, che ricomprendono l'educativo a partire dal teologico, che fanno prevalere l'azione educativa o che separano nettamente gli ambiti¹² – cerca «il confronto con le modalità storiche mediante le quali Dio ha voluto realizzare la Rivelazione»¹³. L'ancoramento all'incarnazione garantisce con decisione l'integrazione tra immanenza e trascendenza, perché proprio nella storia va cercata e attuata quell'unità tra Dio e uomo che in Cristo si fa verità di Dio e dell'uomo.

Tale criterio è assolutamente necessario, tanto quanto è necessaria nella totalità dell'evento della salvezza la precisa scelta divina dell'incarnazione, che segna la radicale condivisione divina della nostra condizione umana.

Gesù Cristo. Ripeto qui per tutta la Chiesa ciò che molte volte ho detto ai sacerdoti e laici di Buenos Aires: preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti» (*ivi*, n. 49).

¹⁰ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, 59-66.

¹¹ *Ivi*, 66.

¹² Cfr. *ivi*, 67-69.

¹³ *Ivi*, 69.

In questo senso è opportuno segnalare che il tema dell'incarnazione, intesa qui come abbassamento divino, apre immediatamente verso *la pratica della povertà evangelica*: proprio il grande san Francesco, che in maniera così singolare ha messo a tema l'evento dell'incarnazione, ha proposto alla Chiesa del suo tempo – e con questo alla Chiesa di tutti i tempi – un ritorno radicale alla povertà per essere all'altezza delle richieste dell'evangelo. Il farsi vicino di Dio, nella forma della nascita, è un grande atto di svuotamento. Questa è propriamente la grazia che il Signore ci ha portato: egli, «da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà»¹⁴.

Non è possibile per la pastorale giovanile astrarre da questa dinamica di presenza, vicinanza, accoglienza, prossimità, partecipazione di vita che nella povertà solidale di Cristo trova massima espressione, perché «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi»¹⁵: questo è un *fatto* che la fede riconosce come principio della salvezza e che segna la singolarità del cristianesimo rispetto ad ogni altra fede “religiosa”. La via di Gesù non può che essere anche la via della Chiesa: «Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, *così pure la Chiesa* è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza»¹⁶. Lo stile di papa Francesco non sembra lasciare alcun dubbio a proposito. Emblematica è la sua lettera ai Cardinali creati nel concistoro del 22 febbraio 2014:

Il Cardinalato non significa una promozione, né un onore, né una decorazione; semplicemente è un servizio che esige di ampliare lo sguardo e allargare il cuore. E, benché sembri un paradosso, questo poter guardare più lontano e amare più universalmente con maggiore intensità si può acquistare solamente seguendo la stessa via del Signore: la via dell'abbassamento e dell'umiltà, prendendo forma di servitore (cfr. *Fil* 2,5-8). Perciò ti chiedo, per favore, di ricevere questa designazione con un cuore semplice e umile. E, sebbene tu debba farlo con gaudio e con gioia, fa' in modo che questo sentimento sia lontano da qualsiasi espressione di mondanità, da qualsiasi festeggiamento estraneo allo spirito evangelico di austerità, sobrietà e povertà¹⁷.

Ci sono oggi segnali anche ecclesiali di lontananza non solo spirituale, ma anche fisica, dai giovani: un certo stile di *tradizionalismo* e di *clericalismo*

¹⁴ 2Cor 8,9.

¹⁵ Gv 1,14.

¹⁶ Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

¹⁷ FRANCESCO, *Lettera ai cardinali che saranno creati nel Concistoro del prossimo 22 febbraio* (12 gennaio 2014).

pastorale crea una certa “distanza di sicurezza” tra la Chiesa e i giovani e va certamente contrastato sia a livello teorico che pratico, facendo proprio leva sul principio e sull’evento dell’incarnazione, a cui si deve obbedienza e imitazione.

Non è infatti possibile pensare alla missione senza prossimità di vita, partecipazione intima e condivisione totale con il popolo di Dio. Questo è lo stile del Vangelo, a cui non possiamo sottrarci se vogliamo essere credibili:

Resta chiaro che Gesù Cristo non ci vuole come principi che guardano in modo sprezzante, ma come uomini e donne del popolo. *Questa non è l’opinione di un Papa né un’opzione pastorale tra altre possibili; sono indicazioni della Parola di Dio così chiare, dirette ed evidenti che non hanno bisogno di interpretazioni che toglierebbero ad esse forza interpellante.* Viviamole “sine glossa”, senza commenti. In tal modo sperimenteremo la gioia missionaria di condividere la vita con il popolo fedele a Dio cercando di accendere il fuoco nel cuore del mondo¹⁸.

2. Discepolato: la concretezza della sequela

Siamo chiamati ad assumere la prospettiva del discepolato. Convincerci che il fine ultimo del nostro impegno educativo-pastorale sia quello di *abilitare i giovani ad entrare nel ritmo del discepolato cristiano*. “Discepolato” diviene quindi parola determinante.

Il testo dei vangeli – narrazione sostanziale del cammino di *conversione* di coloro che sono stati chiamati ed hanno seguito il Signore prima come discepoli e poi come apostoli – non ci restituisce la linearità di un percorso senza colpi di scena, ma l’intensa drammaticità di una vicenda connotata da alti e bassi, da tradimenti e da entusiasmi, da stima e disprezzo per l’amato e temuto maestro. Un laborioso e per nulla semplice itinerario ha portato i dodici – e nemmeno tutti! – ad apprezzare ed onorare fino in fondo il dono dell’amicizia con il loro Signore¹⁹.

Gli stessi vangeli ci pongono di fronte anche ad una cerchia più ampia di “simpatizzanti”, non direttamente chiamati alla condivisione totale con Gesù eppure chiamati anch’essi, attraverso il dono della fede, ad una forma di autentico discepolato e di conseguente apostolato, anche se di loro non sappiamo nulla di più rispetto ad un semplice accenno: così le persone che seguono

¹⁸ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 271.

¹⁹ Cfr. C.M. MARTINI, *L’itinerario spirituale dei dodici*, Borla, Roma 1993⁴.

il Signore per cercare salvezza diventano annunciatori della buona notizia²⁰ e quindi si fanno in tal modo portatori di un messaggio di vita e di speranza per tutti coloro che incontrano sul loro cammino.

Il discepolato non è quindi da intendersi come un concetto statico e monolitico, possibile in una sola modalità di attuazione; si tratta invece di un concetto dinamico e molteplice, che porta in sé diverse intensità e differenti prassi espressive, che però sono unificate da una tensione orientata al riconoscimento che la propria vita vada essenzialmente articolata in ordine alla persona di Gesù Cristo e al legame di amicizia, filialità e nuzialità con Lui:

Nella fede, speranza e carità poniamo Gesù Cristo al centro della nostra esistenza. Gesù Cristo è riconosciuto infatti come il significato ultimo e definitivo, che s'innesta in ogni autentica, anche se provvisoria, significazione personale. Questo significato, ricevuto per dono, rivela il valore pieno di ogni gesto umano. Assume l'umano e l'amplifica nell'orizzonte del divino. Dona così all'uomo una visione totale della sua esistenza, capace di unificare una vita trascinata tra conflitti e contraddittorietà.

Nello stesso tempo Gesù Cristo si propone come il criterio profetico e normativo per ordinare, gerarchizzare, autenticare i personali progetti e realizzazioni. Nel riferimento a Gesù Cristo l'esperienza quotidiana trova un criterio di valutazione. Tra i molti progetti di sé, il cui groviglio spesso rende difficile una vera autenticità umana, fede e salvezza orientano verso la verità dell'uomo. Nella fatica quotidiana di realizzarsi in coerenza con il progetto sognato, fede e salvezza consolidano una speranza che supera ogni umana misura²¹.

In questo senso tutti, ma proprio tutti, sono chiamati alla realtà del discepolato: ogni cristiano ha il suo modo proprio e personale di essere discepolo e deve riconoscerne la forma a cui è chiamato. Pensiamo solo ad alcuni giovani nel Vangelo e anche al modo in cui Gesù pensa il discepolato, cioè *una realtà ampia e articolata, che prevede livelli diversi e densità anche molto distanti tra loro*: dal capo poggiato sul petto del Signore alle briciole della donna sirofenicia, dal cieco Bartimeo che si mette a seguire Gesù a Zaccheo che restituisce il quadruplo di quello che ha frodato, dalla fede incredula del centurione al pentimento della samaritana, dal figlio resuscitato della vedova di Nain al paralitico che riprende il suo cammino, dall'emoirissa che tocca il lembo del mantello del Signore ai rinnegamenti di Pietro, dal rifiuto del giovane ricco

²⁰ Cfr., ad esempio, *Mt* 9,18-22.27-31; 20,29-34; *Lc* 18,35-43; *Gv* 4,28-30; 9,1-41.

²¹ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, 84-85.

al ribaltamento di Paolo, dalla fede cristallina di Maria alla fuga dei dodici davanti alla croce, senza dimenticare il destino di Giuda, e così via. Il Vangelo è ricco e variegato nel presentare il discepolato richiesto a tutti e a ciascuno, con una narrazione che ci restituisce la storicità anche dei ragazzi che ci sono affidati.

Il fine ultimo di tutto non può che essere la “comunione”. Viene alla luce con chiarezza che l'*incarnazione-prossimità* è in vista della *croce-donazione* e che essa è in vista della *comunione-comunità*. La direzione del percorso teologico-pastorale è quindi chiara: *incarnazione (prossimità) → croce (donazione) → comunione (comunità)*.

La prospettiva dell'*agape*, in questa precisa direzione, afferma fin dall'inizio che il fine ultimo dell'uomo non è né una *visione di Dio* – che perlomeno evoca ancora una distanza, un estrinsecismo, un essere uno di fronte all'altro – né la propria *autorealizzazione autistica* – che comprende l'uomo come una monade egoistica a cui tutto il resto serve come mero strumento –, ma invoca immediatamente la *fratellanza reale* e la *mistica nuziale* tra gli uomini e Gesù Cristo, come comune e pieno adempimento della loro originaria, *radicale e condivisa, seppur asimmetrica, filialità*. Il cammino di discepolato è un itinerario concreto di appropriazione del dono divino della filialità adottiva.

3. Vocazione: la chiamata per nome

In questo momento culturale particolarmente liquido, in cui il tema dell'identità appare decisamente in crisi, la “questione vocazionale” dovrebbe essere recuperata nella sua gravidanza teologica ed antropologica: essa sola infatti ha la forza per offrire una visione sintetica e unitaria della persona, tanto che possiamo azzardare l'affermazione radicale per cui *senza vocazione non c'è identità*. Proprio oggi dunque l'impegno della pastorale giovanile non può marginalizzare il tema vocazionale, ma deve rimetterlo al centro del suo pensare e del suo agire per il bene dei giovani.

Sta di fatto che il compito della pastorale giovanile, se alleggerito dalla necessità di mettere il giovane davanti alla questione vocazionale, risulta davvero distante dalle esigenze della fede portata da Gesù:

A un debole pensiero di fede corrisponde una debole vita di fede e quindi una flebile proposta e un'assenza di risposta o una risposta altrettanto debole che non può dare garanzie di durata, ma subisce il fascino momentaneo e riflette la provvisorietà e l'instabilità del contesto culturale contemporaneo. È una fede (e una

risposta vocazionale) liquida, troppo fluida, troppo annacquata, liquefatta, che ha perso spessore e solidità e dunque è sfuggente, vaga, aleatoria. *In ambienti liquidi non si potrà mai costruire un edificio solido, con fondamenta sicure*; costruzioni sulla sabbia o in terreni acquitrinosi non garantiscono alcuna tenuta. Occorre allora un tessuto forte, un terreno roccioso e regole “antisismiche”, essendo una costruzione vocazionale zona a fortissimo rischio sismico. [...] *Alle giovani generazioni va offerto cibo solido*, una proposta convincente, che per essere tale non nasconde la verità della sua durezza, una proposta forte, chiara, senza falsi convincimenti, senza illusioni, senza allusioni a comodità o autorealizzazioni o gratificazioni²².

Per questo uno dei criteri indispensabili da tenere presenti nel pensare e progettare la pastorale giovanile è quello vocazionale: con un simpatico gioco di parole si potrebbe dire che *per essere all'altezza della sua vocazione, la pastorale giovanile non può fare a meno di accompagnare i giovani alla scoperta e all'accoglienza della loro personale vocazione*.

Non si può pensare all'animazione vocazionale *separata* dalla pastorale giovanile, allo stesso modo in cui abbiamo più volte affermato che non si può pensare alla pastorale giovanile *separata* dalla pastorale della Chiesa. Il tempo delle separazioni è scaduto: è invece da ritenere che l'animazione vocazionale è il coronamento della pastorale giovanile perché in un certo senso ne è anche la fonte: infatti ogni operatore di pastorale giovanile è stato chiamato per nome ed ha, tra i suoi compiti fondamentali, l'obbligo di mettere ogni giovane al cospetto di Dio, perché anch'egli possa essere a sua volta chiamato per nome.

La comprensione ultima dell'identità personale si gioca così al cospetto di Dio e mai altrove: è quindi compito specifico dell'operatore di pastorale giovanile porre il giovane nella condizione di ricevere da Dio il proprio nome che egli da sempre ha preparato per lui. Senza il coraggio di sottoporsi a questo faccia a faccia, tanto sublime quanto terrificante, non vi è possibilità di sapere della propria persona in via definitiva, perché

la domanda essenziale sull'uomo pare essere proprio questa: *chi egli è*. Il suo essere è definito da un nome, espressione sintetica della sua identità singolare. *Signore, tu mi scruti e mi conosci*, dice il Salmo (139,1); e prima ancora del Salmo, Geremia si sente interpellare da Dio in questi termini: *Prima di formarti nel grembo, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato* (Ger 1,5). Sullo sfondo di Geremia e della spiritualità dei Salmi dev'essere intesa anche la famosa dichiarazione di Agostino: il nostro cuore è inquieto e non può trovare in alcun modo

²² M. PARADISO, *Fenomenologia della sequela*, Città Nuova, Roma 2010, 177.178, corsivi nostri.

riposo finché non trovi Lui; l'identità dell'uomo è infatti nascosta nel segreto di Dio, ed è dichiarata dalla sua voce che chiama, dalla vocazione; non sorprende in tal senso che il riposo alla ricerca inquieta dell'uomo non possa venire in altro modo che nella forma di un incontro con Dio²³.

Dio, in quanto nostro creatore, ci conosce prima e meglio di noi stessi, ed è nel dialogo con Lui che apprendiamo la nostra identità. Nel *ricevere da Dio un nome proprio* si scopre il progetto della propria vita ed è Dio che solo ha l'autorità di chiamare per nome, di dare un nome e di cambiare il nome:

Costituì dunque i Dodici: Simone, al quale *impose il nome* di Pietro, poi Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni fratello di Giacomo, ai quali *diede il nome* di Boanèrges, cioè "figli del tuono". [...] Quando fu giorno, chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici, ai quali *diede anche il nome* di apostoli. [...] Andrea incontrò per primo suo fratello Simone e gli disse: "Abbiamo trovato il Messia" – che si traduce Cristo – e lo condusse da Gesù. Fissando lo sguardo su di lui, Gesù disse: "Tu sei Simone, il figlio di Giovanni; *sarai chiamato* Cefa" – che significa Pietro²⁴.

Il nuovo nome donato da Dio è anche, oltre che la rivelazione della propria identità più intima, comunicazione di una missione, trasmissione della forza per poterla compiere e quindi promessa di sostegno per il buon esito del proprio compito:

Gesù, giunto nella regione di Cesarèa di Filippo, domandò ai suoi discepoli: "La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?". Risposero: "Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti". Disse loro: "Ma voi, chi dite che io sia?". Rispose Simon Pietro: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente". E Gesù gli disse: "Beato sei tu, *Simone, figlio di Giona*, perché né carne né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli. E io a te dico: *tu sei Pietro* e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli: tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli". Allora ordinò ai discepoli di non dire ad alcuno che egli era il Cristo²⁵.

²³ G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo*, in G. ANGELINI - G. COMO - V. MELCHIORRE - P. ROTA SCALABRINI, *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano 2009, 73-131, 84.

²⁴ *Mc* 3,16-17; *Lc* 6,13; *Gv* 1,41-42.

²⁵ *Mt* 16,13-20.

Per alcuni aspetti non basta nemmeno il nome, ma è anche necessario che ci sia qualcuno di speciale che lo pronuncia, con un *tono* e uno *stile* che fa la differenza e permette il riconoscimento non solo della propria identità, ma anche di quella di Dio. Proprio nel sentirsi chiamare per nome da Dio è possibile entrare nella logica del riconoscimento di Dio stesso, che si presenta agli occhi del credente in maniera del tutto ineducibile:

Maria invece stava all'esterno, vicino al sepolcro, e piangeva. Mentre piangeva, si chinò verso il sepolcro e vide due angeli in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù. Ed essi le dissero: "Donna, perché piangi?". Rispose loro: "Hanno portato via il mio Signore e non so dove l'hanno posto". Detto questo, si voltò indietro e vide Gesù, in piedi; ma non sapeva che fosse Gesù. Le disse Gesù: "Donna, perché piangi? Chi cerchi?". Ella, pensando che fosse il custode del giardino, gli disse: "Signore, se l'hai portato via tu, dimmi dove l'hai posto e io andrò a prenderlo". *Gesù le disse: "Maria!". Ella si voltò e gli disse in ebraico: "Rabbuni!" - che significa: "Maestro!".* Gesù le disse: "Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: 'Salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro'". Maria di Màgdala andò ad annunciare ai discepoli: "Ho visto il Signore!" e ciò che le aveva detto²⁶.

Il rinnovato dono della chiamata per nome implica poi anche la novità di un nome conosciuto solo da chi lo riceve: «Al vincitore darò la manna nascosta e una pietruzza bianca, sulla quale sta scritto un *nome nuovo*, che *nessuno conosce all'infuori di chi lo riceve*»²⁷.

La personalizzazione dell'esistenza giunge così al suo compimento supremo, esaltando l'intimità della relazione con Dio come fonte autentica della propria singolarità. Quasi nella forma di un segreto nuziale tra gli sposi, realtà che solo loro conoscono e comprendono, in una comunione ogni volta sempre di nuovo unica e irripetibile.

4. Dono di sé: il contenuto sostanziale

Bisogna dire che il criterio della prossimità, di cui abbiamo già parlato, è necessario ma insufficiente a rendere conto della pienezza del dato cristiano, che non è semplice presenza solidale di Gesù in mezzo a noi e nemmeno una

²⁶ Gv 20,11-18.

²⁷ Ap 2,17.

estrinseca comunicazione di istruzioni per la salvezza. La rivelazione è segnata in maniera decisiva dalla *donazione* di Dio in vista della *comunione* con gli uomini. Dal punto di vista teologico: l'incarnazione è una predisposizione in vista della croce, intesa come donazione totale di Dio stesso; e la donazione è la condizione di possibilità della comunione, fine ultimo del progetto di Dio sul mondo. Non possiamo quindi considerare la prossimità, nemmeno dal punto di vista pastorale, il centro della proposta cristiana, perché mancheremmo di vedere come la donazione che Gesù fa di sé sia il cuore della fede da lui portata, che ci impegna all'imitazione del Signore: in effetti, al *darsi di Dio a noi* dovrà corrispondere il nostro pieno e totale *darci a Dio e ai fratelli!*

Se la necessaria "prossimità" segna il dovere di *essere lì* dove sono i giovani, condividere, frequentare il mondo giovanile dall'interno e non conoscerlo solo teoricamente, la "donazione" rende conto della *qualità* della presenza, che non è da pensarsi nella logica dell'intrattenimento o dello spettacolarismo, ma di una testimonianza credibile capace di autentica perdita di sé a favore dell'altro. Un pastorale improntata solamente sull'esigenza di "stare con i giovani" senza "il dono di sé ai giovani" può correre il rischio di essere superficiale e non arrivare a toccare ciò che di proprio il cristianesimo porta all'uomo, ovvero la necessità di fare della propria vita un dono per l'altro in vista della comunione.

La prospettiva della prossimità va dunque ricompresa pastoralmente, allargandone il *logos*, a partire dall'atto fondamentale di Cristo verso gli uomini – dal quale prende corpo e forma tutta la sua vicenda – che non può essere altro che la sua libera, radicale e totale donazione: «Questo è il mio corpo, che è dato per voi»²⁸. La necessità della presenza educativa ed evangelizzatrice tra i giovani – garantita dal gesto inaudito di Dio di mandare il suo figlio come uno di noi – ha la necessità di un educatore-evangelizzatore, che, come Gesù Cristo, sia pronto non semplicemente a "stare con i giovani" o a "comunicare una buona notizia", ma che faccia dono della sua vita a loro favore. Senza di questo (1) non c'è pastorale giovanile, ma intrattenimento ed animazione più o meno culturale dei giovani; (2) non c'è evangelizzazione, ma comunicazione di qualche utile insegnamento sul Vangelo; (3) non c'è educazione, ma solidarietà e simpatia. L'esigenza di consegnare ai giovani la pienezza del Vangelo

ci obbliga a ridare *slancio, coraggio e profondità di fede alla pastorale giovanile*, che può rischiare di restare (1) *pastorale d'intrattenimento* o di (2) *sola educazione civica*, di (3) *formazione culturale* o di (4) *generica apertura al trascendente*. Il richiamo diretto ai destinatari

²⁸ Lc 22,19.

della nostra missione ci impegna a riflettere e operare scelte “a partire dai giovani” e non dai nostri problemi, e a ritornare ai giovani, che sono la “patria” della nostra missione, il tempio della nostra esperienza di Dio.

Ai giovani offriamo, oltre che l’annuncio della Parola (*kerygma-martyria*) e la celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), il servizio della carità (*diakonia*), il quale è per noi educazione, non “una specie di attività di assistenza sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri, ma [un servizio che] appartiene alla natura” stessa della Chiesa, “espressione irrinunciabile della sua stessa essenza” (*BENEDETTO XVI, Deus caritas est*, n. 25)²⁹.

È necessario mettere in guardia circa il fatto che alcune espressioni di pastorale giovanile possono essere molto dispendiose a livello organizzativo e gestionale, ma rischiano però di essere poco produttive in ordine alla finalità dell’autentico nucleo cristiano fondante, che è quello della donazione.

La prospettiva della donazione offre invece profondità, sostanza e contenuto alla prossimità pastorale: per la pastorale giovanile significa superare il rischio del “giovannilismo”, di una vicinanza ai giovani neutrale e leggera, incapace di essere incisiva e significativa per la loro vita. Per don Bosco la figura dell’educatore ha una identità ben precisa e per nulla generica: nel piccolo trattatello sul *Sistema preventivo* lo definisce «un individuo *consacrato* al bene de’ suoi allievi, perciò deve essere pronto ad affrontare ogni disturbo, ogni fatica per conseguire il suo fine, che è la civile, morale, scientifica educazione de’ suoi allievi»³⁰. Cioè deve essere disponibile a perdere se stesso per la salvezza dei suoi ragazzi: «Io vi prometto e vi do tutto quel che sono e quel che ho. Io per voi studio, per voi lavoro, per voi vivo e per voi sono disposto anche a dare la vita»³¹.

Prossimità e donazione stanno o cadono insieme, e sono orientate verso l’edificazione della comunità: così una prossimità che non abbia come sua finalità

²⁹ P. CHÁVEZ, «*Da mihi animas, cetera tolle*». Lettera di convocazione del Capitolo Generale XXVI, in ACG 394.

³⁰ G. BOSCO, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*, n. 3. «Gesù Cristo non spezzò la canna già fessa, né spense il lucignolo che fumava. Ecco il vostro modello. Allora non si vedrà più chi lavorerà per fine di vanagloria; chi punirà solamente per vendicare l’amor proprio offeso; chi si ritirerà dal campo della sorveglianza per gelosia di una temuta preponderanza altrui; chi mormorerà degli altri volendo essere amato e stimato dai giovani, esclusi tutti gli altri superiori, guadagnando null’altro che disprezzo ed ipocrite moine; chi si lasci rubare il cuore da una creatura e per far la corte a questa trascuri tutti gli altri giovanetti; chi per amore dei propri comodi tenga in non cale il dovere strettissimo della sorveglianza; chi per un vano rispetto umano si astenga dall’ammonire chi deve essere ammonito» (G. BOSCO, *Lettera da Roma*).

³¹ G.B. LEMOYNE, *Memorie biografiche di don Bosco*, VII, 585.

la donazione non è all'altezza dell'evangelo e delle sue esigenze di offrire un amore che sappia arrivare «sino alla fine»³²; poi, una donazione che non abbia come sua condizione previa la prossimità non raggiunge concretamente alcun destinatario, rimanendo sul piano "virtuale" dell'intenzionalità teorica; infine, una pastorale giovanile che voglia proporsi in piena fedeltà alla sua vocazione parte dalla prossimità e arriva all'edificazione della comunità passando attraverso la pratica della donazione.

5. Beatitudini: la strategia alternativa

Oggi viviamo nella società dei diritti. Il "diritto ad avere diritti" sembra essere il punto di focalizzazione della piena liberazione della persona umana da qualsiasi schiavitù³³.

La Chiesa stessa, accogliendo alcuni punti di vista della modernità attraverso la mediazione del Concilio Vaticano II, è perlomeno apparsa un poco ingenua sulla questione. Teologi accorti ci mettono in guardia:

Nella vita della Chiesa molto di tutto ciò è stato anche accolto e non sempre con la dovuta considerazione di tutti i risvolti. Si pensi alla nostra convinta difesa dei diritti umani: *ma sono essi effettivamente cristiani?* Oppure rappresentano un connubio romantico di Marxismo e Liberismo? *Si può tirare il cristianesimo sul filo dei diritti umani?* E che cosa ci incassiamo con tutto ciò dal punto di vista della nostra teologia? Quale Cristo e quale Dio? Che cosa resta della particolarità del cristianesimo? In che cosa consiste il nostro specifico? Propaghiamo ora gli stessi diritti umani che fino a ieri abbiamo combattuto o trascurato. Qui ci sono moltissime questioni, sulle quali è difficile giudicare³⁴.

Lo stesso magistero pontificio si è reso attento e disincantato rispetto al possibile utilizzo perverso dei diritti umani individuali, denunciando i possibili abusi:

Deplorevolmente, persino i diritti umani possono essere utilizzati come giustificazione di una difesa esacerbata dei diritti individuali o dei diritti dei popoli più ricchi. Rispettando l'indipendenza e la cultura di ciascuna Nazione, bisogna

³² Gv 13,1.

³³ Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto ad avere diritti*, Laterza, Bari 2012.

³⁴ E. SALMANN, *Il respiro della benedizione. Spiragli per un ministero vivibile*, Cittadella, Assisi 2010, 14.

ricordare sempre che il pianeta è di tutta l'umanità e per tutta l'umanità, e che il solo fatto di essere nati in un luogo con minori risorse o minor sviluppo non giustifica che alcune persone vivano con minore dignità³⁵.

La nostra pastorale a volte appare un poco ingenua su questo punto, non misurando fino in fondo la posta in gioco della questione. Infatti, portando avanti la battaglia dei diritti in forma acritica, abbracciandone quindi inconsapevolmente la logica sottostante, portiamo tutto il mondo non verso il cristianesimo, ma verso la forma nichilistica dell'occidente. La visione del mondo portata avanti dai diritti umani individuali ha orientato lo sguardo dai problemi sociali e solidali verso dinamiche individualistiche:

È paradossale che nell'epoca del diritto ad avere diritto siano scomparsi i diritti sociali e i diritti politici; mentre il diritto al lavoro e all'assistenza sono ridotti a residui del tramontato stato sociale, i diritti all'uso indiscriminato di nuove tecniche procreative e allo sviluppo di una vera e propria medicina eugenetica diventano le nuove frontiere della civilizzazione. La strategia dei diritti ha accentuato i tratti individualistici della cultura giuridica occidentale, contribuendo in modo decisivo alla spolticizzazione delle società e a una diffusione dell'indifferenza etica generalizzata; essa rivela la propria vocazione nichilista, in cui l'assunzione della libertà individuale come arbitrio assoluto è accentuata sempre più dall'alleanza implicita con le nuove forme di scientismo tecnologico che favoriscono la chiusura autoreferenziale degli individui³⁶.

Al di là della loro presunta bontà intrinseca, riconosciuta e apprezzata nella società liberale, essi appaiono troppe volte ambigui, problematici e perfino perversi. In sostanza i diritti rischiano di essere i *dieci comandamenti decaffeinati*, cioè privati della sostanza attiva che li rende pericolosi di fronte all'imperativo postmoderno del benessere. Sono il tentativo riuscito di aggirare, senza eluderli sfacciatamente, i dieci comandamenti; sono lo svuotamento della loro sostanza traumatica, del loro principio attivo, che in fondo è quello dell'obbedienza a Dio. Conviene risentire un passaggio provocatorio di S. Žižek a questo proposito:

È anche di fondamentale importanza tener (ben) presente la connessione fra il Decalogo (i Comandamenti Divini imposti in modo traumatico) e il suo com-

³⁵ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 190.

³⁶ P. BARCELLONA, *Parolepotere. Il nuovo linguaggio del conflitto sociale*, Castelvechchi, Roma 2013, 50.

plementare moderno, i (tanto) celebrati “Diritti Umani”. Come l’esperienza della nostra società liberal-permissiva post-politica ampiamente dimostra, i Diritti Umani sono in definitiva, nella loro essenza, semplicemente dei *Diritti a violare i Dieci comandamenti*. Il “diritto alla riservatezza”, è il diritto di commettere *adulterio*, in segreto, là dove nessuno ti vede e ha il diritto di indagare nella tua vita privata. Il “diritto a perseguire la felicità e il diritto alla proprietà privata”, sono il diritto di *rubare* (sfruttare gli altri). La “libertà di stampa e di libera opinione”, sono il diritto di *mentire*. Il “diritto dei cittadini di possedere un’arma” è il diritto di *uccidere*. E, infine, la “libertà del credo religioso”, è il diritto di venerare falsi dèi. Ovviamente, i Diritti Umani non ammettono *direttamente* la violazione dei Dieci Comandamenti – il punto è semplicemente che essi lasciano aperta una “zona grigia” che dovrebbe rimanere fuori della portata del potere (religioso o secolare): in questa zona d’ombra posso violare i dieci comandamenti e se il potere ci ficca il naso, sorprendendomi con le mani nel sacco e cercando di impedire le mie violazioni, posso urlare: “Questo è un attentato ai miei Diritti Umani fondamentali!”³⁷.

Invece di attardarci sul tema dei diritti, la pastorale giovanile farebbe bene a curare una vera e propria spiritualità delle beatitudini. Ora qui sta *la strategia delle beatitudini*: le beatitudini compiono i comandamenti senza trasgredirli, come il dettato neotestamentario ci assicura, e diventano uno stile di vita che critica autorevolmente i diritti umani moderni, che troppe volte appaiono come una mascheratura ad un narcisismo ormai insostenibile. Per questo è sommamente importante recuperare nella pastorale giovanile una riflessione seria sulle beatitudini evangeliche³⁸.

Prima di essere un annuncio di un mondo nuovo, le beatitudini sono l’e-

³⁷ S. ŽIŽEK, *La fragilità dell’assoluto (ovvero perché vale la pena di combattere per le nostre radici cristiane)*, Transeuropa, Massa 2007, 115-116.

³⁸ Tra i tanti testi disponibili, segnaliamo: AGOSTINO D’IPPONA, *Il discorso del Signore sulla montagna*, Paoline, Milano 2001; E. BIANCHI, *Gesù e le beatitudini. Le vie della felicità*, BUR - Rizzoli, Milano 2012; P.G. CABRA, *Le beatitudini dell’educatore*, Queriniana, Brescia 2012; R. CANTALAMESSA, *Le beatitudini evangeliche. Otto gradini verso la felicità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008; L. ERLIN, *Otto vie per la felicità. Le beatitudini*, Città Nuova, Roma 2013; A. FUMAGALLI, *La scala del Regno. Lettura graduale del Discorso delle beatitudini*, Ancora, Milano 2009; GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sulle beatitudini*, Paoline, Milano 2011; L. GUGLIELMONI - F. NEGRI, *8 volte beati. Beatitudini “carta d’identità” del cristiano*, LDC, Torino 2013; G. LORI, *Il discorso della montagna, dono del Padre (Mt 5,1-8,1)*, EDB, Bologna 2013; J.-M. LUSTIGIER, *Siate felici. Colloqui sulla felicità e le beatitudini*, Marietti 1820, Genova 1998; C.M. MARTINI, *Il discorso della montagna. Meditazioni*, Mondadori, Milano 2013⁷; L. ZANINI, *Adolescenti e beatitudini*, EDB, Bologna 2006.

splicitazione della forma di vita che Gesù assume tra noi, sono il suo autoritratto:

Le beatitudini non sono solo un bel programma etico che il Maestro traccia, per così dire a tavolino, per i suoi seguaci: sono l'autoritratto di Gesù! È lui il vero povero, il mite, il puro di cuore, il perseguitato per la giustizia³⁹.

Egli non è solo colui che annuncia le beatitudini, ma colui che si identifica con esse, sia come soggetto attivo che come soggetto passivo:

Nella condizione del povero di spirito, nella condizione di colui che ha perduto tutto, Gesù indica la condizione di se stesso. È possibile e meritevole di ricompense umane provvedere alle cure di un lebbroso, ma abbracciarlo e dirgli apertamente che egli è il figlio di Dio che soffre, appartiene ad un registro diverso dalla stessa idea di carità che abbiamo coltivato nella migliore tradizione delle opere di bene⁴⁰.

La legge delle beatitudini è quella dell'incontro amorevole con l'altro, che rappresenta, di volta in volta, la persona di Cristo. Tale forma di relazione dedita all'altro si contrappone decisamente ad una logica premiale, fatta di scambi, baratti e ricompense, ma soprattutto si pone in opposizione totale alla logica della volontà di potenza, fondata sulla sottomissione e sulla sopraffazione dell'altro:

Ciò che mi colpisce del discorso di Gesù è la "proposta" dell'identificazione con l'Altro che soffre e che subisce la tirannia dei poteri. Gesù Cristo non è soltanto l'incarnazione del Verbo, il figlio di Dio e dell'uomo, ma l'incarnazione dell'*alterità* dolorosa che affligge la condizione umana nelle sue situazioni estreme⁴¹.

Le beatitudini, come Gesù le vive e le annuncia, sono infatti una criti-

³⁹ R. CANTALAMESSA, *Le beatitudini evangeliche. Otto gradini verso la felicità*, 39. Cfr. anche 42, 52, 68 e 125.

⁴⁰ P. BARCELLONA, *Incontro con Gesù*, Marietti, Genova 2010, 63. «Il discorso della montagna non propone un programma di riscatto, né un itinerario della beneficenza e neppure un'antropologia della possibile generosità umana, ma appartiene alla logica della realizzazione della presenza contemporanea di Cristo nel mondo, alla realizzazione del regno di Dio come spazio esterno alla pura storicità degli avvenimenti umani, uno "spazio" in cui si realizza "qui e ora" l'incontro fra ciascun uomo e il Dio vivente, il regno della comunione fondato sulla condivisione del pasto, del pane e dei pesci, del sangue e del corpo di Gesù» (*ivi*, 63).

⁴¹ *Ivi*, 62.

ca radicale della volontà di potenza che sorregge l'ambizione degli uomini e il loro desiderio di dominio. La prospettiva inaugurata dall'esistenza tra noi di Gesù rende operativa *qui ed ora* una possibile svolta nell'intendere la vita individuale e sociale a partire da atteggiamenti che definiscono una nuova creazione, che avviene invitando ad una sequela paradossale, perché domanda spogliazione di tutto e dedizione sino alla fine, non promettendo dominio e onore umani.

Non per nulla il 3 settembre del 1988, durante la beatificazione di Laura Vicuña, Giovanni Paolo II, definì il colle don Bosco "colle delle beatitudini giovanili". *Dobbiamo quindi essere educatori ed evangelizzatori dei giovani nell'ottica delle beatitudini, dove appunto abbiamo a che fare con il volto positivo e irradiante della vita cristiana, perché la vita cristiana è bella, attraente e raggiante solo se è vissuta secondo lo spirito delle beatitudini. Solo così essa può essere beata, cioè benedetta, felice e feconda.* Ce lo ha ricordato con forza papa Francesco a Rio de Janeiro, incontrando i giovani argentini il 25 luglio 2013:

Per favore, non "frullate" la fede in Gesù Cristo. C'è il frullato di arancia, c'è il frullato di mela, c'è il frullato di banana, ma per favore non bevete "frullato" di fede. La fede è intera, non si frulla. È la fede in Gesù. È la fede nel Figlio di Dio fatto uomo, che mi ha amato ed è morto per me. Allora: fatevi sentire; abbiate cura degli estremi della popolazione, che sono gli anziani e i giovani; non lasciatevi escludere e che non si escludano gli anziani. *Secondo: non "frullate" la fede in Gesù Cristo. Le Beatitudini. Che cosa dobbiamo fare, Padre? Guarda, leggi le Beatitudini che ti faranno bene. Se vuoi sapere che cosa devi fare concretamente leggi Matteo capitolo 25, che è il protocollo con il quale verremo giudicati. Con queste due cose avete il Piano d'azione: le Beatitudini e Matteo 25. Non avete bisogno di leggere altro.*

L'annuncio delle Giornate Mondiali della Gioventù 2014-2015-2016, le cui tematiche prendono spunto proprio dalla logica delle beatitudini, confermano la bontà del nostro approccio:

Il Santo Padre Francesco ha stabilito i temi delle tre prossime edizioni della Giornata Mondiale della Gioventù, scandendo le tappe dell'itinerario di preparazione spirituale che nell'arco di tre anni condurrà alla celebrazione internazionale con il Successore di Pietro prevista a Cracovia (Polonia) nel luglio 2016:

XXIX Giornata Mondiale della Gioventù, 2014 «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5,3).

XXX Giornata Mondiale della Gioventù, 2015 «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5,8).

XXXI Giornata Mondiale della Gioventù, 2016 (Cracovia) «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (Mt 5,7).

I tre temi sono tratti dalle Beatitudini evangeliche. A Rio de Janeiro, Papa Francesco ha chiesto ai giovani, “con tutto il cuore”, di rileggere le Beatitudini per farne un concreto programma di vita: “Guarda, leggi le Beatitudini che ti faranno bene!” (cfr. *Incontro con i giovani argentini nella Cattedrale di São Sebastião, 25 luglio 2013*).

5. Comunione: lo stile ecclesiale vincente

L’acquisizione ecclesiologicala principale del Concilio Vaticano II, a detta di G. Colombo, è l’idea di Chiesa come “popolo di Dio”⁴², che da sola è in grado di superare una visione gerarchica dell’ecclesiologia, che ha dominato per tanto tempo nell’autocomprensione della Chiesa stessa. Da qui si impone la necessità di pensare alla Chiesa nell’ottica dell’ecclesiologia di comunione: «Dal sinodo del 1985 sembra chiaro che “l’ecclesiologia di comunione è il concetto centrale e fondamentale dei documenti conciliari”»⁴³.

Per usare un’immagine, dobbiamo passare dalla piramide ai cerchi concentrici. Questo pare essere il “nuovo” *principio irrinunciabile* da cui ripartire per edificare la Chiesa stessa e quindi per ridare slancio alla sua opera di testimonianza e annuncio del Vangelo. Ci si chiede oggi, a cinquant’anni dall’evento conciliare: a che punto siamo nell’attuazione dell’*ecclesiologia di comunione* così fortemente voluta dal Concilio? Papa Francesco sembra essere molto perentorio su questo punto, tanto che ci chiede non solo una *profezia*, ma anche una *mistica* della fraternità:

Il mondo è lacerato dalle guerre e dalla violenza, o ferito da un diffuso individualismo che divide gli esseri umani e li pone l’uno contro l’altro ad inseguire il proprio benessere. In vari Paesi risorgono conflitti e vecchie divisioni che si credevano in parte superate. *Ai cristiani di tutte le comunità del mondo desidero chiedere specialmente una testimonianza di comunione fraterna che diventi attraente e luminosa*. Che tutti possano ammirare come vi prendete cura gli uni degli altri, come vi incoraggiate mutuamente e come vi accompagnate: “Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri” (Gv 13,35). È quello che ha chiesto con intensa preghiera Gesù al Padre: “Siano una sola cosa... in noi... perché il mondo creda” (Gv 17,21). Attenzione alla tentazione dell’invi-

⁴² Cfr. G. COLOMBO, *L’ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993, 49-51.

⁴³ C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, 422.

dia! Siamo sulla stessa barca e andiamo verso lo stesso porto! Chiediamo la grazia di rallegrarci dei frutti degli altri, che sono di tutti. [...] Perciò mi fa tanto male riscontrare come in alcune comunità cristiane, e persino tra persone consacrate, si dia spazio a diverse forme di odio, divisione, calunnia, diffamazione, vendetta, gelosia, desiderio di imporre le proprie idee a qualsiasi costo, fino a persecuzioni che sembrano una implacabile caccia alle streghe. Chi vogliamo evangelizzare con questi comportamenti?⁴⁴.

Abbiamo parlato in precedenza del decisivo coinvolgimento corresponsabile dei giovani nella pastorale giovanile: ora questo vale prima di tutto per gli operatori di pastorale giovanile, che devono agire in comunione, in sinergia. Perché la *credibilità* di quello che facciamo e di quello che diciamo, come singoli e come comunità educativo-pastorale, si gioca sul *modo* in cui questo avviene. La verità e la via per arrivarci non sono estrinseche una all'altra: i processi, le metodologie, le scelte sul come lavorare devono derivare dalla verità che si vuole annunciare e sono già in questi cammini, perché

se il centro del Nuovo Testamento (ciò che esso designa con il suo *mysterion*) è nient'altro che Dio, il quale comunica alla moltitudine la santità che lo costituisce in se stesso, il *suo modo* di affidarla (o di affidarsi) nelle nostre mani – modo che lo rende credibile – fa parte della sua stessa santità; in altre parole: *ciò* che è comunicato e la *forma* della comunicazione devono assolutamente concordare. Per colui che riceve la Rivelazione, è quindi inconcepibile trovarla grazie a un insieme di testi in cui il *contenuto* comunicato e il *modo* di comunicarlo divergono⁴⁵.

È la testimonianza di una comunità formativa, che è compresenza feconda di tutte le vocazioni gerarchiche e carismatiche, che edifica la Chiesa. Proprio la comunione di tutte le componenti ecclesiali. Senza questo manca la coerenza di fondo e quindi è minata alla base la credibilità di una Chiesa che ha la pretesa di proporsi come «luce del mondo e sale della terra»⁴⁶.

Oggi per noi è di somma importanza vivere una *spiritualità di comunione*. Perché ognuno di noi sia convinto fino in fondo che il mio “fare la comunione”, se è fatto con la *retta* intenzione, mi fa vivere la comunione cristiana con i fratelli, e questa è la vera, unica e radicale testimonianza cristiana. Si tratta di una *spiritualità* da custodire e potenziare, che significa *cammino spirituale* (ovvero fatica di andare avanti e di crescere). Cioè stile di vita, qualcosa che

⁴⁴ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 99.100.

⁴⁵ C. THEOBALD, “Seguendo le orme...” della *Dei Verbum*. *Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011, 70.

⁴⁶ *Mt* 5,14.

abbraccia tutto il nostro modo di essere in maniera vitale, totalizzante. Non è questione di strumenti nuovi da sovrapporre a quelli che già abbiamo (ne abbiamo a sufficienza, forse ne abbiamo fin troppi). *Non un'altra serie di cose da fare, ma una qualità diversa nel fare le cose che già facciamo.* In questo sta la profezia! La profezia delle relazioni buone entro cui viviamo: affetti e legami che attingono alla qualità dell'Evangelo.

Nella logica della spiritualità siamo invitati a porre il nostro sguardo proprio sulla qualità di quello che facciamo, più che sulla quantità. Ciò che conta è lo stile di comunione, di intenti condivisi, di lavoro pensato e attuato insieme, di sinergia da ricercare in tutti i campi, di testimonianza di una unità che non viene mai meno, di un dialogo che mai si interrompe e sempre cerca la novità nella differenza salvaguardata, di una reciproca riconoscenza che va al di là di ogni nostra pensabilità. Questi sono proprio i «desideri dello Spirito» di cui parla san Paolo (Rm 8,6.27). *Per meno di questo non ci sono le condizioni essenziali per poter educare alla vita buona del Vangelo.*

È radicalmente importante conoscere la meta a cui vogliamo portare i nostri ragazzi, ma è altrettanto decisivo approntare un cammino che rispetti la qualità di questa meta. Bisogna rileggere e correggere in maniera cattolica la famosa frase "il fine giustifica i mezzi": i mezzi *derivano* dalla meta e devono essere ad essa esattamente conformi. Se la meta è la *comunione* con Dio e con i fratelli, non possiamo pensare che la via o i mezzi o la metodologia abbiano una qualità diversa da questo fine: se il fine è la *comunione*, il mezzo non può che essere la *comunione* stessa, in una forma certamente ancora imperfetta e anticipatoria, ma reale e operativa qui e adesso. È importante *cosa* facciamo, ma non di meno *come* lo facciamo!

Ecco che emerge in tutta la sua forza evangelizzatrice la *qualità dei rapporti* personali radicata nella *qualità dell'evento cristiano fondante*, ovvero di quella relazione di comunione che Gesù è venuto a portarci attraverso la sua vicenda tra noi e a confermarci come Risorto che rimane in mezzo a noi:

Da ciò deriva il primato della qualità delle relazioni personali nella testimonianza / comunicazione della fede. Non si tratta d'un fatto estrinseco e accidentale, come troppo spesso si finisce di fatto col pensare, ma intrinseco e sostanziale, ultimamente fondato sulla struttura stessa della rivelazione. Scorporare la dimensione della relazione personale dal concetto e dal compito della *traditio* cristiana significa, in definitiva, ridurre quest'ultima a realtà funzionale, con ciò mostrando, tra il resto, di non aver inteso appieno il significato teologico della dinamica per sé personalizzante della fede⁴⁷.

⁴⁷ P. CODA, *Annuncio del Vangelo e forma ecclesiale della testimonianza*, in A. BOZZOLO - R.

La cura dell'ambiente educativo è cruciale. Pensiamo innanzitutto alla qualità delle relazioni e dei legami in ogni ambito e ad ogni livello. In una logica sia trasversale che parallela. Una comunità che vuole proporsi come credibile è prima e sopra tutto un tessuto condiviso, che rende possibile una temperatura spirituale affettiva ed effettiva adeguata, condizione imprescindibile per la persistenza e l'espansione dell'Evangelo.

Educativamente, vedere un gruppo di adulti che improntano le loro relazioni a corresponsabilità, rispetto e collaborazione, è ciò che di meglio i giovani possano sentire, vedere e gustare. La testimonianza della fede è comunitaria, ha un riferimento diretto alla comunione (*koinonia*) della prima comunità cristiana, così come ci viene restituita dal racconto degli Atti degli Apostoli. L'iniziazione alla vita consacrata e sacerdotale dipende in maniera importante, forse decisiva, da questa trama affettiva, effettiva e visibile in cui si cammina insieme.

Insomma, per dirla in breve si dovrebbe parlare di un ambiente di famiglia, dove ci si sente a casa e dove sia possibile una condivisione di vita. Un "ecosistema educativo" in cui non solo il sapere, ma anche gli affetti sono condivisi; dove non ci si ferma alla superficie utilitaristica della relazione e della comunicazione estrinseca di una conoscenza, ma si possono condividere le gioie e le speranze, le fatiche e le sofferenze della vita, in un clima di amicizia solidale.

Don Bosco, insieme alla lunga stirpe dei santi e delle sante consacrate all'educazione, lo aveva colto perfettamente: non legami aziendali ma *spirito di famiglia*, fatto di *fiducia*, *reciprocità*, *accompagnamento autorevole* e *discernimento comunitario*. Non vorrei esagerare, ma mi pare che questi sono tutti "nomi di Dio", annunci evangelici e forme affidabili del nostro agire pastorale. Insomma, per evangelizzare e per educare bisogna *essere in tanti e lavorare bene insieme*.

O la Chiesa oggi si pone nella forma di una "profezia di fraternità" di fronte al narcisismo imperante, oppure non abbiamo che pochissime e inaffidabili *chance* per il futuro. Siamo chiamati, tutti e ciascuno, a *verificarci* rispetto alle richieste dell'ecclesiologia di comunione fortemente voluta da Concilio vaticano II.

Un testo sulla "pastorale dei giovani" recente e ben fatto riporta alcuni esempi molto belli sul tema del "*doppio messaggio*" e del "*già deciso*" di cui sarebbe interessante parlare⁴⁸: valga l'idea che «non è sempre facile nell'ambien-

CARELLI (ed.), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 399-417, 400.

⁴⁸ S. CURRÒ, *Il senso umano del credere. Pastorale dei giovani e sfida antropologica*, LDC, Torino, 2011, 136-151.

te ecclesiale – abitato da *specialisti dei principi*, della *verità* e dell’annuncio dei valori – porre attenzione ai processi e ai metodi. [...] La preoccupazione per il *cosa* ha sempre la meglio sul *come*⁴⁹. Ha proprio ragione P. Barcellona, in questa precisa direzione, denunciando la mancanza di credibilità della vita che noi adulti viviamo circa il senso complessivo dell’esserci che i giovani cercano:

Non voglio esprimere soltanto un’impressione personale, che può sentirsi determinata dal sentirsi lontano dalla società contemporanea, ma vorrei in qualche modo registrare ciò che sento dire da centinaia di giovani: “chi si rivolge a noi non è credibile, non offre alcun esempio e non sa indicarci alcun modello di vita con il quale valga la pena di confrontarsi”. Negli anni della mia giovinezza anche i maestri di scuola elementare erano modelli da seguire che, senza prediche né retoriche, mostravano concretamente come si vive il rispetto degli altri, suscitando il coraggio di essere indipendenti e autonomi rispetto al conformismo imperver-sante⁵⁰.

Rimane comunque chiaro che solo la testimonianza di una comunità cristiana che vive la comunione al suo interno e nella sua missione – compresenza feconda di tutte le vocazioni: siano esse sacerdotali, laicali e consacrate – edifica la Chiesa⁵¹.

Ci si deve verificare seriamente su questo stile ecclesiale. La prima comunità cristiana aveva alcune caratteristiche di visibilità che sono riportate dai som-mari degli *Atti degli apostoli*. In sintesi si dice che la prima comunità cristiana era semplicemente, ma non banalmente, *simpatica*. Risentiamo i due splendi-di testi che parlano da soli:

Erano assidui nell’ascoltare l’insegnamento degli apostoli e nell’unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti coloro che erano diventati creden-ti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pa-sti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e *godendo la simpatia di tutto il*

⁴⁹ *Ivi*, 136.

⁵⁰ P. BARCELLONA, *Passaggio d’epoca. L’Italia al tempo della crisi*, Marietti, Genova 2011, 77.

⁵¹ Per un approfondimento del tema rimandiamo a S. LANZA, *Il soggetto dell’azione pasto-rale. Una comunità soggetto - Una comunità di soggetti*, in ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE - UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA (ed.), *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze*, LDC, Torino 2003, 143-155.

popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati. [...] La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune. Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti *essi godevano di grande simpatia*. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno⁵².

Sappiamo bene le quattro caratteristiche di questa prima comunità credente – assidui nell'ascolto della parola, uniti nella fraternità, fedeli alla mensa eucaristica e alla preghiera comune – unite insieme ad una condivisione reale dei propri beni per una equa distribuzione.

Ma ciò che colpisce è che questo stile di vita genera *simpatia*: lo *stile complessivo* di questa comunità genera letizia e in un certo senso gelosia da parte del popolo. Il cristianesimo deve essersi diffuso così, nella forma e con la forza di *una qualità di vita che genera simpatia e gelosia*, e che diviene poi interesse, imitazione e richiesta di appartenenza.

Il nostro modo di vivere e lavorare insieme deve suscitare simpatia e soprattutto gelosia. Parlo di una *santa gelosia*, che ci mette sulla giusta strada e ci permette di imitare chi vive secondo il Signore. Ne parla Paolo, quando esorta i primi cristiani di Roma a suscitare, con la loro condotta irreprensibile, una *buona gelosia* verso i suoi fratelli di sangue, per riuscire a salvarne qualcuno. Così scrive, introducendo i capitoli 12-14 della lettera ai Romani, che trattano appunto della vita buona che i cristiani sono tenuti a perseguire a loro salvezza e ad esempio di tutti perché, suscitando gelosia, creino le condizioni per la salvezza di tutti:

¹¹Ora io domando: Forse inciamparono per cadere per sempre? Certamente no. Ma a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai pagani, *per suscitare la loro gelosia*. ¹²Se pertanto la loro caduta è stata ricchezza del mondo e il loro fallimento ricchezza dei pagani, che cosa non sarà la loro partecipazione totale!

¹³Pertanto, ecco che cosa dico a voi, Gentili: come apostolo dei Gentili, io faccio onore al mio ministero, ¹⁴*nella speranza di suscitare la gelosia di quelli del mio sangue e di salvarne alcuni*. ¹⁵Se infatti il loro rifiuto ha segnato la riconciliazione del mondo, quale potrà mai essere la loro riammissione, se non una risurrezione dai morti?⁵³

⁵² At 2,42-48; 4,32-35.

⁵³ Rm 11,11-15.

Vedendo il modo in cui si vive e si lavora insieme i giovani ne devono essere edificati e perfino rapiti: bisogna suscitare simpatia e gelosia attraverso una vera e propria “profezia di fraternità” di cui oggi tutti sentiamo il bisogno!

7. Santità: il punto unitario e unificante

Il criterio di autenticità che non può ingannare è la santità. Si tratta di una *chiamata universale*, perché riguarda tutti e ciascuno. Conviene risentire per intero il riferimento conciliare privilegiato per questo tema della santità, riportato dalla costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* al numero 40:

Vocazione universale alla santità

Il signore Gesù, maestro e modello divino di ogni perfezione, *a tutti e ai singoli suoi discepoli di qualsiasi condizione* ha predicato la santità della vita, di cui egli stesso è l'autore e il perfezionatore: “Siate dunque perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste” (*Mt 5,48*). Ha mandato infatti a tutti lo Spirito Santo, che li muovesse dall'interno ad amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, con tutte le forze (cfr. *Mc 12,30*), e ad amarsi a vicenda come Cristo ha amato loro (cfr. *Gv 13,34; 15,12*). I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non secondo le loro opere, ma secondo il disegno della sua grazia e giustificati in Gesù Signore, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente santi. Essi quindi devono, con l'aiuto di Dio, mantenere nella loro vita e perfezionare la santità che hanno ricevuta. Li ammonisce l'apostolo che vivano “come si conviene ai santi” (*Ef 5,3*), e si rivestano, “come si conviene a eletti di Dio, santi e diletti, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di dolcezza e di pazienza” (*Col 3,12*), e abbiano i frutti dello Spirito per la santità (cfr. *Gal 5,22; Rm 6,22*). E poiché tutti commettiamo falli in molte cose (cfr. *Gc 3,2*), abbiamo continuamente bisogno della misericordia di Dio e dobbiamo ogni giorno pregare: “E rimetti a noi i nostri debiti” (*Mt 6,12*).

È chiaro dunque a tutti che 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. Per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura di doni di Cristo, affinché, seguendo il suo esempio e fattisi conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con tutto il loro animo si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo. Così la santità del popolo di Dio crescerà apportando frutti abbondanti, come è splendidamente dimostrato, nella storia della chiesa, dalla vita di tanti santi.

Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, che traccia il programma della Chiesa per il terzo millennio, afferma come sia «giunto il momento di riproporre a tutti con convinzione la santità come *'misura alta' della vita cristiana ordinaria*: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione»⁵⁴. Le sue parole appaiono oltremodo chiare e conviene risentirle:

In primo luogo non esito a dire che *la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale è quella della santità*. [...] Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicata alla «vocazione universale alla santità». Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante. La riscoperta della Chiesa come «mistero», ossia come popolo «adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito», non poteva non comportare anche la riscoperta della sua «santità», intesa nel senso fondamentale dell'appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il «tre volte Santo» (cfr. *Is* 6,3). Professare la Chiesa come santa significa additare il suo volto di *Sposa di Cristo*, per la quale egli si è donato, proprio al fine di santificarla (cfr. *Ef* 5,25-26). Questo dono di santità, per così dire, oggettiva, è offerto a ciascun battezzato. [...] Ricordare questa elementare verità, ponendola a fondamento della programmazione pastorale che ci vede impegnati all'inizio del nuovo millennio, potrebbe sembrare, di primo acchito, qualcosa di scarsamente operativo. Si può forse «programmare» la santità? Che cosa può significare questa parola, nella logica di un piano pastorale?

In realtà, porre la programmazione pastorale nel segno della santità è una scelta gravida di conseguenze. Significa esprimere la convinzione che, se il Battesimo è un vero ingresso nella santità di Dio attraverso l'inserimento in Cristo e l'inabitazione del suo Spirito, sarebbe un controsenso accontentarsi di una vita mediocre, vissuta all'insegna di un'etica minimalistica e di una religiosità superficiale. Chiedere a un catecumeno: «Vuoi ricevere il Battesimo?» significa al tempo stesso chiedergli: «Vuoi diventare santo?». Significa porre sulla sua strada il radicalismo del discorso della Montagna: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt* 5,48).

Come il Concilio stesso ha spiegato, questo ideale di perfezione non va equivocato come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni «geni» della santità. Le vie della santità sono molteplici, e adatte alla vocazione di ciascuno. Ringrazio il Signore che mi ha concesso di beatificare e canonizzare, in questi anni, tanti cristiani, e tra loro molti laici che si sono santificati nelle condi-

⁵⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 31.

zioni più ordinarie della vita. È ora di riproporre a tutti con convinzione questa «misura alta» della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione. È però anche evidente che i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità*, che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone. Essa dovrà integrare le ricchezze della proposta rivolta a tutti con le forme tradizionali di aiuto personale e di gruppo e con forme più recenti offerte nelle associazioni e nei movimenti riconosciuti dalla Chiesa.

La santità è sommariamente definibile come «concordanza assoluta tra forma e contenuto»⁵⁵, tra verità e metodo, tra parola e azione, forza e forme. Ciò è rinvenibile primariamente nella vita di Gesù come testimone coerente e credibile del Padre. La prima conseguenza, per la teologia, è questa:

Ciò che la teologia cristiana tratta, ne determina interamente la maniera; contenuto e forma dovrebbero quindi concordare come concordano nello stile di vita del “testimone fedele e verace” (Ap 3,14), stile che corrisponde perfettamente a ciò che egli rende presente: la santità stessa di Dio⁵⁶.

Propriamente, per essere più precisi, «è solo quando si mostra qualcosa di “unico” e di “incomparabile” in mezzo alla molteplicità infinita degli stili di vita e grazie alla ricerca di una dismisura alla misura umana, propria di ciascuno, che la drammatica messianica è all’opera»⁵⁷. Soprattutto è necessario, in sede teologica, ravvivare la tradizione che ci viene dal vissuto di santità della Chiesa. Le sante e i santi, anche se giovani⁵⁸, sono da riconoscere come le nostre *buone madri* e i nostri *buoni padri* di famiglia e sono degli ottimi argomenti per mostrare la pertinenza della nostra fede:

La *santità* di certe figure umane del passato e del presente, quella di Gesù di Nazareth in primo luogo, sembra suscitare sempre molta ammirazione, anche oltre le

⁵⁵ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità. I*, EDB, Bologna 2009, 412.

⁵⁶ *Ivi*, 331. «Che un locutore pensi ciò che dice, è una cosa che egli può rendere credibile solo nella coerenza dei suoi atti, e non soltanto dandone le ragioni. È per questo che, per certi aspetti, i destinatari che hanno accettato una pretesa di *veridicità* possono aspettarsi una coerenza del comportamento” (J. Habermas). Ed è precisamente questa attesa che è considerata dal concetto di “santità” introdotto più sopra, santità che, con la *concordanza tra pensiero, parola e atto*, presuppone nel locutore la capacità paradossale di trasporre nella situazione dell’altro senza tuttavia lasciare il proprio posto» (*ivi*, 296).

⁵⁷ *Ivi*, 299.

⁵⁸ Cfr. R. TALUCCI, *Santi giovani per giovani santi*, Monti, Saronno (VA) 2013.

frontiere del cristianesimo istituito, e costituire di fatto l'“argomento” principale che possiamo invocare a favore della nostra fede in Dio. [...] La santità, secondo il Vangelo, è il compimento smisurato della regola d'oro – riassunto della legge e dei profeti –, che porta all'estremo l'armonia del soggetto con se stesso, la semplicità del suo cuore, e fa dipendere il suo irraggiamento dalla sua capacità di cancellarsi per il bene dell'altro. [...] Siamo sempre stupiti di fronte alla “miracolosa” santità di una moltitudine di figure umane del passato e del presente, perché tale santità sembra così facilmente fare corpo con esse – è a loro misura –, e perché la sua diversità incomparabile sfida ogni legge – *dismisura “divina” a misura di tante misure umane maschili e femminili*⁵⁹.

Fa bene a *tutta* la teologia, come alla Chiesa e alla pastorale tutta, porsi nella prospettiva della santità come luogo teologico *per tutta la teologia*⁶⁰. La santità dà da pensare alla teologia tutta perché è l'oggetto proprio di tutta la teologia. Partendo dalla *santità* del Dio unitrino, passando attraverso la *santità* crocifissa del Figlio e giungendo alla *santità* dei suoi figli, che avviene nella Chiesa una, *santa*, cattolica e apostolica. Il tutto immerso nell'atmosfera onniabbracciante dello Spirito, *santo* per antonomasia.

Non è il mistero di Dio il “mistero santo” nel quale tutti «siamo, viviamo, ci muoviamo ed esistiamo»⁶¹? E non è il suo eterno invito ad essere santi, come Lui è santo? Fin dalle prime parole che Dio rivolge al suo popolo l'obiettivo è fin troppo chiaro: «Siate dunque santi, perché io sono santo»⁶². Egli ci vuole comunicare la sua santità, facendoci uguali a Lui: «Io sono il Signore che vi vuole fare santi»⁶³.

Non è da dimenticare che il termine e il senso della santità qui fa un tutt'uno con la realtà della *consacrazione*, su cui è opportuno oggi riflettere con rinnovata profondità e vigore, in quanto sarà proprio il ritrovamento di tutti e di ciascuno del senso della propria consacrazione (*battesimale*, che accomuna tutti i cristiani; *religiosa*, che ne dovrebbe essere una radicalizzazione di particolare intensità; *sacerdotale*, che si attua in un servizio alla santificazione del popolo di Dio) una delle leve per ritrovare vigore e motivazioni per l'evangelizzazione. Perché proprio il riconoscimento di essere di Dio, di appartenere a Lui, di non avere né volere eredità alcuna poiché Lui è nostra eredità, è la prima e più importante convinzione di ogni vero credente. Consacrazione si-

⁵⁹ C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010, 87.88.89.

⁶⁰ Cfr. G. LOMBARDA, *La santità come 'Locus theologicus'*, Glossa, Milano 2006.

⁶¹ *At* 17,28.

⁶² *Lv* 11,45; 19,2; 20,7.26.

⁶³ *Lv* 20,8.

gnifica mettere in primo piano *il felice legame con Dio come luogo di attuazione storica della propria identità* filiale e nuziale, riconoscendo in esso un potente ed efficace antidoto per superare gli idoli della postmodernità. Il tesoro della consacrazione, che dovrebbe caratterizzare la vita di tutti i cristiani, è quello che davvero conta, dove il cuore dell'uomo trova la sua dimora più propria, «perché, dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore»⁶⁴.

Proprio il Signore Gesù non è «il *santo di Dio*»⁶⁵, colui che lo Spirito ha «consacrato con l'unzione»⁶⁶ e colui che «il Padre ha consacrato e mandato nel mondo»⁶⁷? I demoni – pur non avendo un briciolo di *agape* – lo sanno benissimo: «Basta! Che vuoi da noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il *santo di Dio!*»⁶⁸. Pietro stesso, a nome dei discepoli, riconosce, al di là dell'estrema durezza dei suoi argomenti, la santità di Gesù: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna e noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il *santo di Dio*»⁶⁹. Il compito proprio della teologia fondamentale/dogmatica si occupa dell'indagine di quello spirito di santità che sta all'origine e al compimento del divino e dell'umano⁷⁰.

In questo mistero non ci sta poi la *sua* Chiesa “santa e immacolata”, nel cui centro, non a caso, si trova Maria come la “tutta santa” e la “tutta bella”? La Chiesa è santa prima di tutto perché abitata e mai abbandonata dal suo Signore e poi perché ognuno di noi, nella propria singolare situazione di vita, è «chiamato ad essere santo»⁷¹, in quanto il Padre, attraverso Gesù, «ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere *santi* e immacolati al suo cospetto nella carità»⁷².

Cristo Signore e la sua Chiesa ci offrono i santi non solo come modelli da ammirare e da imitare, ma anche come “oggetti” propri da cui partire per fare teologia e per rinnovare la pastorale *tout court*. Proprio per onorare fino in fondo il fatto che Dio si è dato e si continua a dare *nella* storia e *come* storia e lo *Spiritus creator* non ha esaurito il suo compito di portare a noi la santità di Dio e noi al cospetto della sua maestà.

⁶⁴ Mt 6,21.

⁶⁵ Mc 1,24.

⁶⁶ Lc 4,18.

⁶⁷ Gv 10,36.

⁶⁸ Lc 4,34.

⁶⁹ Gv 6,68-69.

⁷⁰ Cfr. C. THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017, 345-365.

⁷¹ 1 Cor 1,2.

⁷² Ef 1,4.

Non solo quindi *cristologia* e *mariologia* come archetipi della santità di Dio e della creatura, ma anche, in un senso forte, *agiologia* (e non semplicemente *agio-grafia*). Questo ad onore della promessa del Figlio, che ci ha attestato di essere con noi «tutti i giorni, fino alla fine del mondo»⁷³. Perché dentro e attraverso il vissuto integrale dei santi risplende e si rende quindi visibile, per mezzo dell'azione dello Spirito, il *Logos* che è il Figlio in una determinata epoca storica, il quale risulta ben visibile ad ognuno che possieda gli occhi limpidi della fede. L'esistenza dei santi è da considerarsi quindi autentica materia teologico-pastorale per comprendere ed attuare sempre meglio il nostro compito.

L'azione imitativa di Cristo da parte del cristiano è l'unica cosa che conta per il cristianesimo: tutto il resto è in funzione di questo oppure non ha alcun senso. Dobbiamo ammettere che quella dei santi è la riuscita *esemplare* di questo progetto, a servizio e ad edificazione del Regno e della Chiesa. E quindi offerta a tutta la teologia in ordine al suo compito proprio, che è la riflessione a servizio di Dio, della Chiesa e del mondo.

Non solo quindi la vita spirituale dei santi, ma come i santi hanno pensato ed attuato la pastorale, come hanno letto la scrittura santa, come hanno testimoniato l'affidabilità del cristianesimo, come si sono concretamente comportati nel tempo storico che li ha visti agire, come hanno pensato e riflettuto sulla rivelazione. I santi vanno scandagliati per vedere come meglio il Signore Gesù va compreso e imitato. Quindi, in un certo senso, non per loro stessi ma per vedere come in loro è presente il *Logos* che è il Figlio *Unigenito del Padre* e insieme *Primogenito di molti fratelli*. Ne rende conto in maniera inequivocabile fratel Charles de Foucauld in uno scritto che riporta con chiarezza l'invito rivoltagli da Gesù di *imitarlo*, guardando anche i santi, ma nella logica di un superamento di una banale "pedagogia dei modelli":

Questo stato è lo stato d'imitazione, la più perfetta che è possibile, della mia vita nascosta: tutto ciò che penserai ch'io facevo, fallo; tutto ciò che non penserai ch'io facevo, non farlo... È questa la tua regola... Non seguire né san Benedetto, né san Francesco, né san Benedetto Labre, né sant'Alessio nei particolari della loro vita, nelle loro pratiche personali e neppure nelle loro regole: seguili nel loro spirito generale che era il mio, lo spirito di amore di Dio e del prossimo, di povertà, di penitenza, di preghiera, di lavoro, ma non cercare di seguirli in nessuna pratica particolare... Segui Me, Me solo... Chiedimi quello che io facevo; 'scruta le scritture'; *guarda anche i santi, non per seguirli, ma per vedere come mi*

⁷³ Mt 28,20.

*hanno seguito e per prendere da ognuno di essi ciò che tu penserai venga da Me, sia ad imitazione di Me... E segui Me, Me, Me solo. [...] Il resto non ti riguarda*⁷⁴.

Mi pare che un reale rischio per la teologia potrebbe essere quello di ridurre i santi alla loro vita interiore e alla loro "vita nello spirito", lasciando così alla sola teologia spirituale il compito di indagarne le articolazioni del loro essere ed agire. Tutto ciò non è in sé per nulla sbagliato, ma è troppo poco: tutta la riflessione teologica e tutta la pratica pastorale della Chiesa dovrebbe attingere alla ricchezza della tradizione di santità che possiede, proprio per poter indagare meglio il mistero della Chiesa, di Cristo e di Dio.

Si tratta anche qui, per seguire alcuni inviti autorevoli di Benedetto XVI, di *allargare il Logos della ragione teologico-pastorale*, attingendo all'esperienza dei santi per fecondare l'intera riflessione e l'intera prassi.

Proprio la teologia pastorale e la pastorale giovanile avrebbero da imparare non poco da tutto ciò. Piuttosto che affidarsi a peso morto alle tecniche di ultima generazione e agli ultimi ritrovati di qualsiasi scienza disponibile sul mercato – tutte cose che non sono evidentemente da disprezzare acriticamente, tutt'altro! – farebbe bene soprattutto ad attingere alla ricchezza *pratica* – che è sempre insieme *spirituale, morale, pedagogica e pastorale* – dei santi e delle sante: non solo alla loro interiorità, ma alla loro prassi, studiandone le convinzioni, le articolazioni, le ispirazioni e le aspirazioni e finalmente la loro prassi concreta.

Perché la pertinenza del cristianesimo, fondata sulla santità di Dio, diviene ecclesialmente affidabile/credibile per gli uomini e le donne di oggi proprio *solo ed esclusivamente* sotto il segno della santità: risulta infatti

chiaro che nel centro dell'apologetica propria di Cristo, e parimenti di quella degli Apostoli, sta la santità. La Chiesa si raccomanda mediante l'amore cristiano. [...] *Solo* quando si vede la Chiesa dei Santi la sua immagine appare irresistibile. 'Sì, se voi foste tutti come questi...', dice allora il mondo. Contro l'evidenza dell'amore cristiano non v'è alcuna obiezione solida⁷⁵.

Soprattutto, mi pare, tale visione ci pone nel cuore della prospettiva cristiana, che è quella del *coinvolgimento completo della nostra esistenza* che comprende il Dio unitrino e tutti gli uomini. Il santo, conformemente al suo Signore,

⁷⁴ C. DE FOUCAULD, *Opere spirituali. Antologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1984⁶, 498-499, corsivo nostro.

⁷⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità* in ID., *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1985⁴, 220-229, 221.

è davvero quel “terzo” che ci fa includere l’altro e l’Altrove e ci rende veramente cattolici, ovvero custodi del tutto e di tutti. Così da adempiere fedelmente il grande comandamento che comprende, al suo interno, Dio e il prossimo.

Il santo ci mostra con chiarezza inequivocabile che è rilevante tanto il rapporto intimo con Dio che quello col mondo e quello con i fratelli: *il santo è la sintesi reale, operata con la forza dello Spirito, della presenza e dell’azione incarnata e incarnante di Dio in una situazione sociale-storica particolare*. I santi sono questa unità integrata e integrale, che sfida la teologia tutta, ed in particolare la teologia pratica, se con essa intendiamo insieme la teologia spirituale, quella morale e quella pastorale. I santi, poiché si lasciano amare da Dio e lo amano attraverso una vita di donazione ai fratelli, conoscono meglio Dio e gli uomini, il mondo e la Chiesa, la grazia e il peccato. Essi vanno amati, ascoltati e pregati, perché sono il riflesso più autentico e credibile della santità di Dio, di Gesù e della Chiesa.

Il punto prospettico della santità ci aiuta a recuperare, con più equilibrio e sapienza, uno stile di fare pastorale giovanile che faccia riferimento a modelli incarnati, che possano orientare le scelte e gli orientamenti dei giovani e che possano essere elementi di confronto concreto con la loro vita reale. Non avrebbe senso semplicemente rispolverare figure che sono vissute in un’altra epoca in condizioni assolutamente diverse dalle nostre; ha invece senso, attraverso una finezza teologico-spirituale tutta da inventare, mostrare come le più svariate situazioni storico-sociali che hanno caratterizzato la vita dei santi e delle sante, sono attraversate dalla medesima esigenza di rispondere con radicalità al Dio che sempre e ovunque chiama al discepolato cristiano.

Il sinodo dei Vescovi sulla nuova evangelizzazione ha colto la posizione pastorale strategica della chiamata alla santità, soprattutto sul versante della figura degli “evangelizzatori”:

Proposizione 23: santità e nuovi evangelizzatori

La chiamata universale alla santità è costitutiva della Nuova Evangelizzazione, che vede i santi come modelli efficaci della varietà e forme in cui questa vocazione può essere realizzata. *Ciò che è comune nelle diverse storie della santità, è la sequela di Cristo che si esprime in una vita di fede attiva nella carità che è una proclamazione privilegiata del Vangelo.*

Noi riconosciamo in Maria un modello di santità che si manifesta negli atti di amore, che vanno fino al dono supremo di se stesso. La santità è una parte importante di ogni impegno evangelizzatore per colui che evangelizza e per il bene di coloro che sono evangelizzati.

TERZA PARTE

I CARDINI PRATICI

7. *L'obiettivo: discepoli e apostoli del Signore*

L'ultima parte del nostro percorso è dedicata a pensare al modo con cui la *forza* del Vangelo si attua nelle *forme* dell'azione pastorale a servizio dei giovani. La mediazione pratica tra forza e forme, che determina uno stile particolare, deve orientarsi a partire dalla realtà dei destinatari e tenendo conto con precisione degli obiettivi che si intendono perseguire.

Non si tratta di "superare" la natura umana, ma di "santificarla" in ogni suo momento specifico, come ha fatto il Signore. Ecco come mirabilmente si esprime Ireneo di Lione in proposito:

Gesù non rifiutava né oltrepassava la natura umana, né aboliva in se stesso la legge del genere umano, ma santificava ogni età per la somiglianza che ciascuna aveva con lui. Egli è venuto a salvare tutti per mezzo di se stesso; intendo dire tutti coloro che rinascono in Dio: infanti, fanciulli, ragazzi, giovani e adulti. E per questo è passato attraverso ogni età: si è fatto *infante per gli infanti*, per santificare gli infanti; *fanciullo tra i fanciulli*, per santificare coloro che avevano questa stessa età divenendo contemporaneamente per loro esempio di pietà, di giustizia e di sottomissione; *giovane tra i giovani* per divenire esempio per i giovani e consacrarli al Signore. Così si è fatto *adulto tra gli adulti*, per essere un maestro perfetto in tutto, non solo in rapporto all'esposizione della verità ma anche in rapporto all'età, per santificare anche gli adulti divenendo esempio anche per loro¹.

La meta fondamentale della pastorale giovanile è teologica, perché ha Dio come soggetto operante che desidera incontrare ogni giovane ed entrare in relazione di amicizia con lui:

Non mi stancherò di ripetere quelle parole di Benedetto XVI che ci conducono al centro del Vangelo: "All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva".

Solo grazie a quest'incontro – o reincontro – con l'amore di Dio, che si tramuta in felice amicizia, siamo riscattati dalla nostra coscienza isolata e dall'autoreferenzialità. Giungiamo ad essere pienamente umani quando siamo più che umani, quando permettiamo a Dio di condurci al di là di noi stessi perché raggiungiamo il nostro essere più vero².

¹ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, II,22,4.

² FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 7-8.

Questo è il motivo preciso per cui la missione evangelizzazione non è opera umana, ma dello Spirito che agisce in noi e ci fa collaboratori di Dio:

A volte ci sembra di non aver ottenuto con i nostri sforzi alcun risultato, ma la missione non è un affare o un progetto aziendale, non è neppure un'organizzazione umanitaria, non è uno spettacolo per contare quanta gente vi ha partecipato grazie alla nostra propaganda; è qualcosa di molto più profondo, che sfugge ad ogni misura. Forse il Signore si avvale del nostro impegno per riversare benedizioni in un altro luogo del mondo dove non andremo mai. Lo Spirito Santo opera come vuole, quando vuole e dove vuole; noi ci spendiamo con dedizione ma senza pretendere di vedere risultati appariscenti. Sappiamo soltanto che il dono di noi stessi è necessario. Impariamo a riposare nella tenerezza delle braccia del Padre in mezzo alla nostra dedizione creativa e generosa. Andiamo avanti, mettiamocela tutta, ma lasciamo che sia Lui a rendere fecondi i nostri sforzi come pare a Lui³.

Riteniamo in primo luogo – senza troppi giri di parole – che il fine ultimo della pastorale giovanile sia quello di operare una vera e propria *iniziazione dei giovani al discepolato e all'apostolato cristiano*.

Quando don Bosco, educatore santo, scrive per i suoi ragazzi la vita di alcuni dei suoi allievi che egli ritiene modelli significativi di virtù e di cammini, lo fa solo ed esclusivamente per esortare tutti ad aderire ed entrare nel ritmo del discepolato cristiano. Sentite le sue precise parole:

Giovani Carissimi, Voi mi avete più volte dimandato, Giovani carissimi, di scrivervi qualche cosa intorno al vostro compagno Savio Domenico; ed io ho fatto quello che ho potuto per appagare questo vostro pio desiderio. Eccovi la vita di lui descritta con quella brevità e semplicità che so tornare a voi di gradimento. [...] Intanto cominciate a trar profitto da quanto vi verrò descrivendo; e dite in cuor vostro quanto diceva s. Agostino: "Si ille, cur non ego?" *Se un mio compagno, della stessa mia età, nel medesimo luogo, esposto ai medesimi e forse maggiori pericoli, tuttavia trovò tempo e modo di mantenersi fedele seguace di Gesù Cristo, perché non posso anch'io fare lo stesso? Ricordatevi però bene che la religione vera non consiste in sole parole; bisogna venire alle opere. Quindi, trovando qualche cosa degna d'ammirazione, non contentatevi di dire "questo è bello, questo mi piace". Dite piuttosto: "voglio adoperarmi per far quelle cose che lette di altri, mi eccitano alla meraviglia".* [...] Dio doni a voi e a tutti i lettori di questo libretto sanità e grazia per trar profitto di quanto ivi leggeranno; e la Vergine Santissima, di cui il giovane Savio era fervoroso divoto, ci ottenga di poter fare un cuor solo ed un'anima sola per amare il

³ *Ivi*, n. 279.

nostro Creatore, che è il solo degno di essere amato sopra ogni cosa, e fedelmente servito in tutti i giorni di nostra vita⁴.

È da notare come per don Bosco la chiamata al discepolato non è solo per i giovani “migliori”, ma è rivolta a tutti i giovani. Non vale solo per Domenico Savio, che ha avuto una buona famiglia, un contesto adeguato per sviluppare fin da bambino questa prospettiva perfezionata poi all'oratorio. Michele Magone è un ragazzo che oggi chiameremmo “difficile” o “in disagio”, *«eppure don Bosco anche per lui pensa al discepolato»*. Il parroco che lo ha conosciuto scrive, presentandolo a don Bosco e chiedendo che lo accolga tra i suoi:

Il giovane Magone Michele è un povero ragazzo orfano di padre; la madre dovendo pensar a dare pane alla famiglia non può assisterlo, perciò egli passa il suo tempo nelle vie e nelle piazze coi monelli. Ha un ingegno non ordinario; ma la sua volubilità e sbadataggine l'hanno fatto licenziare più volte dalla scuola; tuttavia egli ha fatto abbastanza bene la terza elementare.

In quanto alla moralità io lo credo buono di cuore e di semplici costumi; ma difficile a domarsi. Nelle classi di scuola o di catechismo è il disturbatore universale; quando non interviene tutto è in pace; e quando se ne va via fa un beneficio a tutti.

L'età, la povertà, l'indole, l'ingegno lo rendono degno d'ogni caritatevole riguardo. Egli è nato il 19 settembre nel 1845⁵.

Don Bosco non riduce la sua proposta ad una generica “umanizzazione”, ad un impegno di “promozione sociale”, come se per Michele il discepolato fosse cosa troppo alta o inadatta alla sua condizione. Gli indica invece il discepolato come prospettiva unificante della sua vita e lo presenta a chi ne leggerà la vita come un ragazzo che cammina, con i suoi limiti e le sue possibilità, nella logica del discepolato:

La vita *singolare* o meglio *romantica* di questo vostro compagno eccitò in voi il pio desiderio di vederla eziandio stampata; e me ne faceste ripetutamente dimanda. Laonde mosso da queste dimande e dall'affetto che nutriva verso quel nostro comune amico, mosso anche dal pensiero che questo tenue lavoro sarebbe tornato dilettevole e nel tempo stesso utile alle anime vostre, mi sono determinato di appagarvi raccogliendo quanto di lui avvenne sotto ai nostri occhi per darvelo stampato in un libretto.

⁴ G. Bosco (saggio introduttivo e note storiche a cura di A. Giraud), *Vite di giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco*, LAS, Roma 2012, 39-40.

⁵ *Ivi*, 117.

Nella vita di Savio Domenico voi osservaste la virtù nata con lui, e coltivata fino all'eroismo in tutto il corso della vita sua mortale.

In questa di Magone noi abbiamo un giovanetto che abbandonato a se stesso era in pericolo di cominciar a battere il tristo sentiero del male; ma che il Signore invitò a seguirlo. Ascoltò egli l'amorosa chiamata e costantemente corrispondendo alla grazia divina giunse a trarre in ammirazione quanti lo conobbero, palesandosi così quanto siano maravigliosi gli effetti della grazia di Dio verso di coloro che si adoperano per corrispondervi. Voi troverete qui parecchie azioni da ammirare, molte da imitare, anzi incontrerete certi tratti di virtù, certi detti che sembrano anche superiori all'età di un giovanetto di quattordici anni. Ma appunto perché sono cose non comuni mi parvero degne di essere scritte⁶.

Tale prospettiva vale anche per il "pastorello delle Alpi", ovvero per Francesco Besucco, che, in forma diversa sia da Domenico che da Michele, è invitato ad entrare nel ritmo del discepolato. Egli ne delinea una vita in cui fu fin da fanciullo prediletto dal Signore. Anche per lui, che ha perduto l'innocenza – quindi per don Bosco fa parte di una tipologia "diversa" rispetto a quella di Domenico Savio –, vi è spazio per il discepolato:

Si presentò un giorno al suo superiore e gli disse queste parole: io sono molto angustiato, il Signore dice nel Vangelo, che non si può andare in Paradiso se non coll'innocenza o colla penitenza. Coll'innocenza io non posso più andare, perché l'ho perduta; dunque bisogna, ch'io ci vada colla penitenza. Il superiore rispose che considerasse come penitenza la diligenza nello studio, l'attenzione nella scuola, l'ubbidire ai superiori, il sopportare gli incomodi della vita quali sono caldo, freddo, vento, fame, sete⁷.

Per don Bosco, come per Gesù di Nazaret, allora *non vi è nessuna categoria di persone in cui sia vietato l'ingresso al cammino di discepolato*, che è una realtà tanto variegata da non escludere potenzialmente nessun uomo. Per questo scrive la vita di alcuni dei suoi ragazzi: *per esortare tutti e ciascuno ad entrare nel ritmo e nello spazio del discepolato cristiano*.

Se la *generazione* dei discepoli del Signore è compito insostituibile della grazia – e ciò avviene in primo luogo mediante l'azione sacramentale – lo *sviluppo*, la *crescita* e l'*accompagnamento* per una sempre più piena accoglienza di questo dono è compito dell'azione pastorale della Chiesa nel suo insieme:

⁶ *Ivi*, 113.

⁷ *Ivi*, 207.

C'è un'espressione, facile e frequente, che dice quale obiettivo si pongono le comunità ecclesiali nel loro servizio di pastorale giovanile: *aiutare i giovani ad accogliere il dono della salvezza di Dio che è Gesù*. Le formule possono cambiare, ma la sostanza resta. [...] Sembra tutto risolto e invece uno sguardo al pluralismo attuale fa toccare con mano che proprio a questo livello nascono molti problemi pratici e qui si fondano le ragioni di differenza, non solo formale. Per questo, in un progetto di pastorale giovanile, *diventa urgente comprendere quale sia, in ultima analisi, il suo significato pratico, nella nostra situazione culturale e sociale*. Di qui l'impegnativo lavoro che ci aspetta: ripensare, con calma, al senso dell'obiettivo dell'azione pastorale a partire dalla sensibilità teologica attuale, e soprattutto cercare di ricomprenderlo sulla provocazione dell'attuale situazione giovanile e culturale⁸.

L'obiettivo fondamentale della pastorale giovanile non è assolto attraverso un generico impegno di "umanizzazione", ma parte dalla convinzione che *la forma pratica viva, vivace e vivibile dell'umanizzazione si rende concreta attraverso un itinerario di discepolato cristiano*.

Il termine "discepolato" implica almeno, in prima battuta, due aspetti che non si escludono, ma che si devono integrare: la *presenza di un "maestro"* che abbia un'autorità e le cui pratiche di vita siano riconosciute e apprezzate come vincolanti, perché capaci di portare a compimento la propria esistenza; e la *storicità di un cammino* personale di "sequela", che non significa banale riproduzione o semplice ripetizione, ma autenticità dell'assunzione di un singolarissimo *progetto* personale di vita che risponda con fedeltà creativa al dono della *vocazione* ricevuta.

Non dobbiamo confondere la chiamata alla rappresentanza diretta di Gesù, che è veicolata da una chiamata specifica – quella che accomuna i dodici *apostoli* – con l'ampia e articolata cerchia di discepoli, distinti formalmente dal popolo. L'evangelista Luca ne rende conto in maniera precisa:

¹²In quei giorni egli se ne andò sul monte a pregare e passò tutta la notte pregando Dio. ¹³Quando fu giorno, *chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici*, ai quali diede anche il nome di apostoli: ¹⁴Simone, al quale diede anche il nome di Pietro; Andrea, suo fratello; Giacomo, Giovanni, Filippo, Bartolomeo, ¹⁵Matteo, Tommaso; Giacomo, figlio di Alfeo; Simone, detto Zelota; ¹⁶Giuda, figlio di Giacomo; e Giuda Iscariota, che divenne il traditore.

¹⁷Disceso con loro, si fermò in un luogo pianeggiante. C'era *gran folla di suoi*

⁸ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, LAS, Roma 2011, 76.

discepoli e gran moltitudine di gente da tutta la Giudea, da Gerusalemme e dal litorale di Tiro e di Sidone, ¹⁸che erano venuti per ascoltarlo ed essere guariti dalle loro malattie; anche quelli che erano tormentati da spiriti impuri venivano guariti. ¹⁹Tutta la folla cercava di toccarlo, perché da lui usciva una forza che guariva tutti⁹.

La piena riuscita del discepolato dice molto di più e molto di meglio rispetto ad un'accordatura e ad un accostamento, seppur amichevole, tra l'umano e il divino. Affermare, ad esempio, che la fede non è un'estrinseca "adesione intellettuale" ma invece una "felice e giusta relazione" effettivamente significa offrire una nuova prospettiva di pensiero e di lavoro che ha bisogno di essere maggiormente approfondita. Ancora di più, attestare che il *Logos* è prima di tutto un "legame" e non una "parola", o meglio che è parola perché legame, ci offre un panorama nuovo e ci apre insospettate possibilità:

E se la teologia degli Apologisti avesse visto giusto? E se avessero riconosciuto in Cristo l'originaria funzione di Mediatore/Legame di tutto ciò che è, proprio perché il vocabolo greco (in uso ben prima delle sue ricorrenze platoniche o stoiche) posto da Giovanni "all'inizio" di tutto e del suo Vangelo, ospita un altro e più originario senso accanto a quello di "parola"? Il termine *lógos*, infatti, deriva dal verbo *légein* (*lg*) che, originariamente, significa "legare", "radunare", "raccogliere". In forza di questa nativa accezione il verbo passa poi ad esprimere anche l'azione di "noverare", "esporre", "parlare". È possibile parlare solo *legando* insieme i suoni, raccogliendo le parole, radunando tutte le cose nella voce. Parlare è legare e legarsi a qualcosa o a qualcuno. *Lógos* come "Legame"? *Lógos* come "Parola" perché "Legame"?¹⁰.

Nella liturgia la manducazione eucaristica (la "comunione") è l'atto che anticipa realmente il compimento, facendoci pregustare il legame realizzato e abilitandoci a vivere la vita umana in conformità a quella di Gesù. Nella vita quotidiana tutto ciò si esprime attraverso una vita buona, caratterizzata da un atteggiamento spirituale ben preciso, da decisioni morali capaci di esprimere un'appartenenza e da uno stile di vita improntato dall'assunzione pratica dello spirito del maestro e non altrimenti:

⁹ *Lc* 6,12-19. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1996², 113-125.

¹⁰ G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004, 131. «Il *Lógos*-Legame è il "Principio" di Dio. *Innanzi-tutto*, perfino dell'inizio del mondo, il *Lógos*-Legame è la "Regola" che dà forma a Dio. Il *Lógos* di *Gv* 1,1 è infatti l'"Unico Dio generato che è nel seno del Padre" (*Gv* 1,18). Nell'Assoluto di Dio sta il Legame, l'Assoluto di Dio è il Legame» (*ivi*, 137).

Gli elementi importanti ci sono tutti. 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 totale: 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 fede¹¹.

Tutto questo itinerario pone la pastorale giovanile in piena continuità con la teologia *pratica* intesa in senso pieno, cioè legata alle sue tre articolazioni fondamentali: teologia morale, teologia spirituale e teologia pastorale. È possibile una certa qual separazione in ambito metodologico, ma nell'ambito esistenziale – in cui evidentemente si colloca l'azione della “pastorale giovanile” – tutto ciò non solo è impensabile, ma assolutamente dannoso. Va recuperata l'unità della persona, anche e soprattutto in vista di una proposta integrata e integrale di pastorale giovanile.

La realtà concreta della vita umana, caratterizzata dalla sua configurazione *biologica*, dalla sua *storicità* e quindi dal suo svolgimento *biografico*, ci mettono di fronte a un triplice compito: prima di tutto ci invitano a pensare all'uomo non in maniera generica, che in realtà non esiste, ma nell'unica modalità in cui egli esiste, cioè quella del *maschile* e del *femminile*; poi ci invitano a considerare la particolarità della *gioventù* all'interno delle “età della vita”, per considerarne la singolarità e ricollocarla in relazione alle altre età dell'itinerario esistenziale, comprendendone l'obiettivo proprio. In terzo luogo sarà necessario individuare *alcuni passaggi* indispensabili per propiziare un vero e proprio itinerario di discepolato cristiano nell'età giovanile.

1. L'inversione del legame: dal primato del “ricevere” a quello del “donare”

La pastorale giovanile ha come “oggetto” proprio della sua riflessione e della sua azione *i giovani*, cioè gli esseri umani che si trovano in quella particolare *età della vita* che deve segnare una chiara inversione di tendenza tra il ricevere e il dare: il giovane, che prima è stato sempre soggetto di ricezione e di donazione, diventa adulto quando scopre che il principio che lo ha generato e lo ha sostenuto è proprio quello della *donazione*: anch'egli diventa adulto

¹¹ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, 86.

quando passa da soggetto primariamente accogliente a soggetto primariamente donante. Questo è esattamente il “senso della vita” entro cui stabilizzarsi, perduto il quale si perde la vita stessa, che così risulta radicalmente fallita nella sua intenzione fondamentale.

La giovinezza è esattamente quell'età in cui deve avvenire questo passaggio e in questa *inversione* – che certamente è una *nuova nascita* che comporta anche una decisa *conversione* – consiste la sua specificità propria. Basti pensare allo sviluppo sessuale come capacità/abilitazione a dare la vita, a generare, che implica evidentemente il conseguente passaggio umanizzante: il dare/donare la vita come senso dell'esistere.

Siamo coscienti che questo pensiero delle età della vita va direttamente a contrastare una prospettiva culturale in cui siamo inseriti che pone un principio di indistinzione radicale tra le varie età della vita, confondendo l'adolescenza con la vita adulta, la giovinezza con la anzianità e la fanciullezza con la giovinezza. Nella compagine ecclesiale subiamo tutta la seduzione di una *formazione permanente* pensata nell'ottica della persistente reversibilità di ogni scelta, infantilizzando così la condizione del discepolo del Signore. Come cristiani abbiamo invece motivi forti per opporci a questa generalizzata confusione che ci viene continuamente propinata dalla cultura postmoderna. Contro l'idolatria postmoderna dell'infinita rigenerazione dell'umano e dell'eterna giovinezza ci si deve muovere al più presto:

La mossa contro l'idolo è semplicemente questa: è necessario restituire attrattiva specifica e dignità morale all'*ambizione di essere adulti*. Ora, la qualità essenziale di questa figura è appunto la *facoltà di tenere al prossimo come a se stessi*. È necessario restituire prestigio al desiderio di chiudere presto e bene il lavoro dell'iniziazione, per essere riconosciuti all'altezza di provvedere agli altri. L'umano si edifica nella qualità della libera pro affezione, accumulata e investita nei millenni, che ha fatto miliardi di miracoli ogni giorno. [...] L'individuo che è capace di *farsi prossimo* è un adulto degno di sedere nel consesso degli umani; chi è capace di amare solo stesso, non ancora¹².

La testimonianza di Gesù, da cui il cristiano attinge il senso dell'esistere, ci restituisce la figura umana pienamente matura, nel suo gesto fondamentale – compiuto in piena obbedienza al Padre suo – di dare la vita generando così la Chiesa. È quindi da riconoscere che non c'è vita umana adulta senza una dinamica di dedizione e di donazione *definitiva*, che trova il suo fondamento e il suo compimento nell'esistenza felice e pienamente riuscita di Gesù.

¹² P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 23.24.

Non si può e non ci si deve fissare sulla pastorale giovanile come fosse una sorta di pastorale dell'umano *tout court*. Essa invece si occupa di un'età peculiare della vita, che va definita attraverso una tracciatura di alcuni limiti: la giovinezza. Essa ha alle sue spalle l'esperienza dell'essere bambino, ragazzo e adolescente; ha davanti a sé la figura dell'adulto. La figura del bambino si presenta in maniera ambivalente: essa è l'immagine pura del ricevere, a cui Gesù fa riferimento come modello insuperabile; ma se l'adolescente, il giovane e l'adulto si fissano patologicamente su questa figura e la rendono narcisistica, ritenendo che la vita sia *solo* un ricevere, questo significa rifiutare la crescita umana. Invece il ricevere del bambino postula sempre che ci sia un altro che dona e il passaggio all'età adulta significa entrare in questo ruolo di donatore, proprio per onorare il principio della vita che ha generato e fatto crescere il bambino e lo ha reso davvero libero, proprio perché accompagnato e sostenuto da legami buoni. La giovinezza deve segnare questa consapevolezza teorica e pratica, altrimenti non coglie il suo proprio obiettivo, cioè quello di propiziare il passaggio alla vita adulta.

Età traumatica appunto l'adolescenza-giovinanza, in cui deve avvenire, per così dire, l'inversione del legame: il primato deve stare nel donare e non solo nel ricevere. Se ciò non avviene abbiamo una vita adulta mancata e una sfigurazione del principio della vita, che è appunto quello del dono. In questo senso ha proprio ragione il detto di Gesù per cui «chi cercherà di salvare la propria vita, la perderà; ma chi la perderà, la manterrà viva»¹³ e che certamente «si è più beati nel dare che nel ricevere!»¹⁴, perché nel dare si ha la più piena conformazione al Padre che è nei cieli, la cui specifica perfezione di misericordia dobbiamo perseguire senza sosta: «Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste»¹⁵; «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è

¹³ Lc 17,33.

¹⁴ At 20,35.

¹⁵ Mt 5,48. «Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente. Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu pórgigli anche l'altra, e a chi vuole portarti in tribunale e toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà ad accompagnarlo per un miglio, tu con lui fanne due. Dà a chi ti chiede, e a chi desidera da te un prestito non voltare le spalle. Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,38-48).

misericordioso»¹⁶. È quindi corretto *inserire* la pastorale giovanile nell'ambito dei processi evolutivi della vita – contro la prospettiva culturale vigente che *blocca* tutta l'esistenza entro un'adolescenza infinita che non giunge mai alla vita "adulta" – dove dal ricevere bisogna passare al dare, al donare, alla dedizione. Solo così la pastorale giovanile coglie nel segno e rimane fedele al suo compito: la generazione di adulti nella vita e nella fede, la propiziazione del discepolato cristiano. In termini teologici ciò significa: diventare come Gesù, conformandoci alla sua esistenza eucaristica, entrare nella logica della donazione incondizionata che ci viene dal Padre di tutti.

La propiziazione del *passaggio* dall'infanzia (in cui si è prima di tutto soggetti *passivi* di una donazione ricevuta) all'età adulta (in cui si è prima di tutto soggetti *attivi* di una donazione data) è esattamente il compito proprio della gioventù: si diventa adulti solo quando si è in grado di operare questa vera e propria "seconda nascita". In essa consiste il cuore della vita cristiana, che certamente non è estrinseca all'umano, ma ne è invece il compimento intrinseco e assolutamente necessario.

2. Dalla "dialettica" alla "dialogica": adolescenza e giovinezza

Una preziosa precisazione riguarda *la differenza tra giovinezza e adolescenza*. Chesterton ci istruisce con intelligenza che

l'adolescenza è la cosa più complessa e la più incomprensibile che vi sia. Anche quando ci si è passati attraverso, non si riesce a capire che cosa sia. Un uomo non può mai capire completamente un ragazzo, sebbene sia stato lui pure un ragazzo¹⁷.

¹⁶ Lc 6,36. «Ma a voi che ascoltate, io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi trattano male. A chi ti percuote sulla guancia, offri anche l'altra; a chi ti strappa il mantello, non rifiutare neanche la tunica. Dà a chiunque ti chiede, e a chi prende le cose tue, non chiederle indietro. E come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro. Se amate quelli che vi amano, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori amano quelli che li amano. E se fate del bene a coloro che fanno del bene a voi, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi. Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6,27-36).

¹⁷ G.K. CHESTERTON, *Autobiografia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 60.

Essa è l'età della vita più ingarbugliata e complicata, dove il problema non è che noi non ci capiamo molto, ma soprattutto il fatto inoppugnabile che chi vive questa età non ci capisce niente e appare in tutto e per tutto un essere *contraddittorio* e *dialettico*. Le varie forze in campo sono oppositive e non compositive, e per alcuni anni non assumono una forma equilibrata e praticabile sul lungo termine.

Mentre un giovane si accorge che le opposizioni vanno composte e tenta di raggiungere questo equilibrio esistenziale, l'adolescente vive tutta la *dialettica della contraddizione* tra forze che gli appaiono assolutamente inconciliabili: in questo è corretto dire che ogni adolescente è strutturalmente fragile, e questo oggi più che mai. Vive quindi in una situazione di frammentazione radicale: non si ritrova più nel suo "nuovo" corpo eppure non ne può fare a meno; non si ritrova più nella relazione con i "suoi" genitori, ma non ne può fare a meno; deve esperire che cosa sia la libertà, ma ne ha timore; fa continui tentativi ma li disprezza in quanto gli appaiono tutti fallimentari; vive la percezione di una chiamata a fare qualcosa di grande ma si scontra con il suo miserissimo quotidiano, che ha poco o niente a che fare con i modelli che gli vengono continuamente propinati dalla società liquido-moderna. È proprio, come si dice, questione di una "nuova nascita", per alcuni aspetti più faticosa della prima, perché si tratta di partorirsi come persone. È giusto pensare all'adolescenza come ad un prolungato travaglio del nuovo parto.

L'idea di fondo per cercare di intuire che cosa sia l'adolescenza mi sembra questa: il giovane cerca di arrivare ad una sintesi che è invece *impossibile* ad un adolescente, che così si presenta in forma di *cortocircuito esistenziale permanente*. Gli adolescenti più di tutti vivono dell'impossibilità di arrivare ad una sintesi vivente. In un certo senso, appena questa sintesi vivente risulta pensabile e possibile è terminata l'adolescenza e si fa avanti il tempo della giovinezza, che incomincia esattamente quando si intravede una via d'uscita praticabile dalla dialettica, che diventa così una tensione componibile e perseguibile.

Inserito nel triplice contesto del narcisismo, del fondamentalismo e in una cornice di senso immanente e inadeguata che acutizzano e prolungano questa età quasi all'infinito, l'adolescente di oggi appare sempre più "fragile e spavaldo". Egli

ha bisogno di un alimento raro, vuole essere apprezzato in profondità, sentirsi invitato ad esistere, valorizzato per la presenza indispensabile, ammirato per le doti naturali. Narciso perciò cerca in tutti i modi di suscitare attorno a sé questo tipo di atteggiamento. [...] Narciso, immerso in legami liquidi e malleabili, nel pieno

della crisi delle ideologie e del sacro, orfano delle filosofie della speranza, sente che può liberamente dedicarsi al culto di sé¹⁸.

Ciò che immediatamente balza agli occhi infatti è «l'evidentissima tendenza narcisistica di questa generazione»¹⁹. Però, a quanto pare, gli adolescenti hanno un sesto senso nel *riconoscere chi li riconosce* e li stima per quello che sono e per l'età della vita che stanno faticosamente attraversando: riconoscerli significa nutrire simpatia e insieme intransigenza, misericordia e insieme giustizia, sopportazione e presenza fedele, pazienza e insieme chiarezza di orientamento. In questo, mi pare, hanno una grande capacità di percepire la bontà di adulti ricchi di *competenze relazionali* – ascolto e misericordia in primo luogo – capaci prima di tutto di *comprendere* la dialettica dell'adolescenza:

Gli adolescenti sono portati a dare del tu a chiunque, convinti che non sono le differenze visibili quelle che contano, ma le competenze relazionali. Se poi un poliziotto o un prete, un allenatore o un assistente sociale dimostra sul campo di essere competente, allora si aprono trattative molto interessanti e gli spavaldi sono disponibilissimi all'ascolto. Sarebbe utile e interessante riuscire a capire le caratteristiche che deve avere un adulto per essere ritenuto competente dagli "spavaldi". È infatti molto complicato capire quali possano essere i motivi che fanno sì che fra un centinaio di docenti di una scuola solo quattro o cinque vengano ritenuti competenti. [...] Una volta deciso che hanno di fronte un adulto competente, gli adolescenti fragili e spavaldi ne fanno un uso intensivo, dimostrando quanto sia reale e profonda la loro motivazione ad attrezzare una relazione funzionale col mondo adulto e come sia cruciale per loro sentirsi in relazione²⁰.

Inutile spendere parole sul fatto che l'omologazione delle età della vita sull'adolescenza fa sì che queste dialettiche vadano oltre l'età dell'adolescenza e caratterizzino la vita di molti "adulti"! Effettivamente il mondo in cui viviamo sembra essere molto adolescenziale, cioè incapace strutturalmente di connettere le istanze fondamentali della vita in una dialogica praticabile.

¹⁸ G. PIETROPOLLI CHARMET, *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi*, Laterza, Bari 2010, 21.27.

¹⁹ *Ivi*, IX.

²⁰ *Ivi*, 118.

8. La dinamica: la gioventù come età dell'accordatura

Il giovane è un essere in divenire. Egli cerca continuamente un equilibrio dinamico tra le diverse forze in campo nella sua esistenza concreta.

Cercheremo di comprendere la figura della giovinezza da diversi punti prospettici, con l'intento di percepire il suo senso generale, caratterizzandola in primo luogo come *l'età in cui prendono corpo i paradossi dell'esperienza umana e l'età in cui essi devono trovare una loro accordatura non solo vivente, ma anche vivibile.*

Se ciò non dovesse verificarsi, la vita stessa rischia di trasformarsi in una *dialettica* corrosiva e inumana, dove gli squilibri hanno la meglio e la personalità vivente diviene per lo meno disarmonica, perché *l'unica alternativa possibile all'accordatura consiste nel rimanere scordati.*

L'alternativa mortale al "paradosso" è la "dialettica" di matrice moderna: capace certamente di contrapporre, ma mai di comporre. L'alternativa all'*et-et* di matrice cattolica è l'*aut-aut* di matrice protestante.

1. Premessa: la verità dell'opposizione polare in ottica intradisciplinare

La *prospettiva epistemologica* che riteniamo più adatta e valida per cogliere al meglio la specifica età della giovinezza è multi-prospettica e più precisamente *intradisciplinare*.

Con questo termine – che distinguiamo sia dall'*interdisciplinarità* che dalla *transdisciplinarità* – intendiamo precisamente un modo specifico di dialogo tra la teologia e le scienze umane, secondo cui «la teologia è chiamata a sviluppare al proprio interno questi nuovi apporti disciplinari»¹. Riteniamo convincente questa prospettiva, perché porta con sé il duplice vantaggio di garantire l'originalità dello sguardo teologico senza però sminuire l'apporto specifico delle

¹ S. LANZA, *Teologia pastorale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (ed.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 3. Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003, 393-475, 461. Il riferimento teorico della posizione intradisciplinare ci rimanda al contributo teorico di J.A. van der Ven. Per un confronto fecondo su questi temi metodologici cfr. anche R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, 27-30.

scienze umane, garantendo la loro autonomia: «Tale correlazione disciplinare assume la figura della *reciprocità dialettica asimmetrica* (primato della fede, ma non mera ancillarità delle scienze umane)»².

Quest'ottica metodologica permette al teologo di leggere e collocare *teologicamente* i contributi delle scienze umane in vista del raggiungimento dell'obiettivo proprio della teologia pastorale e della pastorale giovanile, che è quella della salvezza.

Invece la *prospettiva teorica* in cui ci poniamo è quella dell'*opposizione polare*, intesa come *filosofia del concreto vivente* che si basa su una tensione feconda e dinamica di due opposti non contraddittori³:

Mi viene sempre il pensiero che nell'atomo vi sono delle tensioni che ne mantengono l'unità; si tratta quindi del momento dell'opposizione – ma non della contraddizione! – che tiene insieme anche l'atomo uomo', la personalità. In effetti anche il fenomeno dell'opposizione e delle sue manifestazioni è originato da problemi del tutto personali⁴.

La sapienza biblica, d'altra parte, ci assicura che «tutte le cose sono a due a due, una di fronte all'altra»⁵. Rimaniamo convinti – aderendo a questa modalità di approccio multiforme e per nulla monolitico – che tutti i “misteri” della nostra vita e della nostra fede avvengono attraverso *inspiegabile e permanente movimento positivo*, che solo rende ragione dello statuto drammatico e sinfonico della verità e della libertà:

Tutti i misteri cristiani sono processuali, non sono fissabili, ma si evolvono a mo' di un'opera di passaggio, che implica anche un salto e un cambiamento prospettico: dentro la Trinità riscontriamo la differenza abissale, incommensurabile, fra le prospettive personali; lo stesso avviene nel passaggio creazionistico, nell'incarnazione, nel mistero pasquale oppure nel rapporto tra il Dio dell'Antico Testamento e quello del patto nuovo: il medesimo Dio in due configurazioni dimensionalmente e drammaticamente alterate. Un dramma che si rispecchia anche nell'ontologia e nella vicenda di Gesù. [...] Ho sempre cercato di dare rilievo, spessore, plausibilità a queste configurazioni, dedicandovi vigilanza profetica e

² S. LANZA, *Teologia pastorale*, 466, corsivo nostro.

³ Il riferimento autorevole di questa prospettiva è il testo di R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997 (originale tedesco del 1925).

⁴ Lettera di R. Guardini a Richard Wisser il 7/2/1968, riportata in H.-B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988, 287.

⁵ *Sir* 42,24.

sensibilità ontologica. *Non esiste mai in teologia una figura che non s'isciva in un paesaggio poliedrico; potremmo dire che la teologia è l'arte di conservare ed evidenziare la freschezza delle inversioni di prospettiva e delle dinamiche dei misteri, di vivere la con-versione permanente. [...] Ogni fenomeno chiede un approccio poliedrico, anzi normalmente almeno una mezza dozzina di prospettive per poter dispiegarsi in modo convincente; poi, data la polarità come legge strutturale dei misteri, ci vuole, per capirli e per metterli in rapporto con la comprensione e cultura umana, sempre un approccio dialettico e paradossale, cioè una sensibilità che saprebbe anche implicare la visione opposta.* Non posso leggere i misteri a partire dall'ottica della teologia alessandrina senza tener conto dell'arte della distinzione antiochena. Leggo insieme, in controluce e nella loro vicendevolezza, Anselmo e Tommaso, Lutero e Giovanni della Croce, Calvino e Ignazio, Schleiermacher e Hegel, Tillich e Barth, Rahner e Balthasar. Anzi mi compiaccio di creare piccoli ponti e rapporti di saluto tra mondi che normalmente non si parlano, per esempio l'Illuminismo e la mistica, individuando anche personaggi che rappresenterebbero una loro reciprocità feconda come Fénelon, Sailer e Schleiermacher⁶.

Alcuni pensatori cristiani – pochi, a dire il vero – hanno profuso energie preziose per mostrare come sia necessario mantenere ed esaltare le diverse età della vita per convalidare il tutto dell'umano secondo il rispetto integrale del suo drammatico svolgimento storico, che non è teoricamente né praticamente riducibile ad un indistinto *continuum* senza alcuna differenziazione sostanziale⁷. A dire il vero

gli abbozzi di riflessione sul tema delle età della vita appaiono, occorre riconoscerlo, abbastanza timidi. L'impressione netta è che manchino ancora al pensiero teologico i concetti di carattere fondamentale per istruire una riflessione teorica circa il rilievo che le diverse età della vita hanno per rapporto alla configurazione dell'identità della persona⁸.

⁶ E. SALMANN, *Spigolature di un viandante tra tempi e mondi*, in ID. (a cura di G. De Candia e A. Matteo), *Memorie italiane. Impressioni e impronte di un cammino teologico*, Cittadella, Assisi 2012, 22.23.

⁷ Cfr. almeno R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Vita e pensiero, Milano 1992²; P. EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, EDB, Bologna 2009; C.M. MARTINI, *Le età della vita. Una guida dall'alba al tramonto dell'avventura umana*, Mondadori, Milano 2010; G. ANGELINI - G. COMO - V. MELCHIORRE - P. ROTA SCALABRINI, *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano 2009.

⁸ G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo*, in G. ANGELINI - G. COMO - V. MELCHIORRE - P. ROTA SCALABRINI, *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente*, 73-131, 73.

Il difetto che ha propiziato tale timidezza – e che grava ancora sull'immaginario antropologico medio – è da imputare ad una concezione essenzialistica e quindi tendenzialmente astorica dell'umano, tipica dell'approccio della tradizione scolastica e della sua impostazione di fondo, che partiva dall'analisi astratta delle "facoltà" separate (ragione, volontà e affetti) piuttosto che dall'identità sintetica della persona raggiunta in modo pratico, cioè per mezzo dell'agire⁹. In sintesi ciò che viene a mancare è la considerazione della concretezza storica del suo percorso esistenziale e della sua unità di fondo come imprescindibile all'attuazione della sua identità, che è appunto storica e quindi può esserci restituito solo nella forma narrativa di una vicenda drammatica:

Solo in tempi recenti è stata proposta l'associazione tra questione dell'identità del soggetto e approccio narrativo alla realtà umana. [...] Alla configurazione della propria identità nascosta l'uomo può giungere soltanto attraverso una vicenda, attraverso un *dramma* [il termine greco *dràma* significa azione, dal verbo *drà-ô*; l'azione nasce da un'attesa e rimanda a un compimento; il termine è usato per l'azione teatrale, sia essa commedia che tragedia, in ogni caso di genere grave e riferito a vicende domestiche], il quale dall'inizio postula una risoluzione. Di riflesso si parla di *identità narrativa*; l'espressione suggerisce che l'identità dell'uomo può essere portata a parola unicamente narrando una vicenda. Prima ancora d'essere portata a parola, l'identità deve essere praticamente realizzata, e può esserlo soltanto attraverso l'effettiva esperienza del dramma e a misura in cui il dramma giunge a conclusione¹⁰.

Il riconoscimento per cui il soggetto prende coscienza di sé nel distendersi effettivo della sua vicenda esistenziale e dal suo necessario ripensamento ermeneutico-narrativo apre le porte verso una piena valorizzazione delle età della vita in ordine alla configurazione identitaria della persona. Stupisce però tuttavia, a questo proposito, che

⁹ «In tale prospettiva appare esclusa a priori l'eventualità che l'uomo possa giungere ad attuare la propria identità di soggetto unicamente attraverso le risorse a lui offerte dall'accadere effettivo, della storia dunque della sua vita. Mentre le cose stanno esattamente in questi termini: per accedere alla propria identità, l'uomo dipende dall'accadere; dipende, più precisamente, da un'esperienza che è insieme sua e non sua. [...] Andando più in radice, occorre francamente riconoscere che l'interrogativo sull'identità del soggetto nella tradizione scolastica non era in alcun modo posto; l'identità pareva andare da sé» (G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo*, 86-87).

¹⁰ *Ivi*, 84-85.

la teoria dell'identità narrativa non ha acceso un interesse per l'argomento delle età della vita, neppure presso i fautori teologi sorti in tempi recenti; la teoria è stata applicata alla cristologia assai più che alla riflessione antropologica; anche tale circostanza aiuta ad intendere il persistente difetto di una riflessione sulle età della vita. [...] Il teorema dell'identità narrativa appare come un teorema di carattere epistemologico (come *dire* dell'identità) assai più che come un teorema antropologico circa il dramma dell'identità¹¹.

Il riposizionamento richiesto segna l'orientamento verso un'*antropologia drammatica*: «Occorre, più precisamente, pensare la verità del nesso che lega la forma della libertà umana alla distensione temporale della vita»¹².

D'altra parte i testi biblici vanno tutti in questa direzione, interessandosi dei cammini e narrando storie di libertà che si attuano nella configurazione relazionale dell'esistenza nel suo avvenire quotidiano: eventi imprevisi e relazioni parentali, di ascolto e di chiamate, di continuità e rotture, di inversioni e conversioni, di fedeltà e tradimenti. Da questo continuo intrecciarsi e sovrapporsi emerge la singola identità, per nulla autoreferenziale ed in tutto riferita ai legami reali che *danno* la vita e *tengono* in vita.

Così è ancora una volta chiaro che «il soggetto prende figura attraverso il cammino, attraverso la vicenda effettiva della vita, e non invece mediante una supposta conoscenza della ragione»¹³.

Da queste pennellate risulta più pertinente l'approccio alla giovinezza – che interessa la pastorale giovanile in modo privilegiato e prioritario – a partire dalla considerazione delle età della vita, che le vede nella duplice ottica di non pensabilità al di fuori delle altre e insieme della specificità di ognuna di esse. Così ogni età della vita non può essere compresa senza pensare la correlazione con quella che la precede e con quella che la segue e insieme è necessario mettere a fuoco ciò che è unico di quell'età e che sarà necessario assumere per

¹¹ *Ivi*, 90.

¹² *Ivi*, 91.

¹³ *Ivi*, 95. Tale osservazione diventa una naturale critica per un certo modo di intendere la pedagogia: «Come referente prossimo per intendere l'educazione la pedagogia ha scelto subito il rapporto tra precettore e minore, non quello tra genitore e figlio. Non ci vuole molto a capire che il referente privilegiato per intendere che cosa sia educazione sia proprio il rapporto tra genitori e figli; l'educazione secondo la pedagogia è troppo precipitosamente assimilata all'insegnamento. La considerazione del rapporto genitori/figlio suggerisce poi un'altra evidenza elementare, ignorata dai discorsi correnti: l'educazione si realizza prima di tutto e soprattutto a monte rispetto a ogni intenzionalità deliberata; soltanto a procedere dalla considerazione delle forme che assume questa educazione preterintenzionale è possibile comprendere che cosa sia educazione e quali siano gli obiettivi che essa deve perseguire» (*ivi*, 94).

passare a quella successiva senza carenze. Così «le singole età non si succedono in maniera tale che la nuova età decreti la decadenza della precedente; essa porta invece a manifestazione, e insieme realizza, una verità che era annunciata già nell'età precedente»¹⁴, tanto che

le stesse età della vita rappresentano forme fondamentali dell'esistenza umana, sono modi caratteristici della vita dell'uomo, del suo cammino dalla nascita alla morte. Sono modi di sentire, di comportarsi nei confronti del mondo¹⁵.

Se l'infanzia è caratterizzata dalla *meraviglia* e la fanciullezza dalla necessità di *sperimentare* il mondo; se l'adolescenza porta con sé il gusto della *libertà* e dalla *reversibilità* delle sue attuazioni, che assumono la fisionomia di tentativi più o meno fallimentari; se la vita adulta è il tempo del *servizio* e della *fedeltà* e la vecchiaia quello della *sapienza* e del *distacco*¹⁶, pare strategico cogliere le particolarità della giovinezza come il tempo del *coraggio* della conquista e della *fortezza* dell'osare.

La tendenziale fissazione omologante sull'adolescenza di tutte le età della vita successive ad essa è un carattere peculiare ed insieme inquietante del nostro tempo, alla cui genesi

stanno ragioni complesse, legate ai tratti generali della vita: pensiamo alla complessità quasi ingovernabile dei rapporti sociali, alla necessità prolungata della scuola, ai lunghi tirocini imposti dallo stesso apprendimento della professione. Stanno però anche ragioni di carattere propriamente culturale, legate alla figura che la cultura pubblica propone della vita riuscita. Quella cultura propone infatti modelli di vita sperimentalistici assai simili a quelli che un tempo erano propri dell'adolescente. [...] Per scelte irrevocabili, nel caso degli adolescenti manca la persuasione; nel caso degli adulti manca una giustificazione di principio. Perché mai dovrebbero essere fatte scelte irrevocabili? La risposta alla domanda dovrebbe apparire subito chiara: la vita è una sola, e finisce; per non perderla occorre che tu ne disponga prima che il tempo te la porti via. Questa risposta, per sé ovvia, non appare affatto tale nel nostro tempo. La vita è pensata, e poi anche vissuta, come una possibilità sempre aperta, senza scadenze e senza morte¹⁷.

¹⁴ *Ivi*, 98. Cfr. R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, 31-36.

¹⁵ *Ivi*, 60.

¹⁶ Cfr. G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo*, 100-131.

¹⁷ *Ivi*, 117-118. «La cultura del nostro tempo – quella in specie espressa dai modelli di vita proposti dall'immaginario pubblico, dalle chiacchiere fatte sulle piazze, dai luoghi comuni futili, “democratici” e ammiccanti – alimenta una rappresentazione della vita che privilegia il modello realizzato nell'età dell'adolescenza: il soggetto sarebbe destinato a cercarsi attraverso

Per quanto riguarda la giovinezza diventa perfino arduo attestare la sua esistenza in termini sia temporali che essenziali:

Essa pare per molti aspetti addirittura cancellata dall'esperienza dell'uomo occidentale contemporaneo. Precisare quali siano i limiti cronologici di tale età è arduo; un tempo era assegnato a questa stagione della vita l'arco tra i 18 e i 25 anni, oggi occupato ancora dall'adolescenza. Non è facile neppure descrivere i tratti psicologici di tale età. Ad essa poi pare sostanzialmente negato ogni profilo di figura di valore, quando si considerino i modelli proposti dalla letteratura contemporanea¹⁸.

Offriamo ora una sorta di carrellata – coscienti che la realtà vivente è sempre molto più ricca, dinamica e articolata rispetto a qualsiasi “schema generale” proposto – da diversi punti di vista, ognuno dei quali mostra nel suo campo proprio come l'intento di far convivere concretamente esigenze apparentemente contraddittorie sia il compito proprio dell'età giovanile.

2. Approccio sapienziale: l'altezza degli ideali e la concretezza della realtà

Tempo di idealità coraggiosa, di gioia e di amore, di richiamo vocazionale decisivo, di inserimento in una disciplina dell'umano, la giovinezza, pur nelle difficoltà evidenziate, va colta nella sua specificità sia in entrata che in uscita, sapendo che è un tempo limitato e favorevole, che contiene una modalità del tutto ma non è il tutto della vita. Per R. Guardini

il giovane che sia passato attraverso la crisi degli anni dello sviluppo, ha preso contatto con il proprio io e cerca di acquisirne padronanza. Entra in sé e da lì affronta il mondo, cominciando a compiere la propria opera. Egli è diventato consapevole delle proprie forze vitali e sente che in esse risiedono le possibilità di evolvere e di fare esperienze; ma esse comportano anche dei compiti: quelli di affermarle e disciplinarle, di risparmiarle e di formarle, per realizzare ciò che è veramente importante. Il *carattere fondamentale* di questa nuova forma di vita è determinato da due fattori. Uno è positivo: si tratta della capacità di crescita della personalità che si afferma e di sviluppo di una dirimpente vitalità; l'altro è negativo: è la mancanza di esperienza della realtà¹⁹.

un interminabile esperimento. [...] Il rimedio a tale visione adolescenziale della vita esige che si chiarisca la figura del tempo pieno, un tempo questo nel quale è finalmente concesso alla vita umana di trovare la propria verità» (*ivi*, 130).

¹⁸ *Ivi*, 120.

¹⁹ R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, 45-46, corsivo nostro.

Ad una idealità rivolta prospetticamente verso ciò che incondizionato – che risulta essere un atteggiamento decisivo per tutta la vita²⁰ – si accosta il difetto di non saper fare i conti con il reale: manca cioè «la coscienza dell'enorme ostinatezza della realtà e della resistenza che essa oppone alla volontà»²¹. In questa «vita in pieno decollo»²², colma di speranza, entusiasmo e coraggio, l'inesperienza non permette sempre un giudizio lucido e un'azione sempre coordinata ed efficace. Età quindi pericolosa e avventurosa, dove il coraggio di osare può essere vincente: la giovinezza «è anche il periodo nel quale emergono i tipici talenti precoci»²³.

Al di là delle omologazioni a cui è costretto, il giovane ha il compito di prendere in mano la sua esistenza come “soggetto” personale capace di *resistere* e *insistere*: egli «deve imparare a pensare e a giudicare da solo; deve acquisire una sana diffidenza nei confronti delle ricette pronte, sia di tipo teorico sia di tipo pratico. Deve affermarsi nella sua libertà. Con questo non si intende,

«La giovinezza è l'età dei grandi sogni, che presentano un quadro ideale della vita dell'uomo, ed è per questo che i giovani sono di solito molto critici del mondo così com'è. Bisogna saperli aiutare rispettando le loro esigenze di perfezionismo e condurli, nello stesso tempo, a non spaventarsi di fronte alle realtà della vita» (C.M. MARTINI, *Le età della vita. Una guida dall'alba al tramonto dell'avventura umana*, 67).

²⁰ L'età giovanile ha il compito di conquistare «un atteggiamento che sarà decisivo per tutto il lavoro successivo: il rispetto davanti all'assoluto e la fiducia nei suoi confronti, la convinzione che esistano cose giuste e la fiducia nella possibilità di realizzarle; la sofferenza per l'ingiustizia e la purezza che rifiuta compromessi. [...] In tale frangente, dove è in gioco il nucleo dell'esistenza, egli deve prendere quella severità che consiste nell'unione di verità, fedeltà e coraggio» (R. GUARDINI, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, 88.89).

²¹ *Ivi*, 46. «Pertanto è molto forte il pericolo di ingannarsi, di scambiare l'assolutezza delle convinzioni con la forza con la quale si possono affermare, di confondere la grandezza delle idee con la possibilità di applicarle. Manca quell'atteggiamento tanto banale quanto fondamentale per qualsiasi riuscita, che è la pazienza. Questo è il periodo dell'idealismo spontaneo, che sopravvaluta la forza dell'idea e delle convinzioni. [...] Egli sperimenta come siano complicate le cose; quanto poco si possa procedere sulla base di semplici norme, e quanto spesso, piuttosto, si tratterà di fare dei *distinguo*. Egli nota quanto irreali siano spesso i principi assoluti, e pertanto dovrà attuare di continuo ciò che al giovane riesce difficile fare, cioè venire a compromessi, nei quali si conquista la possibilità di realizzazione, riducendo l'assolutezza delle pretese» (*ivi*, 46-47.62).

²² *Ivi*, 49. «Caratterizzano la natura del giovane lo slancio tipico della fase di 'decollo', la consapevolezza, in veloce incremento, della propria personalità, delle proprie forze, della propria vitalità. L'effetto psicologico di questo slancio è la sensazione di disporre di possibilità infinite. [...] Questo atteggiamento è idealistico, intendendo tale parola sia in senso positivo sia in senso negativo» (*ivi*, 60-61).

²³ *Ivi*, 47.

ovviamente, arbitrio e indisciplinabilità»²⁴. La posta in gioco appare molto alta, e consiste nell'evitare gli opposti estremi del totalitarismo e dell'anarchia, aderendo all'arte di tenere il giusto mezzo:

Si tratta di entrare con sicurezza nella propria vita, come destino e come opera, e contemporaneamente si tratta di utilizzare l'esperienza degli altri, finché, poco alla volta, la propria esperienza si sarà sufficientemente rafforzata per sorreggere l'uomo nel cammino della vita²⁵.

Similmente all'adolescente – che però appare più centrato su se stesso e sulle sue situazioni interiori ed affettive – anche il giovane, nel suo tentativo di piegare il reale a partire dalle sue convinzioni, va incontro a dei fallimenti. Anche lui va in tante occasioni avanti per tentativi, che possono riuscire o possono fallire, tanto che

egli fallisce di continuo, e il bilancio etico che fa riguardo a se stesso dà sempre risultati negativi. È molto difficile sbarazzarsi veramente di un difetto, superare una difficoltà, conquistare l'autentica *areté*, la virtù. Egli si rende conto di quanto misera sia spesso l'esistenza. Diventa consapevole, scoraggiandosi, di che cosa siano la mediocrità e la quotidianità; sperimenta la rarità dei talenti autentici e delle opere significative, e così pure dei grandi avvenimenti, nel bene e nel male. Egli scopre che cosa sia la realtà dei fatti: è quello che non deve essere, ma tuttavia è. È ciò che non si lascia dedurre dai principi: di conseguenza, non se ne può venire a capo partendo dai principi; tuttavia, si tratta di una realtà che è lì presente, con la quale si devono fare i conti, e solo un lento lavoro riesce a padroneggiarla²⁶.

Di fronte al fatto di andare avanti a furia di tentativi non riusciti, la gioventù stessa può rischiare il fallimento. Ciò può avvenire quando non si raggiunge la capacità di far tesoro delle esperienze per trovare un equilibrio vivente e vincente tra forza degli ideali e resistenza della realtà, ponendo obiettivi realisticamente raggiungibili e stili di vita capaci di renderli praticabili sul lungo termine. Così, da una parte, il giovane può fallire restando eternamente giovane (= idealità senza realismo):

In tal caso resta legato al suo assolutismo: diventa un dottrinario, fanatico dei principi, che non riconosce nulla. Diventa un eterno rivoluzionario, che non realizzerà mai nulla perché privo di senso di realtà; che non sa apprezzare l'ope-

²⁴ *Ivi*, 57.

²⁵ *Ivi*, 59.

²⁶ *Ivi*, 62-63.

ra effettivamente realizzata e non soltanto fantasticata, e cerca di compensare la propria sterilità cambiando di continuo il proprio modo di operare. Egli diventa un esaltato, e la sua sensibilità, non avendo alcun rapporto con la realtà, lo imprigionerà in una sfera irrealità²⁷.

L'esito rovinoso può essere anche però rovesciato, abbandonando a loro stessi gli alti ideali della gioventù che non devono essere ripudiati nel passaggio all'età adulta, creando una banale omologazione alla mediocrità vigente nel mondo adulto (= realismo senza idealità). In questo caso

il giovane, con le sue idee assolute, capitola di fronte alla realtà, che è però la realtà cattiva, ossia ciò che "tutti" dicono, ciò che vuole la media degli individui. Egli si corrompe nella falsa esperienza, nel successo, e non chiede altro che tornaconto e piacere. Allora nasce l'uomo che dice, a chi veramente si impegna e spera, che bisogna essere realisti, prendere la vita così com'è, vedere come fare per "sfondare" e farsi una posizione, e godere ciò che può essere goduto²⁸.

Nel primo caso vi è una idealità separata dalla realtà; nel secondo caso vi è una deriva cinica dell'esistenza; in entrambe le posizioni non si diventa veramente adulti, e il passaggio da una fase all'altra della vita è radicalmente fallito. Esso invece, come sintetizza mirabilmente il pensatore italo-tedesco, «dovrebbe consistere nell'acquisire esperienza e nell'accettare l'esperienza fatta, ma contemporaneamente, nel mantenere la convinzione della validità dell'ideale e l'impegno per ciò che è giusto e nobile»²⁹.

3. Approccio psicologico: la presenza della "legge" a custodia del "desiderio"

Ci riferiamo qui, per conseguire lo scopo di illuminare l'operazione di accordatura tipica dell'età giovanile dal punto di vista psicologico, all'ermeneutica proposta da uno psicanalista impegnato con passione nella cura di alcune patologie giovanili tipiche della nostra epoca tardo moderna – l'anoressia e la bulimia – e nella riflessione sul senso della paternità e del desiderio oggi. Partendo da un approccio psicoanalitico lacaniano M. Recalcati illumina con grande attualità e finezza la condizione giovanile all'interno dello scenario

²⁷ *Ivi*, 63.

²⁸ *Ivi*, 64.

²⁹ *Ivi*, 64.

epocale tardo moderno³⁰. La psicologia è un campo ampio e articolato, che vive di teorie contrastanti e di approcci diversificati. Dove mantiene la sua vocazione originaria – sia essa orientata alla comprensione generale dell'umano o alla cura di patologie specifiche – certamente rimane un luogo di resistenza umanistica del sapere contro l'omologazione scientifica e tecnica e per questo la sua prospettiva va accolta e ascoltata, seppur criticamente, e messa in dialogo con una visione cristiana dell'esistenza. Anche la psicoanalisi a volte la pensa così³¹.

³⁰ Massimo Recalcati è psicoanalista di scuola lacaniana tra i più noti in Italia. Alcune delle sue pubblicazioni sono: M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano 2011; ID., *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*; ID., *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015; ID., *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014; ID., *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Feltrinelli, Milano 2014; ID., *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012; ID., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012; ID., *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013; ID. (a cura di C. Raimo), *Patria senza padri. Psicopatologia della politica italiana*, Maximum fax, Roma 2013; ID., *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Mimesis, Milano - Udine 2013.

³¹ «Io penso che oggi la psicoanalisi, diversamente dai tempi di Freud, trovi, e lo dico pesando le parole, nel discorso autenticamente cristiano un suo alleato. Sappiamo che Freud ha smascherato la religione come una grande illusione. Ma si riferiva alla religione e non credo che il Cristianesimo sia una religione. Oggi dovremmo vedere come, per esempio, le riflessioni di certi teologi sulla dimensione dissipativa del nichilismo o sul fatto, appunto, che oggi è in corso una crisi generalizzata del discorso educativo, incrocino le riflessioni della psicoanalisi» (M. RECALCATI, *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, 109). La posizione personale di Recalcati sul cristianesimo è interessata e interrogante: «Come psicoanalista non penso però, diversamente da Freud che considerava la religione un delirio dell'umanità, che, per esempio, una posizione intensamente religiosa di un paziente sia necessariamente un sintomo da curare... a volte è piuttosto un ateismo cinico un sintomo da curare... non si può dire. [...] Ma questa domanda, se ho bene inteso, è rivolta, come si usa dire, all'uomo e non allo psicoanalista. Tutta la mia formazione, prima di incontrare la psicoanalisi, è stata orientata dal marxismo critico della Scuola di Francoforte e dalle filosofie dell'esistenza (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Sartre) insieme alla mia lettura assidua di Freud. Poi ho conosciuto meglio, attraverso Lacan, lo strutturalismo e soprattutto il post-strutturalismo francese (Deleuze e Foucault in particolare). Sarebbe scontato allora dire che la vita è tutta qui, che ciò che conta è l'immanenza in cui siamo presi, che non esiste una trascendenza se non all'interno di questa immanenza. Ma questa risposta non mi soddisfa più. Non rinnego nulla della mia formazione. [...] ma in tutto questo si è introdotta una fiamma nuova. Sarà semplicemente legata alla mia ripresa seria del confronto con i testi biblici? Ai miei contatti rinnovati e al mio confronto critico con il mondo cattolico

Definiamo previamente i due termini della questione, per comprendere l'andamento dell'esposizione. Per *desiderio* – concetto fondamentale nella teoria psicanalitica – non intendiamo il banale istinto verso il possesso di qualcosa di cui manchiamo, ma

in psicoanalisi usiamo il termine desiderio per indicare *la dimensione più propria, più intima, più singolare della persona*. [...] Il desiderio non è il capriccio, non è qualcosa di evanescente; va piuttosto nel senso serio della *vocazione*, di un'*attitudine*, di un'*aspirazione fondamentale*³².

Il desiderio è ciò che fa la differenza e che rende singolare ognuno di noi. Propriamente il desiderio è un segno dell'*evidente sproporzione strutturale* dell'uomo. È ciò che c'è in noi ma eccede il nostro Io, è quell'esuberanza più grande di noi stessi che dà dignità a ciò che siamo, perché il desiderio, pur essendo in noi, è infinitamente più grande della nostra piccolezza:

socialmente impegnato? All'incontro di qualche anno fa con il Centro di San Domenico di Bologna? Oppure, come ironizzano i miei amici e colleghi, sarà l'effetto di qualche Angelo che mi visita la notte? Oggi credo che la potenza del messaggio di Gesù Cristo abbia un valore unico e che questo per me sia sufficiente a modificare il mio sguardo sulla vita, cioè a renderlo più aperto al mistero e all'interrogazione. Resto nel dubbio e nell'incertezza, lontano dal dono autentico della fede, ma sono convinto che la dimensione del mistero non sia solo un modo per ricoprire l'incandescenza senza senso della vita, per avere una qualche forma di consolazione, ma per mantenersi aperti all'incontro sempre possibile e sconcertante col reale. D'altra parte, se dovessi sintetizzare brutalmente il messaggio di Cristo, cosa vi troverei di unico? Qualcosa che ritrovo nella psicoanalisi: non rinunciare ai tuoi talenti, non rinunciare al tuo desiderio perché nei tuoi talenti, nel tuo desiderio, è il Bene. È solo dai suoi frutti che si riconosce un albero» (*ivi*, 193-194).

³² *Ivi*, 127. «Non mi pare affatto trascurabile che Lacan abbia proposto di tradurre il termine tedesco che in Freud definisce il desiderio (Wunsch) con il termine francese Voeu, voto, vocazione, invocazione» (Id., *Ritratti del desiderio*, 119). «La parola "desiderio" non definisce infatti un godimento illimitato, senza Legge, erratico, privo di responsabilità, ferocemente compulsivo e sregolato, quanto piuttosto la capacità di lavoro, di impresa, di progetto di slancio, di creatività, di invenzione, di amore, di scambio, di apertura, di generazione. Desiderio è ciò che resiste a qualunque impresa di omologazione. [...] La parola "desiderio" non rinvia solo allo scandalo di una insoddisfazione che si rinnova perennemente, ma anche alla fertilità della generazione, alla soddisfazione del riconoscimento, all'esistenza di un orizzonte che è speranza, avvenire, frutto, realizzazione, visione, sogno, comunione senza promessa di liberazione, singolarità, dono, possibilità. La parola "desiderio" porta già nel suo etimo la dimensione della veglia e dell'attesa, dell'orizzonte aperto e stellare, dell'avvertimento positivo di una mancanza che sospinge la ricerca. Il desiderio non può essere confuso con godimento autistico» (*ivi*, 17).

Ogni volta che si dà esperienza di desiderio "io" mi sento spossessato dal governo sicuro di me stesso, mi sento portato da una forza che mi oltrepassa, che oltrepassa il potere di governo e di controllo dell'Io. [...] Il desiderio in quanto desiderio inconscio implica sempre che "io", o meglio l'Io, non ne sia mai il proprietario, il detentore esclusivo. L'esperienza del desiderio è infatti un'esperienza di perdita di padronanza, di vertigine, di qualcosa che si dà a me stesso come "più forte" della mia volontà. Il desiderio in quanto forza che mi supera non è qualcosa che "io" posso governare, non è a mia disposizione, a disposizione del mio Io, ma è piuttosto l'esperienza di uno scivolamento, di un inciampo, di uno sbandamento, di una perdita di padronanza, di una caduta dell'Io. Il desiderio viene all'esperienza come qualcosa che turba il mio Io e tutte le sue convinzioni consolidate. Per questa ragione, l'elemento che accomuna i diversi ritratti del desiderio consiste nella sua *esorbitanza* rispetto all'io. [...] L'esperienza del desiderio è l'esperienza di una forza in eccesso. [...] Il desiderio è una potenza che sovrasta e decentra l'Io. [...] Nell'esperienza del desiderio Io non sono mai padrone. [...] Io sono preso, portato, posseduto, animato, invaso, percorso dal desiderio³³.

Il desiderio non è da questo punto di vista manipolabile o possedibile, ma è esattamente il desiderio che ci possiede. Esso risiede nell'inconscio e ne è, in questo tipo di prospettiva psicanalitica, propriamente il suo zoccolo duro:

L'inconscio è il luogo dove è iscritta la nostra verità più intima, il nostro *desiderio indistruttibile*. [...] Freud lo pensava come una sorta di "territorio straniero interno". Si tratta di un'immagine che sottolinea come l'inconscio, per un verso, sia ciò che è più proprio, interno, intimo a me stesso. Ma per l'altro verso indica anche il fatto che esso appare come un'estraneità, cioè io non governo l'inconscio così come non padroneggio il desiderio. Piuttosto, come direbbe Freud, io sono determinato, *sono posseduto dal desiderio*. Quest'idea di inconscio come terra straniera interna indica il fatto che noi possiamo avere un'esperienza di incontro con il nostro inconscio solo se rinunciamo al nostro Io, al nostro attaccamento nei confronti dell'Io, solo se rinunciamo a pensarci come un Io, come un'identità chiusa e stabilita una volta per tutte. Quest'idea della padronanza egoica è un'idea che genera solo malattia³⁴.

Per *Legge* dobbiamo invece intendere non certamente il dispotismo di un tiranno, ma l'originaria condizione perché possa sorgere il desiderio e senza la cui istanza traumatica l'umano non diventa tale. Nella strutturazione della

³³ *Ivi*, 27-29.

³⁴ *Id.*, *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, 167.168-169.

personalità umana il compito della Legge – incarnata generalmente dalla figura del padre – è quella di operare quel distacco salvifico tra il bambino e la madre, che, se non avvenisse, condannerebbe il bambino ad un godimento illimitato e mortifero, perché segnato dalla radicale *incapacità* di desiderare. Così Legge e desiderio appaiono alleati per la piena umanizzazione dell'uomo, anche se la nostra società ha rotto questa unità profonda e necessaria:

Nella prospettiva di Lacan, la Legge e il desiderio sono uniti da un comune riferimento all'impossibile. L'interdizione della Cosa materna, che la Legge della castrazione stabilisce, apre al movimento del desiderio. *La Legge non è una minaccia ma una condizione del desiderio*. Il testo biblico e il testo freudiano-laciano condividono questo richiamo forte all'alleanza tra Legge e desiderio. Ma il tempo ipermoderno azzerava nichilisticamente ogni fondamento etico di questa alleanza, mostra la totale inconsistenza di ogni ideale e, di conseguenza, dissolve il Nome-del-Padre come funzione simbolica in grado di arginare il godimento maledetto della Cosa e di promuovere l'unione tra la Legge e il desiderio. Tendenza incestuosa del godimento, assenza di limiti e di interdetti simbolici, regolazione pulsionale, Es senza inconscio, morte del desiderio, violenza e razzismo, rifiuto dell'Altro, culto narcisistico dell'io, indifferenza cinica, pulsione di morte priva di argini definiscono il quadro psicopatologico dell'epoca ipermoderna dominata dall'evaporazione del Padre e dal trionfo dell'oggetto promosso, come unico valore possibile, del discorso del capitalista. Dobbiamo allora fare il lutto del Padre nel senso di rinunciare definitivamente alla Legge della castrazione oppure si deve provare a ripensare la funzione paterna proprio nell'epoca del suo massimo declino?³⁵.

La cultura di matrice occidentale che si sta espandendo a livello globale è caratterizzata dall'assenza della figura della Legge – non per nulla Recalcati continua a riferirci al fatto che viviamo nell'epoca dell'*evaporazione del padre*, figura strategica che rappresenta simbolicamente la legge, l'istituzione, il divieto, il "no!" che ci permette di crescere³⁶. Mancando però la figura della Legge, ciò che viene ad essere impossibile è proprio il desiderio, che non può avvenire a prescindere dall'istanza della Legge. L'esito di questa prospettiva è di avere, «da una parte, una Legge senza desiderio, anonima, burocratica, incapace di fare posto all'eccezione e, dall'altra, un desiderio senza Legge, ossia una spinta a godere senza orizzonte, autistica, mortifera, senza alcun legame

³⁵ ID., *Cosa resta del padre?*, 20.

³⁶ In questo senso è d'obbligo il riferimento a A. PHILLIPS, *I no che aiutano a crescere*, Feltrinelli, Milano 2008¹⁵.

con l'Altro»³⁷. Da un punto di vista teorico, quindi, non sorge alcun desiderio senza la Legge, perché il ruolo del padre è esattamente quella di tenere insieme entrambe le istanze:

Unire il desiderio alla Legge definisce con precisione la funzione simbolica della paternità. Lacan lo afferma letteralmente: *un padre è colui che sa unire e non opporre il desiderio alla Legge*. Affinché vi sia desiderio, affinché l'esistenza sia animata dalla spinta del desiderio, affinché vi sia facoltà di desiderare, è necessario che vi sia Legge. Dove, evidentemente, la Legge non avalla alcuna istanza meramente repressiva, ma definisce la condizione di possibilità dell'esistenza stessa del desiderio³⁸.

Nel tempo ipermoderno vige l'emancipazione del desiderio dalla Legge. Il desiderio è senza legami e senza regole, destinato alla distruzione di un senso che sia altro rispetto al puro godimento:

“Tramonto dell'Imago paterna” ed “evaporazione del padre” significano due versioni diverse della dissoluzione del nesso che unisce Legge e desiderio. [...] Nel tempo ipermoderno il nesso si dissolve dando luogo a una pseudo liberazione del desiderio dalla Legge che finisce per avallare la sua degradazione a puro capriccio, a un godimento compulsivo e sregolato privo di desiderio. [...] Quello ipermoderno è il tempo cinico e perverso di un godimento che si vuole libero da ogni vincolo, compreso quello ideologico; è un godimento postideologico³⁹.

Il desiderio senza la Legge si trasforma nell'istanza ossessivo-compulsiva del godimento, che non ha nulla a che vedere con l'autentico desiderio, ma che si avvicina all'esperienza della dannazione⁴⁰. Tale prospettiva è terribilmente avvilente, perché il desiderio è abbandonato in balia di un dovere, di un “imperativo categorico” legato al godimento patologico⁴¹, senza limiti,

³⁷ *Id.*, *Cosa resta del padre?*, 49.

³⁸ *Ivi*, 51-52.

³⁹ *Ivi*, 52.53.

⁴⁰ «Dal punto di vista della psicoanalisi *l'inferno è l'inferno della ripetizione*. [...] Il carattere diabolico della ripetizione pulsionale consiste nel fatto che la pulsione aspira il soggetto costringendolo a una schiavitù infernale. [...] L'inferno è l'impossibilità di separarsi dalla schiavitù della pulsione che esige l'assunzione della droga. [...] Se l'inferno nell'iconologia teologica classica è il luogo dell'espiazione dei peccati, è il luogo inospitale dove vengono gettati i dannati per l'eternità, la psicoanalisi lo individua come il luogo paradossale di una realizzazione del godimento, come dannazione compulsiva della trasgressione» (*Id.*, *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, 61-62).

⁴¹ «Il comandamento sociale contemporaneo non esprime un dovere morale, ma piuttosto

senza mete, senza senso. Il soggetto si trova sotto il nuovo e tirannico padrone della ricerca del piacere insaziabile e potenzialmente illimitato⁴²:

Oggi il discorso sociale rende sempre più difficile introdurre un limite, cioè dare senso alla rinuncia, limitare, castrare il godimento immediato. Questo è particolarmente evidente nei giovani. Perché rinunciare? Perché dire di “no!”? La tendenza attuale, che noi definiamo essere una tendenza perversa, è quella di rendere sempre più insensata l'esperienza del “no!”, del sacrificio, della rinuncia nel nome di un godimento tanto assoluto quanto immediato. Ciò che non è utile o consumabile immediatamente è privo di senso⁴³.

I giovani, figli del loro tempo più di tutti gli altri, faticano a trovare il senso della loro esistenza, perché vige un'opposizione strutturale – avallata sfruttata a piene mani dall'illusoria cultura capitalista⁴⁴ – tra Legge e desiderio, che

un dovere di godere. Siamo spinti dal discorso sociale dominante al *godere come dovere*. Non alla rinuncia del soddisfacimento pulsionale immediato per lavorare, per progettare, per creare, come avveniva ai tempi di Freud; al contrario, l'imperativo sociale oggi dominante è un imperativo che ci costringe al godimento. [...] Paradossalmente prescrivendo un obbligo al godimento, il godimento non è più una opzione del soggetto, ma piuttosto qualcosa a cui il soggetto deve conformarsi» (*ivi*, 104). A questo proposito si può vedere il testo di M. MARZANO, *La fine del desiderio. Riflessioni sulla pornografia*.

⁴² «L'essere umano – e questo è uno degli insegnamenti fondamentali della psicoanalisi – non persegue mai prima di tutto il proprio bene. Anzi, se si vuole, la tendenza fondamentale degli esseri umani è proprio di cercare quello che a loro fa male. È ciò che Freud, al termine della sua opera, chiamava, appunto, “pulsione di morte”: l'essere umano è posseduto da una spinta incoercibile a perseguire un godimento che attenta alla sua stessa esistenza, una spinta che oltrepassa le cornici biologiche della protezione della vita. Ne vediamo una manifestazione clinica tanto esemplare quanto drammatica nell'anoressia, nella bulimia e in tutte le forme delle dipendenze patologiche: nella tossicomania e nell'alcolismo, per esempio. In tutte queste situazioni il soggetto cerca affannosamente di raggiungere un godimento che non coincide col suo bene ma che si rivela, appunto, distruttivo, devastante, diabolico. Un godimento che diventa padrone spietato e che obbliga il soggetto a una nuova schiavitù» (M. RECALCATI, *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, 19).

⁴³ *Ivi*, 105. Così «viene meno ogni forma di pensiero critico. Il soggetto sembra indossi una divisa. Provi a parlare con gli adolescenti oggi. [...] Per la generazione degli adolescenti di oggi, il problema è un culto individualistico della felicità e il rischio che esso comporta che è quello di condurre verso una deriva, uno sbandamento, uno smarrimento perché non c'è più un ideale in grado di guidare le loro vite» (*ivi*, 106).

⁴⁴ Essa «sostiene l'illusione dell'oggetto del desiderio come incarnato nell'oggetto di godimento, ovvero l'illusione che sia possibile, attraverso il consumo dell'oggetto di godimento, sanare la lesione che attraversa la realtà umana e la rende strutturalmente precaria e mancante. La produzione elettrizzata della girandola degli oggetti-gadgets avvolge il soggetto ipermoderno

alla fine segna la morte del desiderio stesso: così «il disagio della giovinezza dei nostri tempi è più caratterizzato dalla sterilità del desiderio, dalla sua assenza che non dal conflitto che la sua presenza provoca»⁴⁵. Invece il passaggio ad una vita adulta – sempre più difficile da attuare oggi – è determinata dall'accordatura il più possibile armonica tra desiderio e Legge:

In generale potremmo dire che *la vita adulta è la vita che riesce a tenere insieme la dimensione del desiderio con quella della Legge*; la vita diventa adulta quando il soggetto si rapporta al suo desiderio con serietà, quando riesce a fare del suo desiderio un dovere, quando riesce a integrare lo slancio creativo e anche fantasioso del desiderio con una Legge, cioè quando arriva a dare una forma al desiderio, rendendolo non dispersivo, non effimero, non capriccioso, ma facendone invece la condizione per un progetto. Direi che l'adolescente fatica a integrare la Legge col desiderio, fatica ad annodarli insieme, e allora può prendere la via di un desiderio senza la legge⁴⁶.

Mancano soprattutto, in questo tempo di emergenza educativa⁴⁷, di modelli adulti capaci di testimoniare ciò che loro tutto sommato ricercano realmente, ovvero un'accordatura praticabile tra desiderio e Legge. I due estremi che i giovani hanno sotto gli occhi sono entrambi impraticabili, perché non si può pensare al desiderio senza la Legge, «come accade nella deriva post-sessantottina, né pensare alla Legge come ciò che opprime e alla fine cancella il desiderio, deriva tipica del totalitarismo storico»⁴⁸.

Per rendere possibile un annodamento fecondo di Legge e desiderio alle giovani generazioni sono necessari, se non dei modelli teorici, almeno delle testimonianze credibili e viventi di questa realizzazione. Prima di tutto testimonianza di un adulto (genitore, educatore, insegnante che sia) abitato

in un'atmosfera di maniacalità collettiva. [...] L'anoressia e la bulimia sono due declinazioni esemplari di questa sostituzione e di questa nuova (e post-umana) versione del legame sociale. Per l'anoressica il partner fondamentale diventa la propria immagine idealizzata. Il mondo si riduce alla superficie liscia e asettica dello specchio. [...] Nel caso della bulimica, invece, è l'attività della pura pulsione, e non la sua interdizione fanatica, a essere in primo piano: qui non conta più l'oggetto che si mangia ma solo l'attività stessa del mangiare» (ivi, 46).

⁴⁵ Ivi, 12.

⁴⁶ Ivi, 133.

⁴⁷ «La difficoltà in cui versa ogni discorso educativo è doppia: per un verso è *difficoltà ad assumere con responsabilità la differenza generazionale introducendo il potere simbolico dell'interdizione*. Per un altro è *difficoltà a trasmettere il desiderio da una generazione all'altra: è difficoltà nel dare testimonianza di cosa significa desiderare*» (Id., *Cosa resta del padre?*, 105).

⁴⁸ Id., *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, 176.

da desideri autentici e così capace, anche senza una diretta intenzionalità, di trasmettere la capacità di desiderare:

Credo che il mestiere di genitore, nel suo rapporto costitutivo con l'impossibile, si debba fundamentalmente sostenere sulla testimonianza di come si può stare nella vita con desiderio, con passione e con slancio. La testimonianza che il genitore è tenuto a dare, a trasmettere all'altra generazione, è la testimonianza che avviene col e sul proprio desiderio. È questo il solo valore educativo che il mestiere del genitore deve poter trasmettere: trasmettere una testimonianza su che cos'è un desiderio, su che cos'è una passione, su come si può vivere con passione, con desiderio. [...] Sono queste passioni che possono esercitare un orientamento educativo sui figli e non i sermoni retorici, non le lezioni di morale. Io credo molto nel potere della testimonianza e nei suoi effetti educativi. In pratica, essere un buon genitore significa testimoniare con la propria vita, con i propri comportamenti, che cosa significa avere un desiderio, che cosa significa essere nella vita con desiderio⁴⁹.

La figura del "padre" è così prima di tutto una figura testimoniale, che, senza riparo e senza garanzie, ma sulla forza della sua esistenza, «sa offrire una soluzione possibile e incarnata di come si possa unire il desiderio alla Legge»⁵⁰. Nel tempo in cui la figura della Legge è talmente indebolita da rischiare l'estinzione, la sua funzione «può essere recuperata solo passando per la via stretta della testimonianza»⁵¹, più che attraverso la razionalizzazione di un itinerario:

La trasmissione del desiderio, infatti, non può che avvenire attraverso un incontro, dunque attraverso un evento che ha il carattere della sorpresa, dell'inatteso, del fuori programma. Non è mai l'effetto di una pedagogia strutturata, non è mai il risultato di un addestramento tecnico, non è mai l'esito di una disciplina [...] Il lievito del desiderio si semina solo per contagio, per infezione, per la via accidentata e imprevedibile della testimonianza⁵².

⁴⁹ *Ivi*, 126-127.

⁵⁰ *Id.*, *Cosa resta del padre?*, 23. «Ciò che resta è il padre come vivente, come incarnazione singolare del desiderio nella sua alleanza con la Legge, testimonianza particolare di come si possano tenere uniti Legge e desiderio. [...] Quello che resta del padre è la dimensione incarnata della testimonianza. [...] In questo senso, innanzitutto *testimonianza non di cosa è in essenza il desiderio, ma di cosa può essere un'esistenza di desiderio*. È un'incarnazione singolarissima del desiderio» (*Id.*, *Cosa resta del padre?*, 81.84-85).

⁵¹ *Id.*, *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, 182.

⁵² *Id.*, *Ritratti del desiderio*, 20-21.

In questo cammino di armonizzazione della sua esistenza il giovane è sempre minato dalla possibilità del fallimento. Il suo itinerario è sempre costellato di tentativi mancati, di frustrazioni affettive, di fatiche nel tenere insieme con equilibrio l'autentico desiderio con il legame con la Legge incarnata nelle esigenze degli altri, tanto che è sempre a rischio di sopravvivere alla frustrazione allontanandosi dai legami umani e legandosi a oggetti inumani⁵³, surrogati ridicoli rispetto al rischio sublime dell'amore⁵⁴. Tale prospettiva del fallimento invece fa parte integrante della gioventù, e la cosa va compresa nel suo aspetto positivo, perché questo è il tempo in cui *può essere consentito sbagliare*:

Il fallimento è uno zoppicamento salutare dell'efficienza della prestazione. E, in questo senso, la giovinezza è il tempo del fallimento o, meglio, è il tempo dove il fallimento dovrebbe essere consentito. È quel tempo che esige il tempo del fallimento, dell'errore, dell'erranza, della perdita, della sconfitta, del ripensamento, del dubbio, dell'indecisione, delle decisioni sbagliate, degli entusiasmi che si dissolvono e si convertono in delusioni... del tradimento e dell'innamoramento... I giovani sono esposti al fallimento perché la via autentica della formazione è la via del fallimento. Lo insegnava Hegel e lo insegnano i testi biblici, prima della psicanalisi. È il fratello più giovane che, nella celebre parabola evangelica, chiede al padre la sua parte di eredità in anticipo per dissiparla nel godimento più ottuso. La formazione è erranza, discontinuità, incontro, rottura del familismo. C'è sempre nel cammino di una vita una caduta da cavallo, un incontro con la terra, un faccia a faccia con lo spigolo duro del reale⁵⁵.

⁵³ «Penso che la fragilità ipermoderna abbia come sfondo la perdita di senso del vivere in uno spazio comune, in una Comunità umana. La tendenza dominante è piuttosto quella dell'isolamento, del godimento solitario, del ripiegamento autistico, indifferente all'Altro. I legami sociali perdono consistenza, si liquefanno, non hanno più un centro di gravità. In contropartita, la lista dei partner inumani cresce e prolifera: droghe cibo, psicofarmaci, oggetti tecnologici, gadget, alcol, l'immagine di se stessi...» (ID., *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, 71).

⁵⁴ «Il tema dell'amore è un tema che mi interessa molto e trovo sia centrale, tant'è che noi definiamo tutte queste nuove patologie, le patologie della dipendenza, come patologie dell'"antiamore", dove cioè il rapporto al legame con l'Altro, viene sostituito un rapporto a senso unico con l'oggetto inumano, con l'oggetto della dipendenza patologica» (*ivi*, 113).

⁵⁵ ID., *Cosa resta del padre?*, 112-113 (cfr. anche ID., *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, 90-91). «Si tratta di recuperare il fallimento come una manifestazione del desiderio e non come un mero insuccesso nell'affermazione del proprio io. L'erranza, lo sconfinamento, la perdita di sé possono essere le occasioni per l'incontro con il proprio desiderio rimosso. Diversamente, molto malessere giovanile sembra oggi assumere le forme apatiche di un conformismo ordinario o di una compulsione a godere del tutto prive dell'eros del desiderio» (*ivi*, 12).

L'idea che i giovani non debbano portare su di loro i segni del fallimento è sbagliato e può essere un grave errore educativo, perché «noi sappiamo, non solo dalla psicoanalisi, ma anche dai testi biblici che l'errore, l'erranza, il perdersi sono esperienze decisive nella formazione di una vita»⁵⁶. Il tempo della formazione esige l'esperienza del fallimento, perché «effettivamente la formazione, come dicevano i romantici, è un viaggio e l'adolescenza è un viaggio turbolento, necessariamente turbolento, perché cadono tutte le identificazioni infantili e non sono ancora pronte quelle della vita adulta»⁵⁷. La gioventù è quindi quell'età della vita in cui tutto deve andare perduto per essere nuovamente riguadagnato in un'ottica nuova:

Come diceva Fabrizio De André, in una celebre canzone, dai diamanti non nasce niente mentre dal letame possono nascere i fiori. La psicoanalisi conferma, come già pensava Freud, il detto del poeta; essa insegna che sono proprio le cause perse quelle che possono dare i frutti migliori. Solo chi si è perduto, chi ha conosciuto l'errore e lo sbandamento, chi ha incontrato il fallimento, può, assumendo la sua vulnerabilità e la sua castrazione, far fruttificare in modo nuovo il suo desiderio⁵⁸.

Gesù è colui che *non ha ceduto sul proprio desiderio*, quello del dono di sé fino alla fine. Il dettato evangelico non sembra essere in contrasto con tutto ciò: la croce non è proprio la *causa persa* assunta dal Padre di Gesù? Gesù non è proprio colui che si è perduto? Che ha incontrato la pienezza del fallimento? Colui che ha perso la sua causa? Colui che ha assunto la sua vulnerabilità? E che solo così e non altrimenti ha veramente portato frutto e vita per il mondo? Proprio la ricerca del successo secondo la logica del mondo è quello che non permette l'attuazione in pienezza del proprio desiderio:

Il successo dell'io si accompagna davvero alla soddisfazione? La psicoanalisi non tesse affatto l'elogio della prestazione. Il lavoro della psicoanalisi è antagonista al narcisismo dell'apparizione, al successo dell'io che abbaglia e cattura. Nell'esperienza dell'analisi tutto accade per scorticare l'involucro narcisistico dell'immagine e per porre il soggetto di fronte alla verità del proprio desiderio. Tutto, nell'e-

⁵⁶ *Ivi*, 177. «Il fallimento è un'esperienza formativa fondamentale se si dà il tempo perché lo possa diventare davvero. A volte i genitori vivono il fallimento del proprio figlio come una catastrofe narcisistica personale. [...] Il fallimento implica un incontro con il proprio limite e questo può sempre, se preso dal verso giusto, diventare una possibilità di apertura inedita. [...] L'importante è però che sia dato il tempo» (*ivi*, 132).

⁵⁷ *Ivi*, 131.

⁵⁸ *Ivi*, 13.

sperienza analitica, mira a ridurre i "prestigi dell'io", come si esprimeva Lacan. La psicoanalisi non sostiene affatto il culto ipermoderno della prestazione. Piuttosto, tesse le lodi del fallimento. La psicoanalisi raccoglie i resti, i residui, lo scarto, le vite di scarto; lavora sulle cause e sulle vite perdute. Per fare lo psicoanalista bisogna amare le cause perse... bisogna avere conosciuto il fallimento⁵⁹.

4. **Approccio sociale: la verità dell'individuo nel legame comunitario**

Al centro della nostra società globalizzata, soprattutto occidentale, non stanno più le istituzioni o il bene comune, ma il soggetto con le sue esigenze, in quanto oggi pare che «solo il soggetto costituisce un fine»⁶⁰. L'individuo umano, giungendo ad una maturità finora sconosciuta,

diventa il fine supremo che si sostituisce non solo a Dio, ma alla società stessa. L'individuo era prodotto dalla società, lo erano i suoi comportamenti, lo erano i suoi pensieri; ora è vero il contrario. L'affermazione creativa del soggetto, nel cuore della modernità, resiste all'organizzazione sociale, un'organizzazione che valuta in termini positivi o negativi a seconda che l'affermazione di sé risulti soddisfatta o meno⁶¹.

Insomma, «dire io significa affermare il diritto di creare se stessi, di attuare consapevolmente questo processo di creazione di sé»⁶², attraverso un'azione di plasmazione continua. Compimento maturo di tutte le più nobili istanze

⁵⁹ *Ivi*, 89. «Il fallimento non è solo insuccesso, sconfitta, sbandamento, caduta. O meglio è tutto questo; insuccesso, sconfitta, sbandamento, caduta ma è anche il loro rovescio. Più precisamente, la psicoanalisi è quell'esperienza che sa trasformare il fallimento in una possibilità di trasformazione» (*ivi*, 90).

⁶⁰ A. TOURAINE - F. KHOSROKHAVAR, *La ricerca di sé. Dialogo sul soggetto*, Il Saggiatore, Milano 2003, 270.

⁶¹ A. TOURAINE, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano 2008, 116-117.

⁶² *Id.*, *Il mondo è delle donne*, Il Saggiatore, Milano 2009, 210. Oggi si tratta «di dare direttamente come obiettivo all'azione collettiva la proclamazione della libertà: la libertà di soggetti capaci di creare se stessi e di emanciparsi» (*ivi*, 227). «Le trasformazioni che hanno coinvolto tutti gli aspetti della nostra esistenza, sia in modo positivo che negativo, ci hanno a mio avviso spinto a rivolgerci verso noi stessi, verso la nostra capacità di agire, di inventare, di reagire, al punto che abbiamo smesso di ritenerci i padroni della natura per considerarci i responsabili di noi stessi: dei soggetti» (*Id.*, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, 123).

moderne di libertà, il soggetto è il punto di integrazione e di compimento unico e supremo, al cui servizio tutto si deve porre. Il soggetto, quale istanza insieme universale e concreta, lontano da ogni sottomissione e sollecitazione obbedienziale, porta iscritto non solo il desiderio, ma anche il diritto di essere artefice di se stesso. L'attestazione dell'idea di soggetto infatti «ci fa entrare in un mondo in cui l'essere umano diventa il fine di se stesso»⁶³. Così il soggetto, inteso come «*desiderio dell'individuo di essere attore*»⁶⁴, è costituito

solo dalla complementarità di tre forze: il desiderio individuale di salvaguardare l'unità della personalità, scissa fra mondo strumentale e mondo comunitario; la lotta collettiva e personale contro i poteri che trasformano la cultura in comunità e il lavoro in merce; il riconoscimento, interpersonale ma anche istituzionale, dell'Altro in quanto Soggetto⁶⁵.

Tale spinta verso la soggettivazione – legittima e necessaria ricerca di autenticità – può prendere chiaramente le strade del narcisismo e dell'autoreferenzialità distruttiva. Non è per nulla fuori luogo pensare che la deriva post-moderna sia proprio la finalizzazione del soggetto verso se stesso in maniera autistica e infine distruttiva. Il vero problema è che la modernità nel suo insieme ha reso possibile l'esistenza di un individuo senza legami e un individuo senza passioni, facendo della comunità umana un grande sgabello a servizio dell'individuo. Sorto per controllare e dominare il mondo, per dare ordine a tutto ciò che diviene, il soggetto moderno si pone come autore e garante di se stesso: «Ha ragione Sartre quando sostiene che i moderni sono coloro che hanno dichiarato di essere figli di se stessi»⁶⁶. Costruendo il mito dell'autogenerazione dell'individuo, si elimina la necessaria mediazione dell'altro per divenire se stessi⁶⁷: «La modernità è essenzialmente l'invenzione dell'individuo libero e indipendente, come *prius* assoluto di ogni relazione»⁶⁸.

⁶³ ID., *Il mondo è delle donne*, 218.

⁶⁴ ID., *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milano 2002², 69.

⁶⁵ *Ivi*, 94.

⁶⁶ P. BARCELONA, *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Dedalo, Bari 2005, 91. «La modernità, infatti, si presenta sin dall'inizio come autogenerazione e autocostituzione del Soggetto. Il senso della modernità è nella frase di Sartre: siamo figli di noi stessi» (ID., *L'individuo sociale*, Costa & Nolan, Genova 1996, 115).

⁶⁷ «Il carattere precipuo della Modernità è forse questo aver voluto eliminare la *relazione con l'Altro*, il *bisogno dell'Altro* come necessario processo di arricchimento (per Sartre, l'Altro è *Inferno*)» (ID., *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, 97).

⁶⁸ ID., *L'individuo e la comunità*, Edizioni lavoro, Roma 2000, 146.

La modernità segna il passaggio da un'antropologia costruita attorno al nucleo della relazionalità e del vincolo sociale a un'altra, quella dell'individualità atomizzata, il cui unico imperativo è «la realizzazione di una libertà senza limiti e senza legame sociale»⁶⁹. In tal modo il legame sociale viene rimosso: il regnante incontrastato della modernità è quindi l'individuo, il cui primato compare in ogni situazione ed affiora in ogni dinamica. L'individuo nega così la sua genesi, la sua genealogia, la sua discendenza da qualsiasi tradizione comunitaria, considerandosi una sostanza, una forma d'essere a monte rispetto ad ogni relazione con gli altri. I vincoli e i legami della tradizione e della trascendenza, forme prime dell'autorità,

sono sostituiti con i *valori* del *razionalismo*, dell'*individualismo* e dell'*utilitarismo* che orientano l'agire delle istituzioni, dei gruppi e degli individui e che vengono interiorizzati nel processo della personalità⁷⁰.

L'ossessione per il controllo e il dominio è l'espressione di una inaudita concentrazione della *volontà di potenza* che afferma la sua vitalità nel rinnovato tentativo di possedere e manipolare il segreto ultimo della vita, sostituendosi così a Dio, in un vero e proprio *delirio di onnipotenza*:

Alla base della modernità sta dunque la configurazione dell'uomo come auto-produttore di se stesso e la concezione del reale come rappresentazione soggettiva. Si compie così l'ultimo tratto di quel processo di identificazione del soggetto con l'onnipotenza assoluta del "genitore unico", del neutro onnipotente⁷¹.

Se la figura di Lucifero personifica la volontà di potenza spinta al di là di ogni immaginazione, il desiderio di possesso di ogni cosa e la distruzione di tutto ciò che non si piega al suo dominio, bisogna dire che lo sforzo dell'umanità moderna è andato proprio in questa direzione. E lo si vede molto bene dai suoi epigoni postmoderni, che negano ogni fratellanza e spingono sempre più verso il mito l'auto-generazione che non fa riferimento a nessuno oltre che a se stessi, in una prospettiva ripiegata:

⁶⁹ ID., *Elogio del discorso inutile. La parola gratuita*, Dedalo, Bari 2010, 78.

⁷⁰ ID., *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Dedalo, Bari 2003, 56.

⁷¹ ID., *L'individuo sociale*, 21. «Secondo me, la svolta che poi conduce al nichilismo avviene nella modernità, quando l'Io immagina non solo di auto-porsi, di auto-crearsi, ma pensa di essere il creatore del mondo. Allora l'Io riconduce, in una sorta di delirio onnipotente, il mondo a se stesso. Lo fa diventare nella sua interezza una sua creazione, oltrepassando il senso del limite che era salvaguardato dai greci» (ID., *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, 33).

Lo spirito luciferino spinge gli esseri umani ad immaginarsi autogenerati, senza bisogno di padri e di madri, quindi con la piena disponibilità della nascita e della morte. Le fantasie di immortalità, di clonazione, di riproduzione scissipara [cioè da un genitore un figlio] e non sessuale, sono certo manifestazioni della diffusa presenza dello spirito luciferino. Escludere dall'orizzonte di senso l'essere nati da donna è, infatti, la fantasia di essere creatori, in nome e per conto proprio, senza dipendere dalla vita di coloro che ci hanno preceduti⁷².

Oggi il nostro immaginario sociale è tutto modellato sull'*invenzione* occidentale di questo individuo auto-riferito, che sussiste nel modo autistico della monade. Difficilmente si è disposti a riconoscere che deriviamo da una lenta sedimentazione sociale e che la nostra "identità" nasce attraverso delle pratiche di socializzazione. La società evidentemente non può essere eliminata – perché «il legame sociale, tuttavia, non può essere negato»⁷³ – ma viene radicalmente trasformata: essa è posta completamente al servizio della realizzazione del singolo individuo, che si erge, così, al di sopra di ogni finitezza e mortalità, a perno dell'intero universo, attraverso la potenza della sua razionalità tecnica. Tutto ciò non è senza pericoli né senza costi:

Il "prezzo" pagato per questo sviluppo è stato, tuttavia, la mercificazione generalizzata dei rapporti fra gli individui concreti e la costruzione di un immenso apparato di neutralizzazione delle differenze e la dissoluzione di ogni vincolo di solidarietà personale⁷⁴.

In Prometeo è avvenuto Narciso: dalla nobiltà del patimento per amore degli umani si passa all'agonia consumistica di chi non ha alcun anelito al di là del proprio godimento, che diventa così autolesionistico e mortifero. Ma la negazione comune ad entrambi è rivelata, perché

⁷² ID., *Incontro con Gesù*, Marietti, Genova 2010, 86.

⁷³ ID., *L'individuo sociale*, 38. «La scomparsa del legame sociale ha reso il rapporto fra "l'io e il tu" un rapporto labile, un rapporto fragile, un rapporto frigido, indifferente, reificato, oggettivato, annullato nell'astrattezza del diritto» (*ivi*).

⁷⁴ ID., *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, 126. «L'uomo ha dimenticato di essere un granello infinitesimale rispetto all'immensità sconosciuta dell'universo e si è arrogato il potere di creare la vita senza la vita. Certo, i frutti del sapere razionale sono enormi. [...] Il prezzo pagato per questo vero e proprio delirio di onnipotenza è, però, la trasformazione della razionalità in una macchina. [...] Il mondo è sistema e gli individui sono inclusi nella logica sistemica: macchine per sopravvivere senza vivere» (P. BARCELLONA in ID. - T. GARUFI, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari 2008, 60).

una volta negata ogni forma di "filiazione" (non in senso naturalistico, ma nel senso della mediazione della socializzazione), non si può sfuggire alla logica perversa dell'autoreferenza narcisistica assoluta⁷⁵.

Ricercando con ampiezza di spirito altri paradigmi che ci rendano visibile e comprensibile l'umano – *insieme* nella sua semplicità e complessità, miseria e grandezza, povertà e ricchezza, trascendenza e immanenza, forza e fragilità, potenza e vulnerabilità, affettività e razionalità – è necessario abbandonare senza rimpianti le categorie prometeico-narcisistiche su cui il mondo occidentale si è costruito negli ultimi secoli:

Io penso che non ci possa essere un'alternativa se continuiamo a lavorare all'interno di tali categorie. La modernità non può essere superata adottando il suo schema, dev'essere oltrepassata con un'altra visione delle cose, con un altro orizzonte di senso⁷⁶.

È innanzi tutto da contestare il principio astratto e falso dell'*autocostituzione razionale dell'individuo*, secondo il quale «ciascuno di noi nasce libero, indipendente, razionale, e proprio per questo è in grado di produrre un diritto, delle regole e assumersi delle responsabilità»⁷⁷; è invece da riconoscere che «la natività è una figura centrale dell'esperienza umana e la modernità l'ha cancellata»⁷⁸. Nascita, figliolanza e generazione compongono un tutt'uno da riscoprire in pienezza:

Io non sono figlio di me stesso, sono figlio di mio padre e di mia madre che erano a loro volta figli di altri padri e di altre madri e quindi rinviano alle generazioni, a quelle passate e a quelle future, alla responsabilità verso chi deve ancora nascere⁷⁹.

Fare memoria del nostro essere nati, della nostra dipendenza radicale da chi ha avuto cura di noi, del nostro essere stati bambini, risulta un esercizio

⁷⁵ P. BARCELLONA, *L'individuo sociale*, 115.

⁷⁶ ID., *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, 173. Per uscire dalla stretta moderna «dobbiamo rimettere in campo le passioni, da non confondere con le emozioni o con l'emotivismo. Le passioni sono il desiderio in movimento, liberato dalla sua soggezione all'appagamento immediato dei bisogni e riproiettato verso la trascendenza (storica, dirà il laico, più che storica, dirà il credente)» (*ivi*).

⁷⁷ ID., *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, 73 e 91.

⁷⁸ ID., *L'individuo e la comunità*, 79.

⁷⁹ ID., *L'individuo sociale*, 48. «Nascere significa "nascere da", significa "essere figli di", mentre la creazione *ex nihilo* incarna il mito dell'autogenerazione» (ID., *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Città Aperta, Troina [EN] 2002³, 57).

in grado di sgomberare con decisione alcuni tarli che hanno invaso il nostro immaginario individuale e sociale. «*Che si sbrogli la logica, per dar conto alla vita* (Saint-Exupéry)»⁸⁰, attraverso il ricordo pensato del nostro essere stati dei piccoli d'uomo: «Come scrive Antoine de Saint-Exupéry, dedicando *Il piccolo principe* al suo amico Leone Werth, "Tutti i grandi sono stati bambini una volta (ma pochi se ne ricordano)"»⁸¹.

Non siamo figli di noi stessi, né di alcuna volontà di potenza, ma veniamo al mondo incapaci, disarmati e bisognosi di tutto. Prendiamo coscienza di noi stessi entro lo spazio dell'amore e della dedizione di chi ci ha portato in grembo, ci ha fatto nascere e ci ha inserito nel mondo mettendoci in condizione di divenire individui sociali:

Il motore dell'istituzione dello spazio umano è l'amore della madre per il figlio, che apre la monade psichica alla ricerca del mondo esterno; nell'esperienza della nascita è depositato il segreto della nostra civiltà, che né la scienza, né la filosofia hanno cercato di cogliere. La nascita è l'esperienza umana che inaugura la storia di ciascuno di noi e che chiede di essere interrogata per dar senso e significato al nostro essere al mondo⁸².

Nonostante che studi e approfondimenti decennali della psicoanalisi abbiano mostrato la centralità cruciale di questa esperienza per la vita di ogni uomo, vige una sorta di tabù ideologico che rifiuta di interrogare l'umano ripartendo dall'enigma della sua nascita e del suo sviluppo attraverso il legame originario con l'istituzione materna, che ha perso, soprattutto nell'Occidente burocratico, ogni carattere sacrale.

Il passaggio, ancor prima della nascita, attraverso la gestazione, dice la piena e totale dipendenza dall'altro, che non trova in noi alcuna attività altra rispetto a quella di una passività ricettiva:

All'inizio di ciascuno di noi, non c'è né la logica razionale, né la libertà di decidere, ma una dipendenza fisica, affettiva, culturale, dalla madre che ci ha tenuti per tanti mesi nel ventre. [...] Diventiamo quello che siamo a partire da questa dipendenza assoluta da un processo che ci plasma senza darci alcuna possibilità di scelta⁸³.

⁸⁰ ID., *Diagnosi del presente*, Bonanno, Acireale - Roma 2007, 114.

⁸¹ P. BARCELLONA, in ID. - F. VENTORINO, *L'includibile questione di Dio*, Marietti, Genova 2009, 150.

⁸² P. BARCELLONA, *Il sapere affettivo*, Diabasis, Reggio Emilia 2011, 100.

⁸³ P. BARCELLONA in ID. - F. VENTORINO, *L'includibile questione di Dio*, 96.

Un processo che non fa capo a noi, che non è nelle nostre mani, sul quale non abbiamo presa e al quale radicalmente siamo affidati. Siamo in tutto e per tutto sottoposti alla cura, all'affetto e alla decisione di altri, che agiscono a nostra insaputa e potrebbero anche optare per la nostra eliminazione, senza alcuna possibilità di replica o di difesa da parte nostra. All'inizio siamo tutti esseri relativi ad altri, che ineriscono ad altri. Ricusando qualsiasi sogno o prospettiva di autonomia e sovranità dobbiamo invece riconoscere che

non siamo singolari assoluti, perché nasciamo da un utero di donna e acquistiamo la capacità di parlare perché si sono presi cura di noi e ci hanno socializzato, ci hanno educato a un linguaggio che ci permette di entrare in rapporto con gli altri. Quella di un individuo che nasce già razionale, indipendente, capace di scelte, è una fantasia⁸⁴.

Difficile pensare ad un'umanità astratta, che scaturisca in altro modo, al di fuori di un grembo affettuoso di una madre e della presenza amorevole di un padre, che mediano il nostro inserimento in un mondo umano, ovvero inclusivo di un mondo costituito di significati generati affettivamente, prima che di cose materiali. Individui si diventa nella relazione, in una mediazione sociale che non è possibile evitare, perché «l'io non può che essere sociale. Non si nasce con un io già formato o precostituito. Tutto avviene attraverso la mediazione inevitabile della madre»⁸⁵, che *rappresenta* le relazioni sociali istituite:

Si diventa, non si nasce, individui nel rapporto con la madre, con i genitori, con gli amici, con il gruppo. Il gruppo è il contenitore delle dinamiche individuali. La perdita della dimensione della socialità non può che devastare la cultura⁸⁶.

⁸⁴ P. BARCELLONA, *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, 91. «Stupisce che la Chiesa se la prenda con il relativismo, invece che con questa forma di filosofia devastante: persona e singolare assoluto sono due realtà opposte» (*ivi*).

⁸⁵ ID., *Critica della ragion laica. Colloqui con Michele Afferrante e Maurizio Ciampa*, Città Aperta, Troina (EN) 2006, 86.

⁸⁶ ID., *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, 97. «Si può essere se stessi e si può avere coscienza delle auto rappresentazioni della singolarità/particolarità di sé solo se si è in rapporto con l'altro, solo se si ha la consapevolezza della costituzione relazionale dell'individualità: l'individuo è una creazione sociale, del processo di socializzazione» (*ivi*, 47). «Ciascuno di noi si costituisce come individuo a partire dalla socializzazione interpersonale e dalla "coscienza" della distinzione fra interno ed esterno, cioè attraverso un rapporto sociale: precisamente il rapporto con la madre, con il padre, e poi via via con l'insegnante, col prete ecc. La socializzazione istituisce la differenza fra mondo privato e mondo pubblico/comune. L'io non

Nell'esperienza del bambino con la madre vi è *insieme* il massimo della *singularità* affettuosa e dell'*universalità* sociale, perché la madre, in quanto individuo sociale, porta in sé le istanze e i caratteri della società a cui appartiene. Infatti «una madre che parla a un bambino è insieme una società che sta occupandosi del proprio futuro»⁸⁷:

Il processo di costruzione dell'individuo è un processo faticoso, doloroso, che si realizza in una costante *mediazione sociale*, che è sempre, in qualche modo, *personalizzata e istituzionalizzata*. Il rapporto tra la madre e il bambino è un rapporto personale, affettivo; ma è anche un rapporto dentro il quale “parlano” le generazioni, le tradizioni, le culture; è un rapporto in cui il “noi” è in qualche modo dentro e fuori, la società è presente ed è assente, è incarnata nella madre ed è altrove⁸⁸.

Questo è quel che avviene nella scena originaria del nostro venire al mondo, che vede protagonista ogni figlio dell'uomo, che non può pensarsi proveniente da un'esperienza altra rispetto a quella della sua concreta e storica filialità. Ne risulta con chiarezza che, «se le cose stanno così, come si fa a pensare che l'individuo sia “privato”? Al contrario si dovrebbe dire che prima di tutto è “pubblico”»⁸⁹.

Il giovane è colui che azzarda l'accordatura tra il suo essere autenticamente soggetto e la comunità in cui vive, sapendo che egli stesso viene dal suo grembo: attraverso la generazione, la cura, la crescita dovute all'impegno di altri. Oggi, a questo proposito, si tratta proprio di operare una riconciliazione con le proprie origini, proprio perché esse sfuggono dall'immaginario condiviso e sono state rimosse dalla cultura dominante.

È doveroso aggiungere che entrambi i poli della questione – individuo e comunità – non solo non si escludono, ma sono da considerarsi come direttamente proporzionali, perché la crescita dell'impegno del soggetto verso la comunità lo pone in una condizione di maggiore soggettivazione; così come l'impegno della comunità per il soggetto la accresce qualitativamente. Il fallimento di tale integrazione nell'età giovanile pone l'“adulto” pseudo-eman-

sorge fin dal momento in cui il bambino esce dall'utero materno. L'istanza della coscienza si istituisce per mezzo della socializzazione del piccolo di uomo mediante l'acquisizione del linguaggio che media il rapporto fra sé e mondo» (ID., *La strategia dell'anima*, Città Aperta, Troina [EN] 2003, 14).

⁸⁷ P. BARCELLONA in ID. - T. GARUFI, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, 67.

⁸⁸ P. BARCELLONA, *L'individuo e la comunità*, 57.

⁸⁹ ID., *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, 132.

cipato in una situazione di rottura ideale verso la società in cui vive, creando le condizioni non solo per un indebolimento del legame sociale complessivo, ma anche per la mortificazione del suo stesso essere, che, chiuso nell'autismo schermato del sé, va incontro all'auto-annichilimento senza vie d'uscita.

5. Approccio comunicativo: la difficile accordatura tra mondo virtuale e vita reale

Il recente documento preparatorio al Sinodo dedicato ai giovani, nella parte dedicata al contesto, così si esprime a proposito di una generazione sempre più (iper)connessa:

Le giovani generazioni sono oggi caratterizzate dal rapporto con le moderne tecnologie della comunicazione e con quello che viene normalmente chiamato "mondo virtuale", ma che ha anche effetti molto reali. Esso offre possibilità di accesso a una serie di opportunità che le generazioni precedenti non avevano, e al tempo stesso presenta rischi. È tuttavia di grande importanza mettere a fuoco come l'esperienza di relazioni tecnologicamente mediate strutturi la concezione del mondo, della realtà e dei rapporti interpersonali e con questo è chiamata a misurarsi l'azione pastorale, che ha bisogno di sviluppare una cultura adeguata⁹⁰.

Creare coerenza e accordatura tra il mondo virtuale e la vita reale dei giovani è uno dei compiti oggi più delicati e decisivi per la pastorale che, per essere davvero contestualizzata a dovere non può evitare il confronto con il mondo della comunicazione sociale che, per molti aspetti, ha conquistato il mondo giovanile, tanto che l'immaginario sociale condiviso nasce e cresce in questi luoghi e a partire da queste "istituzioni" oramai riconosciute a livello planetario da tutti i giovani:

Viviamo in una società dell'informazione che ci satura indiscriminatamente di dati, tutti allo stesso livello, e finisce per portarci ad una tremenda superficialità al momento di impostare le questioni morali. Di conseguenza, si rende necessaria un'educazione che insegni a pensare criticamente e che offra un percorso di maturazione nei valori⁹¹.

⁹⁰ SINODO DEI VESCOVI, XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, Documento preparatorio, prima parte.

⁹¹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 64.

Per inquadrare la questione in termini generali, risentiamo alcune parole sintetiche di papa Francesco sul tema della rete. Incontrando i membri del Pontificio Consiglio dei Laici il 7 dicembre 2013, radunati in seduta plenaria per confrontarsi sul tema "Annunciare Cristo nell'era digitale", egli ha affermato che il mondo digitale è

un campo privilegiato per l'azione dei giovani, per i quali la "rete" è, per così dire, connaturale. Internet è una realtà diffusa, complessa e in continua evoluzione, e il suo sviluppo ripropone la questione sempre attuale del rapporto tra la fede e la cultura. Già durante i primi secoli dell'era cristiana, la Chiesa volle misurarsi con la straordinaria eredità della cultura greca. Di fronte a filosofie di grande profondità e a un metodo educativo di eccezionale valore, intrisi però di elementi pagani, i Padri non si chiusero al confronto, né d'altra parte cedettero al compromesso con alcune idee in contrasto con la fede. Seppero invece riconoscere e assimilare i concetti più elevati, trasformandoli dall'interno alla luce della Parola di Dio. Attuarono quello che chiede san Paolo: "Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono" (1 Ts 5,21). Anche tra le opportunità e i pericoli della rete, occorre "vagliare ogni cosa", consapevoli che certamente troveremo monete false, illusioni pericolose e trappole da evitare. Ma, guidati dallo Spirito Santo, scopriremo anche preziose opportunità per condurre gli uomini al volto luminoso del Signore.

Tra le possibilità offerte dalla comunicazione digitale, la più importante riguarda l'annuncio del Vangelo. *Certo non è sufficiente acquisire competenze tecnologiche, pur importanti. Si tratta anzitutto di incontrare donne e uomini reali, spesso feriti o smarriti, per offrire loro vere ragioni di speranza. L'annuncio richiede relazioni umane autentiche e dirette per sfociare in un incontro personale con il Signore. Pertanto internet non basta, la tecnologia non è sufficiente.* Questo però non vuol dire che la presenza della Chiesa nella rete sia inutile; al contrario, è indispensabile essere presenti, sempre con stile evangelico, in quello che per tanti, specie giovani, è diventato una sorta di ambiente di vita, per risvegliare le domande insopprimibili del cuore sul senso dell'esistenza, e indicare la via che porta a Colui che è la risposta, la Misericordia divina fatta carne, il Signore Gesù.

Sappiamo come l'educazione avviene a monte rispetto all'intenzionalità diretta verso di essa: anche chi opera per fini diversi da quelli educativi in realtà educa, anche se non sempre in modo consapevole e responsabile. I *mass-media*, i *social-media* e i *personal-media*, pur non manifestando una coscienza educativo-pastorale e non avendo questo come fine, in realtà costituiscono una piattaforma educativa di grande incisività e di sicuro interesse per la pastorale giovanile. Esso è certamente un *nuovo areopago* per l'annuncio del Vangelo ai giovani, per il semplice fatto che è un luogo, seppur virtuale, da essi frequentato. La comunicazione sociale è da considerarsi allora, oggi più che

mai, una “nuova frontiera” per la pastorale dei giovani, con le sue difficoltà e le sue promesse. Certamente difficile ed entusiasmante, necessaria e pericolosa, possibile e faticosa:

Ci sentiamo pure interpellati dalle nuove tecnologie della comunicazione sociale e dalle sfide educative che esse pongono. Le opportunità comunicative di oggi diventano per i giovani un modo abituale per incontrarsi, scambiare messaggi, partecipare con rapidità e mobilità, ma anche in modo impersonale e virtuale. La cultura dei *personal media* può compromettere la maturazione della capacità di relazione ed espone soprattutto i giovani al pericolo di incontri e dipendenze fortemente negative; è in questo “cortile” che dobbiamo farci presenti per ascoltare, illuminare, orientare⁹².

Tra i mezzi di comunicazione più utilizzati dai giovani – oltre alla televisione, al cinema e alla radio – necessitano una considerazione d’obbligo *Internet* – nella sua versione interattiva “2.0” – e i *personal media* ad esso collegati, che in un certo senso ricapitolano tutti i “vecchi” *media* in un unico strumento personale, potente e interattivo.

Internet ha segnato una rivoluzione relazionale nel mondo, soprattutto giovanile. Per alcuni pensatori oggi siamo necessariamente chiamati a ripensare il cristianesimo al tempo della rete, perché

internet è una realtà che ormai fa parte della vita quotidiana di molte persone. [...] È uno spazio di esperienza che sempre di più sta diventando parte integrante, in maniera fluida, della vita quotidiana: un “nuovo contesto esistenziale”. Dunque la rete non è affatto un semplice ‘strumento’ di comunicazione che si può usare o meno, ma si è evoluta in uno spazio, un ‘ambiente’ culturale, che determina uno stile di pensiero e crea nuovi territori e nuove forme di educazione, contribuendo a definire anche un modo nuovo di stimolare le intelligenze e di stringere le relazioni, addirittura un modo di abitare il mondo e di organizzarlo. Non, dunque, un ambiente separato, ma sempre più integrato, connesso con quello della vita quotidiana. Non, dunque, un ‘luogo’ specifico all’interno del quale entrare in alcuni momenti per vivere on line, e da cui uscire per rientrare nella vita offline. [...] La rete sempre di più tende a diventare trasparente e invisibile, tende esponenzialmente a non essere più ‘altro’ rispetto alla nostra vita quotidiana⁹³.

È sempre più una realtà che il mondo giovanile viva immerso in questa nuova atmosfera offerta dalla connessione alla rete virtuale: la vita reale tende

⁹² SALESIANI DI DON BOSCO, *Capitolo Generale XXVI*, n. 99.

⁹³ Cfr. A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita & Pensiero, Milano 2012, 16-17.

a coincidere con l'*interazione senza interruzione* con la rete, creando non semplicemente un doppione della vita "in carne ed ossa", ma un suo perfezionamento o una sua protesi. Attraverso i *personal media* in qualunque momento si può essere *contemporanei* con tutti gli eventi che avvengono nel mondo (pensiamo, ad esempio, alle potenzialità di "Twitter" che ci rende partecipi in tempo reale degli eventi che accadono). Il concetto stesso di vita diviene socializzato in un modo nuovo, in una forma deterritorializzata in cui lo spazio e il tempo assumono forme differenti rispetto alla vita reale.

Si può immediatamente notare come in questo nuovo mondo virtuale ciò che viene a mancare radicalmente, dal punto di vista educativo, è la possibilità dell'assistenza nel senso classico del termine: per definizione i *personal media* sono individuali e prevedono un uso "asociale" e non accompagnato, perché l'educatore non può essere presente e non può quindi "assistere". Se invece il *personal media* è utilizzato per relazionarsi ad altri – come di solito avviene –, attraverso un *social network*, allora in questo nuovo areopago è possibile che un singolo educatore o un'istituzione di pastorale giovanile sia presente, ma certamente in una maniera molto differente che nel mondo reale: egli è presente, ma in forma leggera e amicale, paritaria e non gerarchica. È il giovane che decide con chi essere collegato e con chi relazionarsi: la *privacy* garantita dal *personal media* esclude di principio la presenza di un educatore e lascia il soggetto in situazione di sostanziale solitudine autoreferenziale nella gestione della propria relazione con le offerte presenti in rete.

Il vero fulcro della decisione e dell'azione è il soggetto individuale ritenuto in genere responsabile e capace di decidere al meglio delle sue amicizie, delle sue frequentazioni e soprattutto delle sue azioni in rete. Sappiamo però, dai dati emergenti e soprattutto dall'esperienza educativa, che non è sempre così, perché gli adolescenti e i giovani appaiono troppe volte vittime sottomesse di questi strumenti più che gestori responsabili della loro "libertà virtuale". L'ambivalenza dei *new media* è sotto gli occhi di tutti: «Offre tante opportunità inedite, soprattutto per quanto riguarda l'accesso all'informazione e la costruzione di legami a distanza, ma presenta anche rischi (ad esempio cyberbullismo, gioco d'azzardo, pornografia, insidie delle *chat room*, manipolazione ideologica, ecc.)»⁹⁴.

La diffusione a macchia d'olio della *pornografia*, del *sexting* e del *gioco d'azzardo* via internet sono piaghe del mondo giovanile – e non solo – che non si possono sottovalutare, ma emergono come segni di un *autismo esistenziale* e

⁹⁴ SINODO DEI VESCOVI, XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale*, Documento preparatorio, terza parte.

una *relazione oggettivante* che deve far riflettere seriamente una società nel suo insieme, nel momento in cui si vorrebbe proporre come società educante⁹⁵. Non è nemmeno da dimenticare l'utilizzo della rete in ordine alla manipolazione ideologica dei giovani: reti di fondamentalismo, reclutamento di giovani per azioni criminali, utilizzo strumentale per fini politici e quant'altro.

Non dobbiamo e non possiamo essere ingenui su questi punti! È quindi una presunzione molto superficiale pensare che un giovane – ma neppure un “adulto”, come si vede dai dati – sia in grado di essere “maturo e responsabile” davanti a uno strumento che di per sé offre accesso a una gamma di possibilità moralmente inaccettabili, ma che non hanno alcun vincolo per accedervi. Allo stesso modo in cui 24h al giorno e 7 giorni alla settimana si può accedere ad un sito di vendita di libri *on line* e acquistare, così nella stessa modalità è possibile per chiunque accedere a siti pornografici o pianificare con sicurezza una doppia esistenza attraverso uno dei tanti siti per incontri extraconiugali o adatti per forgiarsi una “seconda vita”, più vivace e avventurosa rispetto alla grigia *routine* quotidiana.

La rete allora, potremmo dire, non solo in linea di massima ci rende più stupidi – in quanto indebolisce e riduce la capacità di lettura profonda della realtà e ci toglie quello spirito critico che ha bisogno di concentrazione e distanza riflessiva per essere vigile e reattivo⁹⁶ – ma ci offre opportunità inedite e non filtrate di scadere in alcuni comportamenti che rischiano non solo di essere moralmente inqualificabili, ma di diventare patologici sotto ogni punto

⁹⁵ Per un approfondimento del tema cfr. S. CAPECCHI - E. RUPINI (ed.), *Media, corpi, sessualità. Dai corpi esibiti al cybersex*, Franco Angeli, Milano 2009; M. MARZANO, *La fine del desiderio. Riflessioni sulla pornografia*, Mondadori, Milano 2012. Sul tema della oggettivazione attraverso i media si può vedere C. VOLPATO, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza* (Universale Laterza 919), Laterza, Bari 2011, in particolare 106-133.

⁹⁶ Cfr. T. CANTELMÌ, *Tecnoliquidità. La psicologia ai tempi di internet: la mente tecnoliquidità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013; N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina, Milano 2011; G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 2008⁴; A. KEEN, *Vertigine digitale. Fragilità e disorientamento da social media*, Egea, Milano 2013; G. GIUFFRIDA, *I media e i mutamenti sociali e antropologici. Come cambia l'esperienza umana nella cultura digitale*, in «Studia paravina» 60 (2013) 295-324; A. GRANELLI, *Il lato oscuro del digitale. Breviario per (soprav)vivere nell'era della rete*, Franco Angeli, Milano 2013; G. LOVINK (prefazione di V. Campanelli), *Ossessioni collettive. Critica dei social media*, Università Bocconi Editore, Milano 2012; F. SCHIRRMACHER, *La libertà ritrovata. Come (continuare a) pensare nell'era digitale*, Codice, Torino 2010; S. TURKLE, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Codice, Torino 2012.

di vista, disgregando un tessuto sociale, culturale e morale condiviso che sempre fa da piattaforma ad una civiltà umana degna di questo nome⁹⁷.

Per i giovani questo non può che aumentare la fatica nello sforzo di diventare adulti, accordando la propria esistenza con le esigenze di verità, di bontà, di bellezza, di giustizia e di santità che risiedono nel loro cuore e che rischiano di essere sempre più schiacciate:

Alla fine, quello che è davvero importante non è tanto il processo del divenire quanto ciò che diventiamo. Negli anni Cinquanta Martin Heidegger osservò: “La rivoluzione della tecnica che ci sta travolgendo nell’era atomica potrebbe riuscire ad avvincere, a stregare, a incantare, ad accecare l’uomo così che un giorno il pensiero calcolante sarebbe *l’unico* ad avere ancora valore”. La nostra capacità di impegnarci nel “pensiero meditante”, che Heidegger vedeva come la vera essenza dell’umanità, potrebbe soccombere a un troppo rapido progresso. L’avanzata tumultuosa della tecnologia rischierebbe di sommergere quei raffinati pensieri, emozioni, e percezioni che nascono soltanto dalla contemplazione e dalla riflessione⁹⁸.

Un indebolimento e una maggiore fragilizzazione dell’umano sono delle conseguenze inevitabili al fatto che siamo sommersi da un’enorme quantità di materiale comunicativo, che non abbiamo il tempo di valutare, ma che

⁹⁷ Cfr. D. BOYD (prefazione di F. Chiusi), *It’s complicated. La vita sociale degli adolescenti sul web*, Castelvecchi, Roma 2014; F. CAPECI, *#Generazione 2.0. Chi sono, cosa vogliono, come dialogare con loro*, Franco Angeli, Milano 2014; H. GARDNER - K. DAVIS, *Generazione APP. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale*, Feltrinelli, Milano 2014; E. MANNA, *Anima e byte. Media, valori e nuove generazioni*, Paoline, Milano 2013; C. GIACCARDI (ed.), *Abitanti della rete. Giovani, relazioni e affetti nell’epoca digitale*, Vita & Pensiero, Milano 2010; M. GIORGETTI FUMEL, *Legami virtuali. Internet: dipendenza o soluzione?*, Di Girolamo, Trapani 2010; ID., *Giovani in rete. Comprendere gli adolescenti nell’epoca di internet e dei nuovi media*, Red, Cornaredo (MI) 2013; R. REDEKER (introduzione di C. Delacampagne), *Il disumano. Internet, la scuola, l’uomo* (Contributi 15), Città Aperta, Troina (EN) 2005; C.M. SCARCELLI, *Intimità digitali. Adolescenti, amore e sessualità ai tempi di internet*, Franco Angeli, Milano 2015; A. ZIRSCHKY, *Beyond the screen. Youth Ministry for the Connected But Alone Generation*, Youth Ministry Partners and Abingdom Press, Nashville (USA) 2015.

⁹⁸ N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, 261-262. «È difficile resistere alle seduzioni della tecnologia, e nella nostra epoca dell’informazione istantanea i benefici della velocità e dell’efficienza non sono nemmeno in discussione. Ma io continuo a sperare che non ci lasceremo spingere senza alcuna resistenza nel futuro che gli ingegneri elettronici e gli informatici stanno progettando per noi. [...] Sarebbe molto triste se dovessimo accettare senza discussioni l’idea che gli “elementi umani” sono fuori moda e superflui, specialmente se si tratta di alimentare le menti dei nostri figli» (*ivi*, 264).

siamo costretti ad assumere in forma bulimicamente irriflessa. Il sovrappollamento della carta stampata, delle centinaia di canali televisivi e di connessioni continue segnano certamente una vera e propria *aggressione mediatica organizzata* da cui difendersi e prendere distanza critica. Capacità che, senza ombra di dubbio, nessun adolescente e nessun giovane possiede per natura propria e nemmeno per grazia infusa. Ciò che fino a questo momento risulta essere assodato è che «siamo di fronte a una crisi di proporzioni epocali: si sta verificando una sorta di sfaldamento dello statuto antropologico tradizionale dell'individuo»⁹⁹.

L'identità dei giovani – se di “identità” si può ancora parlare lecitamente – si forma sempre più in ambito virtuale, e in una forma sempre più legata all'acquisto e al consumo di prodotti continuamente propinati dal mercato globale: il «processo di definizione identitaria si trasforma, per le nuove generazioni, in un percorso fluido e reversibile, nell'ambito del quale spetta al soggetto decidere, di volta in volta, quali aspetti del proprio sé mettere in scena»¹⁰⁰. La nuova relazionalità emergente è di tipo orizzontale e antiautoritaria, perché poggia sulla centralità degli amici e del gruppo dei pari però in funzione della crescita esponenziale del sé, perché nella postmodernità mediatica ognuno è rinviato a sé alla stessa maniera in cui si è davanti ad uno specchio: così

siamo certamente davanti ad un sé dinamico e progettuale, ma che, proprio in virtù di questa inedita centralità, rischia di cadere preda di un eccessivo soggettivismo, di una sorta di *egolatria*, smarrendo così il senso profondo del dialogo con Alter¹⁰¹.

⁹⁹ P. BARCELLONA, *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, 81.

¹⁰⁰ G. ROBERTI, *Il senso dei giovani per il consumo. Nuove generazioni, identità e relazioni sociali*, Bonanno, Acireale - Roma 2011, 13. Cercando nuovi spazi elettivi per la definizione del sé, il testo, nel «tentativo di seguire il concreto articolarsi del processo identitario delle nuove generazioni si baserà sull'analisi delle modalità di definizione del sé messe in atto attraverso Facebook, uno dei social network più diffusi a livello mondiale. [...] Il nostro tentativo, in definitiva, sarà quello di individuare nuove prospettive attraverso le quali leggere la realtà giovanile, così da integrare le modalità più tradizionali con approcci differenti, che tengano conto della ricchezza e della differenziazione dell'universo delle nuove generazioni e ne evidenzino al contempo la complessità» (*ivi*, 18.19).

¹⁰¹ *Ivi*, 62-63. «È certamente vero che questo nuovo modello di socialità è caratterizzato da un forte individualismo. Si sta soli davanti al monitor, difficilmente si condivide con altri la comunicazione in rete» (M. AIME - A. COSSETTA, *Il dono al tempo di internet*, Einaudi, Torino 2010, 37).

In tutto questo percorso, che può trasformarsi in un vicolo cieco, assume una centralità mai vista il mondo del consumo in ordine alla definizione della propria identità, che sempre meno dipende dalle relazioni reali e sempre più dal mondo virtuale: «L'atteggiamento di chi va in rete è talvolta più simile a quello del consumatore che non a quello del membro di una vera comunità»¹⁰². Tale consumo è continuamente sostenuto da un mercato costruito in base ai risultati delle ricerche che avvengono attraverso i gusti e le preferenze attestati dai *social network*, che così trasformano tragicamente i giovani in vittime dei loro stessi desideri¹⁰³:

Gli oggetti diventano *marcatori dell'identità*, uno strumento, in altre parole, che gli individui possono utilizzare per segnalare la propria posizione nel mondo, per interagire con gli altri e stabilire relazioni significative; è evidente come tali dinamiche riguardino in particolare le generazioni dei più giovani, la cui *identità in formazione* spazia con naturalezza fra consumi eterogenei, sperimentando grazie ad essi legami inediti e appartenenze condivise. [...] Di fatto, a fronte della liquefazione delle principali fonti normative e di senso, nella società contemporanea sono soprattutto i consumi ambientati nel tempo libero a fornire ai più giovani i materiali simbolici ed espressivi da utilizzare nel percorso di costruzione del sé¹⁰⁴.

“Facebook” e “Whatsapp” sono i *social media* più utilizzati, dove i giovani plasmano e comunicano la loro identità, mentre “Apple” sembra essere uno dei referenti identitari di un mondo particolare¹⁰⁵. Entrambi paiono comunque dei luoghi trasversali di omologazione sociale e culturale senza precedenti nel mondo giovanile. Non unici, ma certamente emergenti come punte di un enorme *iceberg* in gran parte sommerso.

Questo ci porta a pensare che insieme alle possibilità enormi che questi strumenti posseggono, vi è la realistica possibilità di essere di fronte a una nuova forma di idolatria a cui resistere. Effettivamente «oggi si può comunicare virtualmente, a livello planetario, anche senza sapere niente. E anche senza

¹⁰² *Ivi*, 115.

¹⁰³ È importante sottolineare che nel *social network* si entra “gratuitamente” e si produce ricchezza attraverso la raccolta di “desideri” che vengono poi venduti ad aziende di marketing e utilizzati per progettare nuovi oggetti da immettere sul mercato dei consumi. Quindi si entra gratis, ma i tuoi “desideri” vengono spudoratamente venduti!

¹⁰⁴ G. ROBERTI, *Il senso dei giovani per il consumo. Nuove generazioni, identità e relazioni sociali*, 73.80.

¹⁰⁵ *Ivi*, 150-166.

avere niente da dire»¹⁰⁶. Ciò che oggi accade è processo inarrestabile dello “strumento” a trasformarsi in “padrone” e in “gestore” della comunicazione:

L'interesse del mezzo è quello di non lasciarci mai soli: se dovesse semplicemente ridursi a *strumento* della nostra comunicazione, come apparato che la facilita e la estende, la potenza, il mezzo sarebbe in nostro potere. E la comunicazione dipenderebbe sostanzialmente da noi. [Invece] l'interesse del mezzo [...] ha enormemente sviluppato la sua sovranità sui contenuti: da mediatore a sensale con diritto di intermediazione; da sensale a proprietario, e da proprietario a produttore e venditore in proprio della comunicazione¹⁰⁷.

Oggi per esistere si deve essere connessi ed interattivi attraverso la *chat*, il *blog*, il *social media*. Guai a chi si sottrae a questa logica o pensa di vivere altrimenti. In tal modo sembra essersi realizzato il modello della comunicazione libera e totale, in cui uno può dire sempre quello che pensa senza alcun vincolo di sorta. Ma, al di là di un primo e superficiale sguardo, le cose non stanno proprio così:

In apparenza è il trionfo del dialogo e della relazione. La comunicazione diventa informale (in tutti i sensi) e diretta. La libertà di esprimersi è massima, però tutto deve essere condiviso. È il modello della “comune”, rapidamente fallito nella realtà, che trova il modo di realizzarsi e di durare come “condivisione” di amicizia nella dimensione virtuale. Dalla comunità al gruppo, dal gruppo all'aggregazione. Più in basso c'è soltanto l'assemblaggio¹⁰⁸.

Il mondo virtuale appare liberante, ma l'idolo consiste esattamente nel creare uno spazio di libertà fittizia e limitata, appunto nella libertà all'interno del *cloud*: «Uno si sente euforicamente libero, però lì dentro (finché sta dentro): cerca di starci più che può, proprio come nell'estasi mistica»¹⁰⁹. Così tutto è nudo e visibile sulla rete e il progetto del “panottico” sembra realizzato: sanno dove siamo, cosa facciamo, come pensiamo, come conquistarci. In cambio della realizzazione di una presenza simultanea nella storia vengono realizzati progetti commerciali che accrescono il dominio capitalistico e il servilismo dei giovani a mode che continuamente assumono la forza irresistibile che

¹⁰⁶ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 55.

¹⁰⁷ *Ivi*, 55-56.

¹⁰⁸ *Ivi*, 57-58.

¹⁰⁹ *Ivi*, 59. Sempre interessante risulta essere il film *The truman show*, che mostra senza attenuanti il significato di un'esistenza in un mondo monadico e perfetto, ma fittizio.

viene dal desiderio di colmare quel vuoto che invece è caratteristica strutturale dell'umano e che solo attraverso l'esperienza dell'autentico amore – che in verità non è certamente virtuale – può colmare. Così l'idolo «rispecchia in proprio la *divina mania* di onnipotenza cui è stata piegata l'idealità autoreferenziale del soggetto moderno: avere il controllo mentale (e virtualmente pratico) di tutto, per essere veramente libero da tutto»¹¹⁰.

La strategia per uscire dalla possibile deriva idolatrica degli strumenti di comunicazione di ultima generazione è riconoscere innanzitutto la loro *funzionalità strumentale*, a cui devono essere riportati e riposizionati senza indugio. Insomma, si tratta della vecchia e sempre nuova questione su chi sia il “signore del sabato” di evangelica memoria¹¹¹, ma riprodotta in una versione aggiornata:

La raccomandazione ripetuta del magistero pastorale cristiano, che insiste sulla natura *strumentale* del dispositivo mediatico della comunicazione, da porre al servizio della verità delle cose e del rispetto delle persone, ha potuto sembrare ingenua. Non lo era. E oggi, più che mai, questa si rivela essere la prima mossa decisiva della lotta all'idolo. Imporgli di riposizionarsi, socialmente e concettualmente, nel suo rango di servizievole automatismo, restituendo contemporaneamente ai soggetti reali della sua gestione, che sono sempre umani in carne ed ossa, l'intera responsabilità etica del suo esercizio¹¹².

La riscoperta del *linguaggio* umano nella sua ricchezza ed espressività, che si sta sempre più perdendo, è la prima strategia vincente: una relazionalità ricca, affettuosa, comunitaria, capace di ridare ragione dell'umano nella sua genesi e nel suo cammino di ominizzazione. Il linguaggio non è una cosa tra le altre, ma segna l'emergere dell'*homo sapiens* nella sua caratteristica più peculiare di dare voce e forma alla propria interiorità, ovvero agli affetti e ai legami che gli danno vita e lo tengono in vita. Ora tutto ciò sta subendo una trasformazione devastante, perché «la regola d'oro dell'ossessione comunicativa (“purché se ne parli”) ha preso il senso della propaganda che favorisce l'esibizionismo e il commercio»¹¹³. Ritrovare invece il gusto del *silenzio*, del raccoglimento, della contemplazione capace di discernere che cosa è “*bene dire*” e ciò che invece è “*male dire*” significa ritrovare quel senso dell'umano che non possiamo permetterci di perdere, perché «nella realtà umana, esiste anche la dignità

¹¹⁰ *Ivi*, 60.

¹¹¹ Cfr. *Mt* 12,1-14.

¹¹² P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, 63.

¹¹³ *Ivi*, 67.

della discrezione, del rispetto dell'altro, della tutela del fraintendimento, delle condizioni necessarie per la condivisione di ciò che è importante, intimo, profondo, complesso»¹¹⁴.

Il senso critico dell'educatore, capace di *vivere in guardia* e di *mettere in guardia* circa la non neutralità di questi strumenti deve quindi essere più esperto che mai, perché «il dispositivo non funziona come un'evoluzione elettronica del piccione viaggiatore, che si limita a portare più rapidamente a destinazione quello che hai scritto nel messaggio»¹¹⁵.

Se gli adulti sono maturi nella gestione degli strumenti di comunicazione sociale, possono sussistere le condizioni per una buona alleanza in vista di un utilizzo ecclesiale delle potenzialità della rete, corresponsabilizzando i giovani stessi, che possono così mettere la loro competenza multimediale ed unirla alla sapienza degli adulti, che in genere, non essendo nativi digitali, non padroneggiano questi strumenti di ultima generazione. Si tratta quindi di *un nuovo fronte di corresponsabilità apostolica tra giovani e adulti* da far maturare sempre più.

Ciò che ai giovani fa assolutamente bene è una buona testimonianza degli adulti sul buon uso degli strumenti mediatici: cioè vedere un gruppo di adulti capaci di utilizzare con *intelligenza critica e responsabilità etica* gli strumenti di comunicazione. Purtroppo non è raro trovare in taluni "adulti" una vita dipendente e schiavizzata da questi strumenti. Il mondo degli adulti – quello quindi dei "non nativi digitali" – risulta per alcuni aspetti più impreparato e anche più soggiogato da questi strumenti, quando ne entra in possesso.

Va anche detto che questi strumenti sono di utilizzo individuale, quindi è difficile testimoniare sul campo come si utilizzano, tanto quanto è difficile essere presenti e assistenti come educatori in questo settore. Dal punto di vista pastorale è quindi importante non solo un cammino di messa in guardia dei giovani, ma soprattutto una vera e propria catechesi agli adulti che la Chiesa oggi non può eludere: come Gesù ha proclamato lungo le strade della Galilea che "non di solo pane vive l'uomo", così oggi l'annuncio chiaro e distinto che "non di sole connessioni virtuali vive l'uomo" è da considerarsi una buona novella che libera i cuori e li reindirizza nella giusta direzione. Tante persone hanno davvero bisogno di sentirselo dire, per ridestarsi da questo terribile incantesimo che ci allontana dalla vita reale, relegandoci in un *cyberspazio* che riabilita molto quelle eresie gnostiche che i padri della Chiesa hanno aspramente combattuto facendo leva sull'idea e sulla realtà dell'incarnazione di

¹¹⁴ *Ivi*, 56.

¹¹⁵ *Ivi*, 63.

Dio, che sola mette il sigillo sulla consistenza e sulla verità della carne, della materia e della creazione. Insomma, il celebre assioma per cui «caro cardo salutis»¹¹⁶ non può essere per nulla eluso e ridotto, nemmeno nell'epoca di internet.

Solo il cristianesimo, religione dell'incarnazione, ha la forza di combattere il nuovo idolo dello *spiritualismo disincarnato* che rischia di asservire gli uomini del nostro tempo, allontanandoli dalla concretezza del loro *prossimo* reale e dal *Dio* fatto carne. Perché entrambi, infatti, rischiano di morire nel mondo virtualizzato.

6. Approccio biblico: la vocazione come “riconfigurazione” del progetto umano

Dopo gli approcci umanistici (sapienziale, psicologico, sociale e comunicativo), entriamo con questo paragrafo direttamente nell'ottica della fede, lasciandoci istruire dal dato biblico e dalle sue dinamiche. Ciò che caratterizza la figura del giovane dal punto di vista biblico è *l'esperienza dell'essere chiamato per nome*.

Tale prospettiva ci pone entro le coordinate della presa di coscienza della propria identità – questione ineludibile che non può non essere affrontata – attraverso la forma del riconoscimento della propria vocazione, entro cui si pone ogni progetto. Ci si riferisce quindi «alla concezione cristiana della vita quale risposta a una *vocazione*; essa è irrinunciabile per la coscienza credente»¹¹⁷.

Ancora una volta è necessario ribadire che il passaggio da un'antropologia statica ed essenzialistica ad una dinamica e storica è strettamente necessario, perché

per istruire la comprensione teologica della vocazione quale forma dell'identità della persona, per pensare quindi l'identità come fissata dal nome col quale Dio stesso ci chiama, e ci chiama attraverso i segni del tempo, è indispensabile passare dalla prospettiva propria della convenzionale antropologia delle facoltà a un'antropologia drammatica¹¹⁸.

¹¹⁶ TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum* VIII, 6-7.

¹¹⁷ G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo*, 88.

¹¹⁸ *Ivi*, 90-91.

Nell'ottica della fede è necessario prendere coscienza che l'identità propria non ha nulla di autoreferenziale, ma è prima di tutto *ricevuta in dono* attraverso l'evento imprevedibile ed ineducibile di una chiamata personale. L'uomo può dare il nome a tante cose, ma non a se stesso, perché il nome proprio si può solo ricevere! Proprio la giovinezza è l'età in cui emergono le fondamentali domande sul senso della propria vita e in cui si acquista la certezza che solo da Dio possono arrivare risposte decisive in merito alla propria identità e posizione: così

la giovinezza è l'età in cui si capisce che non ci si può definire solo in riferimento a ciò che si sa di se stessi, alla luce delle proprie esperienze precedenti, bensì mettendosi in ascolto di un Altro che ci conosce prima di quanto noi e gli altri possiamo conoscerci. In definitiva, tempo della giovinezza e tempo della scoperta del senso della vita come vocazione tendono a coincidere, sia pure con qualche eccezione¹¹⁹.

Il tema della vocazione non riguarda solo e in primo luogo il singolo – come se la faccenda si giocasse tra lui e Dio in una reciprocità chiusa – ma è sempre legato ad un'istanza “terza” a cui sia Dio che il chiamato sono vincolati. In realtà il popolo ha a che fare con la questione vocazionale prima del singolo e quest'ultimo riceve sempre una vocazione a servizio del popolo e mai altrimenti. Possiamo addirittura dire che la chiamata del singolo avviene sempre per amore del popolo e mai per una predilezione egoistica verso qualcuno: in verità allora

il tema della vocazione appare qualificante, prima ancora che per riferimento al singolo, per riferimento al popolo di Dio; in tal caso si parla di solito di *elezione* anziché di vocazione; in ogni caso, il popolo giunge alla coscienza di sé soltanto grazie all'esperienza originaria e sorprendente dei benefici di Dio che lo precedono; la memoria di quei benefici è il cespite indispensabile al quale attingere per comprendere la promessa che illumina la vita del popolo, per comprendere rispettivamente il comandamento che istruisce circa il cammino. Quello che è detto in prima battuta per del popolo vale anche per il singolo; più precisamente, soltanto per riferimento alla vita del singolo è possibile determinare in forma compiuta la verità stessa di ciò che pure in prima battuta è detto dei molti. *Il soggetto viene a coscienza di sé soltanto attraverso la voce che lo chiama; quella voce d'altra parte*

¹¹⁹ P. ROTA SCALABRINI, “*Insegnaci a contare i nostri giorni*”. *La riflessione biblica sulle età della vita umana e l'esperienza spirituale*, in G. ANGELINI - G. COMO - V. MELCHIORRE - P. ROTA SCALABRINI, *Le età della vita: accelerazione del tempo e identità sfuggente*, Glossa, Milano 2009, 27-71, 46.

*chiama a un cammino; soltanto attraverso il cammino il soggetto entra nella verità del nome, che fin dall'inizio gli è assegnato e fin dall'inizio in qualche modo ode*¹²⁰.

All'interno di questo itinerario personale e comunitario di scoperta della propria singolarità si pone la giovinezza come età particolarmente deputata a questo scopo: luogo di scoperta gioiosa della propria posizione nella storia, età della risposta avventurosa alla proposta divina, tempo dell'impulso elettrizzante verso una missione ricevuta da Dio. Così, mentre

la distinzione tra adolescenza e giovinezza non è pienamente evidente nei testi biblici, [...] attenzione più significativa è accordata, nei testi biblici, all'età della giovinezza, come quella in cui la persona comincia a prendersi carico di sé, tanto nei confronti dell'ordine costituito quanto nei propri confronti, e perciò può aprirsi alla scoperta e alla cura per l'altro. Questa dimensione antropologica dell'età dell'entusiasmo, del coraggio, dello slancio per affrontare l'ignoto e per costruire il futuro, è letta dalla Scrittura nell'orizzonte della comprensione della vita come vocazione, ed è proprio la giovinezza il momento in cui la risposta prende forma effettiva, plasmando l'esistenza. [...] In definitiva, la giovinezza è l'età in cui maturano le scelte autentiche che meriteranno la fatica della fedeltà; è l'età su cui riposa appunto la parola misteriosa della vocazione¹²¹.

Un tempo di audacia e ardimento, capace di osare e di avventurarsi con l'impegno dell'intera propria esistenza senza residui, dandosi completamente a ciò che si è riconosciuto come appello divino: «Quando questa vocazione è scoperta e accettata, chiede infatti un'adesione personale e un'applicazione della propria intera esistenza»¹²². Nella tradizione biblica «troviamo una persuasiva immagine della giovinezza nella figura di Giosuè»¹²³, letteralmente investito dalla chiamata a sostituire Mosè nel ruolo di guida del popolo e nell'impresa temeraria e tipicamente giovanile della conquista della terra promessa. La presenza costante del Signore – che non solo chiama per nome e invita alla missione – è garanzia di riuscita nell'impresa:

¹²⁰ G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo*, 88-89, corsivi nostri.

¹²¹ P. ROTA SCALABRINI, «*Insegnaci a contare i nostri giorni*». *La riflessione biblica sulle età della vita umana e l'esperienza spirituale*, 45-47.

¹²² *Ivi*, 50-51. Evidentemente «questa visione della giovinezza come il tempo in cui si decide di giocare, con un coraggio generoso e quasi temerario, cozza oggi con la tendenza culturale ben nota dell'esistenza 'in prova', del procrastinare sistematicamente il tempo delle decisioni definitive» (*ivi*). Si individua «nella giovinezza il tempo della libertà e del vigore, ma tale libertà e tale vigore chiedono di essere indirizzati su una via che li faccia realmente fruttare» (*ivi*, 49).

¹²³ G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo*, 120.

Dopo la morte di Mosè, servo del Signore, il Signore disse a Giosuè, figlio di Nun, aiutante di Mosè: "Mosè, mio servo, è morto. Ora, dunque, attraversa questo Giordano tu e tutto questo popolo, verso la terra che io do loro, agli Israeliti. Ogni luogo su cui si poserà la pianta dei vostri piedi, ve l'ho assegnato, come ho promesso a Mosè. Dal deserto e da questo Libano fino al grande fiume, l'Eufrate, tutta la terra degli Ittiti, fino al Mare Grande, dove tramonta il sole: tali saranno i vostri confini. Nessuno potrà resistere a te per tutti i giorni della tua vita; *come sono stato con Mosè, così sarò con te: non ti lascerò né ti abbandonerò. Sii coraggioso e forte*, poiché tu dovrai assegnare a questo popolo la terra che ho giurato ai loro padri di dare loro. Tu dunque *sii forte e molto coraggioso*, per osservare e mettere in pratica tutta la legge che ti ha prescritto Mosè, mio servo. Non deviare da essa né a destra né a sinistra, e così avrai successo in ogni tua impresa. *Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge, ma meditalo giorno e notte, per osservare e mettere in pratica tutto quanto vi è scritto*; così porterai a buon fine il tuo cammino e avrai successo. Non ti ho forse comandato: *'Sii forte e coraggioso'*? *Non aver paura e non spaventarti, perché il Signore, tuo Dio, è con te, dovunque tu vada*"¹²⁴.

Le condizioni per rimanere fedeli ai comandi del Signore non sono solo il vigore e il coraggio con cui affrontare l'impresa – tipici della gioventù –, ma la fedele e costante meditazione della Legge – "giorno e notte" – e la sua messa in pratica senza sbavature, così da vivere un'esistenza perfettamente rispondente all'assicurazione del Salmo, il quale si chiede «come potrà un giovane tenere pura la sua via?» e risponde senza indugio: «Osservando la tua parola»¹²⁵. L'unità tra la giovinezza e la fortezza è tematizzata anche nel Nuovo Testamento, in particolare essa

trova riscontro preciso nella sintesi che la 1ª *Giovanni* propone delle tre età della vita (figlioli, padri e giovani); appunto la fortezza è il privilegio riconosciuto a questa età, e la sorgente della fortezza è indicata nell'obbedienza alla parola di Dio: *Scrivo a voi giovani, perché avete vinto il maligno* (1 Gv 2,13^b); *Ho scritto a voi, giovani, perché siete forti, e la parola di Dio dimora in voi e avete vinto il maligno* (1 Gv 2,14^c)¹²⁶.

In altra direzione la giovinezza emerge anche come tempo della gioia. Età scapigliata, in cui l'ebbrezza e la forza della vita abita pienamente il corpo e lo spirito, età in cui ci si sente capaci di qualsiasi impresa e per questo lieti interpreti della vita:

¹²⁴ Gs 1,1-9.

¹²⁵ Sal 119,9.

¹²⁶ G. ANGELINI, *Età della vita e pienezza del tempo*, 121.

La Bibbia insiste anche sulla letizia che caratterizza la giovinezza, senza mitizzarne le gioie, senza assolutizzarle, ma anche riconoscendone la bellezza. [...] L'età giovanile consegna alle età successive l'imperativo della gioia; e nell'esperienza cristiana l'imperativo della gioia si estende ai credenti di qualsiasi generazione; *"Siate sempre lieti nel Signore, ve lo ripeto: siate lieti"* (Fil 4,4)¹²⁷.

Uno dei motivi della gioia è l'esperienza giovanile dell'amore: quella dell'essere attraenti, desiderati e amati personalmente e quella del desiderio di comunione e di unione con altri. La messa a punto della capacità di amare resta la bellezza e il rischio della giovinezza, dove la mancanza di esperienza può diventare anche fonte di amarezza e di profonda delusione:

Resta vero anche che se la giovinezza è il tempo dell'amore, questo *eros* può sfociare nel disordine di una passione sregolata e mortifera, come è esemplificato in varie vicende bibliche: Ammon che abusa di Tamar, Sansone che confonde l'amore con la pura attrattiva erotica e pone le premesse per la sua tragica fine¹²⁸.

Letizia e amore non sempre durano e sempre sono insidiati dalla fatica del vivere, dalla delusione della confidenza e dell'amicizia traditi, dal decadimento delle energie fisiche, dalla sofferenza che accompagna l'esistenza e dalla malattia che sorprende il vigore dell'uomo. Resta certamente come dato che nella giovinezza resta marcata a fuoco vivo la promessa di una vita nuova e di cieli nuovi, che possono essere anche interpretati nella linea di un ritorno pieno ad una perenne giovinezza:

Certo, nella giovinezza vi è la promessa di pienezza di vita che inevitabilmente le età successive non riescono a rinnovare, e perciò la giovinezza diventa simbolo di quella vita che sarà possibile nel mondo della risurrezione; le donne che vanno al sepolcro trovano un giovane in bianche vesti che le accoglie con le parole dell'annuncio pasquale. Giovinezza e profumo di risurrezione si richiamano a vicenda¹²⁹.

Per comprendere la caratterizzazione propria dell'età giovanile di fronte al dato biblico è utile confrontarci con la realtà per cui il primato interpellante di Dio – che a volte ordina con decisione, sorpassando e umiliando ogni progettualità umana – *non è per nulla pacifico*:

¹²⁷ P. ROTA SCALABRINI, *"Insegnaci a contare i nostri giorni". La riflessione biblica sulle età della vita umana e l'esperienza spirituale*, 49.

¹²⁸ *Ivi*, 52.

¹²⁹ *Ivi*, 51-52.

Un Tu, una parola, un volto si affacciano sulla scena della mia vita: qualcuno si rivolge a me, irrompe nel mio ambito ben definito, mi assale e mi vuole bene. Appare come dono, appello, turbamento, come oggetto indifferente o come soggetto spudorato, mi ruba il tempo, mi mozza il fiato, mi dona la sua presenza. E Tu è un dono del cielo, mi conforta, mi apre nuovi orizzonti, ed è un altro che mi altera, mi oggettivizza, mi aliena da me stesso e mi promette futuro. Donde viene, perché ha il diritto di intrufolarsi nelle mie vicende, perché devo rispondergli, perché l'ho tanto atteso, sono già apertura nei suoi confronti¹³⁰.

L'irruzione di Dio nella storia degli uomini crea tensione e genera drammatiche dialettiche, perché dentro la vocazione si distende un progetto, che non è solo accettazione passiva della decisione di Dio, ma fa appello alle risorse del soggetto e diviene possibile attraverso la messa a disposizione di tutte le proprie energie:

Il primo momento della costituzione/produzione/lavorazione del mistero vocazionale è l'imprevisto e imprevedibile, l'imponderabile, l'assoluta novità non calcolata, che sfugge a ogni progettualità e che anzi irrompe spesso nel bel mezzo di progettualità diverse e opposte, creando scompiglio, come un importante ospite inatteso la cui presenza richiede tutta l'attenzione possibile¹³¹.

Ecco che emerge la logica vocazionale come momento di "riconfigurazione dell'esistenza": lo Spirito del Signore, agendo attraverso un *disorientamento radicale*, rende possibile un *riorientamento decisivo*¹³². Così l'unità e l'integrazione tra il progetto proprio e la vocazione che viene da Dio è esattamente la questione che caratterizza l'età giovanile nel testo sacro: fare della vocazione ricevuta il progetto attivo della propria vita significa cogliere l'unità intrinseca della fede. Scoprire e accogliere positivamente il fatto che nella *vocazione divina* si compie il *progetto umano* adatto alla propria persona non è per nulla facile né automatico. Anzi, è motivo di tensione, di lotta e di contrapposizione. La storia drammatica di profeti, tra cui emerge senza ombra di dubbio la figura di Giona, ci istruisce sulla drammaticità della questione:

Fu rivolta a Giona, figlio di Amittai, questa parola del Signore: "Alzati, va' a Nive, la grande città, e in essa proclama che la loro malvagità è salita fino a me".

¹³⁰ E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, 30.

¹³¹ M. PARADISO, *Fenomenologia della sequela*, Città Nuova, Roma 2010, 27.

¹³² Cfr. P. RICOEUR (testi scelti a cura di E. Bianchi), *La logica di Gesù*, Qiqiaon, Magnano (BI) 2009.

Giona invece si mise in cammino per fuggire a Tarsis, lontano dal Signore. Scese a Giaffa, dove trovò una nave diretta a Tarsis. Pagato il prezzo del trasporto, s'imbarcò con loro per Tarsis, lontano dal Signore¹³³.

Ciò che Giona manifesta in maniera paradigmatica non è estraneo a tantissimi personaggi biblici, in cui emerge la sorpresa, la fatica e il disappunto di scontrarsi con una vocazione ritenuta impossibile, inaccettabile o insopportabile: Abramo e Sara, che mettono davanti la loro senilità alla promessa di maternità¹³⁴; Mosè, che si aggrappa alla sua incapacità di parlare per non avere a che fare con il Faraone e la sua potenza¹³⁵; Geremia, che pone davanti al suo faticoso destino l'impedimento della sua giovane età¹³⁶; Isaia, che indugia sui suoi peccati che ritiene incompatibili con la missione¹³⁷; Zaccaria, che non è neppur sfiorato dall'idea che Elisabetta possa concepire un figlio, nonostante l'assicurazione dell'angelo¹³⁸; e così di seguito.

Tutto ciò documenta ogni volta di nuovo almeno che i progetti di Dio non corrispondono ai nostri – e questa non coincidenza ci dà la “garanzia paradossale” che non sono nostri progetti ma vengono proprio da Dio, portano il suo contrassegno – e che la sua azione ha una sua forza intrinseca che non dipende solo dalla qualità della risposta, ma la cui efficacia riposa ancora in Dio, sulla sua estrosità e potenza:

Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie. Oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri. Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme a chi semina e il pane a chi mangia, così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata¹³⁹.

È quindi doveroso pensare alla gioventù – certamente in forma paradigmatica ma non esclusiva o escludente rispetto ad altre età della vita, per esempio

¹³³ *Gio* 1,1-3.

¹³⁴ *Gn* 17,15-22; 18,9-15.

¹³⁵ *Es* 4,10-17.

¹³⁶ *Ger* 1,4-10.

¹³⁷ *Is* 6,5-10.

¹³⁸ *Lc* 1,5-20.

¹³⁹ *Is* 55,8-11.

della fanciullezza¹⁴⁰ o dell'età adulta¹⁴¹ – come età della vita in cui l'accordatura tra la vocazione, ovvero il nome proprio che può venire solo da Dio, e il progetto personale di vita, frutto dell'impegno umano e di sensibilità propria, devono trovare un'accordatura vivente e vivibile. Integrare armonicamente l'alterità di Dio entro la propria persona in una vicenda esistenziale che si distende nel tempo è effettivamente un'impresa coraggiosa, che si addice in maniera del tutto particolare ad un giovane che, attraverso una buona relazione con Dio e alla capacità di mettere a frutto i talenti che ha ricevuto, riesce ad impostare la propria esistenza in ordine ad una pienezza che egli non può raggiungere altrimenti che attraverso un'alleanza con il suo creatore e redentore, facendo della sua vita uno spazio aperto e accogliente per la presenza di un mistero che lo avvolge come da dentro e lo supera da ogni direzione. E che senza questo accordo porterà sempre impressi quei tratti di insoddisfazione e di tristezza, che caratterizzano la vicenda evangelica del "giovane ricco", che non ebbe il coraggio di abbracciare la vocazione alla pienezza che gli fu proposta:

Ed ecco, un tale si avvicinò e gli disse: "Maestro, che cosa devo fare di buono per avere la vita eterna?". Gli rispose: "Perché mi interroghi su ciò che è buono? Buono è uno solo. Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti". Gli chiese: "Quali?". Gesù rispose: "Non ucciderai, non commetterai adulterio, non ruberai, non testimonierai il falso, onora il padre e la madre e amerai il prossimo tuo come te stesso". Il giovane gli disse: "Tutte queste cose le ho osservate; che altro mi manca?". Gli disse Gesù: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; e vieni! Seguimi!". Udita questa parola, il *giovane se ne andò, triste*; possedeva infatti molte ricchezze¹⁴².

Qui emerge una verità su cui è bene prendere piena coscienza e far prendere coscienza i giovani: l'alternativa all'*essere vocazionalmente accordati* – con se stessi, con gli altri e soprattutto con Dio e con le sue alte esigenze – è una sola: *rimanere progettualmente scordati*, con tutto quel che ne consegue. Nel momento in cui la vocazione e il progetto non trovano una forma di vivibilità ma sono contrapposti o accostati in maniera estrinseca, non può che prendere forma un'esistenza profondamente triste perché divisa in se stessa proprio perché, come afferma autorevolmente il Signore Gesù – offrendoci così un criterio tanto generale quanto radicale – «ogni regno diviso in se stesso cade

¹⁴⁰ Cfr., ad esempio, la chiamata di Samuele: 1Sam 3,1-21.

¹⁴¹ Cfr., ad esempio, la chiamata di Amos: Am 7,10-17.

¹⁴² Mt 19,16-22.

in rovina e nessuna città o famiglia divisa in se stessa potrà restare in piedi»¹⁴³. Questo vale, oltre che per ogni regno o famiglia, anche per ogni essere umano.

Il rifiuto della chiamata – un atto radicalmente irrecuperabile¹⁴⁴ – è la più grande e l'unica vera *disgrazia* che possa capitare ad un credente, perché esattamente un rifiuto della *grazia*, per sé e per coloro a cui sarebbe dovuta andare:

Colui che risponde di no si tira dietro un'incalcolabile sventura, perché non dice mai no solamente per se stesso, ma per tutti quelli che dipendono dalla sua missione. E un giorno egli verrà chiamato a render conto non di sé solo, ma di tutte le grazie di cui a causa del suo no il mondo è stato defraudato¹⁴⁵.

La gioventù ha quindi il compito di far convenire vocazione di Dio e progetto umano, sapendo che questo non è possibile al di fuori dell'obbedienza, che sola può far entrare con verità nella libertà del discepolo. La vocazione rimanda quindi al primato dell'ascolto, che naturalmente sfocia nella necessità dell'obbedienza.

Ma tutto ciò, essendo una questione tra le più delicate e capitali, ci rimanda *direttamente* all'esperienza di Cristo, con la quale è indispensabile misurarci.

7. **Approccio cristologico: la pienezza della libertà nel vincolo dell'obbedienza**

Anche la vita del Signore, in quanto pienamente umana, ha uno svolgimento *storico* e quindi *temporale*: egli nasce da Maria come suo primogenito. È neonato, bambino, fanciullo, adolescente, giovane e uomo maturo che offre la sua vita per la vita del mondo. Tale prospettiva non ostacola la comprensione teologica del suo essere pienamente Dio, ma ne esalta la verità per cui egli è simile a noi in tutto, escluso il peccato¹⁴⁶. Incarnazione, libertà, obbedienza e croce sono temi di particolare rilevanza nell'esperienza di Cristo. *La lettera*

¹⁴³ Mt 12,25.

¹⁴⁴ «Le missioni sono insostituibili e secondo la loro essenza lo sono tanto più, quanto più esse sono personali e peculiari. Per questo il cristiano normalmente, quando perde la grazia, può riguadagnarla col pentimento e la conversione; una missione qualitativa perduta, invece, è *irrecuperabile* e nessuna lacrima può richiamarla indietro» (H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1996², 437).

¹⁴⁵ *Ivi*, 437.

¹⁴⁶ Cfr. Eb 4,15.

agli Ebrei li innerva in maniera indistricabile nello svolgimento concreto della sua vicenda:

Cristo non attribuì a se stesso la gloria di sommo sacerdote, ma colui che gli disse: *Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato*, gliela conferì come è detto in un altro passo: *Tu sei sacerdote per sempre, secondo l'ordine di Melchisedek*. Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito. *Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono*, essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek¹⁴⁷.

Incontrarsi con Gesù significa confrontarsi, oltre che con la sua personalità fuori dal comune, soprattutto con il suo destino di sofferenza e di morte, intrecciando la nostra esistenza troppe volte resa insensata dalla sofferenza e dal male con la mancanza di ragione che si rivela nella messa a morte di Gesù, agnello innocente, che nella nobiltà del suo patire perdonante evoca «una prospettiva di relazione tra umano e divino assolutamente inedita»¹⁴⁸. Proprio il modo in cui egli affronta la sua passione diviene illuminante per comprendere come libertà e obbedienza si articolano in una forma certamente del tutto nuova.

Il significato della nascita e della generazione di Gesù Cristo trovano la sua motivazione fondante nell'offerta premurosa della vita attraverso la croce, senza cui rimarrebbe incomprendibile sia la nascita che il convivio eucaristico, che il resto della sua esistenza:

Il Dio Padre a cui Cristo si rivolge non è lontano nell'eternità immobile, ma chiamato dentro la storia degli esseri umani da un rapporto di generazione, che ha posto in mezzo a noi il suo figlio, con la sua carne e il suo sangue. Questo evento, che irrompe nella storia e la sospende, non avrebbe il suo profondo significato se Cristo non avesse scelto, per amore, di lasciarsi crocifiggere. La croce non è il segno di una sconfitta; da quel momento la croce è prova dell'amore di Cristo per gli esseri umani e la rappresentazione del fondamento tragico che abbraccia l'intera vicenda umana. *Perdere la vita per trovarla, svuotarsi per poter accogliere la parola, perdere il mondo per trovarne un altro, sono i segni di una novità assoluta nel rapporto tra umano e divino*¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Eb 5, 5-10.

¹⁴⁸ P. BARCELLONA, *Incontro con Gesù*, 138.

¹⁴⁹ *Ivi*, 47.

All'interno della vicenda della passione, intrecciata continuamente – in modo tanto meraviglioso quanto tragico – tra l'offerta della vita da parte di Gesù e il tradimento da parte dei suoi, diventa sempre più luminosa la volontà di radunare i figli sotto l'egida dell'amore e sempre più tenebrosa la malvagità di chi vorrebbe ricomporre l'umano intorno ad una volontà dispotica che annienta chi rinuncia ai canoni della violenza.

Il banchetto eucaristico, avvenuto non a caso “nella notte in cui fu tradito”, cambia i connotati della vicenda che si concluderà sul Calvario, offrendo anticipatamente una chiave ermeneutica rivoluzionaria che offre i criteri per comprendere sinteticamente tutta la sua vicenda, dalla nascita alla morte:

Nessun'altra religione e nessun'altra mitologia ha costruito la figura del Dio vivente come incarnazione del Verbo e lo ha fatto pronunciando parole che mai erano state udite, come quelle delle beatitudini e dell'ultima cena. Un testamento nel quale l'eredità del corpo e del sangue vengono affidati ad una comunione che sostituisce tutte le alleanze fra sacro e profano e tutte le promesse di premio affidate al compimento delle opere buone. Mai la salvezza è stata presentata come la consumazione di un pasto. [...] È questa immedesimazione della carne e della parola che dà retroattivamente luce al significato della nascita di Gesù nel racconto tramandatoci dalle sacre scritture¹⁵⁰.

Cristo non rimanda il regno oltre la sua vicenda, ma offre il proprio sangue e il proprio corpo come permanenza della sua presenza amorevole, che segna dunque un compimento reale. Quel nutrimento che è Gesù si offre a tutti coloro che ne vogliono attingere la forza per vivere come lui, ovvero per istituire una nuova pratica di vita secondo una giustizia che rimanda al cuore del Padre che è nei cieli. Alla legge antica, che imponeva il patto come unione estrinseca, Gesù offre la sua presenza viva e vivificante, che si lascia mangiare dall'altro per poterlo trasformare interiormente. Questa inclusione attua il passaggio dallo scambio economico al dono amorevole, che trasfigura i rapporti tra gli uomini:

Cristo sostituisce al Patto la Comunione, ovvero l'incontro nella stessa persona dell'umano e del divino in una configurazione delle differenze che non distrugge l'unicità del contenitore: la Persona. Nella comunione non si attua uno scambio, ma si compie un atto di amore. [...] Tutto viene spostato dal calcolo utilitaristico all'unione amorevole delle differenze, nell'assoluta gratuità dell'incontro¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Ivi*, 29.

¹⁵¹ *Ivi*, 37. «Sostituendo al patto la comunione, come incontro nella stessa persona dell'u-

Solo partendo dalla decisione della nascita, dall'annuncio delle beatitudini e dal convivio eucaristico prende forma una corretta ermeneutica della tragicità della croce, che non deve essere pensata come la disgrazia di chi è reietto da Dio e dagli uomini, ma rappresenta il pieno compimento della missione del Figlio e l'offerta della sua vita in ordine ad una possibile comunione tra l'umano e il divino, tra noi e lui, in un'inclusione reciproca capace di generare senso, pienezza e beatitudine:

Offrendo se stesso, come ultimo sacrificio voluto dal Padre amorevole per sconfiggere l'invidia e la violenza, Cristo incarna la figura di un maestro di vita che si lascia interiorizzare da ciascuno attraverso la comunione amorosa, per diventare l'*Io Ideale*, che ama il "prossimo" non in modo esclusivo e settario ma come trascendimento nell'universalità della relazione fra essere umano e Dio¹⁵².

Lasciarsi afferrare e conquistare dall'incontro con un Dio la cui «santità non è ragionevole, ma amorevole»¹⁵³, significa essere pronti a ridiscutere e a mutare i cardini della propria esistenza. Dopo l'avvento di Gesù, dopo *il canone della sua vita* che ci è dato una volta per tutte, non è possibile un'indifferenza nei suoi confronti, perché «dopo Cristo, non si può che scegliere se essere con Lui o contro di Lui»¹⁵⁴.

Entriamo così in una situazione di radicale *libertà amorevole* che si fa *donò responsabile*, in cui non siamo automaticamente posti dalla parte della salvezza o della dannazione, secondo un'ottica ottusa di "doppia predestinazione", ma siamo posti dinanzi ad una possibile svolta, perché Dio ha indicato nel figlio dell'uomo Gesù il proprio figlio:

Non siamo né salvi, né dannati, ma "contemporanei" di un Figlio dell'uomo che

mano e del divino, Gesù sostituisce allo scambio l'atto d'amore, come evento non deducibile da nessuna legge, ma da un'emergenza esistenziale» (ID., *Elogio del discorso inutile...*, 148). «Mentre le religioni, compresa quella cattolica, costruiscono un "patto", istituendo regole secondo la logica dello scambio, la persona di Gesù Cristo mi colpisce perché fa una proposta di comunione. [...] La comunione è il contrario del patto, comincia col condividere le emozioni; comunione è mangiare insieme, anzi mangiarsi vicendevolmente, incorporare la persona che mi ama» (ID., *Il sapere affettivo*, 73).

¹⁵² ID., *Incontro con Gesù*, 118-119. «Questo gesto straordinario ha il potere di porre fine alla catena di violenze reciproche che, spaventosamente, anche oggi, si manifestano nella vicenda umana, incapace di sollevarsi oltre l'angoscia della morte e il delirio di onnipotenza» (ivi, 118).

¹⁵³ P. BARCELLONA in ID. - F. VENTORINO, *L'ineludibile questione di Dio*, 11.

¹⁵⁴ P. BARCELLONA, *Incontro con Gesù*, 107.

Dio ha riconosciuto come figlio proprio. Per questo, Egli è soltanto la Via, la Verità e la Vita¹⁵⁵.

Gesù è il figlio amato dal Padre, che fa solo ciò che gli è gradito: «Come il Padre mi ha comandato, così io agisco»¹⁵⁶. In lui Gesù riconosce il Padre amorevole che per primo, attraverso la generazione eterna, lo ha iniziato alla dedizione. Egli si fa testimone di un Padre benevolo, che rinnova la relazione tra l'umano e il divino:

Cristo rovescia radicalmente il rapporto con il Padre e con il proprio patire; è molto più di una trasformazione – come potrebbe avvenire nell'esperienza analitica –; è una vera e propria Trasfigurazione. Il Dio di Gesù è un Dio amorevole, che deve per ciò stesso essere riamato. [...] Quando Cristo ricorda la condizione degli uccelli del cielo, che trovano cibo senza aver seminato, e dei gigli del campo che crescono senza la cura di un giardiniere, trasforma l'immagine di un Padre tirannico nell'immagine di un Padre amoroso¹⁵⁷.

Entro questa relazione di amore pienamente ricambiato Gesù può consegnare la sua vita così da rendere possibile agli uomini un altro modo di essere, profondamente filiale. Nella vicenda di Gesù, figlio di Dio e figlio dell'uomo, *libertà e obbedienza trovano l'accordo perfetto nella dedizione*. Nella piena adesione alla volontà del Padre Gesù si ritrova integralmente libero, al di là di ogni volontà di potenza, ponendo a noi un'*alternativa del tutto nuova*:

Cristo pone un problema nuovo: *quello di volere ciò che è stato voluto. Volere ciò che è stato voluto è, infatti, il senso dell'amore: l'amante ama solo se vuole ciò che vuole l'amato; il Figlio dell'uomo ama se vuole ciò che è stato voluto dal Padre*. [...] Anche quando le inaudite sofferenze della Passione lo riempiono di tristezza e grida di sentirsi abbandonato dal Padre, pronuncia il vero testamento dell'amore: "Io voglio ciò che tu vuoi, la mia volontà vuole che sia fatta la tua volontà". [...] *Solo il Figlio di Dio può volere la propria morte per amore del Padre e dei fratelli, perché volere ciò che è stato già voluto è la forma suprema della libertà che rinuncia alla vita per amore*¹⁵⁸.

¹⁵⁵ *Ivi*, 82.

¹⁵⁶ *Gv* 14,31.

¹⁵⁷ P. BARCELLONA, *Incontro con Gesù*, 101.

¹⁵⁸ *Ivi*, 65.53, corsivi nostri. Da un punto di vista biblico-teologico si deve dire così: «Le enunciazioni paoline e giovanee su questa obbedienza escludono chiaramente che Gesù adempia una volontà diversa da quella del Padre. Egli non obbedisce né alla "sua coscienza", alla sua "convinzione", né come uomo segue la volontà della divinità che è sua propria; tali

La "maturità" del Figlio è visibile in tutta la sua vita, ma *in pienezza* essa emerge nell'orto degli ulivi, dove la libertà di Gesù – ovvero il suo essere figlio – fa un tutt'uno con la sua obbedienza. Nella visione per cui "libertà" è intesa come assenza di vincoli ed emancipazione da ogni autorità e tradizione, questa prospettiva appare assurda ed incomprensibile. Se invece per "libertà" intendiamo autentica filialità, riconoscenza per il dono della vita, legame buono in vista della vita di tutti, possiamo comprendere che la sofferta decisione di Gesù di obbedire al Padre donando se stesso, bevendo il calice della croce, significa e realizza il *raggiungimento pieno della libertà nell'amore attraverso la pratica della dedizione obbediente alla causa del Padre suo*, perché, in fondo, «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici»¹⁵⁹. Essere nella verità, per Gesù, significa entrare nella piena conformazione con lo stile del Padre suo, connotato da capo a piedi dalla donazione senza fondo e senza misura. Gesù non sostiene di avere una regola o una grammatica propria, ma sempre attesta di riceverla dal Padre suo: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che Io Sono e che non faccio nulla da me stesso, ma parlo come il Padre mi ha insegnato»¹⁶⁰.

La lezione dell'orto degli ulivi segna il passaggio reale alla vita piena, il "passaggio all'atto" a cui tutta la precedente vicenda di Gesù non era altro che una preparazione, quasi una "ginnastica preliminare" e una "lunga introduzione". L'entrata nella vita "adulta" – caratterizzata dal dono – si realizza in questa decisione senza precedenti, che pone le condizioni per ricomprendere una volta per tutte il senso della libertà e dell'obbedienza a partire dall'esperienza della filialità e della donazione di Gesù Cristo. Filialità che, tra l'altro, era presente fin dalla sua esperienza battesimale:

Ed ecco, mentre tutto il popolo veniva battezzato e Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì e discese sopra di lui lo Spirito Santo in forma corporea, come una colomba, e venne una voce dal cielo: "*Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento*"¹⁶¹.

enunciazioni, anche se risultassero come conclusioni deduttive teologiche, oscurerebbero l'enunciazione principale, che si può sostenere e chiarire solo mediante un presupposto trinitario: che quell'uno, il quale ora in Cristo sta dinnanzi a noi come uomo, fa la volontà dell'altro, e che le due volontà sul Monte degli ulivi stanno una di fronte all'altra in una spaventosa nudità: "Non la mia volontà, ma la tua" (H.U. VON BALTHASAR, *Cristologia e obbedienza ecclesiale*, in ID., *Lo Spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, 115-138, 118).

¹⁵⁹ Gv 15,13.

¹⁶⁰ Gv 8,28.

¹⁶¹ Lc 3,21-22.

La filialità di Gesù è quindi fonte di identità solida e sicurezza esistenziale, che gli vengono dal riconoscimento della sua dignità da parte del Padre amorevole dei cieli. Filialità che però si esprime nella sua verità e prende corpo proprio nel momento terribile della *suprema decisione di essere veramente libero attraverso l'obbedienza* «fino alla morte e una morte di croce»¹⁶²:

Giunsero a un podere chiamato Getsèmani ed egli disse ai suoi discepoli: “Sedetevi qui, mentre io prego”. Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e cominciò a sentire paura e angoscia. Disse loro: “La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate”. Poi, andato un po' innanzi, cadde a terra e pregava che, se fosse possibile, passasse via da lui quell'ora. E diceva: “*Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu*”. Poi venne, li trovò addormentati e disse a Pietro: “Simone, dormi? Non sei riuscito a vegliare una sola ora? Vegliate e pregate per non entrare in tentazione. Lo spirito è pronto, ma la carne è debole”. Si allontanò di nuovo e pregò dicendo le stesse parole. Poi venne di nuovo e li trovò addormentati, perché i loro occhi si erano fatti pesanti, e non sapevano che cosa rispondergli. Venne per la terza volta e disse loro: “Dormite pure e riposatevi! Basta! È venuta l'ora: ecco, il Figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori. Alzatevi, andiamo! Ecco, colui che mi tradisce è vicino”¹⁶³.

Il contesto del brano è essenzialmente noto. Gesù si è oramai reso conto che il suo futuro è segnato, in quanto la decisione di ucciderlo è già stata presa. Per questo prega: si mette in disparte solo con alcuni discepoli (i più fidati?) e viene dominato da sentimenti che senz'altro, secondo il nostro modo di pensare, certamente non si addicono al Figlio di Dio. Paura, angoscia, tristezza fino alla morte. Addirittura si getta a terra, chiedendo al Padre di far passare quell'ora. Poi la preghiera di Gesù viene riportata dall'evangelista nel suo senso originario, che possiamo dividere in tre parti ben distinte.

La *prima* dice con chiarezza a chi Gesù sta indirizzando la sua invocazione: al suo *Abbà*, che riconosce appunto come Colui che genera la sua esistenza. *Abbà* andrebbe tradotto con “papà”, “babbo”, “paparino”: è la parola usata dal bambino che ha la dimora affettiva presso suo padre, che lo fa essere quello che è. Si definisce oggi la nostra società come “società senza padri”, come di gente che ha smarrito la sua origine. Gesù è uno che ha sempre davanti la sua origine ultima, che nel battesimo ne ha fatto radicale esperienza, che sempre la riconosce e che addirittura nel momento delle decisioni importanti della

¹⁶² *Fil* 2,8.

¹⁶³ *Mc* 14,32-42.

vita se la rimette ancora di fronte. Questo *Abbà* diventa addirittura il criterio della sua decisione: Gesù, nel momento decisivo della sua vita, fa appello a chi lo ha generato, chiamandolo e affidandosi teneramente a Lui.

La *seconda* affermazione di Gesù è il riconoscimento della grandezza di questo *Abbà* ("tutto è possibile a te"), che davvero può tutto. Di qui la conseguente richiesta, quasi in punta di piedi, perché subito rettificata, di Gesù: "allontana da me questo calice". Gesù prega e la preghiera è sempre un dialogo, ovvero un far partecipe Dio dei propri sentimenti, affetti, desideri. Anche Gesù si sente di casa di fronte a questo Padre e manifesta ciò che in quel particolare momento lo angustia e lo rende davvero triste. Anche la nostra obbedienza "funziona" così, nel senso che è sempre dialogo che deve imitare quello tra Padre e Figlio, che lascia al Padre la parola ultima ma non si esime dalla parola penultima: non dobbiamo quindi confondere il *dialogo* con l'*ultima parola*, che riguarda sempre il Padre e le sue esigenze.

La *terza* ed ultima attestazione di Gesù è la più importante: è l'affermazione, senza mezze misure, del primato del Padre e quindi della necessaria obbedienza a Lui. Il Padre è Colui davanti al quale ogni punto di vista personale – persino quello di Gesù, il suo unigenito – diventa relativo. Non la mia, ma la tua volontà! Non il mio punto di vista, ma la tua parola! Non i miei calcoli personali, ma il tuo amore che si concretizza nel donare il Figlio. Nel momento più importante della sua vita *Gesù liberamente obbedisce*: mette da parte tutti i suoi punti di vista, certamente pertinenti, e si affida alla volontà di questo *Abbà* che sta nei cieli e dal quale Gesù sa di ricevere tutto, sicuro che questa sua decisione sarà la migliore per tutti.

Dopo questo affidamento si nota una sicurezza e una determinazione di Gesù inedita: "basta, è venuta l'ora", "alzatevi, andiamo". Da allora in poi Gesù appare tranquillo e sereno, «come bimbo svezzato in braccio a sua madre»¹⁶⁴. Il cuore di Gesù è ormai pacificato, pronto a bere il calice del dono fino all'ultima goccia. Abitato dalla volontà del Padre, egli è vive la virtù della fermezza: può perfino andare in croce in pace e serenità! Così risulta chiaro che

in Gesù Cristo la concessione della suprema pienezza di potere, l'indipendenza o autonomia e la responsabilità coincidono con la condizione di colui che si è abbandonato in dedizione assoluta alla volontà amorosa del Padre in quanto altro da sé¹⁶⁵.

¹⁶⁴ *Sal* 131,2.

¹⁶⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Cristologia e obbedienza ecclesiale*, 120.

Non si può pensare il passaggio alla vita adulta in maniera sostanzialmente differente da quella che ha contraddistinto questa scena originaria della rivelazione cristologica che i discepoli ci restituiscono con freschezza e attualità. Ogni giovane che voglia definirsi nella logica del discepolato cristiano deve confrontarsi con questa attestazione radicale della libertà obbediente di Cristo davanti al Padre suo: la maturità del discepolo certamente assume la fisionomia di quella di Cristo, disponibile a donare se stesso con amore per la vita del mondo.

La *ruvidezza impressionante* con cui Gesù forma quelli della sua cerchia più intima – perfino il modo in cui egli tratta sua madre in alcune occasioni¹⁶⁶ – ci mostrano senza indugio che la partecipazione all'umiliazione ed allo svuotamento del Figlio – in cui il respiro della libertà passa attraverso la scuola dell'obbedienza – non sono semplici *optional* della vita cristiana, ma ne sono la forma e la forza originaria.

8. Approccio ecclesiale: l'inclusione reciproca tra autenticità e autorità

Dall'*esperienza cristologica originaria* – dalla quale non è *mai* possibile distaccarsi e con cui è *sempre* necessario fare i conti – ne viene uno stile ecclesiale per la vita cristiana di tutti i tempi, con cui ci dobbiamo evidentemente misurare e in cui è necessario addirittura entrare. Resta quindi chiaro fin dall'inizio che

ogni discussione sull'obbedienza ecclesiale – sulle sue tramutazioni storiche di struttura e sulle forme che avrebbe dovuto assumere dopo il Concilio –, che non parta dalla cristologia, *a priori* è condannata a parlare senza attingere l'elemento decisivo. Infatti la cristologia è la forma intima dell'ecclesiologia, ed essa sola definisce la vicinanza e la lontananza tra l'obbedienza di Cristo come capo e quella della Chiesa come corpo e come membra¹⁶⁷.

Per quanto riguarda la concreta situazione ecclesiale nel tempo della tarda modernità, oggi più che mai assistiamo alla ribalta del *desiderio di autenticità* come esigenza inderogabile. Pare impensabile per l'uomo d'oggi sottoporsi ad un rigido autoritarismo o entrare con spontaneità nella corrente della tra-

¹⁶⁶ Cfr., ad esempio, la risposta di Gesù ritrovato al tempio (Lc 2,49-50), la risposta di Gesù all'invito della madre alle nozze di Cana (Gv 2,4-5), la visita dei parenti a Gesù (Mt 12,48 e Mc 3,33), il detto sulla vera beatitudine (Lc 11,27-28).

¹⁶⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Cristologia e obbedienza ecclesiale*, 115.

dizione. È chiaro che condannare in blocco l'ideale dell'autenticità sarebbe certamente un errore; altrettanto come lo sarebbe sposare acriticamente il relativismo derivato da una cultura dell'autenticità svilita:

La condanna totale dell'etica dell'auto-realizzazione è un grave errore, e lo stesso dicasi dell'approvazione univoca, globale di tutte le sue forme contemporanee. [...] Io penso che il relativismo oggi largamente diffuso sia un gravissimo errore, e anzi, per certi versi, un errore che si smentisce da sé. Mi sembra vero che la cultura dell'auto-realizzazione abbia condotto molti a perdere di vista le questioni che li trascendono in quanto individui¹⁶⁸.

Rimane certo che questa cultura porta in sé nuove insidie e rischi notevoli, che possono facilmente travalicare verso pericolose perversioni, perché

l'autenticità è palesemente auto-referenziale: l'orientamento che scelgo dev'essere il *mio* orientamento. Ma ciò non significa che, a un altro livello, il *contenuto* debba essere anch'esso auto-referenziale. [...] *Confondere queste due specie di auto-referenzialità è disastroso*¹⁶⁹.

C. Taylor, nel suo sapiente equilibrio, ci avverte che vi è un'*auto-realizzazione autoreferenziale*, quindi narcisistica, da cui ben distanziarsi; ma ve ne è un'altra, che potremmo chiamare *auto-realizzazione responsoriale*, che invece andrebbe valorizzata. È ovvio che il linguaggio culturale odierno, quando parla di auto-realizzazione, la intende sostanzialmente secondo il primo senso: il "diritto ad avere diritti" e il "diritto all'auto-realizzazione" sono palesemente autoreferenziali. Per questo è forse necessario e opportuno, vista la confusione in atto, abbandonare il linguaggio ambiguo dell'auto-realizzazione e ritornare ad un linguaggio più direttamente *responsoriale e responsabilizzante*.

Sta di fatto che l'epoca e il linguaggio dell'autenticità si oppone frontalmente ad un cattolicesimo che corre il rischio di presentarsi compatto e gretto, bloccando le vie della fede da una *rigida prospettiva moralistica e burocratica* dell'esperienza credente, da sempre invece molto più multiforme, variopinta ed estremamente ricca. La stessa Chiesa cattolica, a detta di uno dei più importanti uomini di cultura cattolica del nostro tempo, pur essendo oggi attraente per gli ideali che la animano, può chiudersi in un severità per alcuni aspetti monolitica: per fare solo un esempio,

¹⁶⁸ C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1999, 109.19.

¹⁶⁹ *Ivi*, 96, corsivo nostro. «Il nuovo quadro di riferimento ha una marcata componente individualistica, ma ciò non significa necessariamente che il contenuto sarà individualizzante» (Id., *Letà secolare*, Feltrinelli, Milano 2010, 649).

il nostro mondo è sommerso da immagini esaltate dell'appagamento sessuale e sente il bisogno di confrontarsi con alcuni percorsi esemplari di rinuncia. L'errore è consistito nel rendere questa interpretazione della sensualità obbligatoria per tutti, attraverso un codice moralistico che ha trasformato un certo tipo di purezza in una condizione basilare per relazionarsi con Dio attraverso i sacramenti. *Ciò che né i codificatori del Vaticano né gli ideologi secolaristi riescono a capire è che vi sono molti più modi di essere un cristiano cattolico di quanto entrambi siano riusciti a immaginare finora.* Eppure non dovrebbe essere un punto tanto difficile da comprendere. Anche quando i secoli in cui la prospettiva clerical-riformatrice ha dominato la pastorale, *sono sempre esistiti percorsi diversi.* [...] Ma, finché la scena sarà dominata da questa immagine monolitica, il messaggio cristiano quale è veicolato dalla Chiesa cattolica non sarà così facile da recepire in vaste aree dell'epoca dell'autenticità. D'altro canto, esse non sono però molto ospitali neanche verso un angusto secolarismo¹⁷⁰.

Tale movimento genera voci interne alla stessa Chiesa che *oppongono con certezza* il principio dell'autorità a quello dell'autenticità e che trovano ampio ascolto e simpatia. Valga, a mo' di esempio per tutti, l'accento alla posizione del "teologo" Vito Mancuso, che denuncia e oppone sistematicamente i due principi: da un parte il "principio-autorità" e dall'altro, in opposizione radicale, il "principio-autenticità". Secondo lui, partendo dal principio *superiore* dell'autenticità, prende corpo

la visione di un cattolico che intende rimanere tale ma che non può più condividere integralmente la dottrina ufficiale e cerca di motivarne il perché. Desidero in particolare promuovere un cambiamento di paradigma: il passaggio dal principio di autorità al principio di autenticità¹⁷¹.

Si invoca quindi, in un certo senso, una *riforma liberale* della Chiesa, piuttosto che una sua *riforma radicale*: il tutto sta quindi nel discernere quale sia la vera e quale la falsa riforma nella Chiesa e della Chiesa¹⁷²: cioè se essa viene, per dirla senza mezzi termini, dai seguaci di san Francesco d'Assisi o da quelli di Giordano Bruno! La scelta di papa Francesco sembra essere chiara sulla via che la Chiesa è chiamata a perseguire.

Per Mancuso invece la Chiesa non dovrebbe vantare una sua infallibilità,

¹⁷⁰ *Ivi*, 634.

¹⁷¹ V. MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011, 194.

¹⁷² Qui risulta d'obbligo il riferimento al testo di Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1994².

ma viene riconosciuto che solo «la vita ha il suo magistero, esso sì davvero *infallibile*»¹⁷³: così è la vita del cristiano il criterio di discernimento sulla validità dell'insegnamento della Chiesa e non viceversa. La novità della posizione consiste nel ritenersi naturalmente e senza ombra di dubbio cattolico¹⁷⁴, intendendo la sua “dottrina” come una prassi del bene e dell'amore, sganciato dalla ormai superata “dogmatica ecclesiale”:

Io penso che tutto alla fine nella religione si risolva qui e proprio qui trovi la sua verifica concreta e assoluta: volersi bene, volere il bene, niente altro che il bene. Non il dogma, non la Bibbia, non la liturgia. [...] Questo è infatti il cristianesimo nella sua essenza eterna: filosofia dell'amore, visione del mondo alla luce del primato dell'amore, teoria e pratica dell'amore, testimonianza che il senso della libertà è l'amore¹⁷⁵.

Il primato dell'autenticità così proposto diviene qui un primato dell'etica (di matrice kantiana), orientata al bene più che a Dio: «Il mio assoluto è il bene, l'idea e la pratica del bene»¹⁷⁶. Questa sarebbe l'unica stella di orientamento, che si contrappone frontalmente al principio dell'autorità e della tradizione – incarnati in maniera paradigmatica nel “Magistero pontificio” – che ha solo guastato la relazione autentica del credente con Dio e con i fratelli:

La fede cattolica non può orientarsi come obbedienza all'autorità del Magistero pontificio, perché tale autorità è in continua e talora incoerente evoluzione, mentre la fede, se veramente è un sentiero spirituale e non politico, ha necessariamente a che fare con l'eternità della dimensione divina. [...] Il criterio per cercare di essere nella verità non può essere nel Magistero pontificio. Chi sceglie di far dirigere la sua vita e la sua mente dall'obbedienza al Magistero rischia di ritrovarsi (almeno qualche volta) pericolosamente fuori strada. [...] Per essere autentici seguaci di Gesù non bisogna preoccuparsi di essere o meno *cattolici*¹⁷⁷.

¹⁷³ V. MANCUSO, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, 193.

¹⁷⁴ «Qualcuno ogni tanto mi chiede come io mi possa ancora definire cattolico. La risposta è semplice: mi dichiaro cattolico e voglio rimanere tale perché sento e so che la Chiesa cattolica è la mia comunità, la mia chiesa» (*ivi*, 191).

¹⁷⁵ *Ivi*, 190.191.

¹⁷⁶ *Ivi*, 173. «Aggiungo di credere che l'esistenza di tale bene rimandi a un Bene eterno, sussistente, definibile come Sommo Bene, come “Dio” nel senso comune del termine» (*ivi*, 173-174).

¹⁷⁷ *Ivi*, 241-242.

La prospettiva dell'autenticità, così come è espressa in queste poche parole, pone in primo piano la decisione della coscienza, che apre il campo ad una caleidoscopica possibilità di intendere l'evento di Gesù come manifestazione di quel bene assoluto che fa da referente per ogni discernimento. Per quanto riguarda Mancuso, possiamo dire che la sua identità appare ai nostri occhi *moderatamente* cristiana: infatti

la libertà si compie nella misura in cui aderisce alla verità in quanto logica della vita, e tale logica della vita è la relazione armoniosa. La libertà si compie aderendo alla vita buona e alla vita giusta. È questo il porto a cui la libertà desidera approdare. La libertà si compie nell'amore. [...] Io ritengo che questo principio si è manifestato supremamente in Gesù-Yeshua, ma non esclusivamente in lui. In questo senso definisco la identità *cristiana*, anche se non *esclusivamente* cristiana, perché ritengo che per essere veri cristiani non si debba escludere, o anche sottovalutare, la dimensione veritativa contenuta nella ricerca spirituale di tutti gli altri esseri umani. Per ogni uomo che viene sulla terra la partita della vita è sempre tra Io e Dio¹⁷⁸.

Ciò che qui sembra mancare è esattamente il criterio ultimo a cui riferirsi per definire che cosa sia la "vita buona", la "vita giusta", ed infine la "vita autentica". Comunque sia, il cammino si staglia nella logica della *libertà interiore* che si pone frontalmente contro una qualsivoglia *obbedienza ecclesiale*: l'asimmetria, la subordinazione e la funzionalità della seconda istanza alla prima è esattamente il cuore del discorso di Mancuso. In un testo ultimo dedicato appositamente al tema vi è chiarezza di prospettiva già dall'obiettivo di riforma del cattolicesimo che si desidera perseguire:

Essere liberi nella propria mente e nel proprio spirito, senza alcuna sudditanza esteriore, e al contempo coltivare una scrupolosa obbedienza interiore alla verità (o, che è lo stesso, al bene, alla giustizia, alla bellezza, all'amore): questo è il senso della vita spirituale, ed è questo l'obiettivo che intendo promuovere¹⁷⁹.

Si tratterebbe quindi di «sostituire il concetto-cardine dell'attuale costruzione cattolica, cioè l'autorità, con l'aria pulita dell'autenticità»¹⁸⁰. Pur rettificando

¹⁷⁸ *Ivi*, 445.446.

¹⁷⁹ V. MANCUSO, *Obbedienza e libertà. Critica e rinnovamento della coscienza cristiana*, Fazi, Roma 2012, 11.

¹⁸⁰ *Ivi*, 44. «La sfida lanciata a livello metodologico dalla postmodernità neopagana fecondata da Nietzsche impone alla teologia il passaggio dal principio di autorità al principio di

cando qua e là il suo pensiero – riconoscendo che «la vita non è solo volontà di imporre se stessi, conosce anche il movimento opposto quale la volontà di consegnare se stessi. La vita è dominio e sottomissione, attività e passività, resistenza e resa, obbedienza e libertà, e un pensiero maturo sa vedere e comporre entrambi i momenti»¹⁸¹ –, l'obbedienza verso qualsiasi tradizione o autorità – sia essa derivante dal *Magistero pontificio* (cattolicesimo), dalla *Bibbia* (protestantesimo) o dalla *Liturgia* (ortodossia)¹⁸² – come fonte autentica di verità in alternativa all'etica è bandito.

In particolare il magistero della Chiesa, pur riconoscendo dottrinalmente il primato della coscienza, non parrebbe attento a sufficienza alla questione, tanto che «al cattolicesimo ufficiale non traspare la leggerezza responsabile della libertà, ma il peso de-responsabilizzante dell'obbedienza supina»¹⁸³. La questione invece, per essere seriamente affrontata, metterebbe in campo un'esigenza di radicale riforma del cattolicesimo nel suo insieme:

Il motivo vero e proprio della perplessità che agita la mente di molti cattolici contemporanei non è più tanto la Chiesa istituzionale, ma il cattolicesimo stesso, così come si è venuto a configurare per lo meno a partire dal Concilio di Trento (1545-1563): una religione che ha il suo baricentro nella forza e non nella pace, nell'autorità e non nella ragione, nell'obbedienza e non nella libertà, nella dottrina e non nella verità. Una religione all'insegna della rigidità dogmatica e del potere, e non del dinamismo della rivelazione biblica e della libertà¹⁸⁴.

Questa contrapposizione, fortemente sostenuta oggi, cerca di minimizzare e banalizzare una delle ultime istanze di "autorità" rimaste a livello globale:

autenticità. Il che si potrebbe riassumere mediante una variazione del classico motto «Amicus Plato, sed magis amica veritas», tradizionalmente attribuito ad Aristotele, in quest'altro: «Magistra ecclesia, sed magis magistra veritas». Alla luce di questa impostazione che assegna il primato alla vita e non alla dottrina, definisco il mio lavoro "teologia laica", intendendo una teologia che nasce dalla fede e vuole servire l'esperienza spirituale della fede, ma che non fa del Magistero della Chiesa il criterio ultimo e normativo del credere. Il criterio ultimo e normativo non è la dottrina, è il bene concreto. Con ciò nego l'equazione teologica fondamentale che sottostà al Magistero cattolico, cioè "verità = dottrina", per porre invece quest'altra: "verità > dottrina", "verità = bene"» (*ivi*, 132).

¹⁸¹ *Ivi*, 137.

¹⁸² Cfr. *Id.*, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, 190, dove è chiaro che «non c'è alcuna sospensione teologica dell'etica, al contrario c'è una sospensione etica della teologia. [...] Non si dà nessuna sospensione dell'etica, né dogmatica, né biblica, né liturgica» (*ivi*).

¹⁸³ *Id.*, *Obbedienza e libertà. Critica e rinnovamento della coscienza cristiana*, 80.

¹⁸⁴ *Ivi*, 147.

quella della Chiesa cattolica come custode di una verità che ha da sempre la consapevolezza di non possedere in proprio, ma di aver ricevuto in dono, con il compito preciso di trasmetterla integralmente lungo la storia a tutti gli uomini di ogni popolo e nazione.

Un convertito d'eccezione, G.K. Chesterton, ci aiuta a ritrovare quell'accordatura che ogni giovane ha il compito di realizzare tra autenticità personale e autorità oggettiva, tra obbedienza a Cristo e alla sua Chiesa e libertà autentica, tra custodia dottrinale e verità della propria vita, nella chiara convinzione che *proprio il corretto esercizio dell'autorità fa crescere l'autenticità di ogni persona, che proprio l'obbedienza ecclesiale promuove e custodisce la vera libertà, che proprio l'adesione alla sana dottrina permette alla vita di dispiegarsi in pienezza*. L'entrata nella Chiesa cattolica – riconoscendo che «il marchio della Fede non è la tradizione: è la conversione»¹⁸⁵ e che diventare cattolici significa ricominciare a pensare come si deve¹⁸⁶ – non è segnata da una qualsivoglia reclusione forzata, ma nell'entrata in un regno di autentica libertà:

Dite a un cattolico convertito che ha perso la sua libertà e vi riderà in faccia. Una rispettabilissima persona del mondo letterario ha scritto recentemente che io mi sono convertito ad una delle confessioni cristiane più chiuse: ne fui sinceramente divertito. Il cattolico si sente molto più libero di colui che è caduto nella rete dei vacillanti compromessi anglicani; proprio come la persona che ha a cuore tutta l'Inghilterra si sente più libero di colui che obbedisce al capogruppo di un particolare partito¹⁸⁷.

Il fatto che di solito i cattolici sono d'accordo solo sul loro essere cattolici e invece si ritrovano molto differenziati nelle proprie posizioni sociali, economiche, politiche e personali significa che godono nella pratica di un'effettiva libertà:

I cattolici sanno di essere d'accordo su due o tre verità trascendentali e si divertono a trovarsi in disaccordo su tutto il resto. [...] Queste opinioni non fanno parte del sistema cattolico ma servono a illustrare la libertà di cui godono i cattolici.

¹⁸⁵ G.K. CHESTERTON, *La Chiesa Cattolica. Dove tutte le verità si danno appuntamento*, Lindau, Torino 2010, 20.

¹⁸⁶ «Diventare cattolici non significa smettere di pensare, ma imparare a farlo. È questo il significato, proprio come il guarire da una paralisi non significa rinunciare a muoversi, ma imparare a farlo. Per la prima volta il convertito cattolico dispone di una base solida per un pensiero chiaro e forte» (*ivi*, 79-80).

¹⁸⁷ ID., *Perché sono cattolico (e altri scritti)*, Gribaudi, Milano 1994, 90.

E illustrano esattamente quella specie di libertà che il mondo moderno assolutamente non possiede, la vera libertà di pensiero. Non si tratta più di liberarsi da re, capitani, e inquisitori, ma il punto fondamentale è riuscire a liberarsi dagli slogan, dai titoli dei giornali, dalle ripetizioni ipnotiche e da tutti gli stereotipi plutocratici imposti dalla pubblicità e dalla stampa¹⁸⁸.

Così «sono solo i cattolici ad avere un pensiero autonomo»¹⁸⁹ e a non ridursi ad essere sottomessi agli imperativi della loro epoca, perché «la Chiesa cattolica è l'unica cosa in grado di salvare l'uomo da una schiavitù degradante, quella di essere figlio del suo tempo»¹⁹⁰. La posizione fondamentale di Mancuso, a nostro parere, lo mantiene nella situazione di essere nient'altro che figlio del suo tempo.

Per Chesterton solo i cattolici appaiono animati da uno spirito dotato di una tradizione solida e resistente, che attraversa i tempi ininterrotta ed è sempre attenta a difendere ciò che è bello, buono, vero, giusto e santo nella propria epoca: «La Chiesa è l'unica a difendere qualsiasi cosa nel momento in cui è stupidamente disprezzata. E ora sta facendo suo il ruolo di unico campione della ragione nel XX secolo, come nel XIX lo è stata della tradizione»¹⁹¹. Nel tempo della tarda modernità è proprio la ragione ad essere colpita a morte. Il polemista inglese, anticipando profeticamente i tempi, lo sapeva forse meglio di noi e dichiarava già all'inizio del 1900 che, «a parte uno o due sbiaditi, vecchi atei della carta stampata (per cui nutro grandi simpatie), nessuno al di là di Roma difende oggi l'affidabilità della ragione»¹⁹²:

In effetti, posso giustificare l'intera teologia cattolica a patto che mi venga concesso di cominciare dalla sacralità e dal valore supremo di due cose: *Ragione e Libertà*. Il fatto che la maggioranza delle persone ritenga siano queste le due cose proibite ai cattolici, è un'osservazione illuminante sull'attuale propaganda anticattolica¹⁹³.

Il vero problema, non solo esterno al cattolicesimo, ma profondamente interno ad esso, è che molti presunti uomini di fede e di Chiesa combattano

¹⁸⁸ ID., *La mia fede*, Lindau, Torino 2010, 206.

¹⁸⁹ *Ivi*, 207.

¹⁹⁰ ID., *La Chiesa Cattolica. Dove tutte le verità si danno appuntamento*, 85. «Una realtà antica quanto la Chiesa Cattolica ha accumulato un arsenale e una camera del tesoro a cui attingere; può pescare con cura tra i secoli e chiamare un'epoca in soccorso di un'altra. Ha la possibilità di evocare il mondo antico perché ristabilisca l'equilibrio del nuovo» (*ivi*, 86).

¹⁹¹ *Ivi*, 19.

¹⁹² ID., *Perché sono cattolico (e altri scritti)*, 90.

¹⁹³ ID., *La Chiesa Cattolica. Dove tutte le verità si danno appuntamento*, 99.

per la libertà in una forma che non *riforma*, ma *distrugge* la Chiesa stessa nella sua essenza e nella sua natura propria: non si toglie evidentemente la buona intenzione a tutti costoro, ma semplicemente si attesta come, in talune occasioni, «gli uomini che iniziano a combattere la Chiesa per amore della libertà e dell'umanità finiscono per gettare via la libertà e l'umanità pur di combattere la Chiesa»¹⁹⁴. In questo senso è opportuno riconoscere quanto questa vera e propria *aggressione interna* è assolutamente controproducente, perché

una parola sciocca pronunciata all'interno della Chiesa fa più danni di migliaia di parole sciocche dette al suo esterno [...] Molti convertiti raggiungono il punto in cui nessuna parola di un protestante o di un pagano può più frenarli. Solo la parola di un cattolico può tenerli lontani dal cattolicesimo¹⁹⁵.

Diventa quindi per noi importante riconoscere che proprio la buona autorità è quella che garantisce la pienezza della libertà e che la critica dell'autorità non attinge effettivamente al dato fondamentale per cui la Chiesa è nel suo insieme un popolo di messaggeri di una "buona notizia" che ha ricevuto in dono e che non ha alcun potere né diritto di modificare a suo piacimento, ma che ha solo il sacrosanto dovere di trasmettere e consegnare nella sua oggettività:

Ciò che disorienta il mondo, e i suoi sapienti filosofi e immaginosi poeti pagani, intorno ai sacerdoti e al popolo della Chiesa Cattolica, è che essi ancora si comportano come fossero messaggeri. Un messaggero non fantastica su quel che il messaggio possa essere e non discute su quello che dovrebbe essere; egli lo consegna qual è. Non è una teoria o una fantasia, ma un fatto. Tutto quello che si condanna nella tradizione cattolica – l'autorità, il dogmatismo e il rifiuto di ritrattare o modificare –, non sono che i naturali attributi di un uomo che porta un messaggio relativo a un fatto¹⁹⁶.

¹⁹⁴ ID., *Ortodossia*, Lindau, Torino 2010, 199.

¹⁹⁵ ID., *La Chiesa Cattolica. Dove tutte le verità si danno appuntamento*, 49.50. «La Chiesa non viene lacerata appena dallo scisma, ma già da quei cristiani che fanno giocare il loro mandato carismatico personale contro il ministero ufficiale, poiché la loro obbedienza al proprio mandato non è un'obbedienza privata o anche solo del tipo di gruppo, ma è rappresentata insieme dal ministero ufficiale e deve *in ultima istanza* dar prova di sé come mandato cristiano nell'obbedienza verso l'*unità ecclesiale* – che non è il ministero, ma Cristo, rappresentato certo dal ministero» (H.U. VON BALTHASAR, *Cristologia e obbedienza ecclesiale*, 132).

¹⁹⁶ G.K. CHESTERTON, *Il soprannaturale è naturale. Scritti per l'Italia*, Marietti 1820, Genova 2012, 14-15.

Si tratta, per il giovane che cresce con il desiderio di trovare la sua propria posizione nel mondo e nella Chiesa, di riconoscere l'intima relazione tra il "principio di autorità-tradizione" e il "principio di autenticità", che appunto si relazionano nella forma dell'opposizione polare, cioè in modo direttamente proporzionale. Se è impensabile la separazione o la scelta esclusiva di una delle due istanze – dinamica denotativa di uno stile per lo meno adolescenziale, incapace di sostenere con coraggio la paradossalità di un'esistenza adulta – è da notare la loro relazione di *inclusione reciproca*: da una parte vige un primato dell'autorità e della tradizione, perché il singolo esiste solo in quanto da essi e in essi è generato; dall'altra vige un primato dell'autenticità personale, perché la tradizione – nella sua forma biblica, dottrinale e liturgica – si pone al servizio della costituzione della comunità e del singolo credente e mai di se stessa. Il primato della coscienza è autentico solo se orientato alla verità: cioè se è legato al riconoscimento (e alla partecipazione) di una verità più grande della coscienza, cioè che *precede e eccede la coscienza stessa*, e mai altrimenti; in caso contrario essa sarebbe auto-referenziale nel senso peggiore del termine, ovvero farebbe riferimento a se stessa, ai suoi concetti mutevoli e ai suoi desideri transitori. Benedetto XVI, ben cosciente dei termini precisi della questione, il 20 dicembre 2010, in occasione dei tradizionali auguri natalizi alla curia romana, ricordando il significativo evento annuale della beatificazione del card. John Henri Newman il giorno 19 settembre 2010, affermava:

La forza motrice che spingeva sul cammino della conversione era in Newman *la coscienza*. Ma che cosa si intende con ciò? *Nel pensiero moderno, la parola "coscienza" significa che in materia di morale e di religione, la dimensione soggettiva, l'individuo, costituisce l'ultima istanza della decisione*. Il mondo viene diviso negli ambiti dell'oggettivo e del soggettivo. All'oggettivo appartengono le cose che si possono calcolare e verificare mediante l'esperimento. La religione e la morale sono sottratte a questi metodi e perciò sono considerate come ambito del soggettivo. Qui non esisterebbero, in ultima analisi, dei criteri oggettivi. L'ultima istanza che qui può decidere sarebbe pertanto solo il soggetto, e con la parola "coscienza" si esprime, appunto, questo: in questo ambito può decidere solo il singolo, l'individuo con le sue intuizioni ed esperienze. *La concezione che Newman ha della coscienza è diametralmente opposta. Per lui "coscienza" significa la capacità di verità dell'uomo: la capacità di riconoscere proprio negli ambiti decisivi della sua esistenza – religione e morale – una verità, la verità. La coscienza, la capacità dell'uomo di riconoscere la verità, gli impone con ciò, al tempo stesso, il dovere di incamminarsi verso la verità, di cercarla e di sottomettersi ad essa laddove la incontra*. Coscienza è capacità di verità e obbedienza nei confronti della verità, che si mostra all'uomo che cerca col cuore aperto. Il cammino delle conversioni di Newman è un cammino della coscienza – *un cammino non della soggettività che si afferma, ma, proprio al contrario,*

dell'obbedienza verso la verità che passo passo si apriva a lui. La sua terza conversione, quella al Cattolicesimo, esigeva da lui di abbandonare quasi tutto ciò che gli era caro e prezioso: i suoi averi e la sua professione, il suo grado accademico, i legami familiari e molti amici. La rinuncia che l'obbedienza verso la verità, la sua coscienza, gli chiedeva, andava ancora oltre. Newman era sempre stato consapevole di avere una missione per l'Inghilterra. Ma nella teologia cattolica del suo tempo, la sua voce a stento poteva essere udità. Era troppo aliena rispetto alla forma dominante del pensiero teologico e anche della pietà. *Nel gennaio del 1863 scrisse nel suo diario queste frasi sconvolgenti: "Come protestante, la mia religione mi sembrava misera, non però la mia vita. E ora, da cattolico, la mia vita è misera, non però la mia religione".* Non era ancora arrivata l'ora della sua efficacia. Nell'umiltà e nel buio dell'obbedienza, egli dovette aspettare fino a che il suo messaggio fosse utilizzato e compreso. Per poter asserire l'identità tra il concetto che Newman aveva della coscienza e la moderna comprensione soggettiva della coscienza, si ama far riferimento alla sua parola secondo cui egli – nel caso avesse dovuto fare un brindisi – avrebbe brindato prima alla coscienza e poi al Papa. *Ma in questa affermazione, "coscienza" non significa l'ultima obbligatorietà dell'intuizione soggettiva. È espressione dell'accessibilità e della forza vincolante della verità: in ciò si fonda il suo primato.* Al Papa può essere dedicato il secondo brindisi, perché è compito suo *esigere* l'obbedienza nei confronti della verità.

E l'autorità della Chiesa, lungi dal proporre se stessa come verità in sostituzione a Gesù Cristo, ha sempre affermato di esserne al servizio ed ha sempre cercato di farlo, con tutti i limiti che possono venire dalle fragilità e dai peccati che sempre abitano ogni credente, successore di Pietro compreso. L'autorità della Chiesa, che ha il compito di custodire la fede ed esigere dai fedeli piena obbedienza alla verità della fede, ci offre la garanzia di essere *oggettivamente* in comunione con Gesù Cristo – in particolare attraverso la celebrazione dell'eucaristia – e non certamente con se stessa. Essa è invece per sua essenza *mediazione*, cioè «sacramento universale di salvezza»¹⁹⁷.

La contrapposizione *di diritto* tra lo Spirito e l'istituzione, tra l'obbedienza e la libertà, tra l'autorità e l'autenticità, tra la dottrina e la vita non può che nuocere in ogni direzione. La storia della Chiesa ci restituisce continuamente il *canone della santità*: coloro che hanno unito – pur in mezzo a mille difficoltà e pagando altissimi prezzi – la perfetta adesione alla tradizione della Chiesa con una creatività ogni volta stupefacente e letteralmente mai vista: l'identica *forza* che viene dalla regola della fede e l'inedita *forma* di un carisma trovano incarnazione in alcune esemplari *esistenze teologiche* in cui è visibile l'azione plasmatrice dello *Spiritus creator*.

¹⁹⁷ Cfr. *Lumen gentium*, n. 48 (ed anche i numeri 1.9.52).

Per questo non sfiorisce mai ed ha sempre la sua attualità quella “pedagogia della santità” che si radica nel confronto con la vita dei santi, con cui la teologia – in particolare la *teologia spirituale* – e la vita devono confrontarsi per pensare ad un futuro della Chiesa sempre fedele alla tradizione ed insieme ogni volta originale nella sua configurazione stilistica.

Non resta che chiudere questo intenso paragrafo con un'altrettanto intensa riflessione che ci restituisce splendidamente la fatica e la bellezza del cammino di discepolato cristiano, che, per essere tale, deve passare per il punto di massima tensione senza rompersi¹⁹⁸, mantenendo così intatto il paradosso della vita cristiana, che è tale perché accorda armonicamente degli opposti apparentemente inconciliabili. Per Gesù Cristo prima di tutto, poi per coloro che obbediscono e infine per coloro che sono chiamati a guidare la Chiesa:

Nella vita di Gesù l'ultimo accompagnamento paterno si dirige *a priori* alla “prova di resistenza alla lacerazione”; quest'ora per il cristiano può presentarsi una volta come prova di resistenza alla lacerazione dell'obbedienza verso la Chiesa – dove realmente tale prova si esiga; la vita dei santi, coi loro grandi carismi, ne dà manifesta attenzione. Nessuno che sia preposto nella Chiesa può voler recitare di sua iniziativa la parte del Padre nell'Orto degli Ulivi; ma la sua obbedienza a Cristo può talvolta metterlo forse, nondimeno, in una situazione analoga. Allora sperimenterà che il ministero non è solo un peso greve – lo è sempre –, ma che il reggere ecclesiale è umiliante¹⁹⁹.

9. Approccio testimoniale: il legame genetico tra discepolato e apostolato

Concludiamo la nostra carrellata fatta da approcci diversificati uniti dall'obiettivo comune di designare la gioventù come età in cui si azzarda di raggiungere – attraverso tentativi, fallimenti, ripetizioni, riposizionamenti –

¹⁹⁸ «Solo il cristianesimo ha concepito che Dio, per essere interamente Dio, debba essere stato tanto un ribelle quanto un re. Unica tra tutte le fedi, il cristianesimo ha aggiunto il coraggio alle virtù del creatore. Perché *l'unico coraggio degno di tale nome deve necessariamente significare che l'anima passi attraverso un punto di rottura senza rompersi*. Non è facile trattare un argomento così oscuro e terribile e chiedo scusa in anticipo se qualche mia affermazione, nel toccare una questione che i grandi santi e i pensatori hanno giustamente temuto di affrontare, risulterà erronea e irriverente. Ma in quel tremendo racconto della Passione c'è una chiara ed emozionante allusione al fatto che l'autore di tutte le cose (in qualche modo insondabile) non passò soltanto attraverso un'agonia, ma anche attraverso il dubbio» (G.K. CHESTERTON, *Ortodossia*, 198, corsivo nostro).

¹⁹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Cristologia e obbedienza ecclesiale*, 134.

un'accordatura vivente e vivibile tra istanze paradossali dell'esistenza: idealità e concretezza, legge e desiderio, individuo e comunità, vocazione e progettualità, libertà e obbedienza, autorità e autenticità. Trattiamo infine il tema della relazione tra la fede e la testimonianza, tra la contemplazione e l'azione, tra il discepolato e l'apostolato, tra la consacrazione e la missione con cui il giovane cristiano è chiamato a confrontarsi e ad accordarsi.

L'assoluta differenza tra il figlio Gesù, unigenito del Padre, e tutti gli altri, moltitudine di fratelli e sorelle, non può significare semplice estraneità. Invece è da riconoscere come la *fede* sia l'atteggiamento richiesto da Gesù stesso per entrare nel ritmo della filialità adottiva che ci configura a lui e ci fa essere, come Chiesa, suo corpo. Proprio in virtù della fede si entra nella salvezza portata da Gesù:

Per questa grazia infatti siete salvi mediante la fede; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio; né viene dalle opere, perché nessuno possa vantarsene. Siamo infatti opera sua, creati in Cristo Gesù. [...] Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù²⁰⁰.

La fede è innanzitutto un dono che si riceve da altri e in cui si è introdotti da altri: da Gesù e dalla Chiesa, da una tradizione di fede e da una comunità reale. Non è, in prima istanza, invenzione umana né sforzo personale, ma disponibilità ad accogliere un dono che ci viene consegnato gratuitamente, cioè al di là dei nostri meriti e delle nostre capacità. La *fede che salva* è la fede di Gesù Cristo nella quale il cristiano, per così dire, *entra*. Propriamente è immedesimazione con la *fides Iesu*, possibile per sua grazia:

La *fede che salva*, in questa prospettiva, è anzitutto la grazia della appropriazione – nel modo partecipabile all'umano finito e peccatore, che diventa figlio di adozione e non di origine – di quel particolare modo di *identificare Dio* che qualifica Gesù di Nazareth, 'autore e perfezionatore' della fede (*Eb* 12,2). [...] Nominiamo appunto *fede che salva* quella personale conversione del cuore (*metanoia*) di ogni uomo che non è il Figlio Gesù, alla verità dell'*abbà*-Dio istituita storicamente in Gesù Cristo come suo archetipo e principio. Essa vive e si edifica nell'esercizio fiducioso dell'*agape* di Dio (relazione filiale e dedizione frater-

²⁰⁰ *Ef* 2,8-10 e *Rm* 3,21-24.

na). Tale esercizio corrisponde, obiettivamente, alla configurazione dell'uomo secondo Gesù Cristo²⁰¹.

Gesù qui non è tanto oggetto esterno ed estrinseco della fede personale, quanto piuttosto colui *con* il quale, *per* il quale, *nel* quale, può essere emesso l'atto di fede. Gesù quindi in questo senso è la *condizione di possibilità* della fede: fede che salva è, secondo la ripetuta espressione paolina, "essere *in* Cristo", oppure, secondo l'affermazione giovannea, "rimanere *nella* verità". Il discepolato cristiano è proprio quel cammino di vero e proprio ingresso nei sentimenti di Cristo. L'esperienza della fede è connotata da quella pace che viene dall'appartenere al Signore, dall'essere da lui amato e dalla comunione reale con Lui.

Ma non ci si può fermare a questa esperienza prettamente personale, a questo movimento *centripeto* che fa comunione con il Signore nella sua Chiesa: è certamente il movimento primo, fondante, necessario, ineludibile ma non unico. Insieme alla "fede che salva" occorre dischiudersi nella direzione opposta verso la "fede testimoniale". Essa è da intendersi come il movimento *centrifugo* della fede, ovvero la testimonianza resa della salvezza ricevuta e il conseguente invito universale all'accoglimento dell'unica salvezza disponibile, quella appunto portata da Cristo:

Indichiamo quale *fede testimoniale* l'esito della sequela di Gesù, che abilita all'oggettiva testimonianza dell'universale accessibilità di quel principio salvifico che è universalmente accessibile alla fede. Essa include la partecipazione solidale e responsabile alla missione storica dei discepoli; la confessione ortodossa della singolarità di quel fondamento rivelato dalla fede che è l'identità cristologica di Gesù; la pratica memoriale della relazione sacramentale con il Signore risorto, ovvero con Gesù vivente nella sua qualità di Figlio²⁰².

La categoria di testimonianza ha il significato inclusivo per rappresentare la forma della Chiesa in quanto tale: da una parte evita l'*identificazione intimistica e intellettualistica della fede*, proprio perché la testimonianza implica una libertà che si mette in gioco e si espone tutta e in prima persona; dall'altra evita la *connotazione proselitistica della missione*, in quanto la sua finalità prima è l'espressione vivente della propria adesione felice a Cristo e alla sua Chiesa e non invece l'ossessiva compulsione a convincere altri alla sequela. Tale ca-

²⁰¹ P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, 122.

²⁰² *Ivi*, 122-123.

tegoria poi ha il vantaggio di radicarsi nel Vangelo e nella vicenda apostolica ed è quindi la più adatta all'esplicitazione della fede, che appunto abbiamo chiamato 'testimoniale': essa è preceduta dalla ricezione della testimonianza di Dio, per poi 'rendere testimonianza', così che si è testimoni *solo* in quanto credenti/discepoli e mai altrimenti.

Non c'è missione evangelizzatrice che non faccia appello alla testimonianza, che è il modo proprio con cui la fede si esprime in ogni direzione, sia a livello intra-ecclesiale che a livello extra-ecclesiale. Tutti, sempre e in ogni occasione i cristiani sono chiamati a *dare testimonianza con la loro vita* di quell'evento che li ha salvati e che può salvare ogni uomo. Conviene risentire alcuni passaggi di grande attualità dell'esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii Nuntiandi*: la buona novella

deve essere anzitutto proclamata mediante la testimonianza. [...] Per la Chiesa, la testimonianza di una vita autenticamente cristiana, abbandonata in Dio in una comunione che nulla deve interrompere, ma ugualmente donata al prossimo con uno zelo senza limiti, è il primo mezzo di evangelizzazione. "L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, – dicevamo lo scorso anno a un gruppo di laici – o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni". [...] È dunque mediante la sua condotta, mediante la sua vita, che la Chiesa evangelizzerà innanzitutto il mondo, vale a dire mediante la sua testimonianza vissuta di fedeltà al Signore Gesù, di povertà e di distacco, di libertà di fronte ai poteri di questo mondo, in una parola, di santità. [...] Consideriamo ora la persona stessa degli evangelizzatori. Si ripete spesso, oggi, che il nostro secolo ha sete di autenticità. *Soprattutto a proposito dei giovani, si afferma che hanno orrore del fittizio, del falso, e ricercano sopra ogni cosa la verità e la trasparenza. Questi "segni dei tempi" dovrebbero trovarci all'erta. Tacitamente o con alte grida, ma sempre con forza, ci domandano: Credete veramente a quello che annunziate? Vivete quello che credete? Predicate veramente quello che vivete?* La testimonianza della vita è divenuta più che mai una condizione essenziale per l'efficacia profonda della predicazione. Per questo motivo, eccoci responsabili, fino ad un certo punto, della riuscita del Vangelo che proclamiamo²⁰³.

²⁰³ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 21.41.76. Queste espressioni sono riprese e ampliate in ordine alla missione da GIOVANNI PAOLO II nella lettera enciclica *Redemptoris missio*: «La prima forma di evangelizzazione è la testimonianza. L'uomo contemporaneo crede più ai testimoni che ai maestri, più all'esperienza che alla dottrina, più alla vita e ai fatti che alle teorie. La testimonianza della vita cristiana è la prima e insostituibile forma della missione: Cristo, di cui noi continuiamo la missione, è il 'testimone' per eccellenza (*Ap* 1,5); (*Ap* 3,14) e il modello della testimonianza cristiana. Lo Spirito santo accompagna il cammino della chiesa e la associa alla testimonianza che egli rende a Cristo. (*Gv* 15,26) La prima forma di testi-

La trasformazione post-pasquale dei discepoli, attraverso lo Spirito di Gesù, dà luogo alla istituzione storica della *tradizione* riguardante la verità evangelica di Dio. Tale nuova comunità si pone oggettivamente come *sacramentum* visibile della salvezza e luogo di testimonianza verace della verità. La 'fede che salva' e la 'fede testimoniale' sono interdipendenti e vivono, per così dire, di una inclusione reciproca e di una opposizione polare, nonostante la loro differenza insuperabile: la prima è la *condizione di possibilità* oggettiva della seconda; la seconda è l'*esito necessario* della prima; la prima implica una *passività* contemplativa e recettiva, la seconda è prima di tutto un'*attività* di annuncio e testimonianza; la prima è un *dono accolto* nella propria vita, la seconda è la testimonianza del *dono* ricevuto; appaiono *direttamente proporzionali*, partendo dalla prima; la prima è primariamente *mariano-giovannea* ('rimanere'), la seconda primariamente *petrino-paolina* ('andare'); la prima è una *comunione con Cristo*, la seconda è *comunione ecclesiale*; nella vita cristiana non sono *né separate né confuse*, nel senso che si richiamano e si sostengono reciprocamente.

Queste due modalità esistenziali sono pastoralmente traducibili nella coppia *discepolato-apostolato*, il cui legame è da intendersi nella stessa logica del legame che intercorre teologicamente tra "fede che salva" e "fede testimoniale": non vi è alcuna *forma* di apostolato che non trovi la sua intima *forza* in una profonda esperienza di discepolato; così come non vi è discepolo che non sia se stesso attraverso una missione apostolica. La chiamata dei primi discepoli e il cammino che Gesù intende far loro percorrere sono a questo proposito paradigmatici:

Per i "Dodici" Cristo attuerà una strategia di evangelizzazione intesa come una forma di "imparare Lui" e di annuncio che ha sempre Lui per oggetto. Il discepolato è pertanto per definizione un'istituzione cristologica che ha come meta un

monianza è la vita stessa del missionario, della famiglia cristiana e della comunità ecclesiale, che rende visibile un modo nuovo di comportarsi. Il missionario che, pur con tutti i limiti e difetti umani, vive con semplicità secondo il modello di Cristo, è un segno di Dio e delle realtà trascendenti. Ma tutti nella chiesa, sforzandosi di imitare il divino Maestro, possono e debbono dare tale testimonianza, che in molti casi è l'unico modo possibile di essere missionari. La testimonianza evangelica, a cui il mondo è più sensibile, è quella dell'attenzione per le persone e della carità verso i poveri e i piccoli, verso chi soffre. La gratuità di questo atteggiamento e di queste azioni, che contrastano profondamente con l'egoismo presente nell'uomo, fa nascere precise domande che orientano a Dio e al vangelo. Anche l'impegno per la pace, la giustizia, i diritti dell'uomo, la promozione umana è una testimonianza del vangelo, se è segno di attenzione per le persone ed è ordinato allo sviluppo integrale dell'uomo» (n. 42).

duplice obiettivo: la conoscenza della persona di Gesù e l'annuncio del Regno di Dio²⁰⁴.

Gesù chiama offrendo il privilegio di stare con Lui, di «vivere con lui ed avere un particolare rapporto di familiarità e di comunione»²⁰⁵: non si tratterà solo di una frequentazione estrinseca, ma di un imparare da Gesù e soprattutto, con un'espressione pregnante, «imparare Gesù». La *successiva* opera di evangelizzazione non sarà un estrinseco consegnare Gesù, ma l'assunzione della sua forma di vita come metodo proprio dell'evangelizzazione, che ne garantisce l'autenticità e l'efficacia. Così il *contenuto della predicazione* e l'*esistenza dell'apostolo* in un senso importante dovranno coincidere, allo stesso modo in cui in Gesù persona e missione sono indivisibili. Con un gioco di parole non troppo difficile da comprendere si potrebbe dire così: *si vive con Gesù per annunciare Gesù vivendo come Gesù*. Non invece comunicando in maniera estrinseca qualcosa di Gesù, che non fa un tutt'uno con la propria esistenza. In tutto ciò sta l'essenza della testimonianza cristiana: così

per Gesù non c'è spazio per l'opera dell'evangelizzazione se prima non si sia appreso chi lui sia e non si viva della sua stessa nuova esistenza, accolta mediante un rinnovamento della propria. Per tale motivo egli si dedica in modo del tutto particolare ai Dodici chiedendo stabile disposizione a vivere con lui. Ciò fa distintamente che per Gesù evangelizzare non è eminentemente sinonimo di un insieme di attività da fare per diffondere il vangelo, ma è innanzitutto un imparare Lui «vangelo»²⁰⁶.

Emerge così con estrema lucidità come il legame tra discepolato e apostolato è strettissimo e soprattutto asimmetrico, perché la qualità dell'apostolato deriva direttamente dall'intimità del discepolato e non viceversa. Il Rettor Maggiore dei salesiani, nella strenna annuale offerta alla famiglia salesiana del 2010, legata al centenario della morte del primo successore di don Bosco, il beato don Michele Rua ed intitolata significativamente «*Signore, vogliamo vedere Gesù*». *A imitazione di Don Rua, come discepoli autentici e apostoli ap-*

²⁰⁴ M. ROSSETTI, *Il Vangelo di Gesù, Cristo e figlio di Dio, in Mc 3,13-19 e 8,31-33*, in A. BOZZOLO - R. CARELLI (ed.), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 173-188, 174. Cfr. anche M.R. POGGIO, *I want you. Chiamata e missione. L'avventura dei Dodici continua*, LEV, Città del Vaticano 2013; J.J. BARTOLOMÉ, *Gesù di Nazareth formatore di discepoli. La pedagogia di Gesù secondo il racconto di Marco*, LAS, Roma 2013.

²⁰⁵ M. ROSSETTI, *Il Vangelo di Gesù, Cristo e figlio di Dio, in Mc 3,13-19 e 8,31-33*, 178.

²⁰⁶ *Ivi*, 179.

passionati portiamo il Vangelo ai giovani» ha chiarito in maniera autorevole il legame tra discepolato ed apostolato. Egli, nel paragrafo intitolato “*Prima discepoli, poi apostoli*”, afferma che

per far vedere Gesù ai giovani c'è bisogno di conoscerlo, di vivere con lui, d'essere dei suoi. Detto con altre parole, *non si può essere testimoni ed apostoli di Gesù, se prima non si è suoi discepoli*. Apostolo, infatti, non diventa chi vuole esserlo, ma chi è chiamato. Filippo, Andrea e gli altri membri del primo gruppo apostolico furono chiamati da Gesù, uno ad uno, per nome, scelti tra una moltitudine: «Andarono da lui quelli che egli volle», dodici, «per tenerli con sé e per mandarli a predicare» (Mc 3,13-14). E per andare da Gesù dovettero allontanarsi dalla gente che Lo seguiva e seguire Lui. Chi è stato invitato a stare con Gesù e a predicare nel suo nome non appartiene al gruppo di chi lo cerca; fa parte di coloro che già Lo hanno incontrato e hanno deciso di restare con Lui. Il primo mandato che riceve l'apostolo, l'iniziale invito rivolto da chi lo ha chiamato, è lo “stare” con il suo Signore. Nell'apostolato la convivenza precede l'invio; la compagnia viene prima della predicazione; la fedeltà personale è premessa alla missione. Saranno inviati da Gesù, infatti, quelli che hanno vissuto insieme a Lui, condividendo il cammino e il riposo, il pane e i sogni, i successi e le delusioni, la vita e i progetti. Prima che il vangelo occupi la loro mente e sia causa delle loro fatiche, dovrà essere stato accolto nel loro cuore ed essere causa della loro gioia. Gesù non affida il suo vangelo a chi non gli ha dato la propria vita (cfr. At 1, 21-22). I primi inviati da Gesù furono i suoi primi compagni. Per il fatto che erano con Lui, la gente che voleva conoscere Gesù avvicinava i discepoli; il desiderio di trovare Gesù portava la folla a cercare chi Lo seguiva. Solo il discepolo che vive con Gesù, può facilitare l'accesso a Lui da parte di chi lo desidera. Da qui il bisogno urgente che sentono i giovani di incontrare discepoli di Cristo che li portino a Lui, appunto perché sempre stanno con Lui. Solo dei discepoli autentici possono essere degli apostoli credibili.

Sempre P. Chávez, in una lettera circolare del 24 aprile 2011 indirizzata ai salesiani di tutto il mondo, intitolata “*Discepoli e apostoli del risorto*”²⁰⁷ ribadisce con forza la stessa dinamica per cui è impossibile un apostolato fecondo che non affondi le sue radici in un discepolato autentico: il Signore Gesù

invia i suoi discepoli convertendoli in apostoli. C'è una missione universale, perché c'è un Signore universale. È molto importante per un inviato di Gesù, che quotidianamente viene a contatto con le più varie e dolorose forme della povertà umana, materiale e spirituale, avere un'assidua contemplazione interio-

²⁰⁷ Cfr. P. CHÁVEZ, *Spiritualità e missione. Discepoli e apostoli del Risorto*, in ACG 410.

re di questo mistero. Si sente inviato di Cristo chi crede di avere in Lui l'unico Signore; proprio perché è sottomesso all'autorità del Signore Gesù, il credente nel Risorto è consapevole di essere da Lui mandato. [...] L'andare degli apostoli e dei missionari, messo in moto dall'andare di Dio stesso, non è però l'unico movimento che è posto in risalto in queste parole. Nell'affermazione "fate discepoli" è, infatti, incluso il movimento di coloro che, diventando appunto discepoli, si apriranno a Cristo e andranno incontro a Lui. *Discepolo è un modo di vivere la propria esistenza, in cui si entra accettando una 'disciplina', cioè un modo di agire, che s'impara dallo stare vicino a Gesù e dall'accompagnarlo lungo la vita.* I primi inviati dal Risorto furono innanzitutto i suoi discepoli e furono inviati per 'dare dei discepoli' al loro Signore. *Prima di andare nel suo nome, dunque, si deve restare accanto a Lui; prima di avere come destinazione il mondo e come compito di 'fare discepoli', si deve aver imparato nella convivenza cosa significa essere inviati dall'Inviato: solo l'Apostolo del Padre è il maestro dei suoi apostoli.* [...] Veramente la superficialità e l'improvvisazione in questo ambito potrebbero produrre solo danni, perché *rischiamo sempre di "fare discepoli" delle nostre idee e delle nostre abitudini*, delle nostre strategie e dei nostri progetti, della nostra mentalità e dei nostri schemi culturali, più che discepoli di Cristo e della sua Parola. E allora anziché favorire il movimento dei popoli verso la gioia della fede, potremmo rischiare di ostacolarlo o di rallentarlo.

Si può parlare, in maniera simile, anche del binomio *consacrazione-missione*, che va compreso anch'esso nel suo proprio ordine e nella sua struttura bipolare ma asimmetrica: la consacrazione è la *fonte* e la *genesì* della missione e la missione è *espressione* e *verifica* della consacrazione.

Vige oggi nella Chiesa un certo squilibrio tra consacrazione e missione, che la fa entrare nel pericolo dell'attivismo, cioè di una missione che non attinge con radicalità alla consacrazione, portando pericolosamente la missione ad essere *disordinata* e *disarticolata*.

Centralità della consacrazione significa prima di tutto trarre la propria energia dal luogo della propria appartenenza e identità, che è appunto quell'essere del Signore che caratterizza la vita di ogni cristiano. Da questa presa di coscienza nasce una ben precisa dinamica apostolica, che non è mai generica, ma ha sempre una sua specificità.

Per comprenderci meglio prendiamo ad esempio la regola certosina, che nell'osservanza della clausura proibisce *ogni forma* di apostolato diretto ai monaci – anche attraverso la direzione spirituale per lettera o la predicazione in pubblico – affermando che «se infatti i secolari non traggono profitto dal nostro silenzio, tanto meno lo trarranno dalla nostra parola». Cioè i certosini riconoscono che la missione a cui sono chiamati come consacrati è il silenzio

adorante e contemplante, da cui tutta la chiesa misteriosamente trae linfa ed energia vitale²⁰⁸. Oggi si nota con una certa evidenza che nella Chiesa si deve essere un po' tutti sempre più comunicativi, efficaci, capaci di presentarsi con l'ultimo effetto della tecnica: in verità non farebbe male un poco di silenzio in più, un poco di contemplazione quieta, stimando maggiormente coloro che nella Chiesa operano la trama invisibile dell'intimità con Dio.

Allora è importante, *mutatis mutandis*, domandare a coloro che vivono un apostolato cosiddetto "attivo" o direttamente "apostolico": *da cosa traggono profitto i giovani a cui siamo mandati?* Perché pare che la bulimia pastorale ci porta ad un "fare delle cose", senza troppo stare a discernere la loro consonanza evangelica. Invece l'ordine nella missione significa innanzitutto che la *forza* propria della consacrazione torni ad essere immediatamente e luminosamente visibile nelle *forme* della missione: è quindi da riprendere sul serio il fatto che è il discepolato che genera l'apostolato, che la consacrazione è il luogo di scaturigine della missione, che lo stare con il Signore è luogo in cui si deve *ardere* per poi *risplendere* nella presenza in mezzo ai giovani²⁰⁹.

La corretta accordatura tra la fede che salva e la fede testimoniale, tra il discepolato e l'apostolato, tra la consacrazione e la missione è un affare che va trattato fin dalla gioventù, anche se certamente è compito di tutta una vita. Proprio nell'età giovanile si pongono le basi per attuare con intelligenza e lungimiranza le corrette articolazioni della questione. Se non si strutturano alcune dinamiche in gioventù non si arriverà mai a suonare alcuna sinfonia credente, ma si rischia di vivere una vita cristiana adulta profondamente fallimentare, perché connotata da uno squilibrio tra identità e missione, che si può esprimere in due forme opposte: o in una identità intimistica e chiusa nel godimento autistico della relazione con il Signore e quindi profondamente incapace di distendersi in un'autentica dedizione; oppure in una missione che, non attingendo al proprio principio, che è la frequentazione del Signore, diviene auto-riferita ed auto-diretta, quindi profondamente infedele al mandato apostolico, il quale afferma senza mezze misure che bisogna fare discepoli *del Signore* tutti i popoli, insegnando loro ad osservare ciò che *il Signore* ha comandato²¹⁰.

²⁰⁸ Per quanto riguarda lo stile certosino, si può vedere con grande frutto: L. ACCATTOLI, *Solo dinanzi all'Unico. Luigi Accattoli a colloquio con il priore della Certosa di Serra san Bruno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

²⁰⁹ Cfr. *Gv* 5,35.

²¹⁰ Cfr. *Mt* 28,16-20.

9. *L'orizzonte: gli ambiti della pastorale giovanile*

Abbiamo visto come la gioventù, partendo da diversi approcci trasversali, si configura come età dell'accordatura di istanze che ad un primo sguardo appaiono paradossali. Andiamo invece ora, per concludere, a scandagliare i vari campi di azione di una pastorale giovanile che ha il compito di accompagnare i giovani nell'ottica del discepolato e apostolato cristiano.

Nella tradizione salesiana è noto l'assioma pastorale per cui bisogna badare insieme all'*integralità dell'annuncio* e alla *gradualità della proposta*. Ciò significa che, da una parte, non si può venir meno alla "misura alta della vita cristiana", che è la "santità", nominazione sintetica dell'umanità pienamente riuscita; e che dall'altra bisogna tenere conto della reale situazione dei giovani, senza forzarne le tappe ma rispettando e accompagnando la loro persona, incontrandola dove realmente si trova. La giusta accordatura tra queste due "esigenze" o "fedeltà" farà scaturire un progetto concreto di pastorale giovanile che deve adattarsi al contesto sociale, politico, economico, culturale senza però perdere le esigenze del Vangelo, che punta sempre in alto, in piena lealtà alla «vocazione ultima dell'uomo [che] è effettivamente una sola, quella divina»¹.

Dalla trascuratezza di una o dell'altra occorrenza possono infatti nascere progetti di pastorale giovanile sbilanciati e non equilibrati. Se da una parte il fatto che un gran numero di giovani oggi rimangano prigionieri di tante schiavitù non significa che l'impegno della pastorale giovanile si debba schiacciare su una emancipazione orizzontale e su un impegno esclusivo e ristretto di promozione umana. Dall'altra parte l'idea di puntare in alto non deve diventare motivo per una pastorale giovanile selettiva, che emargina chi non entra in un cammino qualitativamente minoritario e d'élite. Se l'attenzione per la Chiesa non può mancare, essa non può diventare motivo di chiusura alla missionarietà di un progetto di pastorale giovanile che evidentemente non vuole lasciare fuori nessuno dal suo sguardo e dal suo impegno. Così, al contrario, una pastorale giovanile appassionata per i giovani lontani e a disagio non può pensare di allontanarsi o separarsi dal clima e dall'appartenenza ecclesiale.

¹ *Gaudium et spes*, n. 22.

Una pastorale giovanile che ha a cuore tutti i giovani e ciascun giovane cercherà di far fare ad ognuno il cammino concretizzabile nelle sue condizioni reali. Il cattolico rimane il "custode del tutto": una pastorale giovanile che voglia essere cattolica non esclude nessun giovane, custodisce e porta nel cuore il destino di tutti. Ad ognuno fa fare il cammino che può fare e a tutti testimonia che il Signore è interessato alla loro vita, al loro avvenire, al loro destino, alla loro felicità "nel tempo e nell'eternità".

Se la pastorale giovanile vuole avere una predilezione, privilegerà lo stile del Signore: «Io non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori»². Se vuole essere fedele al Vangelo, si occuperà in primo luogo dei più poveri e dei più piccoli, degli ammalati e degli esclusi, perché «non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati»³. La missione di Gesù è contraddistinta fin dall'inizio da questa passione:

Venne a Nàzaret, dove era cresciuto, e secondo il suo solito, di sabato, entrò nella sinagoga e si alzò a leggere. Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; aprì il rotolo e trovò il passo dove era scritto: *Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio, a proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; a rimettere in libertà gli oppressi, a proclamare l'anno di grazia del Signore*⁴.

La predilezione non significa assolutamente chiusura verso gli altri, ma certamente porta con sé l'esigenza di un attento discernimento circa *l'ordine della missione*. Nessuno escluso, ma scelte sull'ordine evangelico dell'impegno ecclesiale appaiono necessarie e ineludibili:

Oggi la condizione giovanile è segnata dalla complessità e si frammenta in differenti tipologie. Cosa significa, in una situazione come è questa, ascoltare i giovani? Con quali giovani ci misuriamo? A chi diamo credito? La nostra ipotesi è molto precisa: scegliamo, come referenti, tutti i giovani.

È interessante e urgente tuttavia misurarsi, con grande disponibilità, con i giovani più sensibili e impegnati, quelli che ormai hanno saputo elaborare sapientemente la loro esistenza con i profondi cambi culturali che la segnano. Dare credito ai giovani non significa però ascoltare solo questi giovani. Spesso essi non rappresentano la situazione tipica dell'essere giovane in questo tempo ma indicano una prospettiva matura... spesso lontana da quella normale e diffusa.

² Mt 9,13.

³ Mc 2,17.

⁴ Lc 4,16-19.

Anche i giovani più quotidiani hanno tante cose da dirci, proprio nella nostra preoccupazione di dare volto e parola al Dio di Gesù che vogliamo incontrare e far incontrare.

Non possiamo contrapporre gli uni agli altri, dobbiamo raggiungere "tutti"; abbiamo bisogno di una categoria di interlocutori che ci restituisca questa possibilità e ci rassicuri sulla validità del percorso. Per riuscire a realizzare questo approccio complessivo, crediamo sia opportuno preferire i più marginali, i meno sensibili, quelli che ci lanciano più preoccupazioni che consolazioni. Questi "poveri" rappresentano, per noi, quella categoria egemone capace di offrire la presunzione motivata di comprendere e dialogare effettivamente con tutti⁵.

Ogni carisma è chiaramente orientato ad una certa *tipologia* di giovani; così come ogni Parrocchia o Diocesi deve fare i conti con la realtà giovanile esistente sul proprio territorio. La pastorale giovanile accompagna, si fa vicina e getta il seme del discepolato cristiano con la liberalità tipica del seminatore descritto da Gesù, che stupisce per la sua *generosità* e per la sua immensa *speranza*, tra l'altro pienamente ripagata dal risultato finale:

"Ascoltate. Ecco, il seminatore uscì a seminare. Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada; vennero gli uccelli e la mangiarono. Un'altra parte cadde sul terreno sassoso, dove non c'era molta terra; e subito germogliò perché il terreno non era profondo, ma quando spuntò il sole, fu bruciata e, non avendo radici, seccò. Un'altra parte cadde tra i rovi, e i rovi crebbero, la soffocarono e non diede frutto. Altre parti caddero sul terreno buono e diedero frutto: spuntarono, crebbero e resero il trenta, il sessanta, il cento per uno". E diceva: "Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti!"⁶.

L'impegno di pastorale giovanile, sapendo di non sostituirsi al seme, collabora attraverso la cura, la coltivazione, la ricerca di uno sviluppo sano ed equilibrato, riconoscendo sempre che il soggetto primo dell'azione evangelizzatrice è il Signore, l'unico da cui tutti siamo stati generati e a cui tutti dobbiamo la nostra vita. San Paolo ci dà, a questo proposito, un insegnamento e un avvertimento che conviene riascoltare per intero:

Quando uno dice: "Io sono di Paolo", e un altro: "Io sono di Apollo", non vi dimostrate semplicemente uomini? Ma che cosa è mai Apollo? Che cosa è Paolo? Servitori, attraverso i quali siete venuti alla fede, e ciascuno come il Signore gli

⁵ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, LAS, Roma 2011, 27.

⁶ Mc 4,3-9.

ha concesso. Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma era Dio che faceva crescere. Sicché, né chi pianta né chi irriga vale qualcosa, ma solo Dio, che fa crescere. Chi pianta e chi irriga sono una medesima cosa: ciascuno riceverà la propria ricompensa secondo il proprio lavoro. Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete campo di Dio, edificio di Dio. Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un saggio architetto io ho posto il fondamento; un altro poi vi costruisce sopra. *Ma ciascuno stia attento a come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo.* E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: infatti quel giorno la farà conoscere, perché con il fuoco si manifesterà, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera, che uno costruì sul fondamento, resisterà, costui ne riceverà una ricompensa. Ma se l'opera di qualcuno finirà bruciata, quello sarà punito; tuttavia egli si salverà, però quasi passando attraverso il fuoco⁷.

Nel cammino che presentiamo la pastorale giovanile è un sapere ed un agire "trasversale", che cioè s'interseca in maniera decisiva con tutte le discipline impegnate in ambito giovanile. Non potrebbe essere altrimenti, perché è la vita dei giovani che unisce tutti coloro che prendono parte alla loro crescita integrale e integrata: per utilizzare un'immagine, allo stesso modo in cui per edificare una casa ci vogliono muratori, idraulici, piastrellisti, elettricisti, falegnami, che agiscono in un certo ordine preciso e con dei tempi stabiliti da chi ha progettato il tutto e da chi coordina i lavori; così nell'impegno per i giovani bisogna che la pastorale familiare e quella vocazionale, la catechesi e la liturgia, la teologia spirituale e quella morale, le scienze dell'educazione, la scuola e l'università e la pastorale giovanile collaborino e si uniscano per un adeguato servizio ai giovani, che restano il soggetto unificante di tutta la pastorale giovanile, che dobbiamo qui intendere come *il luogo in cui tutte le forze che hanno a cuore il bene e la santità dei giovani si danno appuntamento.*

Riteniamo infatti che la pastorale giovanile possa avere il compito di *coordinare*, ovvero di fare una certa *sintesi* e di dare un certo *ordine* a questi diversi e necessari uffici in vista della costruzione della personalità del giovane nella comunità ecclesiale: non è quindi da intendersi come un "sapere" sostitutivo delle altre competenze specialistiche, ma di coordinamento in vista di un unico progetto d'insieme equilibrato e vivibile, che abbraccia la vita del giovane nella sua integralità. Non avrebbe quindi senso entrare in una logica concorrenziale tra le varie discipline impegnate nel campo giovanile, o ancora

⁷ 1 Cor 3,4-15.

peggio, pensare che la pastorale giovanile possa sostituire gli apporti delle stesse con una sua presunta superiore competenza.

In questa precisa ottica proponiamo cinque impegni specifici con cui la pastorale giovanile si deve misurare e da cui deve prendere le misure per la programmazione della sua azione.

(1) Partendo dall'esigenza di individuare alcune schiavitù in cui i giovani si trovano si tratta di aiutarli ad affrancarsi: l'impegno di promozione umana, che la Chiesa non ha mai ritenuto superfluo, rimane un aspetto basilare della sua missione evangelizzatrice anche verso le giovani generazioni. In alcune aree della terra questo rimane un aspetto di grande urgenza e attualità.

(2) La caratteristica della pastorale giovanile risiede però nell'ineludibile impegno dell'annuncio esplicito, perché il fine proprio della sua azione è di introdurre i giovani nel discepolato cristiano: ogni azione che non miri a questo fine rischia di smarrire il fine proprio della pastorale giovanile.

(3) L'inserimento nella Chiesa e nel cammino di discepolato significa fare propri i sentimenti del Signore, entrare nelle sue intenzioni e conoscere la sua persona e la sua volontà: la formazione della coscienza, intesa come il luogo sintetico della persona, diviene un compito a cui la pastorale giovanile non si può sottrarre.

(4) Ciò che però pare strategico e decisivo per il buon esito di un progetto di pastorale giovanile è il coinvolgimento corresponsabile dei giovani, in virtù del fatto che essi non possono essere pensati come semplici destinatari passivi dell'azione pastorale della Chiesa, ma che questa azione prevede il loro coinvolgimento e la loro diretta responsabilizzazione in ordine alla missione della Chiesa stessa.

(5) Infine è da riconoscere come la fede cristiana sia da pensare come felice e corretto legame non solo con i fratelli, ma certamente con Dio. L'amicizia con lui, la ritrovata filialità e la prospettiva sponsale caratterizzano l'identità cristiana in maniera profonda. La cura della vita spirituale deve rispondere a questa esigenza di affinamento della relazione con Dio del giovane, con un'attenzione speciale alla dimensione vocazionale.

Avere uno sguardo d'insieme di questo orizzonte ampio e articolato significa possedere elementi preziosi per un discernimento che, oltre a tener conto della situazione reale dei giovani, riconosca anche le esigenze, altrettanto reali, dell'evangelo.

1. L'indispensabile dovere della promozione umana

La mappa attuale dello smarrimento giovanile è un quadro così desolante che chiama ad un'urgente conversione alla compassione (cfr. *Mc* 6,34; 8,2-3) non meno che all'azione (cfr. *Mc* 6,37; 8,4-5), perché tutti quanti ci sentiamo inviati a essere per loro "segni e testimoni dell'amore di Dio" (*Costituzioni Salesiane*, articolo 2). Basti un semplice elenco di situazioni per capire l'urgenza del momento:

– I milioni – cento circa – di ragazzi di strada, che hanno preferito prendere la strada come 'habitat' naturale, talmente insopportabile era la loro situazione familiare. Alcuni trovano rifugio in tane o fogne, un migliaio solo a Bucarest, un milione nell'Europa Ovest, 12 milioni nel mondo.

– I circa 300.000 ragazzi-soldato, che operano nell'esercito regolare o come sicari, appena giovani ma già al servizio della morte.

– Il numero sempre in crescita di ragazzi violati, vittime della pedofilia e del cosiddetto turismo sessuale: un milione di bambini, secondo i dati dell'UNICEF, verrebbero introdotti ogni anno nel commercio sessuale, un mercato che muove 13 miliardi di dollari ogni anno.

– Si contano sui 250 milioni i minorenni, bambini e bambine tra i 5 e i 15 anni, costretti a lavori vietati per pericolosità fisica, psichica o mentale, talora resi schiavi, e questo a più di un secolo dalla abolizione legale della schiavitù.

– La cifra dei giovani poveri ed emarginati, privi di accesso a tutti quei beni ai quali ha diritto ogni persona va oltre qualsiasi previsione: più di 600 milioni di bambini vivono sotto la soglia della povertà, 160 milioni quelli denutriti; 6 milioni ogni anno muoiono di fame: 17 mila al giorno, 708 ogni ora...

– I ragazzi di nessuno, senza genitori, casa, patria, sono circa 50 milioni. Quelli senza istruzione, analfabeti, arrivano a 130 milioni. Almeno 6 milioni di bimbi sono stati mutilati e si parla di 4 milioni di donne e bambini donatori forzati di organi.

– Ogni minuto nei cinque continenti 5 bimbi contraggono l'AIDS. Sono quasi 11 milioni i minori che hanno contratto il virus. E solo in Africa si registrano 13 milioni di orfani causati dall'AIDS. Quanti, poi, i bimbi attaccati da tubercolosi, malaria, meningite, epatite, colera, ebola...?

– Sono più di 50 milioni i bambini profughi e/o rifugiati vittime di odi razziali, guerre, persecuzioni, ammassati in campi profughi o dispersi qua e là⁸.

La scena originaria della rivelazione, da cui mai possiamo emanciparci, ci presenta Gesù attento alle situazioni *umane* dei suoi interlocutori: appare impegnato fin dall'inizio alla cura e alla promozione della loro umanità, alla

⁸ Cfr. P. CHÁVEZ, *L'inculturazione del carisma salesiano*. «Pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero» (1Cor 9,19), in ACG 411.

riabilitazione della loro dignità, al soddisfacimento di bisogni che di per sé non appartengono direttamente all'originalità della sua rivelazione, perché appaiono comandati sia dalla legge antica che da un'istanza etica universale. Partendo da questi gesti di liberazione, sciogliendo gli uomini da una ricerca affannosa di ciò che serve per vivere, egli paradossalmente li relativizza: certo moltiplica il pane e sfama le folle, ma insieme afferma che «non di solo pane vivrà l'uomo»⁹, si impegna per ridonare la salute del corpo a tanti ammalati, ma insieme afferma che «la carne non giova a nulla»¹⁰; amorevolmente ridona la vita ai morti ma insieme attesta che «chi cercherà di salvare la propria vita, la perderà; ma chi la perderà, la manterrà viva»¹¹. Sfamare la folla, ridonare la salute e riportare in vita appaiono gesti *necessari*, ma *non decisivi* in ordine a quello che veramente caratterizza quello che di singolare è venuto a portare Gesù, cioè la sua persona, da cui ricevere ogni cosa: infatti «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia»¹².

Il nesso strettissimo tra «promozione umana» ed «evangelizzazione» è dunque presente fin dall'inizio e deve essere adeguatamente colto. Nel comportamento del Signore è visibile l'impegno chiaro per la liberazione umana e insieme l'ineludibilità della proclamazione di un'ulteriorità decisiva rispetto a questo. L'intenso episodio della moltiplicazione dei pani raccontato nel capitolo sesto dell'evangelo di Giovanni ne è un esempio paradigmatico e assolutamente istruttivo dello stile pastorale di Cristo e della sua Chiesa¹³: in un itinerario a spirale si parte dal bisogno esistenziale per giungere alla proclamazione di Gesù come pane di vita, unico in grado di sfamare la vera fame dell'uomo, facendo leva sulle condizioni spirituali necessarie per cogliere quali siano i veri desideri che abitano il suo cuore. Rimane comunque chiaro che l'opera del Signore è quella di colui che *prima* sfama la folla e poi *spiega* loro il motivo della relatività del cibo materiale, *invitandoli ad entrare* per mezzo della fede in una prospettiva sempre più ampia e rispettosa della loro natura che trascende radicalmente i bisogni e le necessità del corpo. Possiamo, per usare un'immagine, dire che promozione umana ed evangelizzazione si relazionano come due cerchi concentrici che non si possono separare, ma che devono comunicare continuamente.

⁹ Mt 4,4 e Lc 4,4.

¹⁰ Gv 6,63.

¹¹ Lc 17,33.

¹² Gv 1,16.

¹³ Cfr. l'illuminante commento di F.G. BRAMBILLA, *Esercizi di cristianesimo*, Vita & Pensiero, Milano 2000, 63-82.

Fare pastorale giovanile in senso cristiano implica necessariamente attuare delle prassi di promozione umana, ma ciò che è decisivo rimane portare i giovani al Signore e permettere a tutti i giovani di incontrarlo, perché ne hanno il diritto:

Avvertiamo l'evangelizzazione come l'urgenza principale della nostra missione, consapevoli che *i giovani hanno diritto a sentirsi annunciare la persona di Gesù come fonte di vita e promessa di felicità nel tempo e nell'eternità*. Nostro "compito fondamentale risulta dunque quello di proporre a tutti di vivere l'esistenza umana come l'ha vissuta Gesù. [...] Centrale deve essere l'annuncio di Gesù Cristo e del suo Vangelo, insieme con l'appello alla conversione, all'accoglienza della fede e all'inserimento nella Chiesa; da qui poi nascono i cammini di fede e di catechesi, la vita liturgica, la testimonianza della carità operosa" (BENEDETTO XVI, *Lettera a don Pascual Chávez Villanueva, Rettor Maggiore dei Salesiani, in occasione del Capitolo generale XXVI*, 1 marzo 2008, n. 4). [...] *Questa tensione è l'anima di ogni nostro intervento educativo*; noi la dobbiamo comunicare anche ai laici, coinvolgendoli sempre più in compiti pastorali¹⁴.

Queste affermazioni appaiono un'anticipazione autorevole di ciò che è stato affermato al Sinodo dei Vescovi dedicato alla nuova evangelizzazione, sotto forma di "proposizione" vincolante:

Proposizione 10: diritto di proclamare e ascoltare il vangelo

Proclamare la Buona novella e la persona di Gesù è un obbligo per ogni cristiano, fondato nel Vangelo: "Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" (Mt 28, 19). Allo stesso tempo, è un diritto inalienabile di ogni persona, qualunque sia la sua religione o la sua assenza di religione, di essere in grado di conoscere Gesù Cristo e il Vangelo. Questa proclamazione, data con integrità, deve essere proposta nel rispetto totale di ogni persona, senza alcuna forma di proselitismo.

La "promozione umana", attuata in tante forme, è quindi *necessaria ma insufficiente*. Fermarsi solo a questa prospettiva, ritenendola il tutto della missione della Chiesa, significherebbe svilire il cuore del messaggio cristiano. Conviene risentire alcune riflessioni dell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI – testo che continua ad essere attualissimo¹⁵ – quando

¹⁴ SALESIANI DI DON BOSCO, *Capitolo Generale XXVI*, n. 24. Cfr. anche *Evangelii nuntiandi*, nn. 53 e 57.

¹⁵ «L'esortazione *Evangelii nuntiandi* è un grande testo; di stile evangelico e biblico, esso non è mai invecchiato, pur conservando la traccia della principale difficoltà teologica di que-

il legame tra “promozione umana” ed “evangelizzazione” era al primo posto dell’agenda del momento:

(25) Nel messaggio che la Chiesa annunzia, ci sono certamente molti elementi secondari. La loro presentazione dipende molto dalle circostanze mutevoli. Essi pure cambiano. Ma c’è il contenuto essenziale, la sostanza viva, che non si può modificare né passare sotto silenzio, senza snaturare gravemente la stessa evangelizzazione. (26) Non è superfluo ricordarlo: evangelizzare è anzitutto testimoniare, in maniera semplice e diretta, Dio rivelato da Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Testimoniare che nel suo Figlio ha amato il mondo; che nel suo Verbo incarnato ha dato ad ogni cosa l’essere ed ha chiamato gli uomini alla vita eterna. (27) La evangelizzazione conterrà sempre anche - come base, centro e insieme vertice del suo dinamismo - una chiara proclamazione che, in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, morto e risuscitato, la salvezza è offerta ad ogni uomo, come dono di grazia e misericordia di Dio stesso. *E non già una salvezza immanente, a misura dei bisogni materiali o anche spirituali che si esauriscono nel quadro dell’esistenza temporale e si identificano totalmente con i desideri, le speranze, le occupazioni, le lotte temporali, ma altresì una salvezza che oltrepassa tutti questi limiti per attuarsi in una comunione con l’unico Assoluto, quello di Dio: salvezza trascendente, escatologica, che ha certamente il suo inizio in questa vita, ma che si compie nell’eternità.* (28) La evangelizzazione, di conseguenza, non può non contenere l’annuncio profetico di un al di là, vocazione profonda e definitiva dell’uomo, *in continuità e insieme in discontinuità con la situazione presente.* (29) Ma l’evangelizzazione non sarebbe completa se non tenesse conto del *reciproco appello, che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale, dell’uomo.* Per questo l’evangelizzazione comporta un messaggio esplicito, adattato alle diverse situazioni, costantemente attualizzato, sui diritti e sui doveri di ogni persona umana, sulla vita familiare senza la quale la crescita personale difficilmente è possibile, sulla vita in comune nella società, sulla vita internazionale, la pace, la giustizia, lo sviluppo; un messaggio, particolarmente vigoroso nei nostri giorni, sulla liberazione. (30) È noto in quali termini ne abbiano parlato, al recente Sinodo, numerosi Vescovi di tutti i Continenti, soprattutto i Vescovi del Terzo Mondo, con un accento pastorale in cui vibrava la voce di milioni di figli della Chiesa che formano quei popoli. Popoli impegnati, Noi lo sappiamo, con tutta la loro energia, nello sforzo e nella lotta di superare tutto ciò che li condanna a restare ai margini della vita: carestie, malattie croniche, analfabetismo, pauperismo,

gli anni, che è l’articolazione corretta di evangelizzazione e liberazione. Rappresenta la prima interpretazione sintetica del concilio Vaticano II, “i cui obiettivi, secondo le parole di Paolo VI, si riassumono in definitiva in uno solo: rendere la Chiesa del XX secolo ancora più idonea ad annunciare il Vangelo all’umanità del XX secolo”» (C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, 437-438).

ingiustizia nei rapporti internazionali e specialmente negli scambi commerciali, situazioni di neo-colonialismo economico e culturale talvolta altrettanto crudele quanto l'antico colonialismo politico. La Chiesa, hanno ripetuto i Vescovi, ha il dovere di annunciare la liberazione di milioni di esseri umani, essendo molti di essi figli suoi; il dovere di aiutare questa liberazione a nascere, di testimoniare per essa, di fare sì che sia totale. *Tutto ciò non è estraneo all'evangelizzazione.* (31) *Tra evangelizzazione e promozione umana – sviluppo, liberazione – ci sono infatti dei legami profondi. Legami di ordine antropologico, perché l'uomo da evangelizzare non è un essere astratto, ma è condizionato dalle questioni sociali ed economiche. Legami di ordine teologico, poiché non si può dissociare il piano della creazione da quello della Redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare. Legami dell'ordine eminentemente evangelico, quale è quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace la vera, l'autentica crescita dell'uomo?* (32) Non dobbiamo nasconderci, infatti, che molti cristiani, anche generosi e sensibili alle questioni drammatiche che racchiude il problema della liberazione, volendo impegnare la Chiesa nello sforzo di liberazione, hanno spesso la tentazione di ridurre la sua missione alle dimensioni di un progetto semplicemente temporale; i suoi compiti a un disegno antropologico; la salvezza, di cui essa è messaggera e sacramento, a un benessere materiale; la sua attività, trascurando ogni preoccupazione spirituale e religiosa, a iniziative di ordine politico o sociale. *Ma se così fosse, la Chiesa perderebbe la sua significazione fondamentale. Il suo messaggio di liberazione non avrebbe più alcuna originalità e finirebbe facilmente per essere accaparrato e manipolato da sistemi ideologici e da partiti politici.* (33) Circa la liberazione, che l'evangelizzazione annuncia e si sforza di realizzare, bisogna dire piuttosto: - essa non può limitarsi alla semplice e ristretta dimensione economica, politica, sociale o culturale, ma deve mirare all'uomo intero, in ogni sua dimensione, compresa la sua apertura verso l'assoluto, anche l'Assoluto di Dio; - è dunque radicata in una certa concezione dell'uomo, in una antropologia, che non può mai sacrificare alle esigenze di una qualsivoglia strategia, di una prassi o di una efficacia a breve scadenza. (34) Per questo, col predicare la liberazione e con l'associarsi a coloro che operano e soffrono per essa, la Chiesa - senza accettare di circoscrivere la propria missione al solo campo religioso, disinteressandosi dei problemi temporali dell'uomo - riafferma il primato della sua vocazione spirituale, rifiuta di sostituire l'annuncio del Regno con la proclamazione delle liberazioni umane, e sostiene che anche il suo contributo alla liberazione è incompleto se trascura di annunciare la salvezza in Gesù Cristo. (35) *La Chiesa collega ma non identifica giammai liberazione umana e salvezza in Gesù Cristo, perché sa per rivelazione, per esperienza storica e per riflessione di fede, che non ogni nozione di liberazione è necessariamente coerente e compatibile con una visione evangelica dell'uomo, delle cose e degli avvenimenti; sa che non basta instaurare la liberazione, creare il benessere e lo sviluppo, perché venga il Regno di Dio.*

(36) La Chiesa reputa certamente *importante ed urgente* edificare strutture più umane, più giuste, più rispettose dei diritti della persona, meno oppressive e meno coercitive, ma è cosciente che le migliori strutture, i sistemi meglio idealizzati diventano presto inumani se le inclinazioni inumane del cuore dell'uomo non sono risanate, se non c'è una conversione del cuore e della mente di coloro che vivono in queste strutture o le dominano. (37) La Chiesa non può accettare la violenza, soprattutto la forza delle armi – incontrollabile quando si ‘scatena – né la morte di chicchessia, come cammino di liberazione, perché sa che la violenza chiama sempre la violenza e genera irresistibilmente nuove forme di oppressione e di schiavitù più pesanti di quelle dalle quali essa pretendeva liberare. Lo diciamo chiaramente nel nostro viaggio in Colombia: “Vi esortiamo a non porre la vostra fiducia nella violenza, né nella rivoluzione; tale atteggiamento è contrario allo spirito cristiano e può anche ritardare, e non favorire, l'elevazione sociale alla quale legittimamente aspirate”; “dobbiamo dire e riaffermare che la violenza non è né cristiana né evangelica e che i mutamenti bruschi o violenti delle strutture sarebbero fallaci, inefficaci in se stessi e certamente non conformi alla dignità del popolo”.

Una volta chiarito quale sia la *reciproca ma asimmetrica* appartenenza tra “promozione umana” ed “evangelizzazione”, si tratta di vedere quali siano le schiavitù in cui i giovani oggi vivono, per mostrare quali siano le priorità dell'azione pastorale della Chiesa verso di loro. Qui sarebbe necessario un lavoro specifico per singole aree di provenienza: le situazioni culturali, sociali, politiche, economiche, giuridiche, familiari, ecclesiali, sono davvero diversificate e non avrebbe senso pensare ad un elenco che valga per tutti e per ciascuno. Ognuno deve operare un attento discernimento, con sguardo profondo e profetico su ciò che caratterizza la vita dei giovani che incontra sul proprio cammino.

Certamente alcune schiavitù hanno una certa propagazione universale, soprattutto nella situazione di “globalizzazione” che caratterizza la nostra epoca. Identità debole da una parte e rischio di fondamentalismo dall'altro, capitalismo selvaggio da una parte e perdita della ricchezza delle tradizioni locali dall'altra; individualismo spinto da una parte e perdita del senso della famiglia e dell'impegno sociale dall'altra, cultura del godimento da una parte e rifiuto della dedizione dall'altra; mancanza di modelli significativi da una parte e cedimento alla violenza come stile di vita dall'altra; entrata sempre più decisa nella vita virtuale da una parte e dimenticanza del prossimo dall'altra; da una parte un assoluto affidamento alla tecnologia e dall'altra una solitudine esistenziale mai vista. Sono solo alcuni aspetti “comuni” che mostrano una situazione d'insieme capace di evocare senza dubbio un'*emergenza antropologica*

di livello planetario con cui oggi tutti, quindi anche la pastorale della Chiesa, sono costretti a fare i conti¹⁶.

Tutto ciò evoca una società di adulti significativi – ovvero una *società educante* o una *comunità educante* – che non esiste più. Il “discorso del capitalista”, che oramai appare dominatore incontrastato della scena, ha conquistato il cuore delle giovani generazioni: *avere tutto e subito ciò che si desidera, senza sforzo alcuno, è diventato un diritto individuale a cui nessuno è autorizzato ad opporsi*.

In questo panorama il cristianesimo, ed anche la Chiesa cattolica, appaiono sempre di più una minoranza, seppur significativa. Tale situazione, che accomuna molti paesi del mondo in cui i cattolici sono una minoranza, non appare troppo diversa dai primi tempi del cristianesimo primitivo, in cui i primi cristiani si sono trovati a dover professare la loro fede in condizioni culturali estremamente critiche. Vale la pena domandarci se questo *riposizionamento* sia solo un danno, o se forse mette la Chiesa in grado di *ricollocarsi* non solo nei confronti della cultura, ma anche nei confronti del Vangelo, riscoprendo qual è il suo ruolo proprio nel mondo, e soprattutto nel mondo giovanile.

La comunità ecclesiale, insieme ad azioni a favore dei giovani, dovrebbe in primo luogo essere un *luogo in cui si vive in modo alternativo* rispetto alla sudditanza acritica verso agli imperativi dell'epoca della globalizzazione. Nella convinzione che «il cristianesimo, in questo momento, è l'unica risorsa storicamente disponibile per affrontare seriamente l'emergenza educativa»¹⁷ e non solo, per rianimare la speranza è necessario mostrare la qualità della vita cristiana, perché

voi siete il sale della terra; ma se il sale perde il sapore, con che cosa lo si renderà salato? A null'altro serve che ad essere gettato via e calpestato dalla gente. Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città che sta sopra un monte, né si accende una lampada per metterla sotto il moggio, ma sul candelabro, e così fa luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli¹⁸.

¹⁶ Cfr. P. BARCELLONA - P. SORBI - M. TRONTI - G. VACCA (ed.), *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Guerini & Associati, Milano 2012.

¹⁷ P. SEQUERI, *La tradizione della fede e il riscatto dell'educazione*, in A. BOZZOLO - R. CARELLI (ed.), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 452-462, qui, 453. Infatti «il cristianesimo incorpora dentro di sé il tema della croce, che gli conferisce una resistenza ad oltranza nei confronti di tutto, anche delle motivazioni pseudoreligiose immancabilmente presenti nei programmi totalitari. Il cristianesimo ha le spalle forti e il costato allenato a questo genere di interferenze» (*ivi*, 454).

¹⁸ Mt 5,13-16.

I primi cristiani, in minoranza numerica e dentro una cultura del tutto ostile, si sono imposti con la qualità della loro vita e oggi non possiamo pensare ad un rilancio del cristianesimo che passi per una via alternativa a questa. Offrire ai giovani una testimonianza che felicemente si oppone agli assiomi indiscussi della nostra epoca: essi non sono più il vecchio, seppur discutibile, “penso dunque esisto”, ma il nuovo “consumo dunque esisto”, “sono connesso dunque esisto”, “godo dunque esisto”, “sono ricco dunque esisto”, “comunico dunque esisto”, “sono giovane dunque esisto”, “cresco sempre di più dunque esisto”, “vivo senza Dio dunque esisto”, “ho successo dunque esisto”, “vivo senza legami stabili dunque esisto”. Una Chiesa che segna un'alternativa lieta a tutto ciò è la prima realtà che i giovani cercano e si attendono da chiunque voglia proporre loro il discepolato. Essi cercano non semplicemente una Chiesa *che li liberi dalle loro schiavitù* – magari con un impegno di grande dedizione – ma prima di tutto una Chiesa *libera da schiavitù*, e che quindi sia una realtà attrattiva, affidabile e credibile per i giovani proprio perché guardandola si vede qualcosa di diverso: di bello, vero, buono, giusto e santo.

Sempre per fare riferimento all'esortazione *Evangelii nuntiandi*, al numero 13 (intitolato in maniera significativa “Comunità evangelizzata ed evangelizzatrice”) è chiarito che la *condizione di possibilità* per un'opera credibile di liberazione e di evangelizzazione consiste nell'essere individui e comunità evangelizzate:

Coloro che accolgono con sincerità la Buona Novella, *proprio in virtù di questo accoglimento e della fede partecipata, si riuniscono nel nome di Gesù per cercare insieme il Regno, costruirlo, viverlo*. L'ordine dato agli Apostoli – “Andate, proclamate la Buona Novella” – vale anche, sebbene in modo differente, per tutti i cristiani. È proprio per ciò che Pietro chiama questi ultimi “Popolo che Dio si è acquistato perché proclami le sue opere meravigliose”, quelle medesime meraviglie che ciascuno ha potuto ascoltare nella propria lingua. Del resto, la Buona Novella del Regno, che viene e che è iniziato, è per tutti gli uomini di tutti i tempi. Quelli che l'hanno ricevuta e quelli che essa raccoglie nella comunità della salvezza, possono e devono comunicarla e diffonderla.

La situazione reale delle nostre comunità non mostra sempre con trasparenza uno stile di vita evangelico. Lo attesta molto bene uno degli ultimi Capitolo Generali dei Salesiani di don Bosco, quando afferma che

Molti confratelli vivono con intensità la passione per Dio e per i giovani. Essa si manifesta nel desiderio di una vita consacrata più profetica, che si caratterizzi per la profondità spirituale, la fraternità sincera e il coraggio apostolico. In tal modo,

vivendo e lavorando insieme, sentono di poter dare una testimonianza autentica e gioiosa del carisma e di attirare i giovani a confrontarsi seriamente con la proposta cristiana e con la stessa vita consacrata.

D'altra parte si riscontrano *superficialità spirituale, attivismo frenetico, stile di vita borghese, debole testimonianza evangelica, dedizione parziale alla missione*. Ciò si traduce nel *disagio a far emergere la propria identità di consacrati* e in *timidezza apostolica*. La complessità di certe opere rischia talora di assorbire le energie dei confratelli in *compiti gestionali*, indebolendo l'impegno primario di educatori ed evangelizzatori¹⁹.

Una tale descrizione della situazione mostra come il mondo degli adulti nella Chiesa (siano essi laici, consacrati o ministri) è troppe volte intimamente complice delle schiavitù che vorrebbe combattere. Non basta un impegno di servizio, non è sufficiente: ciò che conta è il *modo evangelico* in cui questo servizio viene attuato a livello comunitario e personale.

Questa situazione mette in luce una convinzione ed un'esigenza chiara. La *convinzione* è che l'emergenza educativa in cui viviamo è legata all'*emergenza di adulti significativi*: non siamo davanti alla "prima generazione incredula" del pianeta, ma ai "figli della prima generazione incredula"²⁰. È il mondo degli adulti in crisi di identità, è il mondo degli adulti che ha smarrito il fine e il senso dell'umana esistenza e sta brancolando nel buio, è il mondo degli adulti che ha dimenticato la propria storia e non sa così immaginare il proprio futuro, rimanendo schiacciato in una prospettiva di angusto presentismo, che non offre alcuna speranza, soprattutto ai giovani. L'*esigenza* è chiara ed è una sola, per quanto riguarda la fede: essa ha un nome preciso, e si chiama "conversione". *Conversione* al Dio amorevole che Gesù ha rivelato nella sua vita e ci ha donato con la sua morte e risurrezione, *conversione* ad uno stile di vita che sia capace di rendere conto con la propria vita di questo incontro, perché «chi afferma che Gesù è il Figlio di Dio, un attimo dopo deve cambiare vita»²¹.

Per la particolare vulnerabilità della loro condizione, le schiavitù in cui vivono i giovani sono molte, ma non sono molte di più rispetto a quelle in cui il mondo degli adulti è prigioniero. In questo senso la *pastorale degli adulti* è una priorità che paradossalmente riguarda intimamente la pastorale giovanile: in particolare un luogo strategico di ripartenza della pastorale giovanile è certamente la *pastorale familiare*.

¹⁹ SALESIANI DI DON BOSCO, *Capitolo Generale XXVI*, n. 27.

²⁰ Cfr. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010.

²¹ P. BARCELONA, *Incontro con Gesù*, Marietti, Genova 2010, 113.

I giovani esistono in virtù di una vera e propria inclusione ecclesiale e familiare: come esseri umani sono generati nell'alveo della famiglia e sono chiamati, da adulti, a formare una famiglia; come cristiani sono generati dalla Chiesa e sono chiamati, da adulti cristiani, a partecipare alla sua vita con responsabilità e impegno. Famiglia e Chiesa sono i due grandi ambiti di cui la pastorale giovanile non può fare a meno, perché i giovani dipendono in forma principale, seppur non esclusiva, da queste due "istituzioni" che, se si mantengono autenticamente *libere*, cioè vitalmente *legate* al Signore Gesù, non possono che creare le condizioni ottimali per una crescita umana e cristiana dei giovani. Infatti, soprattutto oggi, «occorre far di tutto per non insegnare a vivere come se fosse vero che la libertà cresce in proporzione dell'assenza di legami»²².

Il cristianesimo, ed in particolare il cattolicesimo, oggi non ha la forza politico-sociale capace di imporre la sua presenza e la sua dottrina in maniera monolitica. In un mondo plurale tale opzione sarebbe certamente controproducente e legata ad un'inaccettabile dispotismo, quindi non pare una strategia intelligente quella della "riconquista" cristiana, che un certo tipo di stile ecclesiale tradizionalista sta portando avanti, ritornando ad un clima riferibile all'alta modernità. D'altra parte è anche vero che

in questo momento il cristianesimo non può, ragionando in termini storici, affrontare direttamente la potenza omologatrice del narcisismo che ha corrotto le categorie antropologiche più fondamentali come gli affetti e la libertà. [...] Non possiamo contrastare la cultura del narcisismo direttamente: essa è più forte di noi, e noi cristiani siamo poco smaliziati, e in ogni caso sprovvisti di un'intelligenza all'altezza della sfida²³.

La Chiesa cattolica ha però la possibilità di proporre ai giovani se stessa e la sua testimonianza di santità e di donazione: questa è esattamente la possibilità propria che tutti hanno in una società plurale, in cui ad ognuno è riconosciuta l'opportunità di essere fedele alla propria identità. Uno sguardo attento alla storia della Chiesa dimostra che è stata una *minoranza qualificata* a riformare la Chiesa e a proporsi al mondo come modello di vita attuabile e capace di attirare le masse, indirizzandole nella giusta direzione. Una *minoranza consacrata* e per questo qualificata, creativa e significativa può fare la differenza anche oggi, soprattutto per mostrare ai giovani che un'alternativa reale è pos-

²² P. SEQUERI, *La tradizione della fede e il riscatto dell'educazione*, 455.

²³ *Ivi*, 460.

sibile e vivibile. Solo una minoranza creativa di “consacrati” sarà in grado di riformare la Chiesa, come è sempre avvenuto nella storia: questo è sempre stato il motore di ogni vera riforma della Chiesa. Una precisazione è doverosa: quando parliamo di “consacrati” intendiamo coloro che hanno preso sul serio la loro *consacrazione battesimale*, cioè la loro appartenenza radicale a Dio, cioè il loro essere *di Dio* e soltanto suoi. Di cui i consacrati – ovvero i religiosi – dovrebbero per antonomasia essere i rappresentanti, anche se non è detto che sia così nella realtà. Vale quindi e comunque la regola generale per cui tutti, in forza della grazia battesimale, sono dei consacrati chiamati alla santità della dedizione, qualunque sia il loro stato di vita: ministeriale, laicale, religioso.

Superfluo aggiungere che il nome proprio della “promozione umana” in ambito giovanile si chiama “educazione”: essa è la *prima e principale* forma della promozione umana presso le giovani generazioni. Nota con un pizzico di soddisfazione l'*Instrumentum laboris* sul Sinodo per la nuova evangelizzazione:

I *Lineamenta* hanno proposto un legame tra iniziazione alla fede ed educazione che è stato colto nella sua profondità. *Non si può evangelizzare senza al tempo stesso educare l'uomo ad essere veramente se stesso: l'evangelizzazione lo esige come legame diretto*. Incontrando Cristo, trova la sua vera luce il mistero dell'uomo, come afferma il Concilio Vaticano II. La Chiesa possiede al riguardo una tradizione di risorse pedagogiche, riflessione e ricerca, istituzioni, persone – consacrate e non, raccolte in ordini religiosi, in congregazioni, in istituti – in grado di offrire una presenza significativa nel mondo della scuola e dell'educazione²⁴.

Ha così ragione Benedetto XVI quando dice che dobbiamo «valorizzare l'apporto dell'educazione nel campo dell'evangelizzazione dei giovani. Senza educazione, in effetti, non c'è evangelizzazione duratura e profonda, non c'è crescita e maturazione, non si dà cambio di mentalità e di cultura»²⁵.

2. L'ineludibile impegno dell'annuncio esplicito

L'impegno per la promozione umana – legata ad una dinamica propriamente educativa – diviene autenticamente cristiana quando al centro dell'a-

²⁴ SINODO DEI VESCOVI, *XIII Assemblea Generale Ordinaria. La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, *Instrumentum laboris*, n. 147.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Lettera a don Pascual Chávez Villanueva, Rettor Maggiore dei Salesiani, in occasione del Capitolo Generale XXVI*, 1 marzo 2008.

zione della pastorale giovanile, come sua sostanza attiva, viene posto un atto esplicito di evangelizzazione. Senza di questo effettivamente è difficile pensare che la pastorale giovanile sia in grado di essere feconda e adeguata alla sua finalità propria, quella di propiziare ed accompagnare il discepolato di Gesù Cristo nella Chiesa. L'attuale cammino della Chiesa, nella sua svolta *missionaria* e quindi decisamente *kerigmatica*²⁶, non lascia dubbi in proposito:

Dopo aver preso in considerazione alcune sfide della realtà attuale, desidero ora ricordare il compito che ci preme in qualunque epoca e luogo, perché “non vi può essere vera evangelizzazione senza l'esplicita proclamazione che Gesù è il Signore”, e senza che vi sia un “primato della proclamazione di Gesù Cristo in ogni attività di evangelizzazione”. Raccogliendo le preoccupazioni dei Vescovi asiatici, Giovanni Paolo II affermò che, se la Chiesa “deve compiere il suo destino provvidenziale, l'evangelizzazione, come gioiosa, paziente e progressiva predicazione della morte salvifica e della Risurrezione di Gesù Cristo, dev'essere la vostra priorità assoluta”. Questo vale per tutti²⁷.

Nel cuore della pastorale giovanile non ci può che essere un'azione *evangelizzatrice* – ovvero di annuncio e di proposta cristiana –, al cui centro vi è la *pratica liturgica*, perché solo essa è caratterizzata dalla contemporaneità sacramentale alla cui fonte e al cui culmine vi è la *celebrazione eucaristica*, luogo istitutivo della vita cristiana stessa, a cui tutto si deve riferire. Valgono a questo proposito le suadenti parole dell'articolo 34 delle *Costituzioni salesiane*:

²⁶ «Abbiamo riscoperto che anche nella catechesi ha un ruolo fondamentale il primo annuncio o “*kerygma*”, che deve occupare il centro dell'attività evangelizzatrice e di ogni intento di rinnovamento ecclesiale. [...] Quando diciamo che questo annuncio è “il primo”, ciò non significa che sta all'inizio e dopo si dimentica o si sostituisce con altri contenuti che lo superano. È il primo in senso qualitativo, perché è l'annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad ascoltare in modi diversi e che si deve sempre tornare ad annunciare durante la catechesi in una forma o nell'altra, in tutte le sue tappe e i suoi momenti. [...] Non si deve pensare che nella catechesi il *kerygma* venga abbandonato a favore di una formazione che si presupporrebbe essere più “solida”. Non c'è nulla di più solido, di più profondo, di più sicuro, di più consistente e di più saggio di tale annuncio. Tutta la formazione cristiana è prima di tutto l'approfondimento del *kerygma* che va facendosi carne sempre più e sempre meglio, che mai smette di illuminare l'impegno catechistico, e che permette di comprendere adeguatamente il significato di qualunque tema che si sviluppa nella catechesi» (FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 164.165).

²⁷ *Ivi*, n. 110.

“Questa Società nel suo principio era un semplice catechismo”. Anche per noi *l'evangelizzazione e la catechesi* sono la dimensione fondamentale della nostra missione. Come don Bosco, siamo chiamati tutti e in ogni occasione a essere educatori alla fede. La nostra scienza più eminente è quindi conoscere Gesù Cristo e la gioia più profonda è rivelare a tutti le insondabili ricchezze del suo mistero. *Camminiamo con i giovani per condurli alla persona del Signore risorto affinché, scoprendo in Lui e nel suo Vangelo il senso supremo della propria esistenza, crescano come uomini nuovi.* La Vergine Maria è una presenza materna in questo cammino. La facciamo conoscere e amare come Colei che ha creduto, aiuta e infonde speranza.

Non è nostra intenzione approfondire la questione direttamente qui. Rimandiamo invece volentieri ai vari contributi specifici che hanno come compito l'approfondimento preciso del tema in termini catechetici²⁸.

Ci basta qui mettere a tema che «il principio del *primato della grazia* dev'essere un faro che illumina costantemente le nostre riflessioni sull'evangelizzazione»²⁹.

Per questo ci soffermiamo brevemente sulla *celebrazione come "fede in atto"*: la verità del testo biblico, dell'annuncio kerigmatico, della catechesi e del ministero ecclesiastico *si danno appuntamento* nel dispiegamento attivo della celebrazione liturgica: nessuno di questi elementi è assente, ma tutti sono *ricapitolati* nell'atto liturgico che li pone nella loro precisa posizione in ordine all'edificazione della Chiesa. L'annuncio attraverso le letture bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento, la predicazione dedicata alla spiegazione e all'in-

²⁸ In particolare, per una visione sintetica, si può vedere: ISTITUTO DI CATECHETICA - UPS (ed.), *Andate e insegnate. Manuale di catechetica*, LDC, Torino 2002. Segnaliamo, tra i vari contributi della pregevole opera, ciò che maggiormente interessa la pastorale giovanile: E. ALBERICH, *Evangelizzazione e catechesi in un mondo che cambia*, 17-38; Id., *Identità e dimensioni fondamentali della catechesi*, 80-95; G. MORANTE, *Catechesi e liturgia*, 118-128; J. GEVAERT, *La "prima evangelizzazione" o "primo annuncio"*, 217-238; U. MONTISCI, *Giovani e catechesi*, 267-282. Per la questione liturgica nella pastorale giovanile cfr. anche M. SODI, *La dimensione liturgica della pastorale nella vita della comunità cristiana*, in ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE - UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA (ed.), *Pastorale giovanile. Sfide, prospettive ed esperienze*, 123-143. Cfr. anche l'interessante presentazione della fede ai giovani in M. FONTANA, *Faithbook. La fede ai giovani*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012 e il famoso *Youcat*, donato da Benedetto XVI ai giovani nella GMG di Madrid. Infine J.-A. BARREDA, *Europa e nuova evangelizzazione*, Urbaniana University Press, Roma 2012; F. PLACIDA, *La catechesi missionaria e la nuova evangelizzazione nell'Europa post-cristiana. La trasmissione della fede in un mondo complesso*, Cittadella, Assisi 2013; G. ROUTHIER - L. BRESSAN - L. VACCARO (ed.), *La catechesi e le sfide dell'evangelizzazione oggi*, Morcelliana, Brescia 2012.

²⁹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 113.

serimento nel ritmo della fede, la presenza delle varie vocazioni all'interno dell'unico popolo di Dio sono tutte disposte devotamente intorno all'evento centrale della fede: *l'atto di Cristo che dona se stesso per la vita del mondo*. La contemporaneità sacramentale dell'evento della salvezza – attestata dogmaticamente, nel suo massimo grado, attraverso la dottrina della “presenza reale” – garantisce che questo è il cuore della vita cristiana. Senza tale presenza saremmo di fronte a nient'altro che una “commemorazione” di un assente, che, seppur affettivamente connotata, non avrebbe nulla a che vedere con l'azione reale del Cristo morto e risorto.

Intorno all'atto liturgico si deve disporre l'*iniziazione* alla vita cristiana e la *trasmissione* della fede. Non ci pare si possa pensare diversamente, se si vuole essere fedeli alla modalità in cui la fede ha avuto origine e si è sviluppata. Una catechesi separata dalla liturgia, un approccio biblico separato dalla celebrazione della fede, un ministero ecclesiastico che non faccia dell'eucaristia il suo centro, un annuncio che non porti all'incontro sacramentale con il Signore rischiano di falsare il proprio ruolo. Tutto ciò investe la liturgia di un compito di primo piano, ma non si vedono alternative credibili a questa posizione centrale della celebrazione in ordine all'istituzione e alla crescita della vita cristiana.

La celebrazione eucaristica, dal punto di vista educativo, è quindi da ritenersi, oltre che il culmine, anche la fonte della vita cristiana. Non è un'indicazione di poco conto, perché l'eucaristia abilita alla vita cristiana, non solo ne è il punto di arrivo. La Chiesa lo ha sempre fondamentalmente riconosciuto. La vita cristiana come dedizione di sé è evidentemente un agire pratico, che non nasce in forma autoreferenziale – da buona volontà, da buone intenzioni o da sforzo personale – ma che è *generato* dall'atto di donazione di Cristo, la cui efficacia è operativa per mezzo dello Spirito. La partecipazione alla liturgia della Chiesa, nel senso più forte e più profondo, *abilita* radicalmente alla vita cristiana.

Una pastorale giovanile incentrata sulla parola senza eucaristia non coglie il segno circa la centralità della donazione; una pastorale giovanile incentrata su una catechesi biblica che non parta e non giunga a riconoscere la centralità dell'atto di Cristo non arriva al suo punto centrale; una pastorale giovanile incentrata sul servizio ai più piccoli e ai più poveri che non attinga la sua forza dall'atto di donazione di Cristo rischia di mancare la sua radice propria. Riconoscere la persona di Cristo e il legame con Lui principio e compimento della vita cristiana è la convinzione fondamentale di una pastorale giovanile degna di questo nome.

A proposito della presenza dell'Eucaristia (e di Maria, che è la perfetta cre-

atura recettiva della stessa), si riportano qui alcune parole del Rettor Maggiore dei salesiani in una lettera sull'*Inculturazione del carisma salesiano*:

Cosa pensare, cari confratelli, di presenze salesiane, a volte più che centenarie, dove non siamo riusciti a far sentire ai nostri giovani e ai collaboratori la presenza materna di Maria o, peggio ancora, dove si è lasciato dilagare un progressivo allontanamento da Cristo Eucaristia? Potremmo chiamarle 'salesiane', anche se continuano ad educare ed evangelizzare? Credo, sinceramente, che se vogliamo restare fedeli al progetto originale del nostro Padre, Maria deve ritornare come motivo e guida della nostra evangelizzazione e l'Eucaristia come il suo centro di gravità e la sua forma missionaria³⁰.

Per don Bosco – così come per tutti i santi educatori – la *pratica educativa* ha a che fare intimamente con la *pratica della religione*. Essa non è una sovrastruttura rispetto all'umanità, ma ne è la sua intima fonte e il suo intimo compimento. Senza la religione l'uomo per don Bosco è incompleto, è dimezzato, è infelice. Non ha alcuna finalità in grado di colmare i suoi più grandi desideri, convinto che solo Dio e la comunione con Lui, ovvero la *beatitudine*, è l'unico fine ultimo degno dell'uomo: "Vi voglio felici nel tempo e nell'eternità", ripeteva spesso ai suoi ragazzi, perché «tutti siamo creati per quello che il Vangelo ci propone: l'amicizia con Gesù e l'amore fraterno»³¹.

La celebrazione della liturgia, il canto gioioso e la danza giocosa, il catechismo sono la sostanza dell'oratorio così come è pensato e realizzato da don Bosco. D'altra parte la prima suggestiva definizione *sui generis* di oratorio va proprio in questa direzione:

Pietro e Giovanni salivano al tempio per la preghiera delle tre del pomeriggio. Qui di solito veniva portato un uomo, storpio fin dalla nascita; lo ponevano ogni giorno presso la porta del tempio detta Bella, per chiedere l'elemosina a coloro che entravano nel tempio. Costui, vedendo Pietro e Giovanni che stavano per entrare nel tempio, li pregava per avere un'elemosina. Allora, fissando lo sguardo su di lui, Pietro insieme a Giovanni disse: "Guarda verso di noi". Ed egli si volse a guardarli, sperando di ricevere da loro qualche cosa. Pietro gli disse: "Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, alzati e cammina!". Lo prese per la mano destra e lo sollevò. *Di colpo i suoi piedi e le caviglie si rinvigorirono e, balzato in piedi, si mise a camminare; ed entrò con loro nel tempio camminando, saltando e lodando Dio*. Tutto il popolo lo

³⁰ Cfr. P. CHÁVEZ, *Inculturazione del carisma salesiano*, in ACG 411.

³¹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 265.

vide camminare e lodare Dio e riconoscevano che era colui che sedeva a chiedere l'elemosina alla porta Bella del tempio, e furono ricolmi di meraviglia e stupore per quello che gli era accaduto³².

È nota la sua convinzione che educare senza l'eucaristia e la confessione è impossibile: nel testo del *Sistema preventivo* egli afferma che «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»³³. Quando un ministro anglicano viene a visitare Valdocco e, stupito del clima educativo che vi si respira, chiede quale sia il segreto di un impegno così sereno e gioioso da parte dei ragazzi, riceve da don Bosco questa risposta:

Il mezzo che si usa tra noi non si può usare fra voi. – Perché? – Perché sono arcani soltanto svelati ai cattolici. – Quali? – La frequente confessione e comunione e la messa quotidiana ben ascoltata. - Avete proprio ragione, noi manchiamo di questi potenti mezzi di educazione. Non si può supplire con altri mezzi? – Se non si usano questi elementi di religione, bisogna ricorrere alle minacce e al bastone³⁴.

Per don Bosco privare un giovane della parola di Dio, del perdono di Dio e della comunione eucaristica – tanto che egli è un assertore della comunione data appena uno sappia riconoscere tra pane e pane – è la peggiore mancanza dell'educatore: *l'educatore è tale perché consegna Dio ai suoi ragazzi ed è trasparenza di Dio presso di loro*, perché solo Dio può colmare la fame di verità e di beatitudine che essi richiedono. Un educatore che si ferma a consegnare se stesso ai suoi ragazzi per don Bosco non gli dà abbastanza, perché gli consegna troppo poco, per non dire di peggio. Educare significa invece mettere ogni ragazzo a contatto e in contatto con Dio, niente di meno di questo. Se non si arriva a questo, l'educazione per il santo torinese è un fallimento.

Ecco l'importanza della "religione", intesa come *pratica della fede*, come celebrazione rituale in grado di far entrare il giovane in comunione con il Dio amorevole dell'alleanza. Don Bosco desidera con tutte le sue forze portare i giovani a Dio, vederli vivere una felice e piena relazione con Lui. È questa

³² At 3,1-10.

³³ G. BOSCO, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*. Per un approfondimento della tematica in don Bosco cfr. A. GIRAUDDO, *Educazione e religione nel sistema preventivo di don Bosco*, in A. BOZZOLO - R. CARELLI (ed.), *Evangelizzazione e educazione*, LAS, Roma 2011, 270-289.

³⁴ G. BOSCO, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*.

propriamente la sua passione, il cuore del suo essere educatore, il centro della sua preghiera:

In tutte le opere che compie egli *vive* della parola del Signore: “quello che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me”, e *nella spinta immediata a portare tutte le anime al Signore e cercarle nel Suo Nome*. Se i suoi confratelli pregano troppo poco, se hanno più gioia nell'azione, nelle imprese, nelle opere, nelle esteriorità, piuttosto che in Dio e nella meraviglia per Lui, allora si rattrista e non sa bene cosa fare. Egli non sa come comunicar loro la sua passione per Dio³⁵.

È molto interessante oggi, in un tempo in cui il nostro modo di celebrare la fede è cambiato molto, per via delle indicazioni conciliari, come Benedetto XVI sia stato molto attento alla liturgia e alla celebrazione, ovvero alle *pratiche della relazione con Dio*. Alcuni suoi scritti teologici si riferiscono proprio a questo, in particolare sullo “spirito della liturgia” e sulla teologia e la celebrazione dell'eucaristia. Sua convinzione radicale è che non vi è nessuna fede senza le sue forme simboliche e concrete che la rendono accessibile nel tempo della Chiesa. Queste forme sono storicamente reali e prendono letteralmente corpo nella pratica liturgica: la preghiera, la celebrazione dei sacramenti e una scansione temporale riferita all'evento cristiano. Senza di questo la fede e la Chiesa non hanno una concretezza vivente e quindi sono *escarnate*, ovvero avvengono “fuori della vita”, in un luogo spirituale non ben definito.

Colpisce oltremodo la pubblicazione del primo volume in italiano dell'*Opera Omnia* degli scritti del di papa Benedetto³⁶, soprattutto per la sua scelta motivata di partire dagli scritti sulla liturgia e non da altri ambiti teologici. Soprattutto coglie nel segno la frase quasi scolpita nel retro del volume: «*Nel rapporto con la liturgia si decide il destino della fede e della Chiesa*». Un'espressione vigorosa che ci deve dare molto da pensare, circa lo stato della nostra fede e l'indicazione di dove stiamo andando. Alcune decisioni che a noi paiono liturgicamente perlomeno anacronistiche – e che effettivamente a volte si prestano al fraintendimento dello spirito con cui sono operate – come quella della possibilità di celebrare secondo il rito in uso prima del Concilio Vaticano II (che ha evidentemente il compito di affermare la sostanziale continuità del rito e della fede della Chiesa, e non di contestare le scelte liturgiche conciliari) e il riposizionamento della croce al centro dell'altare (che dovrebbe avere

³⁵ A. VON SPEYR, *Das Allerheiligenbuch, Erster Teil*, 210-211, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966, traduzione nostra.

³⁶ J. RATZINGER, *Teologia della liturgia* (Opera omnia XI), LEV, Città del Vaticano 2010.

il compito di mostrare come la Santa Messa non è originariamente il luogo della festa o del guardarsi addosso, ma “memoria efficace della passione del Signore” e quindi della necessità di fissare lo sguardo su di Lui e su null’altro, per essere, come dice il salmo, raggianti³⁷) sono interessanti e danno almeno da pensare. Colpisce anche la scelta forte della centralità dell’adorazione eucaristica nella veglia della GMG di Madrid (2011), cuore di quei giorni di grazia particolare per tutti i giovani del mondo. Segnali forti che dicono la necessità di prendere sul serio l’azione liturgica, di riportarla al suo fine proprio, che è la relazione e la comunione con il Signore realmente presente e con la compagine ecclesiale di tutti i tempi, e non una celebrazione che pone al centro noi stessi, le nostre buone qualità di animazione o altro ancora.

Insomma, don Bosco e papa Ratzinger sono entrambi assolutamente convinti che se perdiamo le pratiche della fede, intese come insieme di pratiche rituali che si inseriscono nella tradizione viva della Chiesa, col tempo perdiamo semplicemente la fede, ovvero il legame con Dio, che non può essere semplicemente qualcosa di spirituale o di individuale, ma ha da essere sempre *incarnato e sociale*. E dove effettivamente abbiamo perso queste forme pratiche, abbiamo perso la fede.

La fede è primariamente una pratica di vita, consolidata attraverso forme rituali che la tradizione ci ha consegnato e attuata attraverso una condotta di vita coerente³⁸. Non è quindi un’opera intellettuale o spiritualmente disincarnata. Essa si gioca nell’amore a Dio e ai fratelli, compiuto in maniera concreta, «con i fatti e nella verità»³⁹: quindi si nutre di liturgia e di dedizione, che stanno una dentro l’altra e mai l’una senza l’altra, come l’amore per Dio non è mai vero senza amore per i fratelli e l’amore per i fratelli non è mai autentico se non affonda nell’amore a Dio.

La celebrazione è il luogo in cui si attinge e ci si immerge nella santità di Cristo. Se *il fine della vita cristiana è la santità*, ogni educatore deve essere consapevole che il suo obiettivo è orientare ogni giovane, con tutti i mezzi a sua disposizione, in questa precisa direzione. Dobbiamo rimettere seriamente a tema l’unità tra educazione e santità, perché se l’educazione non porta alla santità non porta a nulla e se la santità non diventa un cammino educativo non sarà mai raggiunta. Non per nulla don Bosco scrive innumerevoli vite di santi in formato semplice e divulgativo e offre ai suoi ragazzi la storia di giovani come loro che lui ritiene santi – ovvero che hanno vissuto secondo le

³⁷ «Guardate a lui e sarete raggianti» (*Sal 34,6*).

³⁸ Cfr. M. DE CERTEAU, *La pratica del credere*, Medusa, Milano 2007.

³⁹ *1 Gv 3,18*.

aspettative di Dio e sono perciò a Lui graditi –, narrandone con semplicità la vita⁴⁰. *Si educa per la santità*, sempre e comunque, perché

tutti gli esseri umani sono chiamati alla santità che, in ultima analisi, consiste nel vivere da figli di Dio, in quella “somiglianza” con Lui secondo la quale sono stati creati. Tutti gli esseri umani sono figli di Dio, e tutti devono diventare ciò che sono, attraverso il cammino esigente della libertà⁴¹.

La pastorale giovanile deve avere, in questo momento storico delicato, il preciso compito di rimettersi a pensare il significato pastorale del *primato della liturgia*. Il motivo è almeno duplice: in primo luogo per ritrovare il suo centro prospettico, frontale e generativo; in secondo luogo perché non può abbandonare la questione liturgica a coloro che rischiano di diventarne i padroni assoluti e che a volte la utilizzano in forma fondamentalistica. Esprimere con i giovani e per i giovani una liturgia bella e viva, dignitosa e ben curata, centrata sull'atto di Cristo e sulla necessità di entrare in esso è un compito che non può essere eluso, perché da esso dipende il destino della fede e della Chiesa. La stessa nuova evangelizzazione trova nella liturgia un campo privilegiato di attuazione:

Proposizione 35: Liturgia

La degna celebrazione della santa liturgia, il dono più prezioso di Dio per noi, è la fonte della più alta espressione della nostra vita in Cristo (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 10). È, perciò, la prima e più potente espressione della nuova evangelizzazione. Attraverso la sacra liturgia Dio desidera manifestare la bellezza incomparabile del suo amore incommensurabile ed incessante per noi, e noi, da parte nostra, desideriamo offrire ciò che è più bello nella nostra adorazione di Dio in risposta al suo dono. Nello scambio meraviglioso della sacra liturgia, in cui il cielo scende sulla terra, la salvezza è a portata di mano, suscitando il pentimento e la conversione del cuore (cfr. Mt 4,17; Mc 1,15).

L'evangelizzazione nella Chiesa richiede una liturgia che elevi il cuore degli uomini e delle donne verso Dio. La liturgia non è solo un'azione umana ma un incontro con Dio che conduce alla contemplazione e all'amicizia profonda con Dio. In questo senso, *la liturgia della Chiesa è la migliore scuola della fede*.

⁴⁰ Cfr. le tre vite raccontate da don Bosco e proposte come modelli ai suoi ragazzi: Domenico Savio (1859), Michele Magone (1861) e Francesco Besucco (1864): G. Bosco (saggio introduttivo e note storiche a cura di A. Giraud), *Vite di giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco*, LAS, Roma 2012.

⁴¹ Dall'*Angelus* del Santo Padre, 1 novembre 2007.

Il primato *indiscusso e indiscutibile* dell'eucaristia – centro sintetico perché prospettico di tutto l'edificio cristiano – non significa evidentemente che la pastorale giovanile escluda tutto il resto. La prospettiva va esattamente rovesciata, perché l'eucaristia fornisce ad ogni altra azione ecclesiale il suo giusto senso e la sua posizione precisa. La celebrazione eucaristica, in questo senso, è il sale che offre sapore a tutte le altre pratiche pastorali, perché il tutto della vita cristiana è da pensarsi nella logica dei cerchi concentrici e in una duplice direzione, sia centrifuga che centripeta. Tutto parte dall'eucaristia e tutto ad essa deve essere ricondotto, sapendo che ogni livello ha una sua dignità e una sua pertinenza: quello più ampio e articolato dell'educazione, che si occupa della formazione del giovane; quello più specifico della catechesi, puntato sull'impegno di «formazione organica e sistematica della fede»⁴²; quello biblico, che fa entrare sempre più nella profondità feconda della parola di Dio; quello del servizio, che abilita il giovane alla vita cristiana come attenzione al prossimo; quello della preghiera, che mette in contatto personale con Dio, e così di seguito. Il raccordo e l'equilibrio di tutti questi livelli è l'esito maturo di un buon progetto di pastorale giovanile, che non esclude nulla dal suo raggio d'azione, in vista del pieno raggiungimento del suo obiettivo proprio, il discepolato cristiano.

Concludendo questo paragrafo pare importante soffermarsi su un aspetto singolare nell'iniziazione cristiana dei giovani: *l'educazione all'amore*, che oggi rappresenta una sfida più che mai attuale, perché al centro dell'esperienza amorosa ci sta la donazione reciproca, che ha un legame del tutto unico con Dio stesso, perché «Dio è amore»⁴³. L'amore quindi non è un argomento tra gli altri e il modo in cui la società e i giovani gestiscono questa realtà tanto delicata e decisiva implica che la pastorale giovanile in questo campo sia particolarmente prudente, attenta e avvertita. La condizione dell'amore è la libertà e su di essa la pastorale giovanile deve prima di tutto avere le idee chiare: a questo proposito si possono vedere con frutto alcuni Dossier di «Note di Pastorale Giovanile» dedicati rispettivamente al tema della libertà e dell'amore⁴⁴. Resta comunque chiaro che

⁴² Cfr. *Direttorio Generale della Catechesi*, n. 67. «Questa formazione organica è più di un insegnamento: è un apprendimento di tutta la vita cristiana, un'iniziazione cristiana integrale, che favorisce un'autentica sequela di Cristo, centrata sulla sua persona. Si tratta, infatti, di educare alla conoscenza e alla vita di fede, in maniera tale che tutto l'uomo, nelle sue esperienze più profonde, si senta fecondato dalla Parola di Dio» (*ivi*).

⁴³ 1Gv 4,16.

⁴⁴ Cfr. «Note di Pastorale Giovanile» 2 (2012) 5-33; 3 (2012) 7-29; 8 (2014) 7-51; 2 (2015) 5-45.

Il programma di un'educazione della libertà non è completo se dopo aver preso contatto con *i limiti e le ferite* della libertà, non giunge ad accostare *i legami* della libertà. Il richiamo alla dignità e al dramma della libertà va integrato con il richiamo alla sua pienezza, al contenuto reale di quella dignità e di quel dramma. Se l'autonomia non è sufficiente per definire la libertà, anche l'integrazione della sua condizione creaturale e della sua necessità redentiva non sono sufficienti, ma rinviano a un fondamento affettivo assoluto. In parole povere, la libertà non è la prima e l'ultima parola sull'uomo: *la libertà viene dall'amore e all'amore si orienta*⁴⁵.

L'eroticizzazione dell'amore e la sua banalizzazione sociale e mediale certamente non mettono i giovani in condizione di cogliere il vero significato, sia antropologico che teologico, dell'amore come momento sintetico e fontale dell'esperienza umana e di quella divina⁴⁶. La testimonianza da parte di un mondo adulto che sia veramente tale proprio di fronte all'esperienza dell'amore in questo momento è una delle latitanze più pericolose per il futuro dell'umanità, ed è un segnale tra i più evidenti dell'emergenza antropologica in atto.

La capacità di vivere l'amore umano secondo la regola cristologica è effettivamente il punto più alto a cui è chiamata la Chiesa nel suo insieme, come testimonianza di dedizione, e la vita di unione tra uomo e donna, mistero grande inserito nell'alveo teologico e direttamente regolato dal modo in cui Cristo si è dato a noi. San Paolo ne parla con grande rigore teorico e concretezza pratica:

Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri: le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, lui che è salvatore del corpo. *E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le*

⁴⁵ R. CARELLI, *Evangelizzare ed educare la libertà*, in «Note di Pastorale Giovanile» 3 (2012) 7-29, 24.

⁴⁶ Per una panoramica della situazione cfr. Z. BAUMAN, *Gli usi postmoderni del sesso*, Il Mulino, Bologna 2013; U. BECK - E. BECK-GERNSHEIM, *L'amore a distanza. Il caos globale degli affetti*, Laterza, Bari 2012; S. CAPECCHI - E. RUPINI (ed.), *Media, corpi, sessualità. Dai corpi esibiti al cybersex*, Franco Angeli, Milano 2009; V. CODELUPPI, *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale dei corpi, cervelli ed emozioni* (Temi 178), Bollati Boringhieri, Torino 2008; F. GARELLI, *I giovani, il sesso, l'amore. Trent'anni dopo la ribellione dei padri*; A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 2008; M. MARZANO, *La fine del desiderio. Riflessioni sulla pornografia*, Mondadori, Milano 2012; C.M. SCARCELLI, *Intimità digitali. Adolescenti, amore e sessualità ai tempi di internet*, Franco Angeli, Milano 2015.

vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama se stesso. Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne. *Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!* Così anche voi: ciascuno da parte sua ami la propria moglie come se stesso, e la moglie sia rispettosa verso il marito⁴⁷.

Come si può vedere nella questione della sessualità e della vita di coppia siamo in presenza della trasparenza più alta del mistero di Cristo e della Chiesa e dello stesso mistero di Dio. La banalizzazione odierna rispetto a tutto ciò non può che alleggerire al massimo la seria e impegnativa esperienza antropologica, limitandola ad una dimensione di godimento narcisistico che non ha nulla a che vedere – per parafrasare ancora la lettera agli Efesini – con l'altezza, la grandezza, la profondità e la lunghezza del mistero grande dell'uomo e della donna.

Rimane il fatto che l'educazione e l'evangelizzazione dell'amore umano rimane una frontiera di grandissima attualità per la pastorale giovanile, per liberare i giovani dai *miraggi dell'amore*⁴⁸ e per farli entrare sempre più e sempre meglio nell'ottica dell'Agape che Dio ha offerto agli uomini in Cristo, perché tutti possano riceverla e viverla autenticamente nella loro vita. Già nel lontano 1990 il Capitolo generale XXIII dei Salesiani di don Bosco impegnato sul tema *Educare i giovani alla fede* ha individuato come uno dei nodi strategici dell'educazione – insieme alla “Formazione della coscienza” e alla “Dimensione sociale della carità” – appunto “L'educazione all'amore”:

Il contesto socio-culturale di oggi stimola e facilita la comunicazione e gli scambi affettivi. I giovani, poi, con molta intraprendenza, sfidando pregiudizi e censure culturali, stimolati dall'età e desiderosi di superare le carenze affettivo-familiari, sensibili al valore dell'incontro-scambio come espressione di donazione e fiducia, scommettono sull'amore. Sono desiderosi di “vivere” questo dono. Spesso però, per una serie di condizionamenti interni ed esterni, riescono solo a farne un uso consumistico. L'amore è certamente una dimensione fondamentale della persona.

⁴⁷ Ef 5,21-33.

⁴⁸ Cfr. M. LACROIX, *I miraggi dell'amore*, Vita & pensiero, Milano 2011.

È la molla che fa scattare la vita. È ciò che dà senso all'esistenza, aprendola alla comprensione e all'oblatività. Esso è vissuto dai giovani con totalità ed esclusività, al punto che gli pospongono ogni altro valore ed impegno. La radicalità con cui si donano non corrisponde, però, alla durata dell'offerta. Vivono l'esperienza nella sua fugacità. E, anche se l'incontro tenderebbe a realizzare un desiderio di autenticità, frequentemente la forza del sentimento viene travolta dalla carica sessuale. La ricerca della persona da amare, poi, isola necessariamente dagli altri e dal gruppo, da cui presto ci si allontana.

Tutto ciò ha dei riflessi sul piano della costruzione della personalità e su quello più specifico della maturazione nella vita cristiana. Quando l'amore è vissuto in maniera conflittuale, e il contenuto sessuale viene ad occupare il posto preminente, frena la crescita globale. Realizzato egoisticamente, il gesto dell'amore non apre al futuro, perché concentra solo sul sentimento presente e tende a prescindere dall'evoluzione delle persone. Effetti simili produce, in alcuni contesti, la situazione di tanti giovani che accusano l'assenza della figura paterna, o la mancanza dei genitori. Non hanno alcuna esperienza di una relazione equilibrata con genitori e fratelli. Portano in sé carenze difficilmente colmabili e rimangono indifesi di fronte alle provocazioni della società. Nel loro processo di sviluppo sostituiscono i valori con i gusti, poiché confondono felicità e piacere. Manca loro un progetto che definisca il senso della propria realizzazione personale. Anche l'ambiente, costituito da persone che vivono un'esperienza analoga, costituisce una forma di cultura generalizzata che, lungi dal correggere queste tendenze, di fatto le stabilizza e le sancisce⁴⁹.

La percezione della *fedeltà* come carattere fondante dell'amore segna certamente, anche nella "cultura dell'infedeltà" in cui oggi siamo immersi, una possibilità almeno nostalgicamente evocata per il riscatto dell'amore in senso pieno⁵⁰. Solo una libertà fedele all'altro e alle sue esigenze può essere garanzia di amore autentico, perché l'amore, quando è vero, richiede e desidera sopra ogni cosa l'eternità. Tale prospettiva implica una formazione della coscienza cristiana responsabile.

3. La necessaria formazione morale della coscienza

L'incontro con una comunità ecclesiale significativa, liberante prima di tutto con la sua esistenza testimoniale piuttosto che con azioni eclatanti di

⁴⁹ SALESIANI DI DON BOSCO, *Capitolo Generale XXIII*, n. 192.

⁵⁰ Cfr. il significativo testo di M. MARZANO, *La fedeltà o il vero amore*, Il melangolo, Genova 2011.

liberazione, crea le condizioni basilari perché un giovane possa – se estraneo alla Chiesa – sentirsi attratto verso un confronto serio con l'esperienza cristiana oppure – se si è allontanato dalla Chiesa – riscoprire in modo rinnovato la sua appartenenza. E può capitare certamente che egli si incammini, insieme ad altri, verso una riscoperta della bellezza della vita cristiana.

Ci si inserisce nell'entusiasmo di un'esperienza di liberazione da tante schiavitù, respirando a pieni polmoni l'aria pulita di una vita buona in compagnia del Signore. Un cammino del genere prende la forma biblica del libro dell'Esodo, dove ci si unisce ad un popolo che si allontana da una situazione di schiavitù per giungere all'agognata meta della terra promessa. Cammino non facile, irto di pericoli e di tentazioni, in cui sono possibili colpi di scena drammatici, ripensamenti oscuri, scoraggiamenti imprevisi.

Un itinerario che faccia passare *dalla servitù al servizio*⁵¹ non ha nulla di automatico ed è effettivamente una piena sollecitazione della neonata libertà. La conversione non è da intendersi come un punto di arrivo, ma essa è effettivamente il punto di partenza di una vita piena di prove accanto a Dio, perché segna l'inizio di una intima condivisione con il suo destino: «Ci sono esseri umani che pensano e auspicano una cosa sola: se tutti professassero la religione cristiana il mondo sarebbe perfetto. La conversione ai loro occhi è un fine, non un inizio»⁵². Il libro del Deuteronomio fa memoria di tutti i doni che Dio ha offerto al suo popolo nei quarant'anni di cammino nel deserto. Centrale rimane l'esigenza di "ricordare" e di "non dimenticare", per far comprendere che la legge è successiva al dono ed ha il preciso compito di stabilizzare la libertà ricevuta. La legge non è quindi da intendersi come imposizione esteriore rispetto ai doni, ma come intrinseca conseguenza degli stessi. La legge rafforza e custodisce il dono, venendo incontro al desiderio di una vita all'insegna della libertà e non della schiavitù:

Abbiate cura di mettere in pratica tutti i comandi che oggi vi do, perché viviate, diveniate numerosi ed entriate in possesso della terra che il Signore ha giurato di dare ai vostri padri. Ricòrdati di tutto il cammino che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore, se tu avresti osservato o no i suoi comandi. [...] Guàrdati dunque dal dire nel tuo cuore: "La mia forza e la potenza della mia mano mi hanno acquistato queste ricchezze". Ricòrdati invece

⁵¹ Cfr. G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo*, EDB, Bologna 1976.

⁵² F. HADJADJ, *La fede dei demoni. Ovvero il superamento dell'ateismo*, Marietti, Genova 2010, 11.

del Signore, tuo Dio, perché egli ti dà la forza per acquistare ricchezze, al fine di mantenere, come fa oggi, l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri⁵³.

La liberazione dalla schiavitù è un dono, così come lo è l'entrata nella terra promessa; non sono invece un'opera propria, dovuta alla propria forza e alla propria potenza. Il dono che custodisce entrambi è la "legge", che offre le coordinate di vita adeguate all'apprezzamento dei doni ricevuti da Dio. Vivere la legge come costrizione è un'esperienza tipica dell'età giovanile, ed è anche un'esperienza tipica dell'uomo d'oggi, che intende ogni legge come limitazione della propria libertà potenzialmente infinita. Recuperare invece il valore della legge in forma del tutto positiva è un compito certamente decisivo. Già la parola "legge" appare più che fastidiosa all'orecchio contemporaneo. Qui entriamo evidentemente in quelle che sono le esigenze di una vita morale adeguata alla vita cristiana, fatta di discernimento e condotte di vita. È un dato di fatto che molti vivono la loro appartenenza alla Chiesa come una "sottomissione", una mancanza di autonomia e di libertà nelle decisioni. Riconoscere invece che l'evangelo implica uno stile di vita e che le regole della Chiesa sono indicazioni per custodire il dono della libertà cristiana è oggi un problema non da poco. La spinta all'autenticità può diventare occasione per una vita deregolamentata.

La pastorale giovanile non può pensarsi in alternativa alle esigenze etiche del vangelo. È anzi da riconoscere pregiudizialmente che nella decisione della fede «per il Dio di Gesù Cristo è radicalmente incluso l'impegno morale»⁵⁴. Si tratta di una tensione insopprimibile a vivere integralmente *come* Gesù ha vissuto. Per il cristiano la coscienza viene indelebilmente incisa da ogni esperienza pratica, ma in maniera tutta speciale dall'esperienza dell'assoluto incontrato nella figura di Gesù. In questo realissimo incontro *sacramentale* viene istituita la *coscienza credente*.

La coscienza è il *luogo* dialogico per eccellenza, è «come una finestra aperta sull'eternità. Una finestra però che allo stesso tempo dà anche sul corso degli avvenimenti quotidiani. [...] È un obbedire e al tempo stesso un creare»⁵⁵.

⁵³ Dt 8,1-20.

⁵⁴ P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moiola*, Glossa, Milano 1997, 208. In questo senso, «vita teologica è il nome cristiano dell'opzione fondamentale» (*ivi*, 210). Si tratta di mostrare come «la coscienza si collochi al centro della vita morale e contemporaneamente al centro della vita spirituale» (R. CASERI, *Il principio della carità in teologia morale. Dal contributo di G. Gillemann a una via di riproposta*, Glossa, Milano 1995, 89).

⁵⁵ R. GUARDINI, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1997², 29. Il *creare* di cui qui si parla

Il Concilio Vaticano II parla della coscienza come di un luogo intimo, del «nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria»⁵⁶. Propriamente la coscienza è il *nucleo interiore più profondo* del giudizio e della decisione e quindi della libertà dell'uomo.

Da qui non può che risultare un primato oggettivo della coscienza, che giustifica l'*assolutezza del giudizio di coscienza*⁵⁷ non scavalcabile da altre autorità, *nemmeno da quella di Dio*. La coscienza, essendo l'ultimo e più intimo luogo di determinazione della libertà personale, è dunque il luogo della decisione *assoluta e insindacabile*:

Il diritto di *autodeterminazione* è una proprietà inalienabile dell'anima. Essa costituisce il *grande mistero* della libertà personale, *davanti alla quale Dio stesso si*

è *interno* al primordiale obbedire: si tratta in pratica di intendere la creatività reale ma non assoluta dell'uomo. Cioè non di una coscienza che crea i valori, ma li riconosce e li incarna creativamente nella singola ed irripetibile situazione. Conviene lasciar risuonare l'intero brano sintetico dell'autore: «La coscienza è dunque l'organo per l'eterna esigenza del bene, che deve venire attuato: la coscienza è per l'uomo una finestra aperta sull'eternità. Una finestra però che allo stesso tempo dà anche sul corso del tempo e sugli avvenimenti quotidiani. La coscienza è l'organo, che trae l'interpretazione del bene, eterno e sempre nuovo, dai fatti concreti; l'organo col quale sempre di nuovo si riconosce in qual modo il bene eterno e infinito debba venir attuato nella specificazione del tempo. È un obbedire e al tempo stesso un creare; un comprendere e un giudicare, un penetrare e un decidere. [...] La coscienza è dunque l'organo per la realtà vivente e per il contatto con Dio; per ciò che Dio ci chiede» (*ivi*, 29.39). «Il compito del credente è quello di lasciare che le istanze presentate da Gesù provochino l'*inventiva* della propria coscienza morale e questo lavoro è fatto in conformità con le norme che aiutano il discernimento del comandamento di Dio nella situazione concreta» (R. CASERI, *Il principio della carità in teologia morale. Dal contributo di G. Gillemann a una via di riproposta*, 205, corsivi nostri). Per la critica ad una coscienza creativa *rispetto ai valori* cfr. *Veritatis Splendor*, n. 54.84.96.

⁵⁶ *Gaudium et spes*, 16. «Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge, che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità. Ma ciò non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine del peccato» (*ivi*).

⁵⁷ Cfr. S. FRIGATO, *Vita in Cristo e agire morale Saggio di teologia morale fondamentale*, LDC, Torino 1994, 197-198.

arresta. Egli infatti vuole il dominio sugli spiriti creati unicamente sotto forma di un libero dono offertogli dal loro amore. Egli conosce i pensieri del cuore e gli abissi dell'anima: però non vuole prenderne possesso senza che essa vi dia il suo assenso⁵⁸.

Il giudizio della coscienza è senz'altro assoluto, ma non sempre corrisponde a verità; detto in altri termini, la coscienza può essere erronea nel suo giudizio⁵⁹, nonostante che debba essere *sempre* seguita, sotto pena di peccato. Ciò significa che la libertà è realmente se stessa nel riconoscimento e nel legame intrinseco con la verità, che per il cristiano non può che essere riferimento assoluto all'esistenza eucaristica del suo Signore: «Conoscerete la verità e la verità *vi farà liberi*»⁶⁰. Di qui sorge la *necessità* di una adeguata formazione della coscienza, che sappia attingere dalla verità che sola può autenticare la coscienza nel suo giudizio⁶¹.

I principali *criteri ispiratori* che fondano il *passivo* della coscienza credente, e permettono all'agire di essere realmente cristiano, cioè conforme all'esistenza eucaristica di Gesù Cristo: questi criteri non sono nient'altro che un tentativo di formalizzazione, con i suoi intrinseci limiti, dell'esistenza eucaristica di Gesù, che resta comunque il *concreto vivente* con cui confrontarsi e da cui attingere per vivere un'esperienza morale cristiana.

a) *L'incondizionato primato del «fratello per cui Cristo è morto»*⁶²: il Crocifisso pone tutti gli uomini in una situazione di profonda uguaglianza e di radicale dipendenza dalla misericordia di Dio. L'altro per Cristo ha un *primato assoluto*, chiunque egli sia (anche e soprattutto il proprio nemico più accerrimo⁶³, in quanto *qui* sta la novità del Vangelo!): il suo comportamento concreto testimonia come Dio stesso in Lui è venuto incontro in maniera assolutamente gratuita al peccatore: «*Quando eravamo ancora peccatori, Cristo,*

⁵⁸ E. STEIN, *Sui sentieri della verità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 265, corsivi nostri.

⁵⁹ Per la coscienza vincibilmente e invincibilmente erronea cfr. *Veritatis Splendor*, 62-63.

⁶⁰ *Gv* 8,32.

⁶¹ «*Un grande aiuto per la formazione della coscienza i cristiani l'hanno nella Chiesa e nel suo magistero. [...] La Chiesa si pone solo e sempre al servizio della coscienza, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l'inganno degli uomini (cfr. Ef 4,14), a non sviarsi dalla verità circa il bene dell'uomo, ma, specialmente nelle questioni più difficili, a raggiungere con sicurezza la verità e a rimanere in essa*» (*Veritatis Splendor*, 64).

⁶² *1 Cor* 8,12; *Rm* 14,15.

⁶³ «*Avete inteso che fu detto: Amerai il prossimo tuo e odierai il tuo nemico. Io invece vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano*» (*Mt* 5,43-44).

nel tempo stabilito, morì per gli empi. [...] Dio ci dà prova del suo amore per noi nel fatto che, *mentre ancora eravamo peccatori*, Cristo morì per noi»⁶⁴. Di fronte alla decisione tragica della morte di croce, Gesù non ha esitazioni nel sacrificare la sua vita proteggendo quella dei suoi: «Ve l'ho detto che sono io. Se dunque cercate me, *lasciate andare via costoro*»⁶⁵. Gesù stesso chiede a chi lo accoglie di partecipare a questo suo intimo atteggiamento non come semplice spettatore, ma come testimone e protagonista di questa verità nella sua vita quotidiana, nelle scelte semplici come in quelle di più ampia portata. Questo radicale riconoscimento della dignità e del valore *teologico* di ogni vita umana deve gettare una luce profonda sui momenti umanamente decisivi del nascere e del morire. Il *tu* dell'altro non solo non mi è estraneo, ma è parte di me, è un con-salvato insieme con me: è doveroso e radicalmente compito di Dio il domandare «dov'è tuo fratello»⁶⁶, perché l'uomo è realmente «custode di suo fratello»⁶⁷. Sarà dunque difficile arrivare a Dio senza i nostri fratelli:

Non si deve salvare la propria anima come si salva un tesoro. La si deve dunque salvare come si perde un tesoro. Con il buttarla via. *Noi ci dobbiamo salvare insieme*. Noi dobbiamo arrivare presso il buon Dio insieme. Cosa direbbe se arrivassimo presso di lui, arrivassimo a casa senza gli altri? Sarebbe molto brutto che qualcuno amasse Dio contro il suo prossimo, cercasse la sua salvezza contro il suo prossimo⁶⁸.

Si tratta di una *condivisione*, di un *farsi prossimo* come Cristo si è fatto prossimo, «tutto a tutti, a costo di salvare qualcuno»⁶⁹, fino, se fosse necessario,

⁶⁴ Rm 5,6.8.

⁶⁵ Gv 18,8. «Possiamo lasciarci incantare, senza timore di perdere di vista l'essenziale, dal gesto bellissimo che segna l'avvio del tratto cruciale in cui la scelta di Gesù riceve la sua ultima ed essenziale conferma. Aveva pur detto Gesù che ognuno avrebbe *dovuto* portare la sua croce e seguirlo. Ma intanto *adesso* egli stesso li sottrae. [...] Gesù non provoca il sacrificio dei discepoli, al contrario fa di tutto per *evitarlo*. *L'abbà* non ricorre al sacrificio dell'altro per affermare la propria verità nel mondo. Impedire che egli sia equivocado su questo punto è la passione di Gesù. In vita e in morte. [...] Questo è Dio. E questa è la testimonianza che lo onora. Perché l'onore di Dio sta nella determinazione con la quale il Figlio si dispone a deviare su di sé, in nome di Dio, la violenza che nasce dall'opposizione all'evangelo» (P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Vita & Pensiero, Milano 1996, 135-136).

⁶⁶ Gn 4,9.

⁶⁷ Gn 4,9; 2,23.

⁶⁸ C. PEGUY, citato in H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. III: Stili Laicali*, Jaca Book, Milano 1986², 413.

⁶⁹ 1 Cor 9,22.

a divenire «*anatema e di essere, io personalmente, separato da Cristo in favore dei miei fratelli*»⁷⁰.

b) *L'incondizionato primato del perdono*: il cristiano accoglie la salvezza come un dono immeritato di Dio: «Che cosa possiedi, che non l'abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?»⁷¹. La stessa fiducia di fondo che guida l'azione morale del cristiano attinge al suo fondamento proprio nell'istante in cui egli si fa disponibile ad accogliere la misericordia di Dio nella sua esistenza: «La vita umana ha un senso, che sono gratuitamente voluto (creato), che sono permanentemente accettato e amato, ed infine che sono continuamente perdonato»⁷². Il perdono dunque, prima di essere un atto di misericordia dell'uomo verso il suo simile, è primariamente una realtà «*più da condividere che da concedere*: non è dare del proprio, ma attingere a un dono che viene dall'alto»⁷³. Insieme all'umile e grata consapevolezza del perdono ricevuto in Cristo, il cristiano sviluppa un *conseguente* atteggiamento di misericordia verso il fratello. Il necessario riconoscimento che «noi siamo debitori»⁷⁴ è fonte di vita morale autenticamente cristiana;

c) *L'incondizionato primato della 'Croce' sulla sofferenza*: chiarito immediatamente che l'ideale di Gesù non è il dolore, ma la gioiosa obbedienza al Padre⁷⁵, è necessario integrare la possibilità e la realtà della sofferenza dell'uomo che agisce in maniera moralmente retta. Dobbiamo infatti ritenere che la sofferenza di Cristo in Croce, in quanto *sofferenza insuperabile e insuperabilmente salvifica*, è in grado di dare significato a tutta la sofferenza umana: «La singolarità del crocifisso *interpreta il dolore* dell'uomo e trasforma anche ciò che agli occhi umani appare come *non-senso* in evento di salvezza»⁷⁶. La fede viva opera

⁷⁰ Rm 9,3.

⁷¹ 1 Cor 4,7.

⁷² P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, 252.

⁷³ A. CENCINI, *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, EDB, Bologna 1985, 88.

⁷⁴ Rm 8,12.

⁷⁵ «La rozzezza di chi parla con troppa precipitosa semplificazione del dolore come 'strumento' di redenzione, del sangue come 'condizione' di espiazione, della malattia e della morte come pena necessaria per risarcire Dio delle offese, non sarà mai abbastanza denunciata. [...] La croce di Gesù è l'estremo gesto della liberazione dell'altro dal male che gli è destinato» (P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, 137).

⁷⁶ G. MOIOLI (a cura di F.G. Brambilla), *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1995², 180. «Si tratta, in altre parole, di battezzare il dolore umano, di immergerlo nella Pasqua per scoprire che la vita ha senso anche se contiene la sofferenza in quanto la resurrezione di Cristo, rivelatrice del destino definitivo di ognuno, dice che non c'è dolore o morte capace

nella carità nella sua purezza non solo «sperando contro ogni speranza»⁷⁷, ma anche «rafforzando»⁷⁸ e purificando davanti a Dio la fede stessa: Dio è quella fedeltà che mai abbandona l'uomo. Per il cristiano e per la sua azione morale non c'è dunque alcuna situazione insuperabilmente priva di senso, in quanto *dentro* il senso della Croce stanno racchiusi ed inclusi tutti gli innumerevoli *non sensi* della storia degli uomini: l'orizzonte *ultimo*, che racchiude tutto, è un orizzonte di amore misericordioso che abbraccia da ogni direzione i peccati e le sofferenze degli uomini tutti. Quando si riconosce questo e si fa di Gesù Cristo la ragione ultima e unica di vita, si hanno le coordinate assiologiche fondamentali per compiere le scelte opportune e per viverle, così come Cristo stesso le ha vissute.

Si tratta di vivere tutto ciò nella concreta *esperienza morale*, che configura la coscienza del cristiano come luogo sintetico di incontro tra il Cristo, gli altri uomini e la forza della propria libertà⁷⁹. In realtà infatti non esiste morale se non in quanto esperienza morale: in essa l'uomo spirituale, rende moralmente efficace la sua scelta di fede. La prassi etica trova nella coscienza, costituitasi essa stessa nell'agire pratico – perché «il soggetto accede alla coscienza mediante l'agire»⁸⁰ e mai altrimenti –, il *luogo proprio* in cui l'esperienza morale trova il suo inveramento o la sua falsificazione. La moralità del cristiano si presenta come «*l'interpretazione pratica* del suo essere uomo nuovo ricreato da Cristo»⁸¹: si innesta qui il ruolo *generativo* e *creativo* della coscienza nella ricerca e nell'attuazione pratica del bene *hic et nunc*, cioè che nella determinata situazione della vita è il bene da farsi o il male da evitarsi⁸².

di distruggere tale senso» (ID., *La parola della croce*, Glossa, Milano 31994, 64).

⁷⁷ Rm 4,18.

⁷⁸ Rm 4,20.

⁷⁹ P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, 260. «Siamo ben lontani dal pensare l'esperienza morale come semplice luogo applicativo di una verità precostituita e tanto meno dall'identificarla con l'esperienza empirica di puri dati di fatto, o con quella emotiva dei sentimenti personali. [...] Tali accezioni riduttive contengono infatti non solo il rischio di ambiguità, ma aprono le porte ad un processo morale di stampo prettamente deduttivo, di cui è testimone una certa riflessione teologico-morale che ancora oggi non ha smesso di far sentire il suo influsso» (*ivi*).

⁸⁰ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1999, 614.

⁸¹ P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, 264.

⁸² Profonde ci sembrano le intuizioni di R. GUARDINI: «Agire moralmente significa quindi creare qualche cosa; non in pietra o in colore o in suono, ma nella materia reale della vita. [...] Il mondo è sempre incompiuto. Esso ci viene incontro incessantemente sotto forma della situazione, affinché, con l'attività morale, lo portiamo a compimento, dandogli l'impronta

Un approfondimento particolarmente necessario – per via del pluralismo, della *deregulation* e della confusione in cui viviamo – riguarda il già di per sé laborioso cammino di *discernimento*, che deve tenere conto delle condizioni e dei condizionamenti del suo *concreto* esercizio.

Da un punto di vista *prettamente teologico* notiamo che da una parte, proprio perché il cristiano *sa* che il male «si può vestire di luce seducente»⁸³, si impone un necessario processo di discernimento spirituale, che deve portare a decisioni sicure nella fede. In altra ma non opposta direzione, la considerazione di sapersi ancora peccatore e troppe volte «abitato dal peccato»⁸⁴ deve tenere particolarmente desto il senso e il valore di un autentico discernimento nello Spirito. Il riconoscimento di questa situazione in cui *di fatto* il cristiano si trova è già un primo segno che la grazia lo accompagna, in quanto gli ispira un primo e fondamentale atteggiamento di *vigilanza*, così tanto raccomandato da Gesù ai suoi⁸⁵.

Il confronto intra ecclesiale, la preghiera personale e comunitaria, la meditazione della parola di Dio e della vita dei santi, la direzione spirituale e altri mezzi idonei *fondano* nel cristiano quella capacità di discernimento che lo deve contraddistinguere nel mondo, dove deve «risplendere la vostra luce»⁸⁶. In particolare, nell'educazione morale dei giovani, i sacramenti dell'eucaristia e della confessione hanno enormi potenzialità in merito alla formazione della coscienza morale. Don Bosco su questo è categorico nella narrazione della vita dei suoi ragazzi:

del bene. La vita morale è resa sterile e squallida su larga scala. [...] È tempo che riconosciamo di nuovo che l'attività morale è una creazione e vi convogliamo di nuovo le vive energie morali. [...] Coscienza è, anzitutto, quell'organo, per mezzo del quale io rispondo al bene e divento consapevole di questo: 'Il bene esiste; ha un'importanza assoluta; il fine ultimo della mia esistenza è legato ad esso; il bene bisogna farlo; in questo fare si decide la realtà ultima. La coscienza però è anche l'organo, mediante il quale dalla situazione ricavo il chiarimento e la specificazione del bene; mediante il quale posso conoscere che cosa sia il bene in questo determinato luogo e in questo determinato momento. L'atto della coscienza è dunque quell'atto, col quale penetro di volta in volta la situazione e intendo che cosa sia, in tale situazione, il giusto, e per ciò stesso il bene» (*La coscienza*, 22-23.25).

⁸³ H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. III: Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992, 306.

⁸⁴ *Rm* 7,17.20.23; *1Gv* 1,8: «Se diciamo di non aver peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi». Cfr. anche *1Gv* 1,10.

⁸⁵ La vigilanza fu la principale raccomandazione di Gesù ai suoi discepoli per non cadere in tentazione (*Mt* 26,41; *Mc* 14,34; *Lc* 22,40; *Ef* 6,11-12; *1Pt* 5,8-9), e per attenderlo (*Mt* 24,36-44; 25,13; *Mc* 13,33-34; *Lc* 12,35-36; 21,24-36; *1Tt* 5,4-5; *Ap* 3,3; 16,15).

⁸⁶ *Mt* 5,16.

Egli è comprovato dall'esperienza che i più validi sostegni della gioventù sono il sacramento della confessione e della comunione. Datemi un giovanetto, che frequenti questi Sacramenti, voi lo vedrete crescere nella giovanile, giungere alla virile età e arrivare, se così piace a Dio, fino alla più tarda vecchiaia con una condotta, che è l'esempio di tutti quelli che lo conoscono. *Questa massima la comprendano i giovanetti per praticarla; la comprendano tutti quelli che si occupano dell'educazione dei medesimi per insinuarla.*

[...] Dicasi pure quanto si vuole intorno ai vari sistemi di educazione, ma io non trovo alcuna base sicura, se non nella frequenza della confessione e della comunione; e credo di non dir troppo asserendo che *omessi questi due elementi la moralità resta bandita*⁸⁷.

Si tratta comunque di una *lotta* da affrontare, contro il nemico per eccellenza, il Diavolo, che «come leone ruggente va in giro cercando chi divorare»⁸⁸, e anche contro se stessi nell'eterna lotta tra carne e spirito, per cui «non quello che io voglio faccio, ma quello che detesto»⁸⁹.

Da un punto di vista invece *antropologico e culturale* la coscienza credente non esiste *mai* allo stato puro, ma *solo ed esclusivamente* nel singolarissimo cristiano che vive in uno specifico *kairos* culturale e storico, che ha una sua determinata e peculiare biografia e che infine ha una storia della sua intima e personale libertà. Cerchiamo di approfondire questi tre aspetti menzionati, che sono imprescindibili e determinanti al fine di un discernimento cristiano integrale⁹⁰:

a) *Il kairos storico, culturale e sociale della persona*: pensiamo solo alla qualità della tecnica, del costume e della cultura propri del gruppo sociale di appartenenza. Ci appare lampante, ad esempio, che i problemi suscitati dalla *bioetica* erano impensabili qualche secolo indietro, così come rimangono impensabili in zone tecnicamente e culturalmente arretrate. La *precomprensione* di un popolo con centinaia di anni di storia, di vissuto morale, di forme culturali assodate è chiaramente determinante nel discernimento spirituale, morale e pastorale. Per entrare meglio nell'odierna situazione, è necessario ricordare

⁸⁷ G. BOSCO (saggio introduttivo e note storiche a cura di A. Giraud), *Vite di giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucio*, 71.199.

⁸⁸ 1Pt 5,8. Per entrare nella logica del 'tentatore' e 'seduttore' originale e azzeccato il breve testo di C.S. LEWIS, *Le lettere di Berlicche*, Mondadori, Milano 1996⁶. Cfr. sull'argomento, l'ottimo e profondo testo di F. HADJADJ, *La fede dei demoni. Ovvero il superamento dell'ateismo*, Marietti, Genova 2010.

⁸⁹ Rm 7,15.19.21; 8,5-11.

⁹⁰ Cfr. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 616-623.

le istanze della tarda modernità, che ha rinunciato ai grandi obiettivi egemoni e totalizzanti della ragione moderna, per ripiegare 'umilmente' in una cultura della tolleranza ad oltranza. Il postmoderno si caratterizza per la propensione ad una *cultura del gradimento*: «nel senso che, libero da ogni vincolo e sciolto da ogni direttiva, disancorato da ogni fondamento, è lasciato completamente alle proprie scelte, che ottimisticamente sono suggerite dal proprio 'gradimento', ma realisticamente dalla propria 'sopravvivenza'»⁹¹. Esito della cultura postmoderna è la radicale destrutturazione della coscienza morale cristiana. La Chiesa deve evangelizzare in *questo* contesto e il cristiano deve discernere le sue scelte tenendo conto di *questa* situazione culturale.

b) La storia biografica della persona: intendiamo la storia che ha segnato *passivamente* la coscienza del credente dalla nascita fino al momento di quella determinata decisione. La sua *storia* ha inciso indelebilmente nella strutturazione fondamentale della sua coscienza. I suoi genitori, che hanno risvegliato la sua coscienza con la cura del loro amore o l'incuranza dei loro peccati; il rapporto intimo con i fratelli o le sorelle; l'amicizia e la crescita accanto a determinati compagni; la presenza di figure educative valide o svianti in cui identificarsi; la scelta dell'indirizzo scolastico; e tutte le altre esperienze oggettive vissute dalla persona incidono indelebilmente una *forma* singolare che struttura la coscienza in maniera permanente. Soprattutto alcuni fatti assiologicamente rilevanti nel vissuto pratico segnano in maniera particolarmente profonda la coscienza: la morte delle persone considerate come punti di riferimento (padre e madre in particolare); l'incontro con persone con cui si approfondisce un'amicizia o con cui si condividerà la vita stessa; fatti profondamente gravi o particolarmente felici nell'esperienza personale. Concludendo, è seriamente necessario sapere che il soggetto che si ha di fronte (magari in un confessionale) non è mai una *tabula rasa*, ma una persona con una biografia ben precisa,

⁹¹ G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, Glossa, Milano 1997, 48-49. «Caratteristica dell'età postmoderna è che ogni uomo dispone con assoluta libertà della propria esistenza, senza poter trovare ostacolo nella propria 'diversità'. Il limite accettabile è solo quello derivato dalla necessità di convivenza, più precisamente della pura convivenza, che esclude ogni determinazione della convivenza stessa. Conseguenza logicamente che non si può richiedere nessun impegno alla società, né le si può offrire prospettive od obiettivi. Nella società postmoderna trova legittimazione soltanto il 'privato' e quindi il casuale. Coerentemente anche alla Chiesa è riconosciuto il diritto alla libertà più completa. [...] Nulla le è richiesto; ha solo il diritto incontestabile di proporre se stessa» (*ivi*, 49). La Chiesa, per evangelizzare il postmoderno, «invece di impegnarsi nel tentativo di convincere gli uomini a tornare alla ragione, impegnarsi di convincere i cristiani a praticare il cristianesimo nella sua autenticità; propriamente vivere l'esistenza umana come Gesù l'ha vissuta» (*ivi*, 50).

di cui è necessario tenere conto. Occorre per altro sviluppare una riflessione teologica più attenta a proposito del momento psicologico e biografico della formazione della coscienza morale, e della coscienza del soggetto in genere: «di tale riflessione pare di dover rilevare la sostanziale mancanza»⁹²;

c) *La qualità propria dei comportamenti della persona*: intendiamo qui più da vicino la qualità propriamente morale e quindi *attiva* dei comportamenti che il soggetto compie nel corso della sua esistenza. Si tratta della 'storia della libertà' del soggetto in questione, che resta determinato permanentemente dalle scelte compiute e mai più reiterabili. La *qualità* del vissuto morale del soggetto, determinata dalle scelte pratiche che di volta in volta sono liberamente poste, aumenta o diminuisce la moralità stessa del soggetto: non esistono scelte *neutre* o *indifferenti*, nel senso che ogni scelta è portatrice precisamente di valori o di *contro*-valori. In ogni decisione il soggetto è di nuovo determinato, la sua persona ha assunto diversa configurazione, cioè è *migliore* o *peggiore* di fronte a se stessa, davanti agli uomini e soprattutto davanti a Dio. In questo punto troviamo la *parziale* ma *autentica* verità che l'uomo crea la sua moralità, si autodetermina come libertà che decide realmente del suo futuro: tutto ciò ha sempre la figura della *responsabilità* come irrinunciabile polarità da cui mai astrarre.

4. Il decisivo coinvolgimento corresponsabile nella missione

Promozione umana, evangelizzazione esplicita e formazione della coscienza, cardini di un'azione di pastorale giovanile all'altezza della sua missione, non possono pensare i giovani come semplici destinatari di un'azione che ha come soggetto la Chiesa e gli operatori della pastorale giovanile, siano essi laici, sacerdoti, o consacrati. I giovani non possono e non devono essere pensati come *soggetti passivi* dell'opera, ma loro caratteristica propria è l'attività, l'entusiasmo, la forza dell'osare, il desiderio di essere protagonisti della loro stessa esistenza. Effettivamente il soggetto dell'evangelizzazione è la Chiesa nel suo insieme, perché

in virtù del Battesimo ricevuto, ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo missionario (cfr. Mt 28,19). Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione

⁹² G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 620.

portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni⁹³.

Proprio in questi decenni si vede sempre di più come gli uomini in generale ed i giovani in particolare desiderano prendere in mano la loro esistenza con libertà e arditezza. Abbiamo visto come la mortificazione di tale prospettiva non sia praticabile né auspicabile, seppur abbia necessità di accompagnamento e di continue rettifiche. Proprio i giovani, che stanno sulla soglia tra passività recettiva e attività generativa, devono essere spinti a prendere in mano la loro esistenza, divenendone protagonisti e responsabili: la pastorale giovanile deve pensare a dovere questo aspetto non trascurabile dell'età giovanile.

Al riguardo risulta decisamente programmatico il decreto conciliare sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, che riserva ai giovani parole più che incoraggianti proprio in questa precisa direzione:

I giovani esercitano un influsso di somma importanza nella società odierna. Le circostanze della loro vita, la mentalità e gli stessi rapporti con la propria famiglia sono profondamente mutati. Spesso passano troppo rapidamente ad una nuova condizione sociale ed economica. Mentre però cresce di giorno in giorno la loro importanza sociale ed anche politica, appaiono quasi impari ad affrontare adeguatamente i nuovi compiti.

Questo accresciuto loro peso nella società esige da essi una corrispondente attività apostolica, alla quale del resto la stessa loro indole naturale li dispone. Col maturare della coscienza della propria personalità, spinti dall'ardore della vita e dalla loro esuberanza, assumono la propria responsabilità, desiderano prendere attivamente il loro posto nella vita sociale e culturale; questo zelo, se è impregnato dello spirito di Cristo e animato da obbedienza ed amore verso i pastori della chiesa, fa sperare abbondantissimi frutti. Essi debbono divenire i primi e immediati apostoli dei giovani, esercitando da loro stessi l'apostolato fra di loro, tenendo conto dell'ambiente sociale in cui vivono.

Gli adulti procurino d'instaurare con i giovani un colloquio amichevole, il che permetta alle due parti, superando la distanza dell'età, di conoscersi reciprocamente e di comunicarsi vicendevolmente le proprie interiori ricchezze. *Gli adulti stimolino i giovani all'apostolato anzitutto con l'esempio e, all'occasione, con prudente consiglio e con valido aiuto.* I giovani poi nutrano rispetto e fiducia verso gli adulti; quantunque siano inclinati per natura alle novità, apprezzino debitamente le buone tradizioni.

Anche i fanciulli hanno la loro attività apostolica. Secondo le proprie forze sono veri testimoni viventi di Cristo tra i compagni.

⁹³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 120.

[...] *La formazione all'apostolato deve iniziarsi fin dalla prima educazione dei fanciulli. In modo speciale siano iniziati all'apostolato gli adolescenti e i giovani e siano pervasi da questo spirito.* Questa formazione dev'essere perfezionata lungo tutta la vita a misura che lo richiedono i nuovi compiti assunti. È chiaro dunque che coloro ai quali spetta l'educazione cristiana sono anche tenuti al dovere della formazione all'apostolato.

È compito dei genitori nella famiglia disporre i loro figli fin dalla fanciullezza a riconoscere *l'amore di Dio verso tutti gli uomini, e a insegnare loro gradualmente, con l'esempio specialmente, la sollecitudine verso le necessità sia materiali che spirituali del prossimo.* Tutta la famiglia dunque e la sua vita in comune diventi quasi un tirocinio di apostolato.

Inoltre i fanciulli si devono educare in modo che, superando i confini della famiglia, aprano l'animo alle comunità sia ecclesiastiche che temporali. Vengano accolti nella locale comunità parrocchiale in maniera tale che acquistino in essa la coscienza d'essere membri vivi e attivi del popolo di Dio. I sacerdoti, poi, nella catechesi e nel ministero della parola, nella direzione delle anime, come negli altri ministeri pastorali, abbiano dinanzi agli occhi la formazione all'apostolato.

Anche le scuole, i collegi e gli altri istituti cattolici di formazione devono promuovere nei giovani il senso cattolico e l'azione apostolica. Qualora questa formazione manchi, o perché i giovani non frequentano dette scuole, o per altra causa, la curino con tanto maggiore impegno i genitori e le associazioni apostoliche. Gli insegnanti, poi, e gli educatori, i quali con la loro vocazione e il loro ufficio esercitano eccellente forma di apostolato dei laici, siano provveduti della necessaria dottrina e dell'arte pedagogica con cui potranno impartire efficacemente questa formazione.

Parimenti i gruppi e le associazioni di laici, che abbiano per scopo l'apostolato o altre finalità soprannaturali, secondo il loro fine e la possibilità, devono diligentemente e assiduamente favorire la formazione all'apostolato. Esse sono spesso la via ordinaria di un'adeguata formazione all'apostolato. In esse infatti si ha una formazione dottrinale, spirituale e pratica. I loro membri con i compagni e amici, in piccoli gruppi, valutano i metodi e i frutti della loro attività apostolica e confrontano con il vangelo il loro modo di vivere

Tale formazione si deve organizzare in modo che si tenga conto di tutto l'apostolato dei laici, che deve essere esercitato non solo tra i gruppi stessi delle associazioni, ma anche in ogni circostanza per tutta la vita, specialmente professionale e sociale. Anzi ciascuno deve attivamente prepararsi all'apostolato, cosa che urge maggiormente nell'età adulta. Infatti con il progredire dell'età, l'animo si apre meglio e così ciascuno può scoprire più accuratamente i talenti con cui Dio ha arricchito la sua anima ed esercitare con maggiore efficacia quei carismi che gli sono stati concessi dallo Spirito santo per il bene dei fratelli.

[...] Il sacro concilio perciò scongiura ardentemente nel Signore tutti i laici, a rispondere volentieri, con animo generoso e pronto cuore alla voce di Cristo, che

in quest'ora li invita con maggiore insistenza, e all'impulso dello Spirito santo. *In modo speciale i più giovani sentano questo appello come rivolto a se stessi, e l'accolgano con slancio e magnanimità.* Il Signore stesso infatti ancora una volta per mezzo di questo santo sinodo invita tutti i laici ad unirsi sempre più intimamente a lui e, sentendo come proprio tutto ciò che è di lui (cfr. *Fil* 2,5), si associno alla sua missione salvifica; li manda ancora in ogni città e in ogni luogo dov'egli sta per venire (cfr. *Lc* 10, 1); affinché gli si offrano come cooperatori nella varie forme e modi dell'unico apostolato della chiesa, che deve continuamente adattarsi alle nuove necessità dei tempi, lavorando sempre generosamente nell'opera del Signore, sapendo che la loro fatica non è vana nel Signore (cfr. *1 Cor* 15, 58)⁹⁴.

La società occidentale nel suo insieme vive paradossalmente una certa invidia del mondo giovanile, tanto che sembra trasformarsi sempre di più in una società di "diversamente giovani"⁹⁵, che non offre spazio né speranza alle giovani generazioni, cercando di sostituirsi a loro in tutto e per tutto:

Oggi, per la prima volta nella storia, i giovani, sopraffatti dalle enormi difficoltà della vita, provano il terrore dell'isolamento totale. La disintegrazione del tessuto sociale, la formazione di piccole cerchie di potere sottratte ad ogni controllo, la massificazione omologante che distrugge identità e tradizioni hanno creato una vera e propria terra di nessuno, in cui, tragicamente, a volte, l'unico modo per sentirsi vivi è quello di dar vita ad un branco feroce che scarica la rabbia su tutto ciò che incontra⁹⁶.

⁹⁴ *Apostolicam actuositatem*, n. 12.30.33.

⁹⁵ «Si sta facendo sempre più largo l'idea di un mondo, quello sempre più sazio e mai così disperato dell'occidente, abitato soltanto da "diversamente giovani": non c'è più spazio che per chi nasce perché ne rimane solo per una vita che si protrae idealmente all'infinito in un'incessante sforzo di auto-rigenerazione» (R. SALA, *In difesa dell'eccedenza*, in P. BARCELLONA - P. SORBI - M. TRONTI - G. VACCA [ed.], *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Guerini & Associati, Milano 2012, 95-103, 97). Cfr. M. AIME - C. PIETROPOLLI, *La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio*, Einaudi, Torino 2014; E. BONAZZI - D. PUSCEDDU, *Giovani per sempre. La figura dell'adulto nella postmodernità*, Franco Angeli, Milano 2008; F.M. CATALUCCIO, *Immatùrità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino 2014; G. CUCCI, *La crisi dell'adulto. La sindrome di Peter Pan*, Cittadella, Assisi (PG) 2012; S. LAFFI, *La congiura contro i giovani. Crisi degli adulti e riscatto delle nuove generazioni*, Feltrinelli, Milano 2014; A. MATTEO, *Tutti muoiono troppo giovani. Come la longevità sta cambiando la nostra vita e nostra fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2016; ID., *L'adulto che ci manca. Perché è diventato così difficile educare e trasmettere la fede*, Cittadella, Assisi 2014; G. ZAGREBELSKY, *Senza adulti*, Einaudi, Torino 2016.

⁹⁶ P. BARCELLONA, *La speranza contro la paura*, Marietti 1820, Genova 2012, 95.

Al di là di questa cupa e perfino agghiacciante visione delle cose, esito della prospettiva autoreferenziale moderna, è invece da riconoscere che «sono i giovani la vera risorsa che può cambiare il corso degli eventi, mettendo in causa l'energia nuova che nasce dalla spontanea attitudine alla creazione di nuove forme di vita, di convivenza e di lavoro»⁹⁷.

In particolare i giovani prendono consapevolezza del loro ruolo nella Chiesa solo nella forma della *condivisione evangelica di vita* e della *corresponsabilità apostolica*. Non è possibile entrare nel ritmo della fede al di fuori di un'esperienza ecclesiale coinvolgente che abbia la forma di un evento sempre inedito capace di generare simpatia, accoglienza e imitazione da parte dei giovani.

Consideriamo questo *il punto qualificante* della pastorale giovanile, perché il cristianesimo è nella sua essenza un evento di donazione e quindi esso "si impara" solo attraverso il contatto con una testimonianza capace di generare sequela e imitazione: non nel sapere teorico, né nel ripetere scolastico, né nel contemplare spirituale, ma nel servizio concreto, nell'esperienza della dedizione reale si fa esperienza di Dio, della sua Chiesa e del suo Regno che viene.

Il cristianesimo, pur esprimendosi in forma dottrinale, non è mai riducibile a questo: è una *pratica di vita* orientata intimamente alla sequela e all'imitazione del Signore Gesù: la pastorale giovanile rischia di rimanere una teoria senza questo aspetto di *coinvolgimento corresponsabile dei giovani nella fede testimoniale*. Non è mai troppo lontano il rischio di ridursi a pensare e ad agire come se i giovani fossero solamente *destinatari passivi* da "formare", "istruire", "riempire", "educare", "salvare" senza la loro necessaria ed intima partecipazione.

Interessante invece annotare come i grandi santi che hanno avuto a che fare con i giovani hanno contato sui giovani stessi fin dall'inizio ed hanno puntato su di loro per iniziare, sviluppare e consolidare le loro intuizioni carismatiche. Essi hanno *fondato* le loro opere sulla disponibilità di alcuni giovani generosi, coinvolti vocationalmente in un progetto di grande portata, tanto grande da sfuggire dal loro sguardo, perché divinamente ispirato e misteriosamente guidato:

Nell'episodio, centrale nel racconto di Marco perché è la cronaca della fondazione del gruppo dei Dodici, Gesù è già missionario del regno di Dio nei villaggi della Galilea; a differenza della prima chiamata, che fu un invito pressante fatto a due coppie di fratelli (cfr. *Mc* 1,17.20), questa è un comando schietto, frutto di una decisione personale: Gesù chiama quelli che vuole e li chiama per essere

⁹⁷ *Ivi*, 117.

con lui, sul monte; per andare da lui “e stare con lui” (Mc 3,14) debbono lasciare la folla che lo seguiva. Il gruppo nasce con compiti ben precisi: essere con lui per diventare, poi, suoi inviati. I dodici sono, dunque, tra i primi chiamati quelli che Gesù vuole sempre accanto: *convivere con lui* è la loro prima occupazione, poi verrà l'invio. Per l'apostolo la convivenza precede la missione: solo i compagni di Gesù, i suoi intimi, saranno i suoi rappresentanti. Gesù non usa compartire la sua missione con chi non ha condiviso la sua vita (cfr. At 1,21-22). [...] Quanto fece don Bosco chiamando un gruppo dei suoi ragazzi dell'Oratorio di Valdocco e la risposta che essi diedero è, in realtà, una vera esperienza evangelica, di forte valenza simbolica e paradigmatica: *come Gesù, don Bosco chiamò alcuni giovanotti che gli erano vicini per condividere con loro vita, sogni e missione; come Gesù, don Bosco trovò i suoi collaboratori tra quelli che gli erano accanto; essere con lui, anche se ancora tanto giovani, fu il presupposto naturale per venir invitati.* [...] “Don Bosco non ha potuto o non ha voluto, in vista di un'eventuale società religiosa, aggregare un nucleo significativo di collaboratori adulti, scegliendoli tra quelli che già lavoravano nei tre oratori”. Si rese conto che più efficace che avere un gruppo di volontari che oggi ci sono e domani non ci sono più, era fondare una Società stabile di consacrati per sempre a Dio, per servirlo in quei giovani in grave difficoltà. *E per riuscire pensò, in ultima istanza, ai suoi giovani, quelli cioè che, “chi più chi meno, avevano trascorso quegli ultimi anni all'Oratorio con don Bosco”.* [...] Così nacque la Congregazione Salesiana. Così siamo nati noi. Quei diciotto sono i nostri ‘padri fondatori’, *la maggioranza giovanissimi*; tranne don Alasonatti, di 47 anni, e don Bosco, di 44 anni; don Rua, direttore spirituale, aveva 22 anni; don Savio, l'economista, 24; i consiglieri, ancora chierici, tutti pure ventenni. [...] *Non mi sembra un'esagerazione affermare che alle origini della Congregazione i giovani sono stati veri “cofondatori” insieme a don Bosco*; alcuni giovani, infatti, formavano il primo nucleo che si impegnò ad erigersi in Società o Congregazione⁹⁸.

Si diventa discepoli del Signore nell'effettività della vita, attraverso la chiamata e l'esercizio concreto al servizio, attraverso l'accoglienza di un invito percepito come parola non di uomini, ma che rimanda enigmaticamente a Dio. E questo impegno, che permette ai giovani di essere *protagonisti*, apre il campo a tutte le altre istanze della vita cristiana: da qui infatti sorge l'esigenza di una vita che sia moralmente all'altezza della missione, di una vita di fede capace di attingere all'essenziale, di una spiritualità apostolica, di una conoscenza dei contenuti della fede stessa.

Questo sembra essere un punto *discriminante e qualificante* della pastorale giovanile e per alcuni aspetti è quello che decide della sua verità, perché ha a

⁹⁸ P. CHÁVEZ, «Chiamò a sé quelli che Egli volle ed essi andarono da lui» (Mc 3,13). Nel 150° anniversario della fondazione della congregazione salesiana, in ACG 404.

che fare direttamente con la *pratica del discepolato*: il segreto della pastorale giovanile consiste nel *coinvolgimento corresponsabile dei giovani nella missione apostolica*. Presentando il tema della “nuova evangelizzazione” ai salesiani nel lontano 1989, don Egidio Viganò, commentando alcuni passaggi dell’Esortazione apostolica *Christifideles laici*, affermava:

È per noi importante rimarcare, inoltre, che nel medesimo capitolo 4° l’Esortazione riserva un’attenzione particolare ai giovani. Essi “non devono essere considerati semplicemente come l’oggetto della sollecitudine pastorale della Chiesa: sono, di fatto, e devono divenire incoraggiati ad esserlo, *soggetti attivi, protagonisti dell’evangelizzazione e artefici del rinnovamento sociale*” (*Christifideles laici*, n. 46). Sono affermazioni coraggiose! *Esse indicano la meta della nostra pastorale giovanile*⁹⁹.

Quando un giovane entra per osmosi – respirando l’aria di una comunità credente e vivendo accanto a qualche autentico testimone credibile del Regno – nel ritmo della “compassione” e della “donazione” di Gesù la comprensione del cristianesimo e della sua logica diventa plausibile, praticabile e perfino entusiasmante. Nel ritmo della fede si entra solo attraverso un itinerario pratico, reale, fatto di quell’esperienza eccedente rispetto alle aspettative umane che caratterizza l’evento cristiano.

La pastorale giovanile fa così dei giovani a cui è mandata dei *soggetti impegnati in presa diretta nell’esercizio della vita cristiana*, non degli inoperosi, disinteressati e indifferenti destinatari: l’idea che i giovani siano *soggetti passivi* della pastorale giovanile è assolutamente da respingere, perché – in primo luogo – tradisce il cuore della proposta cristiana, che è certamente ricezione dell’iniziativa di Dio a favore nostro, ma, nella sua piena maturità, è altrettanto un impegno esplicito di attestazione esistenziale di un certo modo di vivere che si pone al servizio degli altri. In secondo luogo tale prassi non è per nulla rispettosa dell’età della vita del giovane stesso: un’età che richiede l’energica presa in carico della propria vita, caratterizzata dall’esercizio in prima persona della libertà e della responsabilità, dalla capacità di iniziativa personale attraverso tentativi a volte fallimentari ma assolutamente necessari e improrogabili.

Nel pensare ai giovani come *soggetti attivi* nella crescita della loro stessa vita cristiana risiede a nostro parere la *strategia vincente di evangelizzazione dei giovani*, riconoscendo che i giovani danno molto solo quando a loro si chiede molto e si allontanano dalla Chiesa quando non si sentono da essa valorizzati,

⁹⁹ DIREZIONE GENERALE OPERE DON BOSCO, *Lettere circolari di don Egidio Viganò ai salesiani*, II, 977.

attraverso una relativa ma autentica responsabilizzazione. I giovani maturano se sono coinvolti come soggetti della pastorale e così crescono nella fede, allo stesso modo in cui Gesù coinvolse e inviò i suoi “settantadue” a due a due per evangelizzare, dopo averli formati e con delle precise indicazioni:

Dopo questi fatti il Signore designò altri settantadue e li inviò a due a due davanti a sé in ogni città e luogo dove stava per recarsi. Diceva loro: “La messe è abbondante, ma sono pochi gli operai! Pregate dunque il signore della messe, perché mandi operai nella sua messe! Andate: ecco, vi mando come agnelli in mezzo a lupi; non portate borsa, né sacca, né sandali e non fermatevi a salutare nessuno lungo la strada. In qualunque casa entriate, prima dite: ‘Pace a questa casa!’. Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi. Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché chi lavora ha diritto alla sua ricompensa. Non passate da una casa all’altra. Quando entrerete in una città e vi accoglieranno, mangiate quello che vi sarà offerto, guarite i malati che vi si trovano, e dite loro: ‘È vicino a voi il regno di Dio’. Ma quando entrerete in una città e non vi accoglieranno, uscite sulle sue piazze e dite: ‘Anche la polvere della vostra città, che si è attaccata ai nostri piedi, noi la scuotiamo contro di voi; sappiate però che il regno di Dio è vicino’. Io vi dico che, in quel giorno, Sòdoma sarà trattata meno duramente di quella città. [...] I settantadue tornarono pieni di gioia, dicendo: “Signore, anche i demòni si sottomettono a noi nel tuo nome”. Egli disse loro: “Vedevo Satana cadere dal cielo come una folgore. Ecco, io vi ho dato il potere di camminare sopra serpenti e scorpioni e sopra tutta la potenza del nemico: nulla potrà danneggiarvi. Non rallegratevi però perché i demòni si sottomettono a voi; rallegratevi piuttosto perché i vostri nomi sono scritti nei cieli”¹⁰⁰.

Allo stesso modo in cui il Rabbì di Nazaret chiamò, formò e inviò una nutrita schiera di apostoli, investendoli della sua stessa autorità e rendendoli responsabili dell’annuncio, così un operatore di pastorale giovanile troverà il modo di corresponsabilizzare i giovani che gli sono affidati per la missione. Predisporre esperienze in cui i giovani siano soggetti della pastorale non pare quindi essere un semplice *optional*, ma una metodologia adeguata alla fedeltà al Vangelo che ci è ogni volta sempre di nuovo richiesta.

Tutto il messaggio per la XXVIII Giornata mondiale della Gioventù (Rio de Janeiro, luglio 2013) va in questa direzione, affermando che «la Chiesa, nel continuare questa missione di evangelizzazione, conta anche su di voi. Cari giovani, voi siete i primi missionari tra i vostri coetanei!»¹⁰¹. L’invito ai giovani – “Andate e

¹⁰⁰ Lc 10,1-12.17-20.

¹⁰¹ Dal *Messaggio del Santo Padre Benedetto XVI per la XXVIII Giornata Mondiale della Gioventù 2013*, n. 1.

fate discepoli tutti i popoli” – nasce dal riconoscimento del *profondo e radicale intreccio tra discepolato e apostolato*, perché la chiamata missionaria

è necessaria per il nostro cammino di fede personale. Il Beato Giovanni Paolo II scriveva: “La fede si rafforza donandola” (cfr. *Redemptoris missio*, 2). Annunciando il Vangelo voi stessi crescete nel radicarvi sempre più profondamente in Cristo, diventate cristiani maturi. L’impegno missionario è una dimensione essenziale della fede: non si è veri credenti senza evangelizzare. E l’annuncio del Vangelo non può che essere la conseguenza della gioia di avere incontrato Cristo e di aver trovato in Lui la roccia su cui costruire la propria esistenza. Impegnandovi a servire gli altri e ad annunciare loro il Vangelo, la vostra vita, spesso frammentata tra diverse attività, troverà la sua unità nel Signore, costruirete anche voi stessi, crescerete e maturerete in umanità. Ma che cosa vuol dire essere missionari? Significa anzitutto essere discepoli di Cristo, ascoltare sempre di nuovo l’invito a seguirlo, l’invito a guardare a Lui: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore» (Mt 11,29). Un discepolo, in effetti, è una persona che si pone all’ascolto della Parola di Gesù (cfr. Lc 10,39), riconosciuto come il Maestro che ci ha amati fino al dono della vita. Si tratta dunque, per ciascuno di voi, di lasciarsi plasmare ogni giorno dalla Parola di Dio: essa vi renderà amici del Signore Gesù e capaci di far entrare altri giovani in questa amicizia con Lui¹⁰².

Questa strategia pastorale richiede un *atteggiamento fondamentale* nei

¹⁰² *Ivi*, n. 2. Interessante soprattutto l’indicazione del Santo Padre circa i due ambiti privilegiati di testimonianza cristiana in cui i giovani sono invitati ad entrare in maniera specifica: «Vorrei sottolineare due campi in cui il vostro impegno missionario deve farsi ancora più attento. *Il primo è quello delle comunicazioni sociali, in particolare il mondo di internet.* Come ho già avuto modo di dirvi, cari giovani, “sentitevi impegnati ad introdurre nella cultura di questo nuovo ambiente comunicativo e informativo i valori su cui poggia la vostra vita!”. [...] A voi, giovani, che quasi spontaneamente vi trovate in sintonia con questi nuovi mezzi di comunicazione, spetta in particolare il compito della evangelizzazione di questo “continente digitale”» (*Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, 24 maggio 2009). Sappiate dunque usare con saggezza questo mezzo, considerando anche le insidie che esso contiene, in particolare il rischio della dipendenza, di confondere il mondo reale con quello virtuale, di sostituire l’incontro e il dialogo diretto con le persone con i contatti in rete. *Il secondo ambito è quello della mobilità.* Oggi sono sempre più numerosi i giovani che viaggiano, sia per motivi di studio o di lavoro, sia per divertimento. Ma penso anche a tutti i movimenti migratori, con cui milioni di persone, spesso giovani, si trasferiscono e cambiano Regione o Paese per motivi economici o sociali. Anche questi fenomeni possono diventare occasioni providenziali per la diffusione del Vangelo. Cari giovani, non abbiate paura di testimoniare la vostra fede anche in questi contesti: è un dono prezioso per chi incontrate comunicare la gioia dell’incontro con Cristo» (*ivi*, n. 4).

confronti dei giovani: *la fiducia e la speranza nei giovani stessi*. Se questo atteggiamento manca nei responsabili della pastorale giovanile – e in generale nell'istituzione ecclesiale – non vi è possibilità di fare dei giovani dei soggetti della pastorale giovanile, e in fondo diventa quasi impossibile fare di loro dei discepoli del Signore. Propriamente, per essere ancora più radicali, è necessario affermare che senza fiducia non vi è umanità degna di questo nome¹⁰³.

L'accompagnamento necessario, il sostegno e la verifica – di fronte anche ai fallimenti a cui si può andare incontro – non possono far perdere la speranza sulle capacità e le possibilità dei giovani di essere protagonisti, di essere dei “giovani discepoli e apostoli”. Purtroppo, come giustamente afferma Benedetto XVI, il compito educativo e pastorale è colpito a morte quando siamo in presenza dalla perdita generale della fiducia e soprattutto della speranza, che, nel momento in cui aggredisce la fede e la carità, le svuota come da dentro della sua forza motrice¹⁰⁴:

*L'aspetto più grave dell'emergenza educativa è il senso di scoraggiamento che prende molti educatori, in particolare genitori e insegnanti, di fronte alle difficoltà che presenta oggi il loro compito. Così scrivevo infatti nella citata lettera: “Anima dell'educazione può essere solo una speranza affidabile. Oggi la nostra speranza è insidiata da molte parti, e rischiamo di ridiventare anche noi, come gli antichi pagani, uomini ‘senza speranza e senza Dio in questo mondo’, come scriveva l'apostolo Paolo ai cristiani di Efeso (2,12). Proprio da qui nasce la difficoltà forse più profonda per una vera opera educativa: alla radice della crisi dell'educazione c'è infatti una crisi di fiducia nella vita”, che, in fondo, non è altro che sfiducia in quel Dio che ci ha chiamati alla vita*¹⁰⁵.

Il peggior atteggiamento in assoluto per un operatore di pastorale giovanile è quello di non avere speranza nei giovani a cui è mandato: purtroppo un certo clima ecclesiale vive di questo atteggiamento di sfiducia, che genera un blocco da cui è difficile riprendersi. Questo scoraggiamento è un peccato mortale, che condanna a morte la stessa esistenza della Chiesa e la sua particolare vocazione, perché

¹⁰³ Cfr. M. MARZANO, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, Mondadori, Milano 2012.

¹⁰⁴ Sul tema della speranza intesa come “forza motrice” della fede e della carità, insuperata resta la riflessione di C. PEGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, in C. PEGUY, *I misteri*, Jaca Book, Milano 1997³, 155-282.

¹⁰⁵ Dal *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI nell'udienza ai Capitolari* del 31 marzo 2008.

c'è un solo peccato mortale: lo scoraggiamento, perché da esso nasce la disperazione e la disperazione in sostanza non è già un peccato, ma è la morte stessa dello spirito. [...] Guardati soltanto da una cosa: lo scoraggiamento¹⁰⁶.

L'esperienza concreta della storia e del presente della pastorale giovanile della Chiesa ci restituisce una tradizione ricca di fiducia e di speranza nei giovani, che si incarna in prassi concrete di coinvolgimento. Alcune forme sono divenute per così dire "classiche", ma la "fantasia della carità" animata dallo *Spiritus creator* troverà certamente modi sempre inediti, attuali e adeguati per far entrare i giovani in un coinvolgimento corresponsabile degno del Vangelo e alla sua altezza. Pur sapendo che queste forme di servizio non coinvolgono la maggioranza dei giovani, esse sono da considerarsi, secondo le efficaci metafore neotestamentarie, come il *lievito* e il *sale* che pongono le basi per fermentare e dare sapore a tutto il mondo giovanile, dando anche speranza alla stessa Chiesa.

Nella tradizione salesiana prima del Concilio Vaticano II vi erano le *Compagnie*¹⁰⁷. Esse erano pensate ed attuate secondo una struttura apostolica: attraverso un regolamento condiviso e sottoscritto, che accentuava le pratiche della fede personali e comunitarie si giungeva a prescrivere ai giovani membri un determinato atteggiamento apostolico e caritativo nei confronti dei propri compagni e del prossimo in generale. In un clima di forte appartenenza, curando la vita spirituale dei propri membri e attraverso un'organizzazione interna di un certo rilievo, i giovani erano spinti verso una ginnastica del discepolato e dell'apostolato cristiano. Dopo l'avventura postconciliare, che ha ritenuto necessario uno smantellamento di tali strutture, non sarebbe fuori luogo una seria riflessione sul possibile recupero se non delle forme, certamente dello spirito complessivo delle compagnie in vista di un loro ripensamento attualizzante.

L'*animazione* è oggi uno degli aspetti che meglio raffigurano l'impegno degli adolescenti e dei giovani nella Chiesa oggi. Negli ambienti parrocchiali e soprattutto negli oratori – almeno in Italia e nella Congregazione salesiana, ma certamente un po' dappertutto, in forme e modalità diversificate – risulta essere una prassi consolidata la proposta ai giovani più sensibili di un'azione apostolica condivisa con alcuni adulti e da essi guidata – e che presume la necessità di un'adeguata formazione – in vista del servizio a coloro che, più

¹⁰⁶ V. SOLOVIEV, *I tre dialoghi e il racconto dell'anticristo*, Marietti, Torino 1996², 52.54.

¹⁰⁷ C. FIORE, *Le Compagnie della Gioventù Salesiana. Manuale teorico-pratico*, Edizione extracommerciale.

piccoli, frequentano gli ambienti ecclesiali. Di solito tale servizio è pensato e attuato all'interno della comunità cristiana e si rafforza in determinati periodi dell'anno.

Un altro ambito privilegiato di coinvolgimento è la *catechesi*. Il cammino di catechesi, che sempre caratterizza il percorso di iniziazione alla fede delle giovani generazioni e che si esprime di solito in un cammino di preparazione all'accoglienza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, prevede il catechista, come figura adulta nella fede, designato ad accompagnare un determinato gruppo verso il pieno inserimento nella comunità credente. L'affiancamento responsabile di alcuni giovani come *aiuto-catechisti* risulta essere certamente una strategia auspicabile e intelligente per coinvolgere i giovani nella responsorialità della loro fede, che vive e si sviluppa nel momento in cui è trasmessa e donata ad altri. Questo impegna i giovani ad una necessaria formazione e li mette di fronte alla necessità di essere testimoni credibili di quanto annunciano.

Ancora, dal punto di vista liturgico, una delle forme di impegno e di corresponsabilità che la comunità cristiana, guidata da pastori sapienti, ha sempre incoraggiato è quella dei *ministranti*, che vede impegnati i ragazzi, gli adolescenti e i giovani nel servizio all'altare. Attraverso la disponibilità nell'aiuto per la preparazione e lo svolgimento delle celebrazioni si cresce nell'acquisire il gusto per la liturgia e il coinvolgimento nella sua preparazione: la conoscenza delle norme, la cura della dignità e della bellezza, la consuetudine con la parola, la valorizzazione dei segni e dei gesti liturgici sono una delle migliori scuole della fede. Attraverso questo impegno ci si avvicina al Signore e si sta vicini a Lui. Non è cosa da poco!

Un altro ambito di grande interesse per entrare nel ritmo della fede è l'esperienza del *volontariato* cristiano. Si tratta di un servizio che si può esplicitare in un gran numero di differenti modalità – nei confronti dei poveri, nelle situazioni di handicap, nel mondo dello sport e del tempo libero, nell'accompagnamento dei più deboli nel loro percorso scolastico, nella presenza nei luoghi di sofferenza e di malattia, nel mondo degli anziani e nel disagio, e così di seguito –, ma che vive del comune denominatore per cui è necessario dare di più a chi ha ricevuto di meno e dell'esigenza di mettere a disposizione i propri talenti, facendoli fruttificare nel migliore dei modi per far sì che non marciscano.

Un particolare servizio che abilita i giovani e li entusiasma alla vita cristiana è la *frontiera missionaria*: il volontariato missionario – che parte dall'appartenenza ad un gruppo impegnato verso una determinata popolazione o stato particolarmente bisognoso – è da intendersi come un'esperienza di condivisione totale per un periodo di tempo determinato, in cui un gruppo di

giovani, adeguatamente formati, vivono a contatto con una comunità stabile in terra di missione. Tale esperienza, sempre forte e talvolta scioccante – soprattutto per giovani abituati ad uno stile di vita dove non manca nulla dal punto di vista materiale – pone i giovani di fronte alla verità del mondo, della loro vita e anche della forza della donazione cristiana data da persone che hanno scelto di donare la loro intera esistenza per comunicare a tutti la buona novella del Vangelo.

L'impegno *sociale e politico*, ritenuto da sempre uno degli impegni del cristiano nel mondo, oggi soffre gravi carenze, perché la perdita dell'idea di società e di bene comune minano alla base l'appartenenza responsabile dei giovani alla società e allo stato. In un clima di de-istituzionalizzazione generalizzato questo aspetto in cui i giovani sono chiamati ad essere protagonisti appare mortificato. Eppure rimane una delle frontiere della pastorale giovanile a cui indirizzare le energie dei giovani più sensibili. Vive nell'immaginario collettivo contemporaneo un'idea di politica intesa come luogo di compromessi e di disonestà generalizzata: va invece riconosciuto che il politico ha un compito di nobiltà assoluta, che consiste nel prendersi cura di tutti e di ciascuno, attraverso un'azione legislativa, esecutiva e giudiziaria che rispetti e promuova il bene di «tutto l'uomo e di tutti gli uomini»¹⁰⁸.

Il coinvolgimento corresponsabile dei giovani in ordine alla missione della Chiesa – nel momento in cui è adeguatamente accompagnato ed è interpretato con intelligenza da adulti sapienti – porta con sé un vantaggio di grande attualità proprio nel tempo in cui viviamo: precisamente tutte queste modalità di servizio agli altri creano un naturale superamento dell'autoreferenzialità a cui è soggetto il nostro tempo: *allontanano radicalmente il giovane da un'attenzione e da una concentrazione potenzialmente patologica verso la propria persona e lo costringono a confrontarsi e a misurarsi con l'altro da sé e a partire dall'altro da sé*. Soprattutto lo mettono davanti all'altro povero e bisognoso, talvolta abbandonato, ma sempre portatore di una domanda di senso e da una richiesta di riconoscimento, non poche volte di compassione evangelica.

Occuparsi degli altri, insomma, significa per lo meno distogliere dalle proprie esigenze. Non è cosa da poco soprattutto oggi dove, lo abbiamo sottolineato abbondantemente nell'analisi del contesto della nostra epoca, tutto deve rispondere all'imperativo dell'autorealizzazione e tutto deve essere calibrato in base all'obiettivo unico della crescita della propria individualità, a cui tutto può e deve essere sacrificato senza alcun rimpianto e con una certa spietatezza.

¹⁰⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 55 e 79. Cfr. PAOLO VI, *Populorum progressio*, n. 42.

Tale prospettiva, cristianamente inaccettabile, va criticata non solo in forma teorica, ma soprattutto attraverso l'offerta di vie d'uscita accessibili e praticabili per i giovani d'oggi, tra cui l'impegno apostolico è la via maestra.

La contestazione del principio narcisistico nella pastorale giovanile non può essere lasciato ad una enunciazione teorica, ma deve giungere a proporre ai giovani esperienze pastorali di dedizione e di donazione – anche forti e discriminanti, se è il caso – in cui si sentono protagonisti e attori di una forma di servizio praticabile ed a loro misura, su cui misurare la loro responsabilità personale. La pastorale giovanile non può permettersi di alleggerire la posta in gioco del Vangelo, perché non è in suo potere decidere autonomamente quale sia il peso specifico del discepolato cristiano. È invece il Signore che ne offre le coordinate e i contenuti, e sappiamo che in alcuni momenti della sua vita ha ricordato con estrema chiarezza la faccenda, domandando ai suoi: «Volete andarvene anche voi?»¹⁰⁹. Sappiamo anche che ai farisei Gesù rimprovera uno stile apostolico che non desidera discepoli autentici, ma solo banali proseliti: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, quando lo è divenuto, lo rendete degno della Geenna due volte più di voi»¹¹⁰. Non possiamo non ammettere che questo sia un rischio di una certa pastorale giovanile più attenta ai numeri che alla qualità della proposta, più attenta alla spettacolarità delle iniziative che alla loro finalità evangelica, più legata alla comunicazione dei contenuti che alla necessità di far vivere esperienze evangelicamente connotate.

La pastorale giovanile sarà credibile nel momento in cui sarà in grado di proporre alternative *vivibili* alla cultura *mortifera* che sempre più minaccia ampie fasce di giovani e rischia di penetrare nella stessa vita della Chiesa. Se la “nuova evangelizzazione” è da intendersi come il riposizionamento della Chiesa nei confronti del Vangelo e della cultura intorno all'idea e alla pratica della donazione, il compito della pastorale giovanile sta nella *progettazione e nell'attuazione di esperienze realizzabili per i giovani d'oggi in ordine al principio della donazione*.

Questo intenso e determinante paragrafo tocca in maniera prioritaria il *secondo comandamento*, che implica l'impegno pratico di amore al prossimo, ovvero la carità, intesa qui come l'adempimento pieno e sovrabbondante della Legge:

Non siate debitori di nulla a nessuno, se non dell'amore vicendevole; perché chi ama l'altro ha adempiuto la Legge. Infatti: *Non commetterai adulterio, non uccide-*

¹⁰⁹ Gv 6,67.

¹¹⁰ Mt 23,15.

rai, non ruberai, non desidererai, e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: Amerai il tuo prossimo come te stesso. La carità non fa alcun male al prossimo: pienezza della Legge infatti è la carità¹¹¹.

Tale prescrizione però fa tutt'uno con il primo comandamento, tanto che Gesù stesso ne può parlare come di un'ingiunzione divina con una doppia polarità che non è possibile separare, ma che si presenta nella vita dentro un'unica prospettiva esistenziale dove crescono o diminuiscono in maniera direttamente proporzionale:

Allora i farisei, avendo udito che egli aveva chiuso la bocca ai sadducei, si riunirono insieme e uno di loro, un dottore della Legge, lo interrogò per metterlo alla prova: "Maestro, nella Legge, qual è il grande comandamento?". Gli rispose: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a quello: Amerai il tuo prossimo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti"¹¹².

Effettivamente, ci assicura l'apostolo Giovanni, vige una vera e propria *immanenza reciproca* tra il nostro amore per i fratelli e quello per Dio. Stante il principio per cui la scaturigine ultima di tutto il movimento dell'amore sta in Dio e nella sua azione salvifica nei nostri confronti, l'inveramento dell'amore verso Dio trova la sua conferma e la sua verità nella nostra dedizione verso i fratelli:

In questo abbiamo conosciuto l'amore, nel fatto che egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli. Ma se uno ha ricchezze di questo mondo e, vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come rimane in lui l'amore di Dio? Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità¹¹³.

Al principio sta un'iniziativa di Dio, che si concretizza e si concentra nella carne di Gesù: non una teoria, né una filosofia, né un sistema religioso, ma un *fatto*. "Egli ha dato la sua vita per noi": tutto ciò rimanda alla passione e alla morte di Gesù, ovvero all'offerta della sua vita a nostro favore una volta per tutte. Da qui ne viene una conseguenza ("quindi"), sotto forma di *imperativo*

¹¹¹ Rm 13,8-10.

¹¹² Mt 22,34-40.

¹¹³ 1Gv 3,16-18.

pratico (“dobbiamo”), di un dovere ineludibile: “dare la vita per i fratelli”. Non si parla di un “dare la vita a Dio”, cioè restituire il favore (che sembrerebbe più logico, il giusto *do un des* dell’antica religione), ma di allargare l’orizzonte nella logica di un esuberante compimento; non escludere chi mi sta accanto, ma inserirlo in questo amore che deve farsi universale, cattolico. Si parla poi di “ricchezze”, ma esse non vanno ricondotte unicamente a possibilità materiali, ma anche a tempo, intelligenza, sapere, saggezza, conoscenza, collaborazione, impegno... La “ricchezza” è quell’insieme dei doni di Dio che fanno dell’uomo quello è, e che non si possono tenere e usare in forma autoreferenziale. Altrimenti l’amore di Dio non *rimane*. Sappiamo come il verbo “rimanere” ha un ruolo centrale nel lessico dell’evangelista Giovanni: esso indica la presenza di Dio nella vita del suo discepolo. Essi devono *rimanere* in Gesù, come i tralci devono *rimanere* uniti alla vite, così come Gesù *rimane* nel Padre. Senza la dedizione al prossimo non è possibile affermare né confermare alcun legame autentico con il Dio di Gesù Cristo, il Dio dell’amore. Infine la pericope si conclude con l’affermazione lapidaria, che non lascia scampo: una cosa sono le *parole* e la *lingua*, un’altra sono i *fatti* e la *verità!* È la differenza tra dire e fare, tra affermare che cosa bisogna fare e tirarsi indietro le maniche, sporcandosi le mani! Il Vangelo è *pratica di vita*, è *dedizione concreta* al prossimo, attraverso *azioni reali*. Se veramente Cristo ha fatto quel che ha fatto per noi non possiamo che fare lo stesso con i nostri fratelli. La logica e la quadratura dell’evangelista è implacabile: posto a fondamento il Cristo Signore, ne viene la vita cristiana come piena e radicale imitazione di Lui, costi quel che costi.

Così l’amore per Dio è attestato nell’amore ai fratelli:

Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo. Se uno dice: “Io amo Dio” e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. E questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche suo fratello¹¹⁴.

Dopo aver ribadito il primato dell’iniziativa di Dio, qui Giovanni contrappone e denuncia in maniera ancora più chiara l’incoerenza di chi afferma di amare Dio (che *non vede!*) e non ama il proprio fratello (che *vede!*). Secondo il vangelo tutto ciò non è possibile, perché opposto al modello offertoci da Gesù, che nel nome del Padre suo offre la vita per noi. Ne viene dunque come conseguenza logica che il comandamento nuovo dell’amore reciproco è la visibilità piena, l’espressione autorevole e la testimonianza affidabile dell’accoglienza e della comprensione esistenziale dell’azione di Dio per noi.

¹¹⁴ 1Gv 4,19-21.

5. La doverosa cura della vita spirituale in ottica vocazionale

A completamento del paragrafo precedente, si tratta ora di concludere mettendo a fuoco in maniera particolare il senso del primo comandamento per la pastorale giovanile: il legame diretto e personale del giovane con il Dio di Gesù Cristo, un *Dio-Agape* che invita ed inserisce nella comunione con Lui, perché «ecco: sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me»¹¹⁵. Effettivamente ciò che davvero segna la differenza nella vita cristiana è la *qualità* della relazione con Dio: una relazione di *amicizia*, capace di sorpassare una legame di servitù; un rapporto *filiale*, in grado di oltrepassare un rapporto di subdola dipendenza e una dinamica intimamente *nuziale*, che sola può inserire in un'intimità profonda con Dio.

L'unità intrinseca di questi aspetti ci porta verso la considerazione circa *l'ordine dell'amore* nelle sue distinzioni interne di *Agape-Eros-Philia*, che per troppo tempo la tradizione ha rischiato di comprendere in forma unilateralmente oppositiva¹¹⁶. Il Dio unitrino *Padre-Figlio-Spirito* (*Arché-Logos-Pneuma*) è la comunanza nella differenza tra *Dedizione-passione-amicizia*, tra *Donare-ricevere-contraccambiare*, che devono trovare il loro equilibrio dinamico vivente e vivibile.

Tanti motivi oggi premono «verso una teologia nuziale e filiale»¹¹⁷: lo sfondo trinitario della creazione e della rivelazione, il nesso cristologico di teologia e ontologia, l'ontologia dell'essere come amore, il nucleo mariano dell'ecceologia, il ripensamento dell'antropologia centrato sul dono e sulla donazione, la caratterizzazione della complementarità tra uomo e donna in termini di comunione nella differenza sono tutti argomenti di peso specifico notevole, che non possono essere tenuti in disparte per un riposizionamento della pastorale giovanile all'altezza dei tempi che viviamo, capace di creare una mentalità alternativa rispetto ad una visione antropologica segnata da quell'auto-

¹¹⁵ Ap 3,20.

¹¹⁶ «*Eros e philia*, separate da *agape*, producono contraddizione – non necessaria – al loro interno. D'altro canto, quando *agape* si immagina come pura estraneità di *eros* e *philia*, in luogo di "ordinarie" dall'interno dell'esperienza fondamentale dell'affettivo, essa stessa diviene incapace di autentica regia e riscatto dell'ordine degli affetti, approdando alla sua controfigura sentimentale o alla sua dissoluzione gnostica» (F. RIVA - P. SEQUERI, *Segni della destinazione. Lethos occidentale e il sacramento*, Cittadella, Assisi 2009, 130).

¹¹⁷ Così titola il secondo capitolo di R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, Eupress, Lugano 2007, 27-47.

referenzialità mortifera che abbiamo spesso denunciato. Sta di fatto che i temi fondamentali della libertà e della verità cristiana devono essere ricompresi in quest'ottica rinnovata dell'*Agape*. Una *libertà* pensata nell'alternativa tra autonomia ed eteronomia, e non in ottica filiale, risulta completamente falsata e condanna la pastorale giovanile a rimanere in un vicolo cieco, perché la libertà non è pensabile in alternativa ai legami buoni dell'esistere; una *verità* che rimane prigioniera dell'oggettività scientifica e che non fa appello all'affidamento personale non è all'altezza dell'uomo, perché non permette di pensare la sua vita come coinvolgimento radicale in vista di una libera e liberante partecipazione ad una verità comunionale.

L'amicizia personale con il Signore è indispensabile per entrare nel ritmo del cristianesimo, perché «Gesù non ci ha trasmesso delle formule di preghiera, ma ci ha insegnato come stare davanti a Dio»¹¹⁸. Gesù e il Padre suo non si accontentano di avere a che fare con dei buoni esecutori dei loro comandi, ma cercano sempre l'amicizia come frutto maturo dell'amore – perché «l'amore è la fonte originaria dell'amicizia; vi può essere infatti amore senza amicizia, mai amicizia senza amore»¹¹⁹ –, per entrare sempre più e sempre meglio in quella condivisione delle intenzioni e degli affetti a cui il discepolato cristiano non può rinunciare:

Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici. *Voi siete miei amici*, se fate ciò che io vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma *vi ho chiamato amici*, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi. Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga; perché tutto quello che chiederete al Padre nel mio nome, ve lo conceda. Questo vi comando: che vi amiate gli uni gli altri¹²⁰.

Il comandamento attuato da Dio prima di essere proposto all'uomo porta all'emulazione dell'amore, che fa entrare nel cuore stesso di Dio. Conoscendo e apprezzando le sue intenzioni e facendole proprie il discepolo entra nella logica dell'amicizia, provata dalla fedeltà, dall'intenzione, dalla discrezione e dalla pazienza: infatti

¹¹⁸ L. ACCATTOLI, *Solo dinanzi all'Unico. Luigi Accattoli a colloquio con il priore della Certosa di Serra san Bruno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, 49.

¹¹⁹ AELREDO DI RIEVAULX (prefazione di D.M. Turolto), *La perfetta amicizia*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2004, 140-141.

¹²⁰ *Gv* 15,12-17.

quattro cose debbono essere sottoposte a prova nell'amico: la fedeltà, l'intenzione, la discrezione, la pazienza. La *fedeltà*, perché tu possa affidargli con sicurezza te stesso e tutte le tue cose; l'*intenzione*, perché egli non si aspetti dall'amicizia nient'altro che Dio e il bene che le è proprio per natura; la *discrezione*, perché sappia che cosa si deve dare all'amico, che cosa chiedergli, di che cosa dolersi per lui, di quali cose allietarsi con lui; e poiché riteniamo che talora l'amico debba essere corretto, per quali motivi e in quale modo e quando e dove questo vada fatto; infine la *pazienza*, affinché non si adombri se viene corretto, non disprezzi né odi chi lo corregge, né gli rincesca di sopportare per l'amico qualsiasi avversità¹²¹.

Vivere nell'amicizia con il Signore significa impostare la relazione con il Signore in una forma *confidenziale* capace di superare le barriere del sospetto, della paura e della distanza burocratica. L'amicizia umana offre così una robusta analogia di quella che il cristiano è chiamato a intraprendere con Dio, allontanando ogni ambiguità e cercando in ogni cosa quella beatitudine che caratterizza ogni vera amicizia:

Va evitato soprattutto il sospetto, veleno per l'amicizia, per non pensare mai male dell'amico, né dar credito o adesione a chi ne dice male. Si aggiungano, a questo punto, l'amabilità nel parlare, la letizia nel volto, la gentilezza nel tratto e inoltre la serenità degli occhi: cose tutte in cui risiede il condimento, tutt'altro che mediocre, dell'amicizia¹²².

Don Bosco, raccontando il suo itinerario vocazionale in ordine all'edificazione personale e comunitaria dei suoi figli, offrendo così a loro una narrazione in vista dell'elaborazione di una spiritualità apostolica a servizio dei giovani, descrive il momento esatto in cui la sua relazione con il Signore procede verso un cambio di marcia. La sua tessitura edificante non è semplicemente aneddotica, ma è segno di un'intelligenza pastorale che non può essere considerata estranea ad una metodologia della pastorale giovanile che voglia rimanere fedele ad un certo stile:

Io mi sono tosto messo nelle mani di D. Calosso, che soltanto da alcuni mesi era venuto a quella cappellania. Gli feci conoscere tutto me stesso. Ogni parola, ogni pensiero, ogni azione eragli prontamente manifestata. Ciò gli piacque assai, perché in simile guisa con fondamento potevami regolare nello spirituale e nel temporale.

¹²¹ AELREDO DI RIEVAULX, *La perfetta amicizia*, 183.

¹²² *Ivi*, 209.

Conobbi allora che voglia dire avere una guida stabile, di un fedele amico dell'anima, di cui fino a quel tempo era stato privo. Fra le altre cose mi proibì tosto una penitenza, che io era solito di fare, non adattata alla mia età e condizione. M'incoraggiò a frequentar la confessione e la comunione, e mi ammaestrò intorno al modo di fare ogni giorno una breve meditazione o meglio un po' di lettura spirituale. Tutto il tempo che poteva nei giorni festivi lo passava presso di lui. Ne' giorni feriali, per quanto poteva, andava servirgli la santa messa. *Da quell'epoca ho cominciato a gustare che cosa sia vita spirituale, giacché prima agiva piuttosto materialmente e come macchina che fa una cosa, senza saperne la ragione*¹²³.

Don Bosco certamente parla di se stesso e del suo itinerario. Ma insieme sta orientando con precisione i suoi figli verso una prassi pastorale ben precisa. Il breve racconto coglie in pienezza alcune caratteristiche che non possono essere estranee ad una pastorale giovanile matura e intelligente: la necessità di una figura ecclesialmente affidabile a cui un giovane possa fare riferimento; la presenza sacramentale come centro irradiante della vita cristiana; l'onestà del giovane rispetto alla comunicazione trasparente della propria vita, al di là della paura di essere giudicato; la capacità della guida di intravedere i punti di forza e di debolezza, offrendo consigli ponderati in vista dell'inaugurazione di itinerari di vita spirituale e temporale; la pronta obbedienza da parte del giovane. Tutto questo porta infine a "gustare" la bontà e la bellezza di una felice relazione con Dio e ad entrare quindi nel ritmo della vita spirituale.

Quando don Bosco racconta la sua relazione educativa e spirituale con Domenico Savio cercherà di far rivivere la stessa relazione che egli ha per breve tempo vissuto con i suoi grandi maestri¹²⁴, allargandone la portata e dilatandone le prospettive. La chiave dell'edificio spirituale di Domenico è individuata proprio nell'amicizia con il Signore e nella volontà di essergli fedele attraverso una condotta di vita adeguata a questo dono:

¹²³ G. BOSCO, *Memorie dell'Oratorio di san Francesco di Sales dal 1815 al 1855* (Saggio introduttivo e note storiche a cura di A. Giraud), LAS, Roma 2011, 71. Sul tema dell'accompagnamento spirituale in ottica salesiana cfr. F. ATTARD - M.A. GARCÍA (ed.), *L'accompagnamento spirituale. Itinerario pedagogico spirituale in chiave salesiana al servizio dei giovani*, LDC, Torino 2014.

¹²⁴ Per una lettura teologico-pastorale dell'esperienza spirituale di san Domenico Savio cfr. A. BOZZOLO, *Missione e santità di Domenico Savio. Lettura teologica della "Vita"*, in A. GIRAUDDO (ed.), *Domenico Savio raccontato da don Bosco*, LAS, Roma 2005, 103-153. Il testo è riportato anche in A. BOZZOLO, «Non ebbe a cuore altro che le anime». *Meditazioni per una spiritualità educativa*, LDC, Torino 2011, 129-183.

L'atteggiamento di Domenico nei confronti dell'esistenza quotidiana può essere al meglio individuato nei due propositi più noti e più caratterizzanti di quelli che fece nel giorno della sua Prima Comunione e che rinnovò infinite volte nel corso della sua esistenza: "i miei amici saranno Gesù e Maria" e "la morte ma non peccati". Probabilmente queste formulazioni, che si ritrovano in vario modo nelle forme della pietà dell'epoca, gli sono state proposte dalle persone che lo hanno accompagnato a quel momento così importante, ma ciò che qui deve essere considerato non è semplicemente il contenuto oggettivo, peraltro irreprensibile, che esse presentavano all'assimilazione di un ragazzo, bensì il significato che vengono ad assumere all'interno della sua vicenda spirituale, la forza con cui la strutturano e la continuità con cui la sostengono. [...] La continuità con cui nella vita di Domenico il riferimento all'amicizia con Gesù si ripropone come asse portante di tutta la sua esistenza e centro verso cui convergono tutti i suoi desideri, mostra con chiarezza che intorno al proposito preso in occasione della Prima Comunione egli ha realmente sviluppato tutta la sua vita teologica di adesione affettiva ed effettiva al Signore, riconoscendolo come interlocutore diretto e personale della sua storia¹²⁵.

La prossimità con i giovani porta l'operatore di pastorale giovanile ad entrare in confidenza con loro, tanto che senza questa presenza familiare non si dà spazio educativo né possibilità di evangelizzazione del mondo giovanile. Ma il compimento di questa prassi benevola è l'introduzione ad una vera e propria amicizia personale con Dio: il vero educatore alla fede è colui che a un certo punto si deve mettere da parte, tirandosi indietro creando quel "posto vuoto" che può essere occupato solo dal Signore e dalla sua misteriosa presenza, con cui il giovane si deve riferire. Sembra paradossale, ma è proprio così: *il vero educatore ha fatto il suo dovere quando la sua presenza non risulta più essenziale*, perché, come *testimone affidabile e autorevole* – cioè come "terzo", come cerniera tra l'uno e l'altro –, è riuscito a rendere possibile un legame del giovane con Dio. Chi, come testimone, pensasse di monopolizzare in forma possessiva la relazione con il giovane, escludendo Dio e la sua Chiesa, avrebbe fatto un pessimo servizio di pastorale giovanile, perché avrebbe incatenato i giovani a sé e non invece creato le condizioni per un'autentica libertà filiale orientata a Dio. La spiritualità di un autentico educatore alla fede non può che essere identica a quella del Battista, capace di attestare senza indugio che «io non sono quello che voi pensate! Ma ecco, viene dopo di me uno, al quale io non sono degno di slacciare i sandali»¹²⁶. Di fronte al primato del Signore

¹²⁵ *Ivi*, 165.166.

¹²⁶ *At* 13,25.

e alla necessità di abbandonare una presunta centralità dell'operatore di pastorale giovanile il "precursore" è più chiaro che mai, al di là di qualsivoglia concorrenza con Gesù o tristezza per essere relegato in secondo piano:

Andarono da Giovanni e gli dissero: "Rabbi, colui che era con te dall'altra parte del Giordano e al quale hai dato testimonianza, ecco, sta battezzando e tutti accorrono a lui". Giovanni rispose: "Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stata data dal cielo. Voi stessi mi siete testimoni che io ho detto: 'Non sono io il Cristo', ma: 'Sono stato mandato avanti a lui'. *Lo sposo è colui al quale appartiene la sposa; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è piena. Lui deve crescere; io, invece, diminuire*"¹²⁷.

Solo Gesù è «l'agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo»¹²⁸, il Figlio unico *nel quale* siamo tutti figli del Padre che è nei cieli. E solo attraverso l'attestazione del testimone che non si sostituisce al Maestro è possibile entrare nella sequela di Gesù: «Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli e, fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: "Ecco l'agnello di Dio!"». E i suoi due discepoli, sentendolo parlare così, seguirono Gesù»¹²⁹.

Dall'amicizia si passa così al riconoscimento della propria filialità originaria e all'inserimento nella prospettiva nuziale: in una coscienza filiale vi è una caratterizzazione più netta dell'identità cristiana, in cui si diviene consapevoli della consanguineità e della corresponsabilità a cui Dio chiama; nella destinazione nuziale dell'esistenza si giunge alla reciproca appartenenza ed alla comunione di destino, a quell'essere "un cuor solo e un'anima sola" che caratterizza la pienezza della vita cristiana.

Abbiamo già abbondantemente cercato di mostrare – nel capitolo secondo – come il recupero genuinamente antropologico della *filialità* e della *nuzialità* risulti essere l'unico modo in cui l'umano possa essere ricondotto alla sua forma propria e così garantito davanti a tutte le riduzioni a cui la sua natura è stata soggetta nel corso dei secoli da ideologie chiuse ad ogni trascendenza e ad ogni eccedenza. Questo vale *a fortiori*, in un approfondimento vertiginoso e inimmaginabile, nella vita spirituale di ogni cristiano: sapersi e sentirsi figli adottivi di Dio, destinati ad una comunione totale con lui e con i fratelli apre il campo ad una serie di approfondimenti di livello certamente alto. La testimonianza della santità nella Chiesa – che la teologia spirituale dovrebbe

¹²⁷ Gv 3,26-30.

¹²⁸ Gv 1,29.

¹²⁹ Gv 1,35-37.

restituirci nella forma di un'esemplarità viva e vivibile anche per l'oggi – ha come suo centro una qualità della relazione con Dio che non lascia adito a dubbi: la fede è sempre caratterizzata da un'amicizia coltivata, da una filialità vissuta con sicurezza e da una nuzialità anticipata nella missione. Tutto questo porta a vivere con amore e nell'amore la totalità della propria esistenza, perché «l'uomo è la perfezione dell'universo, lo spirito è la perfezione dell'uomo, l'amore quella dello spirito e la carità quella dell'amore: ecco perché l'amore di Dio è il fine, la perfezione e l'eccellenza dell'universo»¹³⁰. La Chiesa stessa non è nemmeno immaginabile diversamente da una dimora in cui l'amore risulta esserne il principio attivo: «Nella santa Chiesa tutto appartiene all'amore, vive dell'amore, si fa per amore e viene dall'amore»¹³¹. L'amore è il primo e principale movimento di vita dello spirito ed insieme la linfa vitale per la santità:

L'amore è il primo atto e il principio della nostra vita devota o spirituale, per mezzo del quale viviamo, sentiamo, ci commoviamo e la nostra vita spirituale è tale quali sono i nostri movimenti affettivi [...] Quando dunque abbiamo collocato il nostro amore in Gesù Cristo, di conseguenza, abbiamo posto in Lui la nostra vita spirituale. [...] L'amore è padrone del cuore. [...] L'amore è l'anima e la vita di tutte le virtù. [...] La carità è la radice di ogni santità nell'uomo. E come il tronco comunica il suo sapore a tutti i frutti prodotti dagli innesti, in mondo che ogni frutto non perda le qualità naturali dell'innesto dal quale è prodotto, così la carità comunica la sua eccellenza e dignità alle azioni delle altre virtù¹³².

L'amore ricerca sempre la conformità con la persona amata, cercando la somiglianza attraverso la dolce accettazione del primato dell'amato, così «l'amore degli uomini per Dio trae la sua origine, il progresso e la perfezione dall'amore eterno di Dio per gli uomini»¹³³. Così per il discepolo innamorato del maestro l'osservanza dei comandamenti non è un giogo pesante e insopportabile, ma diventa un vincolo gradito:

Molti osservano i comandamenti come si inghiotte una medicina; più per la paura di morire dannati, che per il piacere di vivere in modo gradito al Salvatore. [...] Viceversa, il cuore innamorato ama i comandamenti: non c'è fatica in ciò che si ama, o se c'è, è una fatica molto amata¹³⁴.

¹³⁰ FRANCESCO DI SALES, *Trattato dell'Amor di Dio*, Edizioni Paoline, Milano 1989, X,1.

¹³¹ *Ivi*, prefazione.

¹³² *Ivi*, VII,7; XII,4-5.

¹³³ *Ivi*, IV,6.

¹³⁴ *Ivi*, VIII,5.

Non indugiamo troppo su questo punto, lasciando al confronto con la *teologia spirituale* e con un'adeguata proposta di *spiritualità giovanile* il compito di entrare con competenza e passione in questo interessante segmento della pastorale giovanile, che deve mostrare la pertinenza e la felicità dell'amicizia con Cristo oggi¹³⁵.

È certo che quando si entra in questa regione amicale, filiale e nuziale della vita cristiana accediamo al campo proprio dell'*animazione vocazionale*, che è segnata dalla necessità per ogni giovane di dover prendere posizione personale responsabile di fronte alla presa di coscienza dei doni di Dio e soprattutto della parola rivolta personalmente ad ognuno. Diviene qui determinante come di tutti gli uomini si debba poter dire: «Io sono una missione su questa terra, e per questo mi trovo in questo mondo»¹³⁶.

Non è pensabile una pastorale giovanile che sia indifferente al coinvolgimento esistenziale dei giovani nella Chiesa a servizio del Regno: il bene maggiore che può arrivare ad un giovane è effettivamente quello di scoprire, accogliere e rispondere a quella *chiamata per nome* che lo fa essere una persona spirituale, un soggetto chiamato da Dio a un compito specifico nella Chiesa. La risposta definitiva all'eterna domanda dell'uomo (*chi sono io?*) è *competenza assoluta* di Dio. Chi l'uomo è lo può dire soltanto Dio, *chiamandolo per nome*. L'assicurazione riguardo al *chi* dell'uomo

può aver luogo unicamente a partire dal soggetto assoluto, da Dio. Là dove Dio dice a un soggetto spirituale chi egli sia per Lui, il Dio vero ed eternamente sussistente, dove, insieme, Dio gli dice per che cosa esiste (e gli conferisce in tal modo la sua missione su credenziale divina), là si può finalmente dire di un soggetto spirituale che è persona¹³⁷.

Questo è avvenuto una prima volta, archetipamente, in Gesù Cristo, a cui fu conferita la sua eterna identità vocazionale – «Questi è il mio Figlio

¹³⁵ Cfr. A. GRÜN, *L'arte di diventare adulti. In dialogo con i giovani*, Paoline, Milano 2011; LAMBIASI, *Giovani, dove sta la felicità? Lettera ai giovani e ai loro educatori*, EDB, Bologna 2012; A. MATTEO, *Il cammino del giovane*, Qiqajon, Magnano (BI) 2012; A. NOUIS, *Lettera a un giovane sulla fede*, Qiqajon, Magnano (BI) 2012; S. PAGANI, *Vogliamo vedere Gesù. Meditazioni per giovani sul Vangelo di Giovanni*, Ancora, Milano 2011; C. SCHÖNBORN, *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*, Edizioni Studio Dominicano, Bologna 2012; K.J. WALLNER, *Felice di essere cristiano. Una spiritualità per l'oggi*, LDC, Torino 2012.

¹³⁶ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 273.

¹³⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1992², 194.

prediletto»¹³⁸ – quando gli venne affidata la sua missione unica e universale e in tal modo il sapere nitidissimo di chi egli eternamente è. Partendo di qui appare sensato fondare la predestinazione di ogni uomo *in Gesù*¹³⁹, più precisamente nella predestinazione *di Gesù* stesso: «Tutto ciò che accanto a Gesù merita un diritto ad essere definito persona lo può pretendere, questo diritto, solo in forza di una *relazione con lui* e di una *derivazione da lui*»¹⁴⁰. *All'interno* della incomparabile singolarità di Cristo, che possiede in proprio l'autorizzazione a rappresentare Dio e il suo regno nel mondo, c'è posto per una analogia di singolari missioni personali: entrando in Dio l'uomo perviene finalmente a se stesso. La persona è il «nome nuovo»¹⁴¹ che Dio rivolge al credente, il quale nome però significa sempre un incarico, una missione specifica *all'interno* di quella onni-inclusiva di Cristo¹⁴².

Dalla fonte di Cristo scaturiscono le *varie* persone teologiche, che egli elegge, chiama e manda singolarmente: tutto ciò va accuratamente considerato pura grazia data a ciascuno per l'«edificazione della comunità»¹⁴³. Mai una 'vocazione' è data per il bene solipsistico del singolo che la riceve: è vero invece il contrario, in quanto un soggetto spirituale, diventando persona per una chiamata e missione inconfondibile, viene al tempo stesso deprivatizzato e socializzato:

Ogni vocazione personale all'interno della Chiesa è vocazione *a favore* di coloro che per il momento non sono ancora chiamati. Questa comprensione supera definitivamente ogni teologia della predestinazione individuale, secondo la quale l'eletto è principalmente eletto proprio per se stesso. [...] Si può e si deve formulare molto semplicemente: ogni chiamata in senso biblico è tale per amore dei non-chiamati. Questo è vero in maniera centrale per Gesù Cristo, che è predestinato e con ciò chiamato (*Rm* 1,4) a morire e risorgere, prendendo il loro posto, per tutti i condannati¹⁴⁴.

¹³⁸ *Mt* 3,17; *Mc* 1,11; *Lc* 3,22. Cfr. *Sal* 2,7 (ripreso in *Lc* 3,22; *At* 13,33; *Eb* 1,5; 5,5); 12,8; 17,5; 21,37; *Gv* 3,16.18; *Ef* 1,6; 2 *Pt* 2,17.

¹³⁹ *Ef* 1,3-14; *Rm* 8,28-30.

¹⁴⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, 195, corsivi nostri.

¹⁴¹ *Ap* 2,17. Risulta sommamente istruttivo che Gesù chiama per nome e a volte impone un nome nuovo (*Mc* 3,16-19; *Gv* 1,42).

¹⁴² H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. III: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, 215-244.

¹⁴³ *1 Cor* 14,12.26.

¹⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Vocazione*, Editrice Rogate, Roma 1966, 22. Tutto ciò è sommamente evidente per la elezione più alta e incomparabile della storia: quella di *Maria*, chiamata ad essere la madre di Dio.

Già nell'Antico Testamento soggetti spirituali sono chiamati ad una missione specifica: si pensi ai patriarchi e ai profeti. Nel Nuovo Testamento è presente una serie di missioni che formano una vera e propria *costellazione cristologica*¹⁴⁵: il Battista, i Dodici, Pietro, Paolo, il discepolo che Gesù amava, Giacomo, preceduti – «cronologicamente e qualitativamente»¹⁴⁶ – da Maria¹⁴⁷. Di qui si apre uno spazio indefinito per missioni che coinvolgono tutta la Chiesa e come tale il mondo intero: maschili e femminili, ministeriali e non ministeriali, visibili e per lo più invisibili.

Si entra così nell'ampio e articolato mondo del *discernimento vocazionale*, che ha il compito specifico di far luce sulla vocazione di ogni giovane, aiutandolo a comprendere i segni della chiamata e accompagnandolo nel cammino di autentica risposta alle esigenze della vocazione. Tale prospettiva deve partire almeno dal riconoscimento della possibilità di offrire interamente la propria vita ad una missione ricevuta e accolta dalle mani di Dio per mezzo della Chiesa, per il semplice motivo che Dio chiama *chi* vuole, *quando* vuole, *dove* vuole e *come* vuole. La vita consacrata e la chiamata al ministero sacerdotale, in maniera del tutto particolare, sono da considerarsi degli stati di vita singolari nella Chiesa a servizio dell'intero popolo di Dio: il ministero legato in maniera particolare al *presente* della sua edificazione nel tempo della Chiesa; la vita consacrata invece più orientata al *futuro* della condizione definitiva con Dio, che viene anticipata come segno di speranza a beneficio di tutti.

Una pastorale giovanile che non si connette intrinsecamente con l'*animazione vocazionale* – che è il suo coronamento perché ne sta a fondamento – risulta senza un compimento che rispetti la sua natura propria. Non c'è pastorale giovanile che non possa e non debba entrare in queste articolazioni della vita cristiana con decisione. Non possiamo pensare di indirizzare i giovani in una direzione che sia diversa da questa "misura alta", per non venir meno

¹⁴⁵ ID., *Chi è la Chiesa*, in *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia, 1985², 139-187; ID., *Il complesso antiromano*, Queriniana, Brescia 1974, 129-283. «Per lo meno queste figure fanno parte della costellazione di Gesù e sono, quindi, *parte della cristologia*. Perciò è equivoca una dogmatica cattolica che difficilmente sappia dire qualcosa sulla posizione teologica del Battista, del discepolo prediletto, e dell'«Apostolo» per eccellenza, che faccia della mariologia un trattato isolato e tratti dei Dodici con Pietro al loro vertice soltanto all'interno dell'ecclesiology» (*ivi*, 135, corsivo nostro).

¹⁴⁶ *Ivi*, 205.

¹⁴⁷ «La cellula originaria della Chiesa di Cristo è, certo, la cella della vergine di Nazareth, e mentre si svolge il suo colloquio con l'angelo Gabriele, la Chiesa prende forma per la prima volta» (ID., *Solitudine nella Chiesa?*, in *Lo spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, 217-247, qui 219).

al compito dell'*integralità dell'annuncio*: la necessaria *gradualità della proposta* non può far dimenticare l'obiettivo della pastorale giovanile, che, ripetiamo ancora una volta, non può accontentarsi di un accompagnamento verso una sommaria "umanizzazione", ma deve volgere il proprio sguardo verso il Signore Gesù, facendo entrare ogni giovane nell'ottica del discepolato. Questo è il *desiderio unico* – o, per dire la stessa cosa in termini diversi, la sua *vocazione propria* – della pastorale giovanile.

La cura della vita spirituale in ottica vocazione deve spronare ogni operatore di pastorale giovanile ad essere o diventare al più presto un *maestro di vita spirituale*, capace di accompagnare personalmente ogni giovane, incontrandolo nel punto in si trova la sua libertà e conducendolo per mano alla piena maturità in Cristo. Per questo

la Chiesa dovrà iniziare i suoi membri – sacerdoti, religiosi e laici – a questa "arte dell'accompagnamento", perché tutti imparino sempre a togliersi i sandali davanti alla terra sacra dell'altro (cfr. *Es* 3,5). Dobbiamo dare al nostro cammino il ritmo salutare della prossimità, con uno sguardo rispettoso e pieno di compassione ma che nel medesimo tempo sani, liberi e incoraggi a maturare nella vita cristiana¹⁴⁸.

L'arte dell'ascolto, del sentire ed entrare in empatia con l'altro, diviene centrale in questo delicato ed entusiasmante compito di discernimento e accompagnamento. Così è altrettanto importante sapere che

un valido accompagnatore non accondiscende ai fatalismi o alla pusillanimità. Invita sempre a volersi curare, a rialzarsi, ad abbracciare la croce, a lasciare tutto, ad uscire sempre di nuovo per annunciare il Vangelo. La personale esperienza di lasciarci accompagnare e curare, riuscendo ad esprimere con piena sincerità la nostra vita davanti a chi ci accompagna, ci insegna ad essere pazienti e comprensivi con gli altri e ci mette in grado di trovare i modi per risvegliarne in loro la fiducia, l'apertura e la disposizione a crescere¹⁴⁹.

È da notare infine che l'esigenza di accompagnamento spirituale in ottica vocazionale aiuta a maturare nell'operatore di pastorale giovanile – sia esso sacerdote, consacrato/a o laico – l'esigenza di curare la sua personale vita spirituale. Purtroppo l'esperienza dimostra ampiamente che uno dei motivi per cui non si accompagnano i giovani dal punto di vista spirituale è che lo stesso operatore di pastorale giovanile ha una vita spirituale arida, spenta e superficiale.

¹⁴⁸ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 169.

¹⁴⁹ *Ivi*, n. 172.

Siamo invece chiamati a gustare quella vita in Dio a cui vogliamo iniziare i giovani, che sola sostiene l'azione pastorale che siamo chiamati a svolgere. Effettivamente spiritualità e pastorale stanno o cadono insieme:

Evangelizzatori con Spirito significa evangelizzatori che pregano e lavorano. Dal punto di vista dell'evangelizzazione, non servono né le proposte mistiche senza un forte impegno sociale e missionario, né i discorsi e le prassi sociali e pastorali senza una spiritualità che trasformi il cuore. Tali proposte parziali e disgreganti raggiungono solo piccoli gruppi e non hanno una forza di ampia penetrazione, perché mutilano il Vangelo. Occorre sempre coltivare uno spazio interiore che conferisca senso cristiano all'impegno e all'attività. Senza momenti prolungati di adorazione, di incontro orante con la Parola, di dialogo sincero con il Signore, facilmente i compiti si svuotano di significato, ci indeboliamo per la stanchezza e le difficoltà, e il fervore si spegne. [...] Nello stesso tempo "si deve respingere la tentazione di una spiritualità intimistica e individualistica, che mal si comporterebbe con le esigenze della carità, oltre che con la logica dell'Incarnazione". C'è il rischio che alcuni momenti di preghiera diventino una scusa per evitare di donare la vita nella missione, perché la privatizzazione dello stile di vita può condurre i cristiani a rifugiarsi in qualche falsa spiritualità¹⁵⁰.

¹⁵⁰ *Ivi*, n. 262.

10. Conclusione: *speranza e responsabilità*

Il cattolico rimane il custode e il promotore di tutto e di tutti, capace di valorizzare il meglio e di portarlo a perfezione: «In conclusione, fratelli, quello che è vero, quello che è nobile, quello che è giusto, quello che è puro, quello che è amabile, quello che è onorato, ciò che è virtù e ciò che merita lode, questo sia oggetto dei vostri pensieri»¹. Si tratta, come sempre, di vagliare tutto con attento discernimento, come ordina l'apostolo Paolo ai credenti della comunità di Tessalonica: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie. Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono»². L'anima cattolica è fatta così e deve essere fatta così: non scarta nulla a priori e valorizza tutto ciò che, adeguatamente purificato, può essere gradito a Dio.

Desideriamo, in conclusione, orientare le prospettive della pastorale giovanile in due direzioni: quella della *speranza* e quella della *responsabilità*. Due parole, a dire il vero, abbastanza fuori moda, che però vanno recuperate per essere in grado di contrapporsi con decisione a due derive predominanti nel nostro tempo.

Da una parte: in una società che manca di speranza cristiana rimane solo una desolante e sconsolante prospettiva immanente, che in fondo genera solo disperazione. *Solo la speranza è in grado di allargare le strettezze dell'immanenza*, mostrando che vi è una chiamata all'eternità che ha nel Signore Gesù, in Maria e nei santi una attuazione tanto misteriosa quanto reale. Senza la speranza siamo destinati a ridiventare dei rispettabili ma disperati pagani:

Il termine "pagano" viene continuamente usato nella narrativa e nella letteratura leggera per indicare un uomo senza alcuna religione, mentre un pagano era generalmente un uomo che ne aveva una mezza dozzina. [...] I pagani vengono descritti soprattutto come degli alcolizzati e dei senza legge, mentre erano soprattutto uomini ragionevoli e rispettabili. Vengono lodati per la loro disobbedienza quando avevano un'unica grande virtù: l'obbedienza civica. Vengono invidiati e ammirati per la loro spudorata felicità quando avevano un'unica grande colpa: la disperazione³.

¹ Fil 4,8.

² 1 Ts 5,19-21.

³ G.K. CHESTERTON, *Eretici*, Lindau, Torino 2010, 125.

Dall'altra parte, in una società di individui che tendenzialmente vivono la loro esistenza in forma narcisistica il recupero della responsabilità dell'esistenza diviene una questione di vita o di morte. Effettivamente dobbiamo convenire sul fatto che

l'ideologia dominante oggi è fondamentalmente una sorta di vago edonismo con un tocco buddista: "Realizzati! Sii soddisfatto! Fai quello che vuoi nella tua vita". È un edonismo generalizzato⁴.

Solo la responsabilità è in grado di allargare le strettezze del narcisismo auto-referenziale, mostrando che solo il legame responsabile verso l'altro è in grado di offrire all'uomo gli elementi per essere all'altezza della sua vocazione, che è creato per la comunione attraverso il dono di sé:

Dio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli. Tutti, infatti, creati a immagine di Dio, "che da un solo uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra" (At 17, 26), sono chiamati all'unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso.

Perciò l'amore di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. Dalla sacra scrittura infatti siamo resi edotti che l'amore di Dio non può essere disgiunto dall'amore del prossimo "e tutti gli altri precetti sono compendati in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza perciò della legge è l'amore" (Rm 13, 9-10; 1Gv 4, 20). Ciò si rivela di grande importanza per uomini sempre più dipendenti gli uni dagli altri e per un mondo che va sempre più verso l'unificazione.

Anzi il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé⁵.

A ben vedere si tratta di cogliere, dietro l'apparente opposizione, una reale convergenza tra la speranza e la responsabilità, che invece sono chiamate, oggi più che mai, a stringere una rinnovata alleanza. La speranza infatti, se è veramente cristiana, genera azioni responsabili, capaci di rendere conto qui e adesso della verità della fede attraverso una vita di carità. La mancanza di speranza

⁴ S. ŽIŽEK (a cura di Y. Park), *Chiedere l'impossibile*, Ombre corte, Verona 2013, 80.

⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24.

cristiana genera invece irresponsabilità e mancanza di motivazioni all'azione solidale e gratuita: chi è senza speranza rischia di non avere motivazioni per un'azione responsabile.

È proprio la speranza cristiana che ci deve spingere ad un'esistenza responsabile verso le giovani generazioni. L'attesa di una "terra nuova e di un cielo nuovo" non solo non indeboliscono il nostro impegno verso il mondo, ma lo rafforzano, offrendo motivazioni profonde in vista di una *responsabilità rinnovata e allargata*:

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

Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero ma perde se stesso. Tuttavia l'attesa di una terra nuova *non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare* la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce a offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio.

E infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale: "che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace". Qui sulla terra il regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione⁶.

Per andare più in profondità, è bene riconoscere che solo *uno sguardo autenticamente escatologico* è in grado di fondare il senso di responsabilità verso il mondo presente. Anche la Chiesa deve su questo punto perseguire un rinnovato equilibrio tra "economia" ed "escatologia", se non vuole cedere al

⁶ *Ivi*, n. 39.

pensiero secolarizzato, che riduce il tutto dell'esserci alla sua sola economia orizzontale:

Non si comprende, infatti, ciò che avviene oggi nella Chiesa, se non si vede che essa segue in ogni ambito le derive dell'universo profano che la sua *oikonomia* ha generato. Vi sono, nella Chiesa, due elementi inconciliabili che, tuttavia, non cessano di incrociarsi storicamente: l'*oikonomia* – l'azione salvifica di Dio nel mondo e nel tempo –, e l'escatologia – la fine del mondo e del tempo. Quando l'elemento escatologico è stato messo da parte, lo sviluppo dell'*oikonomia* secolarizzata si è perverso ed è diventato letteralmente senza fine, cioè senza scopo⁷.

Piuttosto che concentrarci sul passato e sul futuro, ci è chiesto di puntare sul presente, luogo della responsabilità, e sull'eternità, luogo in cui riposa ogni nostra speranza. Effettivamente passato e futuro, pur essendo dinamiche fondamentali della nostra esistenza, devono essere fecondati e riempiti di senso dal presente – che è l'unico tempo a nostra disposizione – e dall'eternità – che è propriamente il nostro destino ultimo. Presente ed eternità, insieme, sono i luoghi di concentrazione della vita cristiana reale: un presente senza eternità è senza senso, così come un'eternità senza presente è irreale. Presente ed eternità offrono concretezza e ampiezza di visione sia al passato che al futuro, che da soli correrebbero il rischio di rinchiudere l'uomo in un'immanenza insopportabile.

Con la sua consueta ironia e finezza, C.S. Lewis ci assicura che è necessario allargare il binomio passato-futuro a partire dal binomio presente-eternità:

Gli esseri umani vivono nel tempo, ma il nostro Nemico li destina all'eternità. Perciò, credo, Egli desidera che essi si occupino principalmente di due cose: della eternità stessa, e di quel punto del tempo che essi chiamano il presente. Il presente è infatti il punto nel quale il tempo tocca l'eternità. [...] Egli vorrebbe perciò che essi fossero continuamente occupati o con l'eternità (il che vuol dire essere occupati di Lui) o con il presente – o che meditino sulla loro eterna unione con Lui, o sulla separazione da Lui, oppure che obbediscano alla voce presente della coscienza, portando la croce presente, ricevendo la grazia presente, offrendo azioni di grazie per il piacere presente. Il nostro lavoro è di allontanarli sia dall'eterno sia dal presente⁸.

⁷ G. AGAMBEN, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Laterza, Bari 2013, 38.

⁸ C.S. LEWIS, *Le lettere di Berlicche*, Mondadori, Milano 1996⁶, 61-62.

1. Dalla demoralizzazione epocale alla speranza cristiana

Le virtù teologali, che vengono da Dio, hanno lo specifico compito di operare conversione, purificando e perfezionando ogni cosa. Anche oggi

solo la fede, la speranza e l'amore hanno l'enorme potere di superare la mediocrità e di dissolvere la decadenza della nostra cultura, frammentata dall'individualismo, dall'edonismo, dal relativismo, dal nichilismo e da ogni tipo di ideologia immanentista⁹.

Dio è il fuoco inestinguibile dell'amore che arde e risplende in ogni tempo e in ogni luogo: la *luce* della fede e il *calore* della carità animano la vita cristiana, insieme alla *gioia* della speranza. La speranza, in particolare, è la virtù propria dell'educazione e dell'evangelizzazione dei giovani. Ponendo la nostra concentrazione su di essa vogliamo concludere il nostro itinerario di riflessione fondamentale sull'identità e sui compiti della pastorale giovanile oggi.

Senza speranza non c'è nemmeno la possibilità di immaginarci un futuro degno di questo nome. La fede fa un tutt'uno con la speranza, pur essendo distinta da essa. L'apostolo esorta a restare «fondati e fermi nella fede, irremovibili nella speranza del Vangelo che avete ascoltato»¹⁰, a mantenere «senza vacillare la professione della nostra speranza, perché è degno di fede colui che ha promesso»¹¹, perché la dedizione di Cristo, arrivata sino alla donazione di tutto se stesso, ci offre «una consolazione eterna e una buona speranza»¹². Così che «noi, che abbiamo cercato rifugio in lui, abbiamo un forte incoraggiamento ad afferrarci saldamente alla speranza che ci è proposta»¹³. Coltivare una vera e propria *spiritualità della speranza* diventa un imperativo pastorale assoluto. In un tempo in cui la speranza sembra avere abbandonato il nostro mondo, è necessario recuperarla come «elemento dinamico dell'esistenza cristiana»¹⁴. Proprio oggi è necessario vivere la virtù della speranza in un modo singolare, danzando in catene¹⁵.

⁹ P. CHÁVEZ, «Testimoni della radicalità evangelica». *Chiamati a vivere in fedeltà il progetto apostolico di don Bosco*. «Lavoro e temperanza», in ACG 413, 33.

¹⁰ Col 1,23.

¹¹ Eb 10,23.

¹² 2Ts 2,16.

¹³ Eb 6,18.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *La fede, la speranza e la carità vengono da Dio*, in ID., *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1991, 303-314, 303.

¹⁵ «Danzare in catene, questo è il pezzo artistico (*Nietzsche*)». Citato in R. SALA, *Dialettica*

D'altra parte, G.K. Chesterton ci ammonisce ancora una volta sulla questione: «Secondo il mio giudizio, opprimere le persone è un peccato terribile; ma deprimerle è un peccato ancora peggiore»¹⁶.

La situazione odierna, in particolare del mondo giovanile, appare per tanti aspetti disperata: i giovani appaiono smarriti da più punti di vista e si tratta di cercare «una nuova proposta di evangelizzazione per rispondere ai bisogni spirituali e morali di questi giovani, che ci appaiono un po' come pellegrini *senza guide e senza meta*»¹⁷.

1.1. *Vivere in un mondo senza speranza*

Pietro Barcellona, pensatore riconquistato dall'incontro amorevole con Gesù, appare un lucido interprete della nostra depressa epoca, che ha bandito la speranza in cambio di una serie infinita di surrogati: «Si potrebbe dire che il lessico attuale cancella la "fede" nella vita, intesa come espressione del bisogno di collegare la propria esperienza all'intera storia del vivente umano e alla speranza di entrare in contatto sempre più profondo con i misteri dell'esistenza»¹⁸.

A livello empirico non è difficile riconoscere come la situazione globale sia minata da una radicale perdita di speranza:

Se si sfoglia la letteratura sociologica che tenta di interpretare il significato dei comportamenti collettivi, è facile constatare come converga quasi interamente sulla persistenza diffusa di un senso di rassegnata fatalità, in cui ciascuno ha perso la speranza di poter diventare protagonista della storia del proprio paese e dell'intera umanità. All'enfasi del cambiamento corrisponde, su questo piano, una società di atomi privi della capacità di rappresentare le proprie relazioni come rapporti interpersonali, creativi di esperienza e nuovi pensieri. Una società passiva e depressa, che teme il rischio come incertezza collettiva e insicurezza personale, che non trova alcuna ragione per impegnarsi a produrre e a perseguire un progetto di vita, che si lascia andare, istante dopo istante, ad una ricerca assillante del godimento immediato come surrogato di una vera e propria ricerca della felicità e dell'armonia¹⁹.

dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e compimenti, Glossa, Milano 2002, 296.

¹⁶ G.K. CHESTERTON, *La serietà non è una virtù*, Lindau, Torino 2011, 41.

¹⁷ P. CHÁVEZ, *Indirizzo di omaggio al Santo Padre in occasione dell'Udienza pontificia dei membri del Capitolo Generale XXVI*, 31 marzo 2008.

¹⁸ P. BARCELLONA, *Il sapere affettivo*, Diabasis, Reggio Emilia 2011, 58.

¹⁹ ID., *La speranza contro la paura*, Marietti 1820, Genova 2012, 18. «L'unico sentimento

Un individuo lasciato a se stesso e alla propria autorealizzazione, senza coperture e vincoli sociali, incapace di affidarsi ad una presenza trascendente che abbia almeno la parvenza di una presenza affidabile e amorevole si rifugia in un presente dominato da una ricerca di felicità che gli comunichi quel minimo di senso capace di permetterli la sopravvivenza:

La televisione ci propina continuamente quiz che possono produrre vincite straordinarie o lotterie nazionali che si concludono con feste e balletti. Ciascuno è sicuramente arbitro del proprio destino e anche dei propri quattrini, ma è paradossale che, nell'epoca dei sacrifici, lo Stato promuova il gioco d'azzardo a metafora di ogni speranza perduta. Come è noto, lo Stato guadagna sul gioco d'azzardo; tuttavia, mentre apparentemente sono scoraggiati i casinò e le bische, di fatto l'intero immaginario popolare è spinto a contare sulla fortuna anziché sulle proprie risorse e sul proprio lavoro. Tutti ormai sappiamo che il senso comune è pesantemente condizionato dal sistema mediatico e, quindi, la diffusione inaudita della spinta pubblicitaria a partecipare ai giochi d'azzardo è sicuramente un segno dei tempi che va interpretato e meditato. Al posto della speranza in un futuro migliore, ottenuto attraverso l'impegno e la responsabilità di ciascuno, è subentrato uno strano immaginario secondo cui la vita di ciascuno dipende da un colpo di fortuna. Se si esamina un po' più a fondo questo fenomeno, così diffuso anche tra le parti più povere della popolazione, ci si accorge che siamo in presenza di una vera e propria somministrazione di "droga pubblica" che intossica i sentimenti e il rapporto con la realtà. Come diceva Albert Einstein, Dio non gioca a dadi e l'uomo, che è fatto a sua immagine e somiglianza, dovrebbe considerare la fortuna un puro accidente della propria attività e della propria vita. Il gioco d'azzardo è stato trasformato, attraverso la complicità dello Stato, in un coinvolgimento di massa di tutti i ceti sociali, e mentre nelle culture passate il giocatore d'azzardo veniva considerato un avventuriero dissipatore, oggi un ragazzo o una ragazza che bruciano soldi nelle macchine installate un po' dovunque non vengono considerati neppure soggetti a rischio. Il rischio di essere intossicati dall'ansia del gioco fino a perdere ogni contatto con la propria realtà²⁰.

comune di questa società passiva e frantumata è il diffondersi di un senso di paura indeterminata, che spinge i governi a produrre continue misure securitarie. Più che cittadini di un mondo nuovo, gli esseri della nostra epoca si sentono gruppi umani, braccati da un nemico invisibile, che provano a rifugiarsi in un privato senza legami sociali. Tutti i governi, mentre si affannano ad esaltare le prossime conquiste dell'apparato tecnologico-industriale, si candidano concretamente a realizzare la tutela poliziesca dalle presunte minacce esterne. Sociologicamente, la società che si dovrebbe apprestare ad assumere su di sé il compito della trasformazione radicale del modo di vivere e di consumare, si presenta invece come una società bloccata da una paura paralizzante, che tende a delegare a poteri esterni la garanzia della propria sopravvivenza (*ivi*, 18-19).

²⁰ *Ivi*, 11-12. «Di fronte a questi segni dei tempi, si resta abbastanza disorientati nel cercare

La situazione evoca certamente scenari apocalittici²¹, che si fondano su quella che non è più una semplice *questione* antropologica, ma una sempre più drammatica *emergenza* antropologica:

Il mondo intero sta attraversando una fase di drammatica rottura degli equilibri e degli orientamenti culturali tradizionali che può determinare una vera e propria catastrofe della forma di civiltà in cui siamo vissuti; ci troviamo di fronte ad un'*emergenza antropologica*, poiché si sta toccando il nucleo profondo di quella che è sempre stata l'identità di ogni essere umano: la costituzione di una soggettività libera e responsabile che, insieme agli altri, si ponga il problema di costruire una città futura, migliore della presente²².

una chiave interpretativa che permetta di riafferrare le trame profonde della vicenda umana, una difficoltà che viene accresciuta dalle tendenze, sempre più diffuse nel campo delle scienze che si occupano della mente e della vita umana, ad oggettivare i comportamenti e le azioni, riducendoli sempre più a reazioni a stimoli esterni che interagiscono automaticamente con meccanismi neuronali del nostro cervello. Sembra che l'esperienza degli esseri umani si riduca sempre più ad una dimensione esteriore, in cui i tasselli del mosaico sociale si compongono senza alcuna rilevanza della consapevolezza e dell'intenzione di ciascuno; pare impossibile far riferimento a sentimenti tradizionali come colpa e rimorso, come libertà e responsabilità, come trasgressione e osservanza, e che siano scomparsi totalmente dalla cultura del presente le tradizionali figure della dialettica e dell'ermeneutica, che affondano nelle radici profonde della nostra civiltà. Rispetto a questo scenario, che rende tutti allo stesso tempo passivi ed impotenti, è necessario chiedersi se gli esseri umani siano arrivati all'esaurimento della loro capacità creativa e dell'antica spinta a progettare il futuro, secondo desideri e speranze che non tendano soltanto all'immediatezza del godimento» (*ivi*, 12-13).

²¹ Cfr. P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 5-9; R. GIRARD, *Prima dell'Apocalisse*, Transeuropa, Ancona - Massa 2010.

²² P. BARCELLONA, *La speranza contro la paura*, 94. «L'emergenza antropologica, dalla quale siamo distolti da mille falsi anestetici, come le campagne mediatiche di prodotti farmacologici che risolvono tutti i problemi, rischia di ridurre l'essere umano alla pedina fisica di una manipolazione onnipotente, che riduce ogni speranza al mordi e fuggi in un ipermercato globale. Mentre un arrogante scientismo, declamato su quasi tutti i giornali e le televisioni, si candida a gestire meccanicamente l'esistenza umana dalla nascita alla morte, col progetto ormai evidente di neutralizzare ciò che per gli esseri umani ha sempre costituito una sorta di innata spiritualità del pensiero e dell'immaginazione, la vita quotidiana trascorre nella disperazione, nella solitudine e nella mancanza di futuro delle nuove generazioni. Oggi, per la prima volta nella storia, i giovani, sopraffatti dalle enormi difficoltà della vita, provano il terrore dell'isolamento totale. La disintegrazione del tessuto sociale, la formazione di piccole cerchie di potere sottratte ad ogni controllo, la massificazione omologante che distrugge identità e tradizioni hanno creato una vera e propria terra di nessuno, in cui, tragicamente, a volte, l'unico modo per sentirsi vivi è quello di dar vita ad un branco feroce che scarica la rabbia su tutto ciò che incontra» (*ivi*, 94-95).

Se solo per pensare e parlare è necessaria una dualità che evoca direttamente trascendenza e apertura verso l'altro, oggi siamo di fronte ad un mondo dominato da un sapere scientifico-burocratico che ha bandito ogni possibilità di incontro con un'istanza capace di allargare gli orizzonti di un io monadico²³. Un io ingabbiato nella sala degli specchi dell'immanenza, che può solo fare i conti con le storpiature del proprio io, genera uno stato patologico particolarmente presente e pullulante nella nostra epoca: la depressione, ovvero l'incapacità di "guardare oltre", di bucare lo specchio facendolo divenire finestra sull'altro, sul mondo e su Dio. La depressione è segno della sclerotizzazione dell'esistenza sul presente, dove la speranza, in quanto apertura verso il futuro, rimane strutturalmente assente:

L'aspetto più cupo dello stato depressivo è probabilmente la sensazione di assoluta immodificabilità della situazione in cui ci si trova, spesso accompagnata da una sensazione di vuoto, inteso non come spazio che può ancora accogliere altri pensieri ed altre immagini, ma come chiusura nera dell'orizzonte su ogni situazione che oltrepassi lo stato presente. Assumo questo punto di vista perché sono convinto che la depressione comincia a cedere il suo terribile dominio sulla psiche di un individuo quando comincia a balenare l'idea di un possibile miglioramento del dolore psichico e del recupero della prospettiva temporale, per cui non è più scontato che "domani" continuerà ed essere come oggi. Il "domani" del depresso è il primo barlume della speranza. Il sintomo che rende l'idea della sofferenza del depresso è, infatti, l'assenza di ogni dimensione temporale che permetta di articolare la propria storia in un passato, un presente ed un futuro, e quindi di riconquistare la prospettiva attraverso cui il mondo non sia più un tunnel nero senza uscita²⁴.

Uscire dalla disperazione della depressione significa sentire nel proprio intimo la possibilità di un susseguirsi della vita secondo una scansione di senso diversi da quelli che si vivono nel presente, attraverso una promessa che già ha una sua forma di realizzazione embrionale:

²³ «L'ignoto ed il mistero hanno perso il ruolo di costruzione della nostra identità mortale, ed abbiamo smarrito la sensazione di essere guardati dall'ignoto con cui gli scrittori, gli inventori e gli artisti hanno visto il mondo, portando su di sé il peso doloroso dello sguardo dell'ignoto e del mistero, e reggendo, con la propria identità, l'idea che nella propria opera non tutto sia riducibile a conoscenza e volontà. L'ignoto e il Mistero sono l'Alterità che ci impone limiti e ci costringe a sopportare lo Sguardo dell'Altro, nella speranza di poterlo incontrare al di là dei limiti delle conoscenze umane, istituite nei saperi specializzati» (*ivi*, 121).

²⁴ *Ivi*, 135.

La speranza deve avere, quindi, una componente realistica che renda la meta accessibile, sia pure come risultato di una lunga lotta con la natura e con le avversità. La trasformazione dell'apatia dello schiavo nell'orgogliosa rappresentazione di un popolo che si avvia a conquistare una propria terra ed una propria sovranità è il paradigma trasformativo attraverso cui gruppi umani riescono a sopravvivere alla sofferenza ed al dolore della condizione presente. La speranza è come un ponte, che riesce a determinare il collegamento tra la terra su cui poggiamo i piedi e l'altra terra, che ci aspetta al di là del fiume; è una scena in cui chi agisce può rappresentarsi come una persona diversa²⁵.

La speranza non è una immaginaria proiezione in un futuro utopico, ma ha a che fare con esperienze vissute nel passato personale e sociale, caratterizzate da una pienezza che nel presente si ritiene perduta, ma che, attraverso la speranza, rimangono ancora accessibili e addirittura perfezionabili. La speranza è quindi un movimento in avanti che ci riporta indietro:

L'idea di speranza è fortemente legata ai miti di nascita e rinascita, di morte e resurrezione, poiché non avrebbe senso sperare se ciascuno non avesse il "pegno" che ci sono altre modalità di rapporto col mondo, in qualche modo già vissute in esperienze remote, rispetto al dolore della depressione. La storia della attesa di un Messia, di un Salvatore, che restituisca al popolo la gioia di essere libero e vivere serenamente, è il segno inconfondibile di come negli esseri umani sia "scritta" la via di un'esperienza che va da un momento di grande pienezza, all'esperienza della perdita della felicità, all'inseguimento incessante di un ritorno del momento felice. Per questo, nella speranza c'è sempre un movimento all'indietro, che recupera positivamente l'esperienza del passato²⁶.

Così la speranza si articola nel mettersi in cammino, nel pensare ad un itinerario, nel progettare un pellegrinaggio. Abbandonando la propria patria per cercarne una migliore, abbandonando l'idea luciferina che in se stessi si trovi la meta del cammino. Il pellegrinaggio stesso, nel momento in cui avvie-

²⁵ *Ivi*, 136-137.

²⁶ *Ivi*, 137. «La speranza è sempre la speranza di un amore che realizzi la pienezza di sé, e la percezione della disponibilità ad essere accolti; viceversa, la depressione è il ridursi totalmente a vittima della persecuzione luciferina, che non permette di uscire dal cerchio della negatività senza scampo. Nella speranza ad un ritorno alle sensazioni positive già vissute, ciò che può trasformare lo stato depressivo non è la certezza di raggiungere il benessere, ma il diventare consapevoli della necessità di un percorso e della possibilità di uscire dalla statica dipendenza dai fantasmi negativi e persecutori, attraverso la possibilità di immaginare che la via è sempre a disposizione di chi vuole percorrere la strada che va verso l'orizzonte» (*ivi*, 138).

ne, è una meta: camminare e condividere con gli altri, vivere l'anticipazione fiduciale di unità con la meta desiderata, abbandonare la solitudine monadica di una vita virtuale, incontrare nuovi paesaggi, vivere quella sottrazione di sicurezza che si affida ad una promettente relazione che sola giustifica il rischio del cammino:

La speranza è l'esperienza di un viaggio. Non a caso anche nel mondo contemporaneo ci sono i "viaggi della speranza" di quanti, soffrendo spesso per mali incurabili, si trascinano su un treno fino ad arrivare ad un luogo in cui accadono miracoli. Se si tiene conto della percentuale di persone che hanno ottenuto una guarigione anche parziale dei propri mali, si capisce che l'esperienza del viaggio ha un valore in sé, che produce già trasformazione dei propri spazi mentali, che incrementa la fantasia di situazioni buone e permette incontri che non sono certamente immaginabili nella solitudine di una stanza d'ospedale. Il male dell'epoca in cui viviamo, che trovo paragonabile ad una *depressione collettiva*, è proprio la perdita della speranza, che tende a rappresentare come impossibile ogni modificazione dello stato presente. Lavorare sulla speranza è ciò che ciascuno può fare, per rompere la barriera della perversa volontà di perseverare nel malessere²⁷.

Vivere nella prospettiva della speranza significa entrare in un *mondo alternativo*, in cui tutti gli attori della storia, quelli cioè che hanno provocato un vero cambiamento, si sono ritrovati: perché «la speranza è la sola vera alternativa al nichilismo che può occupare l'intero pensiero umano, fino a spingerlo al disprezzo della vita o ad un'inaccettabile attesa del compiersi mortale dei suoi giorni»²⁸. E la prospettiva cristiana non solo è radicata nella speranza (ebraica) di un Messia atteso, ma addirittura opera il massimo allargamento del logos della speranza, perché la lega alla fede e alla carità tanto da formarne una sola sostanza²⁹. Proprio la prospettiva autenticamente cristiana rimane l'*ultima chance* realisticamente alla portata per la nostra epoca. Conviene ancora una volta risentire per intero P. Barcellona:

Solo in una prospettiva del Dio come relazione amorosa, in cui il Creatore stesso si autolimita per vivere l'esperienza della presenza dell'Altro, si può ripercorrere la strada che, a partire da Gesù Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo, inaugura

²⁷ *Ivi*, 139.

²⁸ *Ivi*, 142.

²⁹ «Ognuna delle tre virtù ha una propria struttura, il che però non impedisce che si compenetrino e formino "una sostanza" in maniera analoga a quella in cui le Persone divine sono una sola sostanza nella loro rispettiva irripetibilità» (H.U. VON BALTHASAR, *La fede, la speranza e la carità vengono da Dio*, in ID., *Homo creatus est*, 303-314, 306).

un'epoca in cui la stessa volontà di potenza è superata nella reciprocità dell'amore. Credo che per questa ragione, mentre dilaga lo scientismo oggettivista e l'ottuso ottimismo tecnologico, ritorni in campo la riflessione sui Vangeli come apertura ad una speranza di rinascita oltre l'ultimo livello di disperazione che l'essere umano ha sperimentato. Non ipotizzo assolutamente un processo universale di conversione mediato dall'obbedienza all'istituzione della Chiesa, ma l'istanza di ritematizzare la questione del rapporto fra morte ed eternità, fra finito ed infinito. Sarà perciò necessario un grande lavoro per cercare di cogliere i significati di ciò che sta orientando i comportamenti giovanili, e non solo questi, verso una solitudine feroce e un'indifferenza totale per ogni cosa non appartenga al proprio arrogante Ego. Dovranno entrare in campo nuovi maestri, che siano modelli viventi del significato che la relazione amorosa tra persone può introdurre nella vita quotidiana. Un nuovo bisogno d'amore che non sia collegato al riconoscimento e al rigonfiamento del proprio ego, ma che esprima essenzialmente il piacere e la libertà di donare, di amare un'altra persona e di sentirne l'intimità e la vicinanza. Dal messaggio che ci è stato trasmesso dai Vangeli, attraverso il racconto della vita di Gesù, gli esseri umani possono riscoprire nell'amore la forza per darsi un modello interiore di "vita perfetta"³⁰.

1.2. Profeti di una speranza umanamente impossibile

Questo è il momento buono per la speranza cristiana. Se «la natura umana semplicemente non può sopravvivere senza una qualche sorta di speranza o di aspirazione»³¹, la nostra epoca non avrà molto futuro se non ricomincia a ricomporre un ambiente umano ed ecclesiale caratterizzato da un'atmosfera di speranza, anche se questo oggi appare impossibile. In continuità con san Paolo che, tessendo le lodi di Abramo, modello paradigmatico della fede, afferma che «egli credette, saldo nella speranza contro ogni speranza, e così divenne padre di molti popoli, come gli era stato detto: Così sarà la tua discendenza»³², così è vero che

nel preciso istante in cui la speranza cessa di essere ragionevole, comincia a essere utile. Quando il trionfo è il metro di giudizio di ogni cosa, gli uomini non sopravvivono mai abbastanza a lungo da trionfare. Finché la vita è piena di speranza, la speranza è una mera lusinga o un *cliché*, è solo quando tutto è disperato che la speranza comincia a diventare vera forza. Come tutte le virtù cristiane, è tanto irragionevole quanto indispensabile³³.

³⁰ P. BARCELONA, *La speranza contro la paura*, 171-172.

³¹ G.K. CHESTERTON, *Eretici*, Lindau, Torino 2010, 238.

³² Rm 4,18.

³³ G.K. CHESTERTON, *Eretici*, 95.

Questo è il proprio della “speranza cristiana”: che essa sola è in grado di sopravvivere a tutte le “speranze umane”. La speranza, insieme alla fede e alla carità, diventa una *virtù* proprio quando il suo opposto domina incontrastato e in una tendenziale forma totalitaria, nella triplice forma della disperazione, della malafede e dell'autoreferenzialità sistematica. Questo è il paradosso delle virtù *cristiane*, che va mantenuto ed emerge esattamente nelle situazioni impossibili:

La verità è che la tradizione del cristianesimo poggia su due o tre paradossi o misteri facilmente contestabili in teoria e altrettanto facilmente giustificabili nella vita. Uno di essi, per esempio, è il paradosso della speranza o della fede: più la situazione è disperata, più l'uomo deve essere speranzoso. [...] Un altro è il paradosso della carità o cavalleria, secondo cui più una cosa è debole, più occorre rispettarla, più una cosa è indifesa, più dovrebbe suscitare in noi un certo istinto di protezione³⁴.

La pastorale cristiana, attingendo la sua forza e la sua forma dal “fallimento vittorioso di Cristo”, sa che l'umana esistenza vive entro l'impossibilità umana che diviene però una possibilità per Dio: infatti «avere la grazia è l'impossibile possibilità di *Dio* al di là di tutte le nostre proprie possibilità. La grazia è la libertà che *Dio* si prende in noi. Ma egli se la *prende* e se la prende in *noi*. Noi siamo i *graziati*»³⁵. Così l'uomo, aperto alla trascendenza della grazia, può anche riflettere in maniera diversa, ovvero immergendosi nella stoltezza di Dio, che è più sapiente di ogni sapienza umana. Così i conti, che sembrano non tornare, in realtà possono tornare:

Qualunque sia il significato della contraddizione, resta il fatto che l'unica sorta di speranza che abbia una qualche utilità in battaglia è la speranza che nega l'aritmica. Qualunque sia il significato della contraddizione, resta il fatto che l'unica sorta di carità che ogni spirito debole desidera, o che ogni spirito generoso prova, è la carità che perdona i peccati più immorali. Qualunque sia il suo significato, la fede deve sempre comportare la certezza di qualcosa che non possiamo dimostrare³⁶.

³⁴ *Ivi*, 104. «Le virtù cristiane della fede, della speranza e della carità sono essenzialmente quanto di più irragionevole esista. [...] Ognuna di queste virtù cristiane o mistiche comporta per sua stessa natura un paradosso. [...] Carità significa perdonare l'imperdonabile, o non sarebbe una virtù. Speranza significa sperare quando le cose sono disperate, o non sarebbe una virtù. E la fede significa credere l'incredibile, o non sarebbe una virtù» (*ivi*, 128-129).

³⁵ K. BARTH (a cura di G. Miegge), *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 196.

³⁶ G.K. CHESTERTON, *Eretici*, 131.

Solo la speranza – questa “bambina da nulla” rispetto alle sue sorelle maggiori³⁷ –, ci può far andare avanti e solo essa ha il potere di commuovere perfino Dio, che sembra non capacitarsene, vista la sua fondamentale impossibilità e assurdità, che arriva a pensare che le cose, andate in una certa direzione fino ad oggi, possano misteriosamente cambiare rotta:

La speranza, dice Dio, ecco quello che mi stupisce. Me stesso. Questo è stupefacente. Che quei poveri figli vedano come vanno le cose e che credano che andrà meglio domattina. Che vedano come vanno le cose oggi e che credano che andrà meglio domattina. Questo è stupefacente ed è proprio la più grande meraviglia della nostra grazia. E io stesso ne sono stupito. E bisogna che la mia grazia sia in effetti di una forza incredibile. E che sgorgi da una fonte e come un fiume inesauribile. Da quella prima volta che sgorgò e da sempre che sgorga. Nella mia creazione naturale e sovrannaturale. Nella mia creazione spirituale e carnale e ancora spirituale. Nella mia creazione eterna e temporale e ancora eterna. E quella volta, oh quella volta, da quella volta che sgorgò, come un fiume di sangue, dal fianco trafitto di mio figlio. Quale bisogna che sia la mia grazia e la forza della mia grazia perché questa piccola speranza, vacillante al soffio del peccato, tremante a tutti i venti, ansiosa al minimo soffio, sia così invariabile, si tenga così fedele, così dritta, così pura; e invincibile, e immortale, e impossibile da spegnere; come questa piccola fiamma del santuario. Che arde eternamente nella lampada fedele. Una fiamma tremolante ha traversato lo spessore di mondi. Una fiamma vacillante ha traversato lo spessore dei tempi. Una fiamma ansiosa ha traversato lo spessore delle notti³⁸.

La fede non stupisce e nemmeno la carità, perché, ad uno sguardo attento, dovrebbero essere virtù naturalmente comprensibili, e per alcuni aspetti importanti “vanno da sé”, senza bisogno di una forzatura, una costrizione:

La fede va da sé. La fede cammina da sola. Per credere c'è solo da lasciarsi andare, c'è solo da guardare. Per non credere bisogna farsi violenza, torturarsi, tormentarsi, contrariarsi. Irrigidirsi, prendersi a rovescio. [...] Per non credere, bambina mia, bisognerebbe tapparsi gli occhi e gli orecchi. Per non vedere, per non credere. La carità purtroppo va da sé. Per amare il prossimo c'è solo da lasciarsi andare, c'è solo da guardare una simile desolazione. Per non amare il prossimo bisognerebbe

³⁷ «Perché le mie tre virtù, dice Dio. Le tre virtù mie creature. Sono esse stesse come le mie altre creature. Della razza degli uomini. La Fede è una Sposa fedele. La Carità è una Madre. Una madre ardente, piena di cuore. O una sorella maggiore che è come una madre. La Speranza è una bambina da nulla» (C. PEGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, in ID., *I misteri*, 165).

³⁸ *Ivi*, 161.164.

farsi violenza, torturarsi, contrariarsi. Irrigidirsi. Farsi male. Snaturarsi, mettersi a rovescio, mettersi a rovescio. Riprendersi. La carità è tutta naturale, tutta zampillante, tutta semplice, tutta alla buona. È il primo movimento del cuore. È il primo movimento che è quello buono³⁹.

Sulla speranza invece non ricade alcun automatismo del vedere e dell'udire: se ci si lascia andare non si giunge alla speranza, ma alla disperazione. Essa è quel dono di Dio che coltiva il desiderio di andare avanti, forzando dolcemente la fede e la carità verso la meta. Ciò che appare invisibile ad uno sguardo superficiale rimane il fatto che solo la piccola speranza porta in sé il dinamismo capace di smuovere ogni irrigidimento della fede e dilatare la carità. Risentiamo la potenza del testo, che ci mostra il senso e la struttura propria della speranza:

La speranza non va da sé. La speranza non va da sola. Per sperare, bimba mia, bisogna essere molto felici, bisogna aver ottenuto, ricevuto una grande grazia. È la fede che è facile e non credere sarebbe impossibile. È la carità che è facile e non amare che sarebbe impossibile. Ma è sperare che è difficile. E quello che è facile è l'inclinazione a disperare, ed è la grande tentazione. La piccola speranza avanza tra le due sorelle grandi e non si nota neanche. Sulla via della salvezza, sulla via carnale, sulla via accidentata della salvezza, sulla strada interminabile, sulla strada tra le due sorelle grandi, la piccola speranza avanza. Quella che è sposata. E quella che è madre. E non si fa attenzione, il popolo cristiano non fa attenzione che alle due sorelle grandi. La prima e l'ultima. E non vede quasi quella che è in mezzo. La piccola, quella che va ancora a scuola. E che cammina. Persa nelle gonne delle sue sorelle. E crede volentieri che siano le due grandi che tirino la piccola per mano. In mezzo. Tra loro due. Per farle fare quella strada accidentata della salvezza. Ciechi che sono che non vedono invece che è lei nel mezzo che si tira dietro le due sorelle grandi. E che senza di lei loro non sarebbero nulla. Se non due donne già anziane. Due donne di una certa età. Sciupate dalla vita. È lei, quella piccina, che trascina tutto. Perché la Fede non vede che quello che è. E lei vede quello che sarà. La Carità non ama che quello che è. E lei, lei ama quello che sarà. La fede vede quello che è. Nel Tempo e nell'Eternità. La Speranza vede quello che sarà. Nel tempo e per l'eternità. Per così dire nel futuro dell'eternità stessa. La Carità ama quello che è. Nel Tempo e nell'Eternità. Dio e il prossimo. Come la fede vede. Dio e la creazione. Ma la Speranza ama quello che sarà. Nel tempo e nell'eternità. Per così dire nel futuro dell'eternità. La Speranza vede quello che non è ancora e che sarà. Ama quello che non è ancora e che sarà. Nel futuro del tempo e dell'eternità. Sulla via ripida, sabbiosa, malagevole. Sulla via ripida. Tirata, appesa alle braccia

³⁹ Ivi, 167.

delle sue sorelle grandi. Che la tengono per mano. La piccola speranza. Avanza. E in mezzo tra le sue sorelle grandi ha l'aria di lasciarsi tirare. Come una bimba che non avesse la forza di camminare. E che si tirasse su quella strada suo malgrado. *E in realtà è lei che fa camminare le altre. E che le tira. E che fa camminare tutti quanti. E che li tira. Perché non si lavora mai che per i bambini. E le due grandi non camminano che per la piccola*⁴⁰.

Benedetto XVI ha consacrato interamente la sua seconda lettera enciclica al tema della speranza, cogliendo certamente un segno epocale per la Chiesa e per l'intera umanità. Dopo aver trattato della carità, contenuto e metodo della vita cristiana, egli si sposta sul terreno della speranza, mostrando sostanzialmente come la fede sia quell'apertura di credito verso Dio che invoca un cammino di speranza: «Giungere a conoscere Dio – il vero Dio, questo significa ricevere speranza. Per noi che viviamo da sempre con il concetto cristiano di Dio e ci siamo assuefatti ad esso, il possesso della speranza, che proviene dall'incontro reale con questo Dio, quasi non è più percepibile»⁴¹. Ricominciare quindi a tematizzare la speranza come quella condizione di senso donataci da Dio è più che auspicabile:

“SPE SALVI facti sumus” – nella speranza siamo stati salvati, dice san Paolo ai Romani e anche a noi (*Rm* 8,24). La “redenzione”, la salvezza, secondo la fede cristiana, non è un semplice dato di fatto. La redenzione ci è offerta nel senso che ci è stata donata la speranza, una speranza affidabile, in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino⁴².

Il Dio rivelato in Cristo una volta per tutte offre la Speranza capace di sostenere tutta quanta la fatica, il dolore e la sofferenza dell'esistere, che ci portano naturalmente verso la disperazione e lo sconforto. In effetti

Chi non conosce Dio, pur potendo avere molteplici speranze, in fondo è senza speranza, senza la grande speranza che sorregge tutta la vita (cfr. *Ef* 2,12). La vera,

⁴⁰ *Ivi*, 167-169.

⁴¹ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 3.

⁴² *Ivi*, n. 1. «Tuttavia dobbiamo adesso domandarci esplicitamente: la fede cristiana è anche per noi oggi una speranza che trasforma e sorregge la nostra vita? È essa per noi “performativa” – un messaggio che plasma in modo nuovo la vita stessa, o è ormai soltanto “informazione” che, nel frattempo, abbiamo accantonata e che ci sembra superata da informazioni più recenti?» (*ivi*, n. 10).

grande speranza dell'uomo, che resiste nonostante tutte le delusioni, può essere solo Dio – il Dio che ci ha amati e ci ama tuttora “sino alla fine”, “fino al pieno compimento” (cfr. Gv 13,1 e 19, 30). Chi viene toccato dall'amore comincia a intuire che cosa propriamente sarebbe “vita”⁴³.

L'esperienza quotidiana mostra che la nostra vita non è solo costellata di sconfitte, ma anche di tanti successi, soddisfazioni e vittorie. Certamente però la realizzazione delle piccole e quotidiane speranze che costellano la vita è aperta ad un “sempre più” di un desiderio insaziabile e impossibile che l'uomo non è in grado di colmare. Se egli non rileva in questo movimento incolmabile la sua vocazione originariamente divina, tale situazione può senz'altro rovesciarsi in una amara delusione. Proprio l'anelito verso qualcosa di più grande dovrebbe invece orientare l'uomo verso la comunione di quel Dio “sempre maggiore”, che sorpassa ogni più rosea aspettativa⁴⁴:

⁴³ *Ivi*, n. 27. «Noi abbiamo bisogno delle speranze – più piccole o più grandi – che, giorno per giorno, ci mantengono in cammino. Ma senza la grande speranza, che deve superare tutto il resto, esse non bastano. Questa grande speranza può essere solo Dio, che abbraccia l'universo e che può proporci e donarci ciò che, da soli, non possiamo raggiungere» (*ivi*, n. 31).

⁴⁴ Il «comparativo giovanneo», per il quale l'evangelista, una volta raggiunto un presunto vertice, rinvia ogni volta ad un sempre più alto, è struttura della rivelazione in quanto tale. Così a Natanaele viene detto: «vedrai cose *più grandi* di queste» (Gv 1,50); Gesù stesso ha una «testimonianza *più grande* di quella di Giovanni [Battista]» (5,36); le opere del credente saranno «*più grandi*» di quelle di Gesù stesso (14,12)! La presenza di Gesù trascende sempre le attese: «Sei tu *più grande* del nostro padre Giacobbe?» (4,11); «Sei tu *più grande* che il nostro padre Abramo? [...] Chi pretendi di essere?» (8,35). Egli dichiara di mostrare il suo Abbà, «che è *più grande* di me» (14,28), anzi, è «*più grande* di tutti» (10,29). La 1Gv applica tre volte questo comparativo riferendolo alla vita cristiana: «Se noi accogliamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è *più grande*» (5,9); colui che testimonia (cioè lo Spirito) «è in voi, ma è *più grande* di colui che è nel mondo» (4,4); infine «Dio è *più grande* del nostro cuore, perché conosce tutto» (3,20). In sant'Anselmo il ritmo speculativo si gioca intorno al suo celebre *Id quo maius cogitari nequit*. Ci pare che una certa spiritualità moderna (soprattutto legata al motto ignaziano «ad *majorem* dei gloriam») attinge la sua fonte da queste intuizioni fondamentali. Nota V. ISOLERA, commentando gli Esercizi Spirituali di IGNAZIO DI LOYOLA: «Quest'avverbo aggressivo, '*mas, magis*' (più) caro a S. Ignazio, insieme alla parola d'ordine '*Ad majorem Dei gloriam*' (per la più grande gloria di Dio), è usato per esprimere la volontà di crescere come uomini e come discepoli di Cristo. La grazia di Dio non finisce di consumare e di trasformare, ma imprime un movimento, un dinamismo – espresso, come si è detto, con l'avverbo 'più' –, nel quale è riposto tutto il nostro progresso spirituale, e spiega la necessità di uno sforzo da precisare continuamente. [...] L'uomo può fare sempre più e meglio» (*Esercizi Spirituali* [tradotti e curati da V. Isolera s.j.], 61.66).

Riassumiamo ciò che finora è emerso nello sviluppo delle nostre riflessioni. L'uomo ha, nel succedersi dei giorni, molte speranze – più piccole o più grandi – diverse nei diversi periodi della sua vita. A volte può sembrare che una di queste speranze lo soddisfi totalmente e che non abbia bisogno di altre speranze. Nella gioventù può essere la speranza del grande e appagante amore; la speranza di una certa posizione nella professione, dell'uno o dell'altro successo determinante per il resto della vita. Quando, però, queste speranze si realizzano, appare con chiarezza che ciò non era, in realtà, il tutto. Si rende evidente che l'uomo ha bisogno di una speranza che vada oltre. Si rende evidente che può bastargli solo qualcosa di infinito, qualcosa che sarà sempre più di ciò che egli possa mai raggiungere⁴⁵.

2. Dalla dittatura del narcisismo alla responsorialità evangelica

L'idea di proporre un percorso di educazione ed evangelizzazione dei giovani che faccia leva sulla donazione, riconoscendo in questo il catalizzatore dell'edificio cristiano, ci pone frontalmente e senza appello davanti ad uno degli imperativi indiscutibili del nostro tempo, quello identificato a grandi linee con la cifra del "narcisismo", ovvero di quella vera e propria "devozione monoteistica del Sé" che sta catalizzando la nostra epoca.

La questione è davanti ai nostri occhi in tutta la sua drammaticità:

L'esperimento dell'autorealizzazione – la cura di sé come pulsione ossessiva e libertà autoreferenziale – è al tempo stesso "ateo" e "nichilistico". La secolarizzazione, nella sua ambivalenza di apertura dell'umanesimo e di rimozione della religione, è un *azzardo rischioso*. Dipende da come viene governato. Ma il dirottamento occidentale verso la divinizzazione del Sé – la religione dell'irreligione, a immagine e somiglianza della sua caduta più abissale – è il vero e proprio pericolo mortale. Di suo, senza grazia cristologica di interposizione, è *semplicemente ingovernabile*. Nel frattempo, la sua corruzione è già molto avanzata: la perfetta aderenza dell'idea di libertà con il progetto dell'autoedificazione, è ormai questione di vita o di morte, per l'umanesimo occidentale. Non abbiamo neppure il linguaggio, al momento, per costruire l'alternativa teorica necessaria a rimuovere questo fraintendimento del nesso tra soggettività e libertà. *La conversione sarà dura e difficile: ci alleviamo i ragazzi, ora, e ne attrezziamo le scienze dell'uomo*⁴⁶.

⁴⁵ BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 30.

⁴⁶ F. RIVA - P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella, Assisi 2009, 451.

Siamo di fronte all'esigenza di una *conversione* che impone un *cambio di prospettiva*, di cui la pastorale giovanile ha estremo bisogno per essere davvero alternativa rispetto all'omologazione epocale alla quale i giovani paiono tragicamente destinati:

Possiamo guardare in avanti e progettare una responsabilità nuova solo realizzando un *deciso cambio di prospettiva*. Alla radice delle tensioni sulla urgenza e sulla qualità della evangelizzazione c'era una tentazione di autoreferenzialità.

In fondo, la nostra attenzione era eccessivamente concentrata su noi stessi: sulle responsabilità che dovevamo assolvere o sul presunto rispetto verso gli altri che dovevamo conquistare o conservare. Ci sentivamo depositari di una bella notizia e avvertivamo di andare in crisi se non riuscivamo a coinvolgere altri nella stessa esperienza. Lo facevamo "opportune et importune" (come ci raccomanda Paolo) per far esplodere quello che ci portavamo dentro, in una intensa passione missionaria, o per sentirci ripagati nell'adempimento della nostra missione. Anche il silenzio o la rassegnazione nell'annuncio trovava una sua sufficiente giustificazione nel dovere di rispettare il cammino di tutti o nel non voler diventare responsabili dei rifiuti di una proposta alta e impegnativa.

Il cammino percorso, l'entusiasmo e la buona volontà con cui l'abbiamo vissuto, ma anche i risultati scarsi che quotidianamente constatiamo... ci sollecitano ad immaginare un deciso cambio di prospettiva. In che direzione? Ecco la proposta, tutta da verificare e approfondire: *affrontare la questione della evangelizzazione passando dall'autoreferenzialità ad un amore che si fa servizio verso gli altri* e che sollecita a trovare gesti e parole nuove proprio per dare concretezza e visibilità a questo amore⁴⁷.

Una buona visione d'insieme del nostro tempo l'ha offerta il 23 settembre 2013 il card. Angelo Bagnasco, che nella prolusione destinata al Consiglio permanente della CEI così si esprimeva circa il clima culturale in cui siamo immersi:

L'individualismo nella cultura

Una parola dobbiamo dirla anche sul momento storico che attraversiamo. La diciamo, come sempre, da Pastori, nell'intento di offrire un contributo alla lettura di un'epoca che non è di cambiamenti, ma è un cambiamento d'epoca. La storia ci insegna a essere avveduti per saper discernere, nei cambiamenti culturali e sociali, ciò che è fondamentale e che quindi va custodito con cura. *In mezzo ad un fermento di istanze positive, gioie e preoccupazioni – che ben conosciamo vivendo in*

⁴⁷ R. TONELLI - S. PINNA, *Una pastorale giovanile per la vita e la speranza. Radicati sul cammino percorso per guardare meglio verso il futuro*, LAS, Roma 2011, 143.

mezzo alla gente – sentiamo il dovere di ricordare una radice avvelenata che non sempre è presa nella debita considerazione: il virus dell'individualismo. Il suolo umano, infatti, si sta impoverendo e si svuota di relazioni, legami, responsabilità, divenendo così friabile e inconsistente. Al punto che l'uomo stesso, su questo terreno, finisce per diventare "di sabbia", una figura fluida con una pesante sensazione di stanchezza. È schiacciato dall'urgenza di farsi da sé in una competizione continua e lo Stato, sul piano giuridico, si trasforma in una sorta di nobile notaio dei desideri, delle istanze e forse delle pretese dei singoli. Il grande sogno dell'individualismo, che ha segnato l'uomo moderno, lo ha condotto nella post-modernità ad una imbarazzante scoperta: il sogno non ha tenuto! Ed egli si trova tristemente solo in un terreno fatto da una moltitudine di punti-io. Tutto ciò – come ben sappiamo – contraddice l'esperienza universale, per cui la prima esperienza della persona è l'esperienza del "tu" e quindi del "noi". Questa viene prima dell'io o per lo meno l'accompagna. Quando i rapporti si allentano, e l'io si insedia fino ad avere il primato esclusivo, gli altri non sono più percepiti come prossimo ma come estranei, alieni e potenziali avversari: è il nucleo di ogni follia. Si può dire a ragione che la persona esiste soltanto nella misura in cui esiste per gli altri e, al limite, che essere significa amare. Sembra che il bisogno di sentirsi "vivi", "al mondo", non avvenga più attraverso la normalità delle buone relazioni quotidiane – in famiglia, nell'amicizia, nel lavoro... – ma nel brivido comunque acquisito, fino al disprezzo della vita propria e altrui. La prospettiva autoreferenziale, insofferente ai legami, porta con sé un carico di violenza che anche i drammatici fatti di cronaca, sempre più numerosi, testimoniano a partire dalla violenza sulle donne. Ci sembra che l'opinione pubblica abbia cominciato una specie di rimonta su questo versante culturale, riscontrando gli esiti catastrofici sul piano sociale, economico e politico. Ma bisogna invertire più in fretta la marcia del pensare per poter vedere gli effetti desiderati nella civile e serena convivenza. Perché ciò avvenga, sono necessari gli sforzi concentrati e costanti degli operatori culturali ed educativi ad ogni livello. Se le grandi manifestazioni dell'umano sono pensate in chiave autoreferenziale – per quanto mi danno di piacere e di convenienza immediata – è l'uomo a perdersi e il suo vivere insieme. La vita, l'amore, la libertà, la famiglia... sono alcuni di questi luoghi che esprimono, custodiscono e alimentano l'umano: il verme dell'individualismo li corrompe con la promessa di una felicità maggiore, ma ne vediamo da molto ormai gli esiti disumani. È veramente più felice l'uomo di oggi rispetto a ieri dove i rapporti si costruivano nella sequenza dei giorni, nel sacrificio e nella pazienza dell'amore? Nell'umiltà delle cose, senza la smania dell'apparenza e di un benessere illimitato? Dove la cultura dell'incontro e dei legami era il tessuto della vita e rendeva solida e affidabile la società intera? Senza il microcosmo della famiglia è impossibile vivere il macrocosmo della società e del mondo. Senza, infatti, l'uomo si trova sperduto, privo di punti di riferimento alla mano.

2.1. *Immersi nel regno di Narciso*

Christopher Lasch, acuto interprete del nostro tempo, è un autore di riferimento *sostanziale* sul tema del narcisismo. Prometeo e Dioniso, icone della modernità orgogliosa e contraddetta, hanno lasciato il posto a Narciso, icona dell'autoreferenzialità vanitosa e dell'autocompiacimento mortifero. È il tempo dell'io minimo⁴⁸:

In una cultura al tramonto, il narcisismo sembra incarnare – sotto le spoglie della “crescita” personale e della “consapevolezza” – la più alta conquista dell'illuminismo spirituale⁴⁹.

Il concetto di “narcisismo” ci offre un ritratto accettabilmente curato della personalità “emancipata” del nostro tempo: «Il narcisismo sembra rappresentare realisticamente il modo migliore di tenere testa alle tensioni e alle ansie della vita moderna»⁵⁰. La preoccupazione di sé è il primo e più importante compito di una deriva individualistica portata ai suoi limiti estremi, «fino alla guerra di tutti contro tutti, alla ricerca della felicità nel vicolo cieco di una preoccupazione narcisistica di sé»⁵¹.

Il presente è l'unico tempo che preoccupa la nuova figura emergente:

Quelli che ci hanno preceduto sono subito dimenticati; di quelli che verranno, nessuno si cura: l'interesse dell'individuo è limitato a chi gli è immediatamente vicino. [...] Le nuove terapie legate al movimento del “potenziale umano” insegnano, per usare i termini di Peter Marin, che “la volontà dell'individuo è onnipotente, e determina in tutto e per tutto il suo destino, rafforzando in questo modo l'isolamento del sé”⁵².

⁴⁸ Cfr. C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 2001; ID., *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 2004². Cfr. anche V. CESAREO - I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano 2012; F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000; A. RIZZI, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo moderno al soggetto responsabile*, Cittadella, Assisi 2003; R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 2006; C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Vita & Pensiero, Milano 2011.

⁴⁹ C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, 261.

⁵⁰ *Ivi*, 64.

⁵¹ *Ivi*, 9-10.

⁵² *Ivi*, 21. La terapia stessa è completamente al servizio dell'individuo narcisista: «Anche quando i terapeuti parlano del bisogno di “significato” e “amore”, essi definiscono l'amore

Il soggetto così pensato, dove la libertà e i legami sono considerati in maniera originariamente concorrenziale, cerca il rapporto con gli altri sempre in vista di una conferma di sé: l'altro è importante in quanto funzionale all'esercizio di auto-approvazione e di auto-stima, necessaria alla sopravvivenza psichica. Egli «non può vivere senza un pubblico di ammiratori»⁵³. Tale relazione di conferma, nata dalla delusione circa la mancanza di legami buoni e significativi a cui fare riferimento⁵⁴, che svuota di ogni significato la dialogicità come compimento della propria persona, ha i suoi lati oscuri e le sue carenze oggettive, tanto che la nostra epoca, nel suo dispiegamento concreto, si assesta verso la ricerca di una dinamica minima, che permette a malapena la conservazione:

In un'epoca di turbamenti la vita quotidiana diventa un esercizio di sopravvivenza. Gli uomini vivono alla giornata; raramente guardano al passato, perché temono d'essere sopraffatti da una debilitante "nostalgia", e se volgono l'attenzione al futuro è soltanto per cercare di capire come scampare agli eventi disastrosi

e il significato unicamente come la realizzazione delle esigenze emotive del paziente. Difficilmente si verifica il caso – considerata la natura dell'iniziativa terapeutica sarebbe strano il contrario – che incoraggino il paziente a subordinare i propri bisogni e interessi a quelli altrui, a una persona, o a qualche causa o tradizione al di fuori di lui. "Amore" come abnegazione o mortificazione di sé, "significato" come devozione a qualcosa che ci trascende – queste sublimazioni urtano la sensibilità terapeutica come oppressioni intollerabili, offese al buon senso, nocive alla salute e al benessere personale. La liberazione dell'umanità da questo genere di idee sorpassate sull'amore e il dovere è diventata la missione delle terapie postfreudiane, e in particolare di quegli innumerevoli seguaci e proseliti per cui la salute mentale coincide con l'abbandono delle inibizioni e l'immediata gratificazione di qualsiasi impulso» (*ivi*, 25). «Perennemente annoiato, instancabilmente alla ricerca di immediata intimità – un titillamento emotivo senza coinvolgimento e dipendenza – il narcisista è promiscuo e spesso anche pansessuale, in quanto la fusione delle pulsioni pregenitali con quelle edipiche in funzione dell'aggressività favorisce la perversità polimorfa. [...] Come paziente psicanalitico, il narcisista è il candidato perfetto per un'analisi interminabile. Nell'analisi egli cerca una religione e un sistema di vita, sperando di trovare nel rapporto terapeutico un sostegno esterno alle sue fantasie di onnipotenza e di eterna giovinezza» (*ivi*, 53-54).

⁵³ *Ivi*, 22. D'altra parte «il narcisista possiede diverse caratteristiche che giovano al successo nelle istituzioni burocratiche, le quali favoriscono la manipolazione delle relazioni interpersonali, scoraggiano la nascita di profondi legami personali di solidarietà e concedono al narcisista l'approvazione che gli è indispensabile per rafforzare la sua stima di sé. [...] Il narcisista gode spesso di un considerevole successo nella sua carriera lavorativa» (*ivi*, 57).

⁵⁴ «Nato da una diffusa insoddisfazione per la qualità dei rapporti interpersonali, invita la gente a non fare grossi investimenti affettivi nell'amore e nell'amicizia, a evitare l'eccessiva dipendenza dagli altri e a vivere solo per il presente» (*ivi*, 39).

che oramai quasi tutti si attendono. In queste condizioni l'identità personale è un lusso, e in un'epoca su cui incombe l'austerità, un lusso disdicevole⁵⁵.

Pare dunque che la cultura narcisistica sia una via certa verso l'autodistruzione, che ha la sua base proprio nel mito greco, che, non per nulla, si basa sulla strutturale confusione e incertezza circa la propria identità:

Il pericolo della disintegrazione personale conduce alla percezione di un'individualità che non è né "sovrana" né "narcisistica", bensì assediata. [...] Come ci ricorda il mito greco, è proprio la confusione tra io e non-io, e non solo l'"egoismo", che contraddistingue la condizione di Narciso. L'io minimo o io narcisistico è innanzitutto un io incerto dei propri contorni, che aspira a riprodurre il mondo a sua immagine o a fondersi con esso in felice comunione⁵⁶.

Il principio del piacere, sadianamente compreso, è dominante⁵⁷; tanto quanto la paura dell'abbandono diviene la patologia emergente, con il rischio

⁵⁵ ID., *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, 7. «Narcisismo significa perdita dell'individualità, e non certo affermazione di sé, e fa riferimento a un io minacciato dalla disintegrazione e da un senso di vuoto interiore» (*ivi*, 37).

⁵⁶ *Ivi*, 8.10. La confusione tra io e non-io sta alla base del narcisismo: «Poiché il narcisismo non riconosce l'esistenza separata dell'io, in quanto distinto dall'io corporeo, esso non ha paura della morte. Narciso annega nella sua immagine riflessa, non capendo mai che è un'immagine: la prende per un'altra persona e cerca di abbracciarla, senza badare al pericolo che corre. Il nocciolo della storia non è che Narciso si innamora di se stesso ma che, non riuscendo a riconoscere il proprio riflesso, manca di ogni concezione della differenza tra sé e l'ambiente. [...] Lo studio del narcisismo conferma l'osservazione che la distinzione tra io e non-io è la base di ogni altra distinzione» (*ivi*, 127.128). In altri termini: «Poiché non conosce la distinzione tra se stesso e gli altri, il narcisismo si esprime, nel corso della vita, sia nel desiderio di unione estatica con gli altri (l'amore romantico), sia nel desiderio di assoluta indipendenza dagli altri, che è un tentativo di far rivivere l'illusione originaria di onnipotenza e di negare la dipendenza da fonti esterne per il nutrimento e per la gratificazione» (*ivi*, 171).

⁵⁷ «Sade, per molti aspetti il più lungimirante e certamente il più scomodo tra i profeti dell'individualismo rivoluzionario, sosteneva che il punto di arrivo logico della rivoluzione nei rapporti di proprietà avrebbe dovuto essere un'illimitata auto-indulgenza. [...] Intravide prodigiosamente tutti gli sviluppi che la condizione individuale avrebbe avuto sotto il capitalismo, per arrivare infine non a uno stato di fratellanza rivoluzionaria, ma a una società di fratellastri in competizione. [...] Il piacere diventava l'unico scopo della vita. [...] Nessun limite è posto alla ricerca del piacere, all'immediato soddisfacimento di qualsiasi desiderio, per quanto perverso, folle, criminale o semplicemente immorale esso sia. [...] Egli intuì, con maggiore chiarezza delle femministe, che sotto il capitalismo tutte le libertà finiscono per ridursi alla stessa cosa, all'identico universale obbligo di godere ed essere goduti» (C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, 84-85).

depressivo sempre accovacciato alla porta⁵⁸. Entrambi questi aspetti si richiamano intrinsecamente, in quanto, in assenza di godimento vi è la certezza dell'abbandono: le due dinamiche sono inversamente proporzionali e vengono sedate solamente nella logica dominante, quella surrogata del consumismo:

La cultura del consumismo di massa del XX secolo ha ricreato modelli orali che affondano le radici in uno stadio ancora antecedente dello sviluppo emotivo, quando il bambino era interamente dipendente dal seno della madre. Il consumatore vive il mondo circostante come una sorta di estensione del seno materno, che gli alterna gratificazioni a frustrazioni. Ha difficoltà a concepire il mondo, se non mettendolo in rapporto con le sue frustrazioni⁵⁹.

La libertà di scelta diviene addirittura soffocante, perché la necessità di scegliere tra una gamma praticamente infinita di alternative genera un «persistente senso di insoddisfazione»⁶⁰.

Gli esiti in ordine ai legami sociali, ovvero ad una società capace di forte coesione e di resistenza di fronte alle sfide che le vengono poste, sono sempli-

⁵⁸ «L'esperienza dell'impotenza è ancor più dolorosa perché è preceduta dall'appagamento "oceanico" dell'utero, appagamento che per tutta la vita si cercherà di recuperare. Il trauma della separazione ha inizio al momento della nascita e si ripresenta ogni volta che il bambino è lasciato solo dalla mamma o che sente i morsi della fame, terrificanti perché vissuti come una minaccia alla propria esistenza. Poiché il "bambino piccolo muore davvero quando non è protetto e curato adeguatamente", osserva Bettelheim, "non c'è minaccia più grande per la vita" che la minaccia di essere abbandonato. Gran parte della vita psichica del neonato, e del resto anche del bambino e dell'adulto, pare consista in difese contro la paura dell'abbandono e contro i sentimenti, a essa connessi, di impotenza e di inferiorità. Nell'utero si vive in uno stato di beato appagamento, non disturbato neppure dal desiderio, che, si potrebbe sostenere, presuppone già l'esperienza della frustrazione. [...] L'utero ci ha dato un'esperienza indimenticabile di identità con il mondo, la base di tutti i presagi di immortalità e d'infinito in seguito riformulati come religione. Nello stesso tempo ci ha dato un gusto di autosufficienza completa e di onnipotenza. [...] La nascita ha messo fine all'esperienza di autosufficienza e all'unione con il mondo» (C. LASCH, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, 115).

⁵⁹ *Ivi*, 21. Il capitalismo, sostenuto dalla pubblicità, «propone il consumo come risposta alle secolari affezioni che si accompagnano alla solitudine, alla malattia, alla noia, alla mancanza di appagamento sessuale» (C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, 87).

⁶⁰ *Id.*, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, 22. «In un'era di immagini e di ideologia, comunque la differenza tra realtà e fantasia diviene sempre più vaga. [...] La libertà di scelta si riduce in pratica a un'astensione della scelta stessa. [...] L'idea di scelta nega la libertà che pretende di sostenere» (*ivi*, 24).

cemente deludenti e paralizzanti. Le istituzioni dedicate alla trasmissione della cultura (scuola, Chiesa e famiglia) perdono terreno in ordine al loro ruolo propriamente paterno, ovvero istitutivo e regolativo: sia in ambito familiare, dove addirittura l'assenza dell'autorità paterna oltre che generare, nutre il soggetto narcisistico, ripiegato su di sé⁶¹; sia in ambito educativo sociale, dove la svalorizzazione del ruolo dei genitori coincide con il tardivo recupero di alcune loro funzioni, ma in maniera surrogata, attraverso figure investite di una funzione genitrice, che però chiaramente non hanno che una minima credibilità:

Di fronte al tasso crescente di criminalità, delinquenza giovanile, suicidi e disturbi psichici, un gran numero di esperti e persino un gran numero di assistenti sociali, hanno finito col convincersi che le agenzie assistenziali forniscono un misero surrogato della famiglia⁶².

Se è vero che «quando gli adulti non pretendono niente dai giovani gli impediscono di crescere»⁶³, è altrettanto incisivo affermare che la mancanza di un padre, sia simbolico che reale, rafforza le componenti aggressive, violente e dispotiche impedendo ai desideri istintuali sbocchi accettabili sia a livello personale che sociale. I giovani lamentano questa assenza di autorità e di significatività, al di là di ogni presunto beneficio della cultura del permissivismo:

Un ragazzo undicenne che frequentava la scuola presa in esame da Jules Henry scrisse, riconoscendo, a proposito del padre: «mi insegna a giocare [a baseball e] altri sport [e] mi dà tutto quello che può», ma, si rammaricava, «non mi ha mai dato una sberla quando me la meritavo». Commento di Henry: «Quello che questo bambino sembra voler dire è che il padre... non può dargli ciò di cui egli sente di aver bisogno per diventare una persona: il giusto castigo per le sue malefatte. Per delle persone che vivono in una cultura permissiva è sbalorditivo apprendere che una punizione mancata può essere vissuta come una deprivazione. Ma per alcuni bambini è più doloroso sopportare il senso di colpa impuniti che prendere un ceffone»⁶⁴.

⁶¹ «Gli studiosi hanno notato ripetutamente nella famiglia moderna l'assenza emotiva del padre. Per il nostro discorso, la cosa è importante in quanto elimina un ostacolo all'illusione di onnipotenza del bambino» (*ivi*, 133). «L'assenza del padre è ritenuta da numerosi osservatori come la caratteristica principale della famiglia contemporanea» (C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, 210).

⁶² *Ivi*, 190.

⁶³ *Ivi*, 159.

⁶⁴ *Ivi*, 202.

Oltre che in ambito educativo e familiare, l'altro ambito in cui si fa sentire il peso dell'autoreferenzialità narcisistica è la gestione e l'esercizio della sessualità, dove l'incompatibilità generale tra libertà e legami si declina, *mutatis mutandis*, nella netta separazione tra sesso e amore: «L'efficacia dei contraccettivi, l'aborto legale e una "sana" e "realistica" accettazione del proprio corpo hanno indebolito i legami che univano il sesso all'amore, al matrimonio e alla procreazione»⁶⁵. Tutto ciò indebolisce ancora di più il tessuto sociale, che ha nei rapporti di intimità relazionale stabili una base certa, in vista di una società capace di dare continuità di riferimenti a coloro che crescono.

Anche in questo campo rimane dominante l'ideologia di una libertà retoricamente pensata come svincolata da ogni legame profondo, stabile e definitivo, con tutta la sua dose di contraddizione:

La separatezza sessuale non è che una delle numerose strategie per controllare o sfuggire a un intenso coinvolgimento sentimentale. [...] L'aumento di nuclei familiari composti da un singolo membro riflette indubbiamente una nuova propensione all'indipendenza personale, ma denuncia anche l'avversione per legami sentimentali profondi di qualsiasi genere. [...] La forma più diffusa di evasione dalle complicazioni emotive è la promiscuità: il tentativo di attuare una rigida separazione tra sesso e sentimento. Anche in questo caso l'evasione viene spacciata come liberazione, il regresso come progresso. L'ideologia progressista degli "impegni non vincolanti" e del "sesso freddo" eleva a virtù il disimpegno emotivo, mentre pretende di criticare la spersonalizzazione del sesso⁶⁶.

Lo sfruttamento rimane la regola generale, in vista dell'autorealizzazione della propria esistenza, al cui altare tutto può e deve essere sacrificato.

L'obiettivo finale sarebbe addirittura la non necessità dell'altro per tutto ciò: l'individuo narcisistico «impara ad amarsi tanto da non avere bisogno di un'altra persona per essere felice»⁶⁷. La situazione della vecchiaia, di là dall'es-

⁶⁵ *Ivi*, 213. «I legami sessuali, matrimonio compreso, possono essere troncati come e quando si vuole» (*ivi*, 214). Superfluo notare che tutto ciò ha la sua ironica dose di contraddizione: «Uomini e donne affrontano oggi i rapporti personali calcolandone attentamente il rischio emotivo. Decisi a manipolare le emozioni altrui proteggendo se stessi da ogni possibile trauma emotivo, coltivano una superficialità difensiva e mantengono un distacco cinico. [...] Queste stesse persone pretendono poi di ritrovare nelle relazioni individuali la ricchezza e l'intensità di un'esperienza religiosa» (*ivi*, 216).

⁶⁶ *Ivi*, 223. Altresì è vero che «oggi uomini e donne cercano di sottrarsi al sentimento non solo perché sono rimasti feriti da precedenti battaglie amorose, ma perché vivono le loro pulsioni interiori come spaventosamente impellenti e minacciose» (*ivi*, 224).

⁶⁷ *Ivi*, 26.

sere l'età della vita giunta alla sua pienezza, è il luogo del terrore per la mancata autoreferenzialità acquisita di esistere in un eterno e perfetto presente, senza macchia né ruga alcuna: rimane anche qui paradossale come «il movimento per il prolungamento della vita esprime emblematicamente le angosce di una cultura che ha rinunciato al futuro»⁶⁸.

Nemmeno la religione sfugge alle dinamiche dominanti, ma risulta al servizio di questo soggetto mai sazio della propria (presunta) perfezione, in una sorta di torsione del proprio fine autentico, che è appunto, nella sua formulazione più semplice ed ingenua, la cura del legame dell'uomo con l'istanza della trascendenza. La religione e l'arte, non avendo senso in quanto promettono o evocano una qualsivoglia alterità rispetto all'individuo⁶⁹, paiono invece utilissimi quando si pongono al servizio dell'accrescimento, dell'abbellimento e al riequilibrio del sé. La religione non giunge al capolinea, come volevano gli ingenui pensatori moderni, ma subisce una radicale metamorfosi, divenendo un gradito esercizio di cosmesi interiore. Tale ruolo rende conto dell'andamento contraddittorio di tutta la modernità nella diatriba tra fede e scienza, tra naturale e soprannaturale; questo clima si pone come atmosfera generante della stessa cultura del narcisismo:

Il movimento della *New Age* sta allo gnosticismo come il fondamentalismo sta alla religione cristiana. [...] Il prosperare di questi movimenti ha disorientato coloro che prevedevano una secolarizzazione della vita moderna. La scienza non ha preso il posto della religione, come molti si aspettavano. Entrambe mostrano di prospere l'una accanto all'altra, spesso in forme grottescamente esagerate. Più di ogni altra cosa, è proprio la coesistenza di un'iperrazionalità e di una diffusa rivolta contro la razionalità a giustificare la caratteristica del nostro modo di vivere del

⁶⁸ *Ivi*, 241. «Il terrore degli anni che passano non nasce dal “culto della giovinezza” ma dal culto di sé. Nella sua narcisistica indifferenza per le generazioni future e nella sua imponente concezione di un'utopia tecnologica liberata dal flagello della vecchiaia, il movimento per il prolungamento della vita esemplifica le fantasie di “potere sadico e assoluto” di cui è fortemente intrisa la mentalità narcisistica» (*ivi*, 241).

⁶⁹ «In una società così ampiamente basata sulle illusioni e le apparenze, le illusioni supreme, arte e religione, non hanno futuro. [...] Quando l'arte, la religione e infine anche il sesso non sono più in grado di suggerire una liberazione nell'immaginario rispetto alla realtà quotidiana, la banalità della pseudoconsapevolezza di sé diventa talmente opprimente che gli uomini perdono definitivamente la capacità di intravedere liberazione alcuna che non sia il nulla assoluto, il vuoto totale» (*ivi*, 112.113). Invece «la religione, come l'arte migliore, cerca proprio di restaurare questo senso di unione con il mondo, ma solo dopo aver prima riconosciuto il fatto dell'alienazione» (*L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, 113).

ventesimo secolo come cultura del narcisismo. Queste sensibilità contraddittorie hanno una fonte comune: entrambe hanno le loro radici nei sentimenti di sradicamento e destituzione che affliggono tanti uomini e donne al giorno d'oggi, nella crescente vulnerabilità alla sofferenza e alla deprivazione e nella contraddizione tra la promessa che si possa avere tutto e la realtà delle nostre limitazioni. [...] Chiediamo troppo alla vita, troppo poco a noi stessi⁷⁰.

In sintesi potremmo pensare alla cultura del narcisismo nella linea dell'imperativo per cui «se non c'è niente per cui vale la pena di morire... allora non c'è niente per cui vale la pena di vivere»⁷¹. Il narcisismo si presenta dunque nella forma di un pieno appagamento che lascia paradossalmente vuoti, perché privo di qualsiasi forma di riconoscimento reciproco nella forma di un legame buono: «I rapporti personali basati sulla gloria riflessa, sul bisogno di ammirare e di essere ammirati, si rivelano effimeri e inconsistenti»⁷², anche se nulla pare avere successo che l'apparenza del successo.

Rimane il fatto e il principio che il cambio di guardia tra Prometeo e Narciso non ci porterà molto lontano:

Non saranno né Narciso né Prometeo a guidarci fuori della condizione in cui ci troviamo. Fratelli nell'intimo, essi ci condurranno soltanto un po' più lontano su quella stessa strada di cui abbiamo già percorso un tratto fin troppo lungo⁷³.

⁷⁰ ID., *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, 274.

⁷¹ ID., *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, 50. Interessante il confronto operato in questa direzione tra olocausto e narcisismo: «Se i nazisti riducevano gli individui a masse informi, "tendenze simili sono presenti in ogni società di massa e possono essere individuate in qualche misura nei nostri tempi. [...] Frankl riteneva che "senza uno scopo ultimo nella vita" gli uomini non abbiano ragioni per continuare a vivere. Molti prigionieri dei campi patirono una specie di "morte emotiva". "Cessarono di vivere per il futuro". "Un lavoratore disoccupato", notava Frankl, si trova "in una posizione simile"» (*ivi*, 78.79). «In altre parole, le loro esperienze chiariscono le condizioni in cui oggi viviamo tutti e che i campi di sterminio hanno portato agli estremi. [...] Le situazioni limite gettano luce sulla "psicopatologia della vita quotidiana"» (*ivi*, 81.87).

⁷² ID., *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, 35. «Il viaggio alla scoperta dell'interiorità non rivela altro che il vuoto. [...] Nel registrare le sue esperienze "interiori", non cerca di presentare un resoconto obiettivo di un frammento rappresentativo della realtà, ma mette in atto un'opera di seduzione per ottenere attenzione, consenso o indulgenza su cui puntellare il suo vacillante senso di identità» (*ivi*, 33).

⁷³ ID., *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, 11.

2.2. Dalla tristezza della “*philautia*” alla gioia del dono di sé

In una pastorale giovanile *adulta* – ovvero capace di orientare e accompagnare i giovani verso la «misura della pienezza di Cristo»⁷⁴ – al centro ci sono i verbi “donare-consegnare” e non “prendere-tenere”.

Se il bambino è per definizione colui che “riceve” e l’adulto colui che “dona”, il passaggio che deve propiziare un cammino di pastorale giovanile è proprio di questo tipo: mostrare al giovane che il principio che lo ha fatto essere è la ricezione di una donazione fatta da altri – ultimamente dal Dio creatore e redentore – e il principio della vita è proprio quello del dono. Il passaggio esistenziale dal primato del ricevere al primato del dare è il compito da attuare per diventare adulti e la caratterizzazione dell’età giovanile sta proprio nel ritrovarsi drammaticamente in questa dialettica tra il dare e il ricevere, dove l’oscillazione e l’equilibrio precario sono caratteristiche proprie dell’essere giovane.

Un’imbarazzante concentrazione sull’*amore di sé* o *philautia* caratterizza il nostro tempo. Non è una cosa del tutto nuova, ma la sua legalizzazione teorica e la sua moltiplicazione pratica per affermarlo sono senza pari nella nostra epoca, che così si sposta decisamente verso i *tempi ultimi*: infatti «il termine *philautos* si incontra una sola volta nella Scrittura, nella seconda lettera di Paolo a Timoteo: “Devi anche sapere che negli ultimi tempi verranno momenti difficili. Gli uomini saranno amanti di se stessi (*philautoi*)” (2 Tim 3,2)»⁷⁵.

La legione degli “idoli postmoderni” – tra cui si distinguono per la loro potenza di fascinazione «la fissazione della giovinezza, l’ossessione della crescita, il totalitarismo della comunicazione, l’irreligione della secolarizzazione»⁷⁶ – è accomunata da un punto di vista oramai identificato:

La testa del parassita, però, che ha piegato irresistibilmente verso l’idolatria il moderno umanesimo razionalistico della coscienza, ha una precisa identità. Lo indico come *principio di autorealizzazione*. [...] Eresia della verità cristiana della persona, il cui *logos* aveva aperto l’Occidente alla sua destinazione. Corruzione dell’umanesimo moderno, che ha requisito il *pathos* dell’immenso e felice lavoro della generazione, dirottandolo verso le tristi passioni di un *ethos* individualistico e predatore, che diventa *nomos* di massa⁷⁷.

⁷⁴ Ef 4,13.

⁷⁵ I. HAUSHERR, *Philautia. Dall’amore di sé alla carità*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999, 36.

⁷⁶ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, 7.

⁷⁷ *Ivi*, 8.

Il grande peccato del nostro tempo pare consistere nella radicalizzazione e nella giustificazione dell'amore di sé a cui tutto deve essere ricondotto e riferito. Oggi tutto può essere perso e tutto deve essere sacrificato sull'altare della realizzazione di sé, dove l'essere se stessi e il divenire se stessi è il criterio unico di autenticità, al cui servizio tutto e tutti si devono piegare. Il *diritto all'autorealizzazione* pare essere oramai canonizzato su scala globale. Di più: la sua configurazione propria sta nell'essere l'origine e il compimento di tutti gli altri diritti, che ne dipendono e ne discendono direttamente.

E nel frattempo, mentre credenti impertinenti e non credenti impenitenti si sfidano e si sfiancano discutendo su questioni che troppe volte attestano della mediocrità del tempo che ci è dato da vivere, il più delle volte proponendo soluzioni pastorali che non raschiano nemmeno la superficie della posta in gioco,

il soggetto umano è più solo, più vulnerabile, e più esposto alla volontà di potenza: perde il mondo e svuota se stesso. Le vittime designate per l'offerta al drago, come tutti sanno, sono ragazzi e ragazze. Non ne abbiamo mai consegnati così tanti⁷⁸.

I nostri padri – e non solo loro – erano certamente più attenti nel discernimento e affermavano senza mezze misure come la *philautia* fosse il padre di tutti i vizi e che lasciata a se stessa fosse la maggiore e più pericolosa idolatria, che oggi pochi sanno riconoscere come vera e propria eresia⁷⁹. Infatti

la novità, però, è questa. L'interpretazione autarchica, egoistica, chiusa e autosufficiente del concetto – in sé affatto degno – dell'autorealizzazione ha guadagnato diritto di cittadinanza: e va incrementando, come dire, il suo corso legale. L'esca del comandamento individuale e irresponsabile che ci realizza (*godì!*) non è più obiettivo supremo, riservato a pochi che hanno potenza e prepotenza adatte allo scopo. È offerta di massa: comandamento supremo e passaggio di iniziazione per cuccioli secolarizzati. Guai a ribellarsi, vieni subito 'nominato'⁸⁰.

⁷⁸ *Ivi*, 8-9.

⁷⁹ Cfr. ad esempio, P. ZWEIG, *L'eresia dell'amore di sé. Storia dell'individualismo sovversivo nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1984; E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

⁸⁰ P. SEQUERI, *A passo d'uomo. Miracoli e altre tracce*, Vita & pensiero, Milano 2012, 14-15. Sulla *dignità* del tema dell'autorealizzazione è necessario consentire al pensiero di C. TAYLOR sull'autenticità: «L'autenticità è palesemente auto-referenziale: l'orientamento che scelto dev'essere il mio orientamento. Ma ciò non significa che, a un altro livello, il contenuto debba essere anch'esso auto-referenziale. [...] Confondere queste due specie di auto-referenzialità è

In particolare Massimo il Confessore⁸¹, uno dei maggiori punti di arrivo del pensiero patristico, mostra più e meglio di tutti che «l'amore di sé, primo peccato e primo germoglio del diavolo, è ed è riconosciuto padre delle passioni che a esso seguono»⁸²:

Guardati dall'amore di sé, padre di tutti i vizi, che è l'amore irragionevole per il proprio corpo. Da qui infatti sono generati i primi tre fondamentali pensieri passionali, intendo dire il pensiero della gola, dell'avarizia e della vanagloria, che traggono origine dalle inevitabili esigenze del corpo, dalle quali nasce tutta la serie dei mali. È strettamente necessario, dunque, come è stato detto, guardarsene e combattere contro l'amore di sé con grande lucidità; poiché, una volta eliminato, con esso si eliminano tutti i vizi che da esso derivano⁸³.

Se è vero che in tutte le cose il peccato consiste nell'abuso, questo vale anche per la *philautia*. La stima, la cura e l'amore per se stessi è certamente qualcosa di necessario, che ci viene dal riconoscimento del valore della nostra persona, stimata e amata da altri e da Dio stesso in maniera unica. Ma quando tutto ciò viene assolutizzato e tutto il resto asservito a questa prospettiva autistica, rompendo con ogni dinamica pro-affettiva, siamo in piena eresia. L'eresia consiste sempre nell'assolutizzazione di una verità, che invece esiste sempre insieme ad altre verità ed in comunione sinfonica con esse, intorno ad un principio che lega insieme tutte le verità, e che abbiamo identificato nella logica della donazione. L'insidia dell'eresia è sempre sottile, perché

le eresie sembrano persino, a volte, corrispondere a verità, e, talvolta, sono vere, nel senso limitato in cui la verità non è la Verità. Sono, allo stesso tempo, più sottili e più fragili del diamante. In quanto l'eresia non è semplicemente una menzogna, come ricordava lo stesso Tommaso Moro: "Non vi fu mai eretico che disse solo menzogna". L'eresia è quella verità che trascura tutte le altre⁸⁴.

Va quindi attestato con estrema chiarezza che, *dal punto di vista cristiano, non c'è realizzazione al di là o al di qua della donazione*. Nulla nella vita ci è donato per l'autoconsumo, ma sempre e comunque per l'edificazione del

disastroso» (*Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1999, 96).

⁸¹ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE (a cura di L. Cremaschi e B. Mariano), *In tutte le cose la "parola"*, Qiqajon, Magnano (BI) 2008 e I. HAUSHERR, *Philautia. Dall'amore di sé alla carità*.

⁸² MASSIMO IL CONFESSORE, *In tutte le cose la "parola"*, 66.

⁸³ *Ivi*, 95-96.

⁸⁴ G.K. CHESTERTON, *Perché sono cattolico (e altri scritti)*, Gribaudi, Milano 1994, 115.

prossimo. Il vero amore di sé, in senso cristiano, implica quindi la necessità della perdita di sé in favore dell'altro. Non è possibile schivare o superare la *struttura della donazione* intrinseca all'umano e il suo sommo compimento cristiano, anche se questo dovesse comportare la necessità di abbracciare la croce – la quale non può che intendersi come pienezza del dono di sé a favore della vita dell'altro e non certo come ricerca masochistica di una sofferenza autoedificante –, come è capitato a Gesù e a tanti dei suoi discepoli.

Propriamente è giusto dire che la preoccupazione e la concentrazione per la “propria perfezione” e per la “propria realizzazione” è completamente fuorviante: essa, in verità, «nel vero amore non è mai a tema; si genera quasi incidentalmente e da sola se chi ama si abbandona alla legge dell'amore per Dio e per il prossimo»⁸⁵. Insomma, *l'autorealizzazione è da pensare semplicemente come l'esito naturale e il frutto maturo di una vita pienamente donata a Dio e al prossimo*.

Questo va compreso e attuato, e non si può nemmeno diminuire con tentativi di addomesticamento, che risultano sempre indifendibili, soprattutto in ambito pastorale:

Il Signore i *discepoli* se li sceglie: non aspetta individui in cerca dell'occasione vincente, dell'opportunità migliore, dell'autorealizzazione ottimale. Le vocazioni troppo coccolate si aspettano ministeri-premio. Lavorano per sé, non per noi. Sarà necessario essere più smaliziati. Mettere ingenuamente in competizione il cristianesimo con le offerte sul mercato della felicità e dell'autorealizzazione è un azzardo pericoloso. Capisco la passione di rendere attraente un bene che ci sta a cuore. Ma come fai, dopo, a spiegare tutto il resto del cristianesimo?⁸⁶.

Tutto questo ci allontana dall'irenismo di tanta nostra pastorale, che tende a eliminare la dimensione drammatica e anche tragica dell'esistenza cristiana, che non è autorealizzazione narcisistica, ma donazione “sino alla fine”, costi quel che costi, conformemente al destino eucaristico del Figlio.

Ora, la scommessa di una pastorale giovanile sta nel mostrare che la via regale della donazione è una proposta di *esistenza felice*, contrariamente a quello che questo mondo ci assicura. Certo non a buon mercato, perché a buon mercato, lo si sa oramai con una certa precisione, ci sono solo fandonie e surrogati di felicità, di cui tutti prima o poi assaggiano l'amarezza, compresi i giovani. Invece «è da riconoscere che non può darsi esistenza umana felice

⁸⁵ H.U. VON BALTHASAR, *La vocazione cristiana. Un percorso attraverso la Regola di san Basilio*, Jaca Book, Milano 2003, 32.

⁸⁶ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, 91-92.

in alternativa a quella vissuta da Gesù Cristo»⁸⁷. L'omissione di questo tema nella letteratura teologica corrente – ed anche in quella di pastorale giovanile – «produce danni non irrilevanti»⁸⁸. Emerge infatti «quanto gioverebbe alla pratica effettiva dell'esistenza cristiana, cioè dell'esistenza umana come l'ha vissuta Gesù Cristo, la conoscenza della esistenza umana 'felice' di Gesù Cristo»⁸⁹.

È evidente che la pastorale giovanile deve essere orientata in questo senso, di contro a una prospettiva triste e quindi radicalmente anticristiana: l'*intenzione fondamentale* di un buon progetto di pastorale giovanile deve essere «attraversato dalla preoccupazione di risultare una buona notizia, concreta, sperimentabile, per i giovani di oggi»⁹⁰. Altrettanto evidente deve essere il fatto che l'esistenza felice di Gesù non è un'esistenza *banalmente* felice, ma trova la sua gioia all'interno della prospettiva della croce, la quale è propriamente contenuta e inglobata nella gioia più grande del Figlio che sa ringraziare anche in quel momento drammatico e tragico della sua esistenza. Deve restare comunque come base assoluta che «la gioia neotestamentaria non può essere messa in discussione, non può essere limitata o relativizzata da nessun altro atteggiamento»⁹¹.

Paolo, nel suo memorabile addio agli anziani di Efeso, ci offre la formula dell'adulità cristiana, che si nutre dell'insegnamento del Signore – «che non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti»⁹² – e si afferma attraverso la dedizione ai più deboli: «In tutte le maniere vi ho mostrato che i deboli si devono soccorrere lavorando così, ricordando le parole del Signore Gesù, che disse: "Si è più beati nel dare che nel ricevere!"»⁹³. Diviene così sempre più chiaro che ciascuno è chiamato a dare «secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia»⁹⁴. Questa, in fondo, è la nostra proposta, espressa mirabilmente da papa Francesco:

⁸⁷ G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, Glossa, Milano 1997, 64.

⁸⁸ *Ivi*, 66.

⁸⁹ *Ivi*, 67. Cfr. J. LAUSTER, *Dio e la felicità. La sorte della vita buona nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2006.

⁹⁰ R. TONELLI, *Ripensando quarant'anni di servizio alla Pastorale Giovanile*, in «Note di Pastorale Giovanile» 5 (2009) 11-65, 49.

⁹¹ H.U. VON BALTHASAR, *La gioia e la croce*, in *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 1991³, 109-121, qui 109.

⁹² *Mt* 10,45.

⁹³ *At* 20,35.

⁹⁴ *2Cor* 9,7.

La proposta è vivere ad un livello superiore, però non con minore intensità: “La vita si rafforza donandola e s’indebolisce nell’isolamento e nell’agio. Di fatto, coloro che sfruttano di più le possibilità della vita sono quelli che lasciano la riva sicura e si appassionano alla missione di comunicare la vita agli altri”. *Quando la Chiesa chiama all’impegno evangelizzatore, non fa altro che indicare ai cristiani il vero dinamismo della realizzazione personale*: “Qui scopriamo un’altra legge profonda della realtà: la vita cresce e matura nella misura in cui la doniamo per la vita degli altri. La missione, alla fin fine, è questo”. Di conseguenza, un evangelizzatore non dovrebbe avere costantemente una faccia da funerale. Recuperiamo e accresciamo il fervore, “la dolce e confortante gioia di evangelizzare, anche quando occorre seminare nelle lacrime. [...] Possa il mondo del nostro tempo – che cerca ora nell’angoscia, ora nella speranza – ricevere la Buona Novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo la cui vita irradii fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo”⁹⁵.

Il cristianesimo nasce dalla libera e generosa dedizione del Figlio, e non da una dinamica auto-referenziale di chi pensa alla propria auto-realizzazione. Per ritrovare la sua solidità la Chiesa deve di nuovo confrontarsi esistenzialmente con questa dedizione e con le articolazioni che da essa ci vengono:

Il tempo dell’ermeneutica infinita è scaduto. L’umanesimo secolare dell’Io non è in grado di sostenere neppure le sue parti buone. Tanto meno di contenere la sua deriva nichilistica e distruttiva. [...] La nuova evangelizzazione, fino a che ci sarà concessa, ha questo di definitivo: non ha più scuse, neanche per noi. Il peccato di idolatria deve essere espiato, ma la guida del popolo deve esporre se stessa alle sue conseguenze: identificandosi, di fronte a Dio, con il destino del popolo. E sia quel che sia. In Gesù, è il Figlio stesso – l’Unico Innocente – che fa questo. *La pietra angolare del cristianesimo è questa: non ci puoi girare intorno, o costruire su altro*⁹⁶.

Come per la regina Ester, vi è per ogni apostolo il momento in cui va affrontata con decisione la possibilità di offrire la propria vita per proteggere quella di tutto il popolo: «Va’ e raduna i Giudei che abitano a Susa e digiunate per me: per tre giorni e tre notti non mangiate e non bevete. Anch’io e le mie ancelle digiuneremo. Allora, contravvenendo alla legge, entrerò dal re, anche se dovessi morire»⁹⁷. La propria realizzazione – se vogliamo proprio utilizzare questo ambiguo linguaggio che sarebbe forse meglio accantonare per evitare ogni fraintendimento – non è semplicemente da intendersi come una realizzazione

⁹⁵ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 10.

⁹⁶ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, 83.

⁹⁷ *Est* 4,16.

di me secondo i miei desideri e la mia volontà. È invece possibile inserendomi nel ritmo della dedizione del Figlio, che è capace di perdere felicemente se stesso per la vita del mondo. La libertà del Figlio è infatti sovrana anche e soprattutto nell'atto della donazione di sé:

Per questo il Padre mi ama: *perché io do la mia vita*, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: *io la do da me stesso*. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio⁹⁸.

Lo spirito delle beatitudini, che è uno spirito profondamente eucaristico, *al di là* dei comandamenti e *al di qua* dei diritti, è esattamente orientato alla felicità che può discendere solo da uno stile esistenziale capace di mettere al centro la prospettiva del dono.

E tutto ciò vale, ancora una volta, per la generazione degli adulti nei confronti di quella dei giovani:

I cuccioli con l'anello al naso e i capelli verdi sperano di trovare qualcuno che non cerchi pateticamente di imitare la loro insicurezza, che abbia un convinto rispetto della loro possibilità di pensare in grande, e sia capace di svenarsi per aprirli alle avventure dell'anima oltre le colonne d'Ercole. Non avete idea di che cosa sono capaci i cuccioli, anche quelli con i fili nelle orecchie, se offrite loro – con la più scrupolosa onestà intellettuale e la passione più sincera che sostiene voi stessi – cose che sapete veramente e cose che credete veramente buone anche per loro. Disincagliatevi dall'ingenuo narcisismo della ricerca di sé (è in questo che sprofondano) e fategli frequentare la mente dei "grandi". È così che si diventa grandi. Tutto il resto, prima o poi, è noia. [...] Chiedete ai giovani stessi di promuovere questa imponente alleanza contro l'eresia postmoderna dell'autoaffezione. Insegnate loro a sfidarla con la sontuosa creatività culturale della pro-affezione per l'umano che rilancia la storia: generatività, lavoro, pensiero. Saranno tutti, subito, meno depressi e più felici. I loro genitori saranno meno isterici e più rilassati. Farà bene anche a voi⁹⁹.

⁹⁸ Gv 10,17-18.

⁹⁹ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, 93-94.

Postfazione

La fedeltà a Cristo e il suo debordamento

SALVATORE CURRÒ

1. Riaprire il dibattito sui fondamenti della pastorale giovanile

La pastorale giovanile attuale è attraversata da una doppia e contrastante sensibilità. Da una parte, si consolidano alcune acquisizioni, almeno sul piano ideale e sia pur praticate con accentuazioni diverse; ad es.: la soggettività della comunità ecclesiale nell'azione pastorale, l'intima connessione tra evangelizzazione ed educazione, l'orientamento missionario, l'apertura a tutti i giovani e il riconoscimento del loro protagonismo, la cura delle relazioni, l'attenzione alle alleanze educative, ecc. Dall'altra parte, si avverte un forte senso di impotenza di fronte all'acuirsi di alcune sfide; ad es.: la crescente distanza (fisica e soprattutto mentale) dei giovani nei confronti della proposta di fede, il fenomeno migratorio (che riguarda soprattutto i giovani), le difficoltà comunicative e relazionali, le trasformazioni antropologiche, in buona parte legate alle nuove tecnologie e al mondo digitale, la crisi della famiglia, la carenza di proposte educative da parte degli adulti, i processi di emarginazione sociale ed economica dei giovani, ecc.

Queste sfide, che sono di tutta la pastorale, si manifestano con particolare intensità nella pastorale giovanile; questa è come un luogo di frontiera, dove, per dirlo positivamente, si possono tentare nuove elaborazioni pastorali. Si richiede il coraggio di affrontare le sfide, senza paure e senza attenuarne la portata, e si avverte, proprio per essere all'altezza delle sfide, la necessità di riandare ai fondamenti stessi della pastorale giovanile. La teologia pastorale è interpellata. Essa non può mantenersi solo su un piano metodologico-strategico o di semplice sostegno ad una progettualità i cui principi e criteri sono dati per scontati. Si rende necessaria, piuttosto, una riflessione a tutto campo, capace di riandare all'essenziale e, appunto, ai fondamenti. In tal modo si darà orizzonte e senso ai percorsi pastorali che si stanno facendo; si aiuterà, inoltre, a superare le chiusure di sapore fondamentalista di fronte alla cultura (il "si è sempre fatto così") come anche l'inseguimento superficiale delle mode, che porta, alla fine, a soccombere alle tendenze culturali segnate da insicurezza, paura e rinuncia educativa.

Il libro, di cui ho l'onore di scrivere questa postfazione, ha il merito di riproporre la questione dei fondamenti o, come Sala dice, del *nucleo generativo* della pastorale giovanile. Lo fa, evidentemente, offrendo una interpretazione delle fatiche attuali della pastorale giovanile e indicando una strada. Lo fa anche (e ciò mi sembra particolarmente importante) cercando il dialogo e il confronto (ne è segno il fatto stesso che il libro è a più mani). Mi auguro davvero che questo lavoro di Sala possa provocare la riapertura del dibattito sul senso e sui fondamenti della pastorale giovanile, aiutando a superare l'idea che, su questo piano, si sia già fatto abbastanza. Mi auguro anche che l'Università Pontificia Salesiana, nel cui contesto il lavoro si situa, possa continuare ad essere luogo vivo e propulsivo di questo dibattito, come è nella sua tradizione. La proposta di Sala costituisce un contributo prezioso, appunto sul nucleo generativo, all'interno del percorso di pastorale giovanile che la Facoltà di Teologia dell'Università va elaborando; tale contributo vuole raccogliere, rilanciare e integrare la riflessione sulla pastorale giovanile che ha segnato il cammino dell'Università, che ha avuto come protagonisti diversi docenti e che ha potuto beneficiare, in particolare, dell'apporto, di ispirazione, di interpretazione, di coordinamento, del compianto prof. Riccardo Tonelli.

Si può, e si deve, discutere sui nuclei portanti di questo libro; ad es.: lo sforzo di situare l'educazione sulla traccia dell'evangelizzazione, e prima di tutto della Rivelazione; l'indicazione della prospettiva della donazione come luogo di integrazione tra il paradigma teologico-pastorale dell'incarnazione e quello pasquale; la prospettiva epistemologica della intradisciplinarietà avvertita più proficua rispetto alla inter- e trans-disciplinarietà; l'attenzione a un'antropologia alla misura della Rivelazione; la centralità, a partire dalla donazione pasquale di Cristo, dei sacramenti e, in particolare, dell'Eucaristia; ecc. Sono i nuclei tematici che dicono un certo modo di pensare i fondamenti della pastorale giovanile. È su questo piano che qui intervengo, interagendo con la proposta di Sala e con l'intenzione di aprire il dibattito (d'altra parte, mi sembra questo il senso di una postfazione a un libro come questo). Vorrei raccogliere la preoccupazione di fondo della riflessione di Sala, che condivido e che interpreto come preoccupazione di una rinnovata *fedeltà a Cristo* nella pastorale giovanile; cerco, allo stesso tempo, di radicalizzare questa fedeltà, di svilupparne qualche ulteriore implicazione, fino a farne vedere un certo *debordamento*.

2. La fedeltà a Cristo: una rinnovata presa di coscienza teologico-pastorale

La pastorale giovanile prende la sua forma e la sua forza da Gesù Cristo¹. Questa presa di posizione di Sala, manifestata sin dall'inizio, fa da prospettiva a tutta la riflessione. Essa, lungi dal sottovalutare le sfide culturali attuali, vuole piuttosto assumerle seriamente, ridando significatività culturale alla proposta ecclesiale. Se la fede cristiana, infatti, non desse forma a tutta la proposta (ai contenuti, ai metodi, alle strategie, ecc.), essa si manifesterebbe, in fondo, insignificante. Sarebbe ospitata in un orizzonte culturale estrinseco ad essa, che, proprio mentre la veicola per renderla significativa, in realtà la vanificherebbe, perché la dichiarerebbe incapace di scalfire la cultura. Si produrrebbe un meccanismo paradossale e di disconferma, che è tutt'altro che raro in pastorale. Si vuole rendere significativa la fede in questa cultura proprio mentre, su un piano più fondamentale e decisivo, la si dichiara senza senso. Di questo meccanismo non ci si rende conto, finché non ci si ferma a riflettere su un piano più fondamentale, magari a partire dalla sensazione, abbastanza diffusa, che tanti sforzi pastorali vanno come a vuoto.

Uno dei segni principali di questa insignificanza di fondo è la non tenuta, alla lunga distanza, della scelta di fede. È come se si indossasse un vestito che prima o poi viene lasciato. Si rimane in questa insignificanza, a mio parere, quando la prospettiva di fondo, in pastorale, è data dalla preoccupazione di avvicinare o *integrare* fede ed esperienza, vangelo e cultura, come se si avesse a che fare con due entità o contenuti che esistono a sé stanti e che poi andrebbero rapportati tra loro. Cosa sarebbe una fede senza esperienza o un vangelo senza cultura? Cosa sarebbero una esperienza o una cultura senza tracce di vangelo e di presenza di Dio? E cosa vorrebbe dire creare dei ponti o fare integrazione? E ancora: a partire da quale (o: dentro quale) orizzonte mentale si starebbero facendo queste operazioni di integrazione? In realtà, non può che essere un orizzonte immanente, che ha già consacrato una esistenza senza Dio e che ha già ridotto la fede a un contenuto, a un messaggio per la vita, a un insieme di valori, e cioè, in fondo, a una sorta di rivestimento (certo significativo!) della vita. Ma i rivestimenti, soprattutto oggi, alla lunga non tengono. L'esistenza è invece tutta attraversata da tracce di Rivelazione: di creazione e di redenzione. La Rivelazione è l'operare di Dio, in cui siamo, in cui ci muoviamo. Il mistero di Cristo, culmine e pienezza della Rivelazione, è un evento, un incontro, direbbe Francesco sulla scia di Benedetto XVI².

¹ Cfr. p. 29 del testo.

² Cfr. FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, n. 7.

Se la Rivelazione non fa da orizzonte (potremmo anche dire: da aria che si respira) a tutta la pastorale, essa è condannata all'irrelevanza. Se il Cristo non desse forma a tutta l'azione pastorale, avremmo, in fondo, come dice Sala, una pastorale senza Cristo³.

Da ciò si capisce la necessità di mettere in luce che la Rivelazione ha una sua antropologia. Come sottolinea bene Bozzolo: «Fin dal principio *la rivelazione si realizza attraverso l'assunzione dell'antropologico*». Il Cristo è la manifestazione piena di Dio e la manifestazione piena dell'uomo (vero Dio e vero uomo). Pertanto «grazie alla persona di Gesù, [...] *lo sguardo sul divino e sull'umano non possono più essere intesi come divergenti*. Dio e l'uomo possono essere conosciuti solo insieme». E ancora: «La rivelazione sussiste proprio come ciò che indirizzandosi all'uomo e coinvolgendolo lo plasma radicalmente: non dal di fuori, come ciò che sopraggiunge a una libertà già compiuta in se stessa (prospettiva del *duplex ordo*), ma dal di dentro, come ciò che, pur eccedendo totalmente l'uomo, ne è il fondamento e l'inveramento (prospettiva della creazione in Cristo)»⁴.

La sottolineatura che l'uomo è plasmato dal di dentro è di grande importanza, e andrà ripresa più avanti. Intanto va detto che un'antropologia già intricata nella Rivelazione apre ad una comprensione dell'educazione anch'essa come già intricata con l'evangelizzazione e, in definitiva, con la Rivelazione stessa, cioè con l'operare educativo di Dio. Ci si può chiedere: c'è, in tal modo, un assorbimento, fino a uno scioglimento, dell'antropologia nella Rivelazione e dell'educazione nell'evangelizzazione? In realtà, si mantiene la distinzione o la polarità, ma, come sottolinea ancora Bozzolo, si tratta di una «*polarità asimmetrica*» che va colta dal versante della Rivelazione e dell'evangelizzazione, perché, in definitiva, «è la Parola a costituire l'uomo e non viceversa»⁵. Non si vanifica l'educazione; si avverte, piuttosto, che essa sprigiona la sua forza nel radicamento nella Rivelazione che, da parte sua, ha una intrinseca valenza educativa⁶. Si vuole superare, poi, l'estrinsecismo e l'ottica strumentale: «Il rapporto tra educazione e fede non può essere inteso *come se la fede fosse il traguardo e l'educazione il mezzo per arrivarci* (è il rischio obiettivamente presente nell'espressione "educare *alla* fede"), perché tale rappresentazione mantiene vivo l'estrinsecismo tra le due realtà»⁷.

³ Cfr. p. 34.

⁴ Cfr. p. 102-103.

⁵ Cfr. p. 104-105.

⁶ Cfr. p. 105.

⁷ Cfr. p. 105.

È una sensibilità, questa, che smaschera i sottili dualismi (tra l'umano e il divino, l'evangelizzazione e l'educazione, in definitiva tra la Rivelazione e il senso dell'umano) che attraversano la pastorale, senza per questo cadere nella confusione o nell'appiattimento. C'è da chiedersi, a mio parere, sulla stessa lunghezza d'onda, se questa sensibilità non debba attraversare lo stesso sguardo sulla cultura attuale, rompendo con lo schema interpretativo, comunemente impiegato (e anche questo, in fondo, di stampo dualistico), della frattura tra fede e cultura o tra fede e ragione o tra immanenza e trascendenza. Più che inseguire il distanziarsi della cultura dalla fede, bisognerebbe, con sguardo di fede, cogliere le tracce della Rivelazione, intercettare l'operare attuale di Dio, sul quale l'evangelizzazione-educazione deve modularsi. Ciò implica una lettura della realtà che sia intrinsecamente segnata dalla Rivelazione. Per Sala, ciò significa che la coscienza teologica deve farsi carico della lettura della cultura, superando la prospettiva della valorizzazione estrinseca dei contributi delle scienze umane. Come dire: lo sguardo di fede o, meglio ancora, l'atteggiamento di fede, attraversa tutta l'azione pastorale, dalla lettura della situazione, alla elaborazione degli obiettivi, alla scelta delle strategie. Pertanto la pastorale giovanile è un fatto teologico dall'inizio alla fine. In altre parole, l'orizzonte teologico non può essere mai abbandonato. Ciò porta Sala all'asunzione, sul piano epistemologico, della prospettiva della intradisciplinarietà, prendendo le distanze dalla prospettiva dell'interdisciplinarietà e da quella della transdisciplinarietà⁸. Il capitolo ottavo, orientato alla comprensione della giovinezza come «età dell'accordatura»⁹, è uno sviluppo coerente di questa posizione epistemologica.

È fuori di dubbio che la pastorale giovanile debba essere attraversata da una forte coscienza teologica o, detto altrimenti, che la coscienza teologica debba assumersi la responsabilità di sostenere, accompagnare, fondare, la pastorale giovanile e la pastorale in genere; ma è anche vero che la coscienza teologica deve lasciarsi attraversare, e come alterare, da un *di più*. È a partire

⁸ Cfr. p. 257. Sono un po' perplesso sulla presa di distanza dalla transdisciplinarietà. Questa può essere intesa non solo come un andare oltre le singole discipline ma, più radicalmente, come un andare oltre l'idea stessa di disciplina e oltre la prospettiva stessa del primato del conoscere e della coscienza intenzionale (a cui farò riferimento nel seguito). In tal senso, la transdisciplinarietà può aprire a esperienze promettenti. Si tratta di incontrarsi a partire dal mettersi in ricerca, dal mettersi in gioco come persone. Sarebbe importante, ad es., tra ricercatori credenti, incontrarsi a partire dall'essere credenti, più che a partire dall'essere ricercatori, a partire dall'esperienza di fede (che è più che conoscenza) più che a partire dalle visioni o dalle precomprensioni.

⁹ Cfr. p. 257ss.

da questo *di più* che vorrei proporre un ulteriore sviluppo. La coscienza della Rivelazione, proprio perché ha a che fare con la Rivelazione, viene sempre provocata e alterata da ciò che non può contenere. Il rivelarsi di Dio, infatti, precede e interrompe sempre la stessa presa di coscienza che se ne può avere. Per quanto banale possa sembrare: la coscienza della Rivelazione non coincide con la Rivelazione. Pertanto la fedeltà alla Rivelazione (a Cristo, cuore della Rivelazione), implica anche un *debordamento* della coscienza della Rivelazione.

Ciò ha una doppia implicazione. La prima è che la coscienza teologico-pastorale si lascia raggiungere dalla pratica pastorale e dalla pratica della fede e, più direttamente, dai sinceri sforzi ecclesiali di intercettare le tracce di Dio e di coloro che le abitano già o che le rendono visibili; essa, per così dire, si riconosce sempre come atto secondo. Ma c'è una seconda più radicale implicazione, che porta oltre la problematica del rapporto teoria-prassi (che domina troppo la riflessione teologico-pastorale e che si porta dentro, pure questo, un certo dualismo) e che apre sul piano del primato della testimonianza (del teologo stesso) e del primato della vita nello Spirito (di tutti, teologi, operatori pastorali, ecc.). Questo piano libera la coscienza teologica, e la coscienza in genere, da ogni senso di appropriazione e dalla tentazione di pensare che il ridare fondamento si esaurisca in una presa di coscienza teologica più fondamentale. Tenterò di spiegarmi, seguendo la prospettiva stessa, così preziosa, proposta dal nostro libro, che ho interpretato come fedeltà a Cristo, e interagendo con alcune provocazioni di Papa Francesco alla pastorale ecclesiale.

3. La fedeltà alla Pasqua e il debordamento della coscienza

La fedeltà a Cristo è fedeltà alla sua Pasqua, alla sua donazione d'amore. Il nostro libro, tra l'altro, organizza i criteri pastorali in una prospettiva di dono, agapica, appunto pasquale¹⁰. Il primo criterio è la «prossimità» («il realismo dell'incarnazione»), l'ultimo la «santità» (avvertita come «il punto unitario e unificante»). Dalla prossimità alla santità, passando per il discepolato, la vocazione, il dono di sé (segnalato come «il contenuto sostanziale»), le beatitudini, la comunione, tutto vuol assumere forza e forma dalla fedeltà a Cristo, e al Cristo della Pasqua. Ma cosa vuol dire fedeltà al Cristo pasquale? Che genere di fedeltà è questa? È una consapevolezza, una presa di coscienza o è *di più*? È

¹⁰ Cfr. il capitolo sesto: «Criteri per pensare la pastorale giovanile», p. 209ss.

forse ciò che precede o che rompe, debordando, con ogni presa di coscienza? E cosa sarebbe questa *fedeltà debordante*?

Papa Francesco, in occasione del Congresso internazionale sulla catechesi del 2013, organizzato nel contesto dell'Anno della fede e che aveva come titolo *Il catechista, testimone della fede*, ha richiamato i catechisti a «ripartire da Cristo». Alla domanda su «cosa significa questo ripartire da Cristo» il Papa dà una triplice risposta, in progressione. Innanzitutto si tratta di «stare con il Maestro, ascoltarlo, imparare da Lui»; il riferimento è alla vita spirituale e alle sue pratiche: la preghiera, la meditazione, lo stare davanti al Tabernacolo, anche addormentandosi, dice simpaticamente il Papa (quindi, *perdendo coscienza*, come se l'essenziale fosse oltre la presa di coscienza), sentendo comunque che lui ci guarda e ci ama. Il secondo passo allude al fatto che la fedeltà a Cristo implica il lasciarsi spingere fuori: «Ripartire da Cristo significa imitarlo nell'uscire da sé e andare incontro all'altro». L'uscire, più che essere la conseguenza della fedeltà, è come iscritto nel movimento stesso della fedeltà; il Cristo, a cui vogliamo essere fedeli, è in uscita. Il terzo passo radicalizza questa fedeltà in uscita: «*ripartire da Cristo significa non aver paura di andare con Lui nelle periferie*». Richiamando l'esperienza di Giona, sfidato a uscire dai suoi schemi e dalla sua verità (su Dio), Francesco invita ad uscire dalle proprie sicurezze e ad andare, appunto, nelle periferie. Dio infatti «non ha paura! È sempre oltre i nostri schemi! Dio non ha paura delle periferie. Ma se voi andate alle periferie, lo troverete lì»¹¹.

È la stessa fedeltà a Cristo che richiede di uscire fino al punto di permettere a Dio di venirci incontro dall'altro, dall'altro che pure siamo chiamati ad evangelizzare, dalle periferie che pure siamo chiamati a raggiungere (per fedeltà a Cristo). È come se la fedeltà implicasse una radicale sospensione di noi stessi (della stessa nostra coscienza di dare, di dover dare), che è ciò che permette a Dio di raggiungerci. C'è, quindi, una dinamica che implica: una presa di coscienza (di Cristo, del nostro dover essere fedeli a Lui), una sospensione (della nostra presa di coscienza, dell'idea stessa che abbiamo di Cristo) e, grazie a questa sospensione, una radicale disponibilità, che è forse il senso vero della fedeltà. La fedeltà si fa, per una logica intrinseca, più che coscienza della fedeltà; si fa *fedeltà debordante* la coscienza, e cioè accoglienza, disponibilità, contromovimento di dono e di grazia, restituzione a Dio dell'iniziativa, vita in Cristo, nello Spirito di Cristo.

La stessa dinamica la si ritrova nel discorso di Papa Francesco a Firenze, al

¹¹ Cfr. FRANCESCO, *Discorso al Congresso internazionale sulla catechesi*, 27 settembre 2013.

V Convegno ecclesiale nazionale, che, per il momento e il luogo in cui è stato pronunciato, ha un significato programmatico e di riferimento essenziale per il cammino pastorale della Chiesa italiana, e quindi anche per la pastorale giovanile. Il contesto del discorso è l'interrogativo sull'umanesimo cristiano (*In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, è il titolo del Convegno). Il discorso del Papa assume subito una prospettiva di fedeltà a Gesù Cristo: «Possiamo parlare di umanesimo solamente a partire dalla centralità di Gesù, scoprendo in Lui i tratti del volto autentico dell'uomo». Tale centralità di Cristo che ci apre alla verità dell'umano si esprime come contemplazione. È contemplazione del volto di Cristo e della sua Pasqua, senza chiusure narcisistiche, addomesticamenti o appropriazioni ma lasciandosi guardare e lasciandosi raggiungere dalla sua misericordia: «È la contemplazione del volto di Gesù morto e risorto che ricomponne la nostra umanità, anche di quella frammentata per le fatiche della vita, o segnata dal peccato. Non dobbiamo addomesticare la potenza del volto di Cristo. Il volto è l'immagine della sua trascendenza. È *misericordiae vultus*. Lasciamoci guardare da Lui». Quindi, e non si potrebbe essere più chiari: «Gesù è il nostro umanesimo»¹². È lasciandoci inquietare dalla sua domanda: «Voi, chi dite che io sia?» (*Mt 16,15*) che ritroviamo noi stessi. Ci ritroviamo come pastori, come educatori credenti, come cristiani.

Ma a cosa conduce questa fedeltà a Cristo o questa contemplazione del suo volto pasquale? O meglio: qual è il senso profondo, radicale, di tale contemplazione? In realtà contempliamo il volto di Colui che si è svuotato, che si è abbassato. Ciò ci rinvia, ma come dall'interno stesso della ricerca della fedeltà o come approfondimento o affinamento o inveramento dello stesso sguardo, alla contemplazione del volto dei fratelli svuotati e umiliati. Di più: ci porta a svuotarci, ad abbassarci, perché, solo mentre ci si svuota, si può incontrare il Dio che si svuota. Seguiamo le parole del Papa: «Guardando il suo volto [di Cristo] che cosa vediamo? Innanzitutto il volto di un Dio «svuotato», di un Dio che ha assunto la condizione di servo, umiliato e obbediente fino alla morte (cfr *Fil 2,7*). Il volto di Gesù è simile a quello di tanti nostri fratelli umiliati, resi schiavi, svuotati. Dio ha assunto il loro volto. E quel volto ci guarda. Dio – che è «l'essere di cui non si può pensare il maggiore», come diceva sant'Anselmo, o il *Deus semper maior* di sant'Ignazio di Loyola – diventa sempre più grande di sé stesso abbassandosi. Se non ci abbassiamo non potremo vedere il suo volto. Non vedremo nulla della sua pienezza se non accettiamo che Dio si è svuotato. E quindi non capiremo nulla dell'umanesi-

¹² FRANCESCO, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù, Incontro con i rappresentanti della Chiesa italiana*, Firenze, Cattedrale di Santa Maria del Fiore, 10 novembre 2015.

mo cristiano e le nostre parole saranno belle, colte, raffinate, ma non saranno parole di fede. Saranno parole che risuonano a vuoto»¹³.

Nel seguito del discorso, il Papa non delinea i tratti di un umanesimo cristiano, cioè una visione cristiana dell'uomo. Fa la scelta, piuttosto, di richiamare alcuni atteggiamenti di Cristo (della *kenosis*), invitando a intercettarli, a prolungarli, come se fosse questo, il contributo più grande che possiamo dare, come cristiani, alla causa dell'umano. I tratti dell'umanesimo sono in realtà i tratti (atteggiamenti, sentimenti) di Cristo: «Non voglio qui disegnare in astratto un "nuovo umanesimo", una certa idea dell'uomo, ma presentare con semplicità alcuni tratti dell'umanesimo cristiano che è quello dei "sentimenti di Cristo Gesù" (*Fil 2,5*)». I tratti o sentimenti messi in luce sono l'umiltà, il disinteresse e la beatitudine¹⁴. Ma non è qui su tali tratti che voglio soffermarmi. Voglio piuttosto sottolineare lo spostamento dalla visione (dell'umanesimo cristiano) agli atteggiamenti (di Cristo, da prolungare da parte di noi cristiani). C'è, più radicalmente, uno spostamento (un debordamento) dal prendere coscienza al contemplare, da una fedeltà come presa di coscienza a una fedeltà che ci mette in gioco radicalmente (affettivamente, corporalmente), fino allo svuotamento, cioè fino alla donazione radicale.

Si può essere vuoti perché non si ha niente da dire e da dare; si può persino essere vuoti di Cristo nella pastorale, come dice Sala (una pastorale senza Cristo). Ma si può essere vuoti perché si è pieni di Cristo, giacché la fedeltà a Cristo implica uno svuotamento; implica, dopo aver preso coscienza delle proprie ricchezze, l'offerta di esse, entrando così nella dinamica pasquale della vita. La Pasqua, come presa di coscienza della centralità di Cristo e del suo amore nella nostra vita e nella vita dei giovani, ci apre all'assunzione di atteggiamenti e sentimenti pasquali che, in pastorale, danno *forma pasquale* ai processi, alle relazioni, allo stile, all'atmosfera. La fedeltà al Cristo della Pasqua si fa, dunque, fedeltà in uscita; si fa *sospensione* delle nostre prese di coscienza o apertura al *di più*; si fa, in certo modo, *rovesciamento* della fedeltà a Cristo in fedeltà all'altro, al Cristo che ci viene incontro dall'altro in modo inatteso e sorprendente, rompendo con la nostra coscienza intenzionale. Dicendo *sospensione* e *rovesciamento* si vuole evocare il senso radicale (in certo senso, fuori di coscienza, trascendente, debordante la nostra consapevolezza) della dinamica pasquale. D'altra parte, nella vita di fede, come nella vita in genere, e anche nella pastorale, si procede, sulle cose importanti, secondo la logica (illogica o, meglio ancora, pasquale) del perdere-ritrovare o della morte-vita.

¹³ *Ivi.*

¹⁴ *Ivi.*

La sfida più radicale che la vita si porta dentro (la traccia pasquale della vita) è che si è continuamente provocati, dal cuore stesso di ogni esperienza, al dono, al rischio di perdersi, a svuotarsi della propria pienezza, a mettersi nella condizione di ritrovarsi, al di là di ogni calcolo, per un contromovimento di grazia.

Mettere al centro, in pastorale, la dinamica pasquale (della *kenosis*), significa mettere al centro la conversione, il rischio di cambiare, il mettersi in gioco radicalmente, la pratica dell'incontro, della disponibilità, dell'alterità, dell'uscita dal proprio mondo, dell'ingresso nell'orizzonte del dono e della grazia. La pratica non è ciò che si oppone alla presa di coscienza o ciò che la precede o la segue. Essa è il *sito* di ogni presa di coscienza importante (anche della presa di coscienza di Dio e della sua opera nella nostra vita); è l'atmosfera, è il respiro, è l'orizzonte, è il muoversi del corpo, la posizione, ecc. Non si tratta di indebolire la proposta in pastorale giovanile, né di sottovalutare le conoscenze, le prese di coscienza o la formazione della coscienza. Così sarebbe se si interpretasse la fedeltà *kenotica* semplicemente sul piano della presa di coscienza; ciò porterebbe a una pastorale che non ha niente da dire o che si rassegna al nichilismo. Si tratta, piuttosto, di rendere conto che il perno dei percorsi di vita, come anche della Rivelazione, e quindi anche della crescita nella fede, è su un piano precosciente o oltre che cosciente o, appunto e senza svalutazione della conoscenza, debordante la coscienza. La teologia pastorale forse deve fare ancora i conti con l'orizzonte pratico della vita; deve misurarsi più profondamente col mistero della carne, che è al cuore della Rivelazione e al cuore del vivere: Dio si è fatto carne, ha patito, è morto ed è risorto nel suo vero corpo; noi stessi risorgeremo corporalmente; lo stesso nostro incontro con Cristo è corporeo, sacramentale. L'orizzonte della carne è quello proprio della fede ed è l'orizzonte più propizio per il dialogo attuale sulla fede e per la crescita nella fede, se è vero che Dio ci ha già raggiunti tutti, nella carne. Tante domande alla Chiesa dei nostri contemporanei sono iscritte nella carne; una pastorale ecclesiale fondata sulle prese di coscienza e che pensa la pratica come conseguente a una presa di coscienza, non le intercetta.

Il tentativo di risalire dalla presa di coscienza alla carne o di andare oltre la presa di coscienza, ha dunque notevoli implicazioni in pastorale. Ne evidenzio due, più direttamente legate alla pastorale giovanile. La prima si riferisce all'educatore e alla centralità del suo cammino spirituale. Egli è, insieme, testimone della Pasqua e responsabile di dare corpo alle tracce pasquali dell'esistenza. Egli è capace di sospensione e di rovesciamento e, in definitiva, di una fedeltà che deborda la presa di coscienza, situandola nella vita secondo lo Spirito. Egli sa che, in pastorale, c'è un tempo per annunciare Cristo e un tempo per tacerlo, continuando ad essergli fedele; c'è un tempo in cui prendere corag-

giosamente l'iniziativa e un tempo in cui lasciarsi raggiungere dall'iniziativa e dall'appello dell'altro (per lasciarsi raggiungere da Cristo). Egli impara a praticare i rovesciamenti (o le sospensioni): dalla centralità di Cristo alla centralità del giovane e viceversa, ma sempre in Cristo, sempre pronto all'esodo, sempre pronto ad abitare l'umano, fino al contromovimento di grazia, sempre nello Spirito. Ciò apre alla seconda implicazione che si riferisce all'intreccio tra evangelizzazione ed educazione o, se si vuole, tra pastorale ed educazione. C'è una pastorale che cerca di assumere le dinamiche educative e c'è un'educazione che vuole prendere forma dalla fede. Sono due prospettive distinte, non da appiattire l'una sull'altra, entrambe necessarie¹⁵. Sono diverse (dal punto di vista dello sguardo, dell'intenzionalità e della progettualità) eppure vicine (dal punto di vista della *fedeltà pre- o oltre-progettuale* o della fedeltà debordante), perché entrambe vivono della stessa fedeltà a Cristo, della stessa disponibilità al decentramento sui giovani, dello stesso desiderio di apertura a tutti.

Il libro di Sala offre un prezioso contributo per ritrovare, in pastorale giovanile, la passione per il Cristo, intesa come fedeltà pasquale, e per ridare alla pastorale giovanile la forma del Cristo. Lo fa dalla prospettiva dell'evangelizzazione, potremmo dire dalla prospettiva più propriamente pastorale. Ci si sente sollecitati, da questa prospettiva, al radicamento in Cristo, a partire da Lui e a condurre a Lui. E tuttavia mi sembra che rimanga importante, come complementare e a partire dalla stessa esigenza di fedeltà a Cristo, l'altra prospettiva, quella più propriamente educativa. L'educazione cristiana deve a volte sospendere la comunicazione di Cristo. La fedeltà a Cristo si rovescia (in realtà si approfondisce) in fedeltà alla persona; si modella anche, prende forma, dalle esigenze concrete delle persone o da ciò che Cristo stesso chiede dal cuore delle persone. C'è tutta una gamma di esperienze educative (di educazione cristiana o di educazione ispirata dalla fede), riconoscibili immediatamente per la centralità della persona (ma non è questa il rovescio - nel senso in cui ne abbiamo parlato - della fedeltà a Cristo?): la scuola, centri di accoglienza e di formazione per profughi, iniziative di recupero o prevenzione per ragazzi vittime della droga o dell'emarginazione sociale, esperienze con ragazzi di religione non cristiane, ecc. Ci sono, poi, tante esperienze di lavoro educativo in collaborazione con educatori non cristiani: esperienze educativo-pastorali attorno a progetti di solidarietà, di costruzione della cultura dell'incontro, di

¹⁵ Il rapporto tra evangelizzazione e educazione può essere certo pensato come *polarità asimmetrica* ma può essere anche pensato, sempre senza appiattimenti, come un incrocio di due prospettive, a struttura di chiasmo, o, ancora, come *il dritto e il rovescio* (della stessa medaglia).

cura dell'ambiente (la nostra casa comune). Tali esperienze hanno a che fare, devono avere a che fare, da un punto di vista credente, con la fedeltà a Cristo. È, a volte, una fedeltà pre-intenzionale o pre-progettuale o oltre-progettuale, ma non per questo meno importante. La fedeltà è, su un piano radicale, corporea, affettiva, contemplativa, pratica; è sempre *più che coscienza*.

Sul piano culturale, si richiede, a mio parere, e in modo complementare a quella di Sala, una riflessione sull'educazione (e si potrebbe aggiungere: sulla comunicazione), che, mantenendosi nella prospettiva educativa (comunicativa), si apra, nell'ottica di dar voce all'umano nella sua verità, alla dinamica pasquale dell'esistenza, e quindi dell'educazione (e della comunicazione). La dinamica pasquale, infatti, è come la legge dell'esistenza, ed emerge quindi nei percorsi di fedeltà all'umano, cioè dal cuore stesso dei vissuti, da ciò che è scritto nella vita stessa, nella carne. Una tale riflessione dovrà misurarsi con l'ispirazione della fede o con la fede come ispirazione. Essa non si può fare senza una teologia dell'educazione, che faccia come da precomprensione, ma, allo stesso tempo, si svolge in una fedeltà (epistemologica e fenomenologica) ai vissuti, alle scritture della vita. La fede agisce come ispirazione. Certo, bisogna dare spessore, vigore, al senso stesso dell'ispirazione. L'ispirazione è il respiro della vita, attraversa l'esistenza su un piano pre- o oltre- intenzionale, sul piano corporeo, pratico, di cui l'intenzionalità di coscienza vive. Su questo piano – come si è detto – Dio ha già raggiunto tutti. D'altra parte, si è credenti, prima di tutto, per la pratica, per il corpo, per il respiro. Si è credenti senza pensarci troppo e il primo rapporto del pensiero con la fede è di ispirazione e non di contenuto di coscienza. La Rivelazione - è vero - ha una sua antropologia, ma, proprio per questo, è necessaria una antropologia fedele all'umano, capace di modellarsi sulle tracce di Dio nell'umano, e il cui rapporto con la Rivelazione sia di ispirazione; una antropologia *secondo* la Rivelazione ma del *rovescio* della Rivelazione. È una necessità, pure questa, per ragioni di fedeltà.

Indice

Premessa: Nano sulle spalle di giganti	7
1. <i>Sulle orme di Riccardo Tonelli</i>	7
2. <i>Partendo da un itinerario personale</i>	10
3. <i>Passando attraverso una nuova missione</i>	16
4. <i>Ringraziamenti più che dovuti</i>	18
Prefazione: L'originalità cristiana della proposta educativa (GIUSEPPE MARI)	21
1. <i>Educazione, fede e libertà</i>	21
2. <i>Una struttura che è un programma</i>	23
3. <i>La fede come conoscenza</i>	26
1. Introduzione: la forza e la forma del Vangelo	29
1. <i>Il rischio di pensare e vivere un cristianesimo senza Gesù</i>	33
2. <i>Ripensare alla "rivelazione" nella prospettiva della "donazione"</i>	37
3. <i>La verità dell'evento dell'incarnazione contro lo gnosticismo tardo moderno..</i>	40
Prima Parte I CARDINI TEORICI	
2. Il destino dell'educazione tra i lumi della ragione e l'oscuramento della fede (PAOLO ZINI)	47
1. <i>Il pericolo civile del Nome di Dio</i>	48
2. <i>L'oscuramento sociale della pratica credente</i>	57
3. <i>La secolarizzazione della sollecitudine educativa</i>	65
4. <i>Liquidazione della fede e astenia della libertà</i>	71
5. <i>Conclusione</i>	79
3. L'evangelizzazione: le dimensioni costitutive della missione ecclesiale (ANDREA BOZZOLO)	85
1. <i>Dimensione teologica</i>	88
1.1. <i>Rivelazione ed evangelizzazione</i>	88
1.2. <i>La logica della tradizione</i>	92
1.3. <i>Primato del kerygma e azione dello Spirito</i>	97
2. <i>Dimensione antropologica</i>	102
2.1. <i>Oltre la divaricazione</i>	102
2.2. <i>Vangelo e educazione</i>	104
2.3. <i>Vangelo e coscienza</i>	108

3. <i>Dimensione ecclesiologicala</i>	110
3.1. La soggettività del popolo di Dio	110
3.2. Evangelizzazione e riforma ecclesiae	114
3.3. Processi di evangelizzazione.....	118
4. L'educazione e le sue articolazioni (ROBERTO CARELLI)	125
1. <i>Evangelizzazione ed educazione: le ragioni della novità e della continuità.</i>	130
1.1. La separazione di Vangelo e educazione: i motivi culturali.....	130
1.2. L'unità di Vangelo e educazione: i fondamenti teologici	133
1.3. L'unità di Vangelo e educazione: gli aspetti della correlazione.....	138
1.4. L'idea di educazione nell'ottica del Vangelo: per una configurazione teorica	141
2. <i>L'educazione e il vincolo di religione</i>	142
3. <i>L'educazione e l'evento della generazione</i>	149
4. <i>L'educazione e i processi di maturazione</i>	157
5. <i>L'educazione e l'autorità della tradizione</i>	163

Seconda Parte

IL NUCLEO GENERATIVO

5. Il nodo teologico: incarnazione, eucaristia e croce	171
1. <i>Un episodio istruttivo: la vicenda dei discepoli di Emmaus</i>	173
2. <i>La ricomprensione della croce a partire dall'ultima cena</i>	176
3. <i>Per un doveroso "allargamento del logos" dell'incarnazione</i>	180
4. <i>L'eucaristia, sacramento della donazione di Gesù</i>	190
5. <i>La forma eucaristica dell'esistenza cristiana</i>	196
6. <i>Il necessario ripensamento dell'antropologia</i>	203
6. Criteri per pensare la pastorale giovanile	209
1. <i>Prossimità: il realismo dell'incarnazione</i>	209
2. <i>Discepolato: la concretezza della sequela</i>	215
3. <i>Vocazione: la chiamata per nome</i>	217
4. <i>Dono di sé: il contenuto sostanziale</i>	220
5. <i>Beatitudini: la strategia alternativa</i>	223
5. <i>Comunione: lo stile ecclesiale vincente</i>	228
7. <i>Santità: il punto unitario e unificante</i>	234

Terza Parte

I CARDINI PRATICI

7. L'obiettivo: discepoli e apostoli del Signore	245
1. <i>L'inversione del legame: dal primato del "ricevere" a quello del "donare"</i>	251
2. <i>Dalla "dialettica" alla "dialogica": adolescenza e giovinezza</i>	254

8. La dinamica: la gioventù come età dell'accordatura	257
1. <i>Premessa: la verità dell'opposizione polare in ottica intradisciplinare</i>	257
2. <i>Approccio sapienziale: l'altezza degli ideali e la concretezza della realtà</i>	263
3. <i>Approccio psicologico: la presenza della "legge" a custodia del "desiderio"</i>	266
4. <i>Approccio sociale: la verità dell'individuo nel legame comunitario</i>	277
5. <i>Approccio comunicativo: la difficile accordatura tra mondo virtuale e vita reale</i>	285
6. <i>Approccio biblico: la vocazione come "riconfigurazione" del progetto umano</i> .	296
7. <i>Approccio cristologico: la pienezza della libertà nel vincolo dell'obbedienza</i>	304
8. <i>Approccio ecclesiale: l'inclusione reciproca tra autenticità e autorità</i>	312
9. <i>Approccio testimoniale: il legame genetico tra discepolato e apostolato</i>	323
9. L'orizzonte: gli ambiti della pastorale giovanile	333
1. <i>L'indispensabile dovere della promozione umana</i>	338
2. <i>L'ineludibile impegno dell'annuncio esplicito</i>	348
3. <i>La necessaria formazione morale della coscienza</i>	360
4. <i>Il decisivo coinvolgimento corresponsabile nella missione</i>	371
5. <i>La doverosa cura della vita spirituale in ottica vocazionale</i>	387
10. Conclusione: speranza e responsabilità	399
1. <i>Dalla demoralizzazione epocale alla speranza cristiana</i>	403
1.1. <i>Vivere in un mondo senza speranza</i>	404
1.2. <i>Profeti di una speranza umanamente impossibile</i>	410
2. <i>Dalla dittatura del narcisismo alla responsorialità evangelica</i>	416
2.1. <i>Immersi nel regno di Narciso</i>	419
2.2. <i>Dalla tristezza della "philautía" alla gioia del dono di sé</i>	427
Postfazione: La fedeltà a Cristo e il suo <i>debordamento</i> (SALVATORE CURRÒ) .	434
1. <i>Riaprire il dibattito sui fondamenti della pastorale giovanile</i>	434
2. <i>La fedeltà a Cristo: una rinnovata presa di coscienza teologico-pastorale</i>	436
3. <i>La fedeltà alla Pasqua e il debordamento della coscienza</i>	439

PASTORALE GIOVANILE I
EVANGELIZZAZIONE E EDUCAZIONE DEI GIOVANI
Un percorso teorico-pratico

«Occorre riconoscere che la fede cristiana e la sua educazione hanno una forma propria dove l'espressione non identifica l'aspetto esterno, ma l'intima configurazione, ciò che rende riconoscibile l'originalità rispetto a cui, quindi, l'espressione pubblica deve essere coerente e conseguente. Qual è questa matrice? È il Cristo, dall'incontro con il quale prende forma la sequela che diventa ragione di vita, come ricorda Papa Francesco nella *Evangelii gaudium* al n. 7, citando un passo della *Deus Caritas Est* di Papa Benedetto al n. 1: "All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva"».

(dalla prefazione di Giuseppe Mari)

«Il libro, di cui ho l'onore di scrivere la postfazione, ha il merito di riproporre la questione dei fondamenti o, come Sala dice, del *nucleo generativo* della pastorale giovanile. La sua proposta costituisce un contributo prezioso all'interno del percorso di pastorale giovanile che la Facoltà di Teologia dell'Università va elaborando; tale contributo vuole raccogliere, rilanciare e integrare la riflessione sulla pastorale giovanile che ha segnato il cammino dell'Università, che ha avuto come protagonisti diversi docenti e che ha potuto beneficiare, in particolare, dell'apporto, di ispirazione, di interpretazione, di coordinamento, del compianto prof. Riccardo Tonelli».

(dalla postfazione di Salvatore Currò)

Rossano Sala, salesiano dal 1992 e sacerdote dal 2000, ha ottenuto la Licenza e il Dottorato in Teologia Fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano sotto la guida del prof. Pierangelo Sequeri. Ha pubblicato *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: premesse e compimenti* (Glossa, Milano 2002) e *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità* (LAS, Roma 2012).

Attualmente è Docente Straordinario di Pastorale Giovanile presso la Facoltà di Teologia della Università Pontificia Salesiana di Roma. È anche Direttore della Rivista «Note di Pastorale Giovanile», che da oltre cinquant'anni accompagna in Italia la riflessione intorno ai temi dell'educazione e dell'evangelizzazione dei giovani.

€ 25,00

ISBN 978-88-213-1290-8



9 788821 312908