

# SPIRITUALITÀ DELL'AZIONE

Contributo per un approfondimento

a cura di MARIO MIDALI

J. Aubry  
J. Beyer  
P. Brocardo  
L. Gallo  
A. Kothgasser  
M. Midali  
P. Natali  
E. Posada  
E. Rosanna  
G. Söll

LAS-ROMA

BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE

---

17

## STUDI DI SPIRITUALITÀ

a cura dell'Istituto di Spiritualità della Facoltà di Teologia  
dell'Università Pontificia Salesiana

3

### *Volumi pubblicati:*

1. J. AUBRY-M. MIDALI (a cura), *Fedeltà e rinnovamento. Studi sulle Costituzioni salesiane*
2. CH. BERNARD, *La preghiera cristiana*

J. AUBRY, J. BEYER, P. BROCARDO, L. GALLO, A. KOTHGASSER, M. MIDALI  
P. NATALI, E. POSADA, E. ROSANNA, G. SÖLL

# SPIRITUALITÀ DELL'AZIONE

Contributo per un approfondimento

a cura di  
MARIO MIDALI

LAS - ROMA

© 1977 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano  
Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA  
Tel. (06) 884.641

*Con approvazione ecclesiastica*

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA VATICANA

## PRESENTAZIONE

EGIDIO VIGANÒ, sdb

Consigliere generale per la formazione salesiana

*Ecco un volume che ha il merito di voler affrontare, anche se solo inizialmente, un problema vitale oggi per le Famiglie Religiose di vita attiva.*

*L'Istituto di Spiritualità della Facoltà teologica dell'Università Pontificia Salesiana ha realizzato nel dicembre del 1975 un Symposium per approfondire l'eredità carismatica di san Giovanni Bosco sotto l'aspetto di « spiritualità dell'azione ». L'iniziativa era nata da richieste vive, dalle istanze di un ritorno alle origini più in là e più a fondo di schemi standardizzati, e dalla necessità assai cresciuta dopo il Vaticano II di penetrare l'affermazione conciliare della piena e mutua compenetrazione tra « azione apostolica » e « spirito religioso ».<sup>1</sup> Anche in vari Capitoli Generali Speciali si era discusso largamente sulle mutue implicanze tra « consacrazione » e « missione » ed aumentava nelle comunità di vita attiva l'urgenza di chiarire e assicurare i valori più profondi e le esigenze più spirituali dell'« azione apostolica ».*

*D'altra parte, le culture egemoni sono oggi imbevute di una forte mentalità di efficienza e il mondo è rivolto, si può dire, freneticamente verso l'azione. Anche tra i teologi, già prima del Concilio, si era incominciato a sentire l'indispensabilità di orientare la ricerca teologica in questa prospettiva. Studi come: Le primat de la charité en théologie morale di G. Gillement,<sup>2</sup> Spiritualité de la vie active di H. Sanson,<sup>3</sup> Hacia una teología de la acción: treinta años de investigaciones di J. Combin,<sup>4</sup> con l'abbondante bibliografia da essi riportata, segnano l'inizio di una svolta assai ampia non solo nella scelta del materiale di studio, ma anche nel modo stesso di fare teologia; tale svolta si è intensificata dopo il Vaticano II. Così, ad esempio, riguardo al ripensamento attuale sul mistero di Cristo, W. Kasper afferma giustamente: « Non si tratta di contrapporre una cristologia di tipo ontologico, quella della tradizione, ad una cristologia non ontologica, generalmente qualificata come funzionale. Si tratta, piuttosto, di elaborare un'ontologia di tipo storico e personale ».<sup>5</sup>*

*Nel nostro caso, non si tratta di abbandonare una riflessione ontologica per assumerne una pragmatica, né di contrapporre tra loro i valori della « contemplazione » e dell'« azione », della « consacrazione » e della « missione », ma di considerarli vitalmente dal vertice unitario della persona che si sta realizzando nella storia.*

<sup>1</sup> Cfr PC 8 a.

<sup>2</sup> Gillement G., *Le primat de la charité en théologie morale* (Paris, Desclée 1952).

<sup>3</sup> Sanson H., *Spiritualité de la vie active* (Lyon, X. Mappus 1957).

<sup>4</sup> Combin J., *Hacia una teología de la acción: treinta años de investigaciones* (Madrid, Herder 1964).

<sup>5</sup> Kasper W., *Gesù il Cristo* (Brescia, Queriniana 1976) 20 [trad. dal tedesco].

C'è bisogno di una riflessione realista e penetrante che vada oltre la stessa nozione di « azione » o di « contemplazione ». La « contemplazione » e l'« azione » di un cristiano non sono delle « cose » o « nozioni » suscettibili di opposizione dualista, quasi che se si sceglie una si debba lasciare l'altra: tutt'altro. Sono piuttosto dei modi di esistere complementari e inseparabili che caratterizzano, con diversificazione di sottolineature, la persona del cristiano nella sua partecipazione vitale al mistero di Cristo. L'espressione suprema di tale mistero nella storia è l'« azione » della Pasqua: il Figlio incarnato si è impegnato ad attuare la salvezza del mondo con la testimonianza della carità; di una carità che in Lui si è nutrita della « coscienza » di sentirsi inviato dal Padre e si è realizzata nella totale « disponibilità » alla Sua iniziativa. L'« azione apostolica » appare così legata costitutivamente con l'asse unitario della persona tutta permeata dal dinamismo della carità. L'apostolo, come Cristo, si sente totalmente « figlio »; esce da sé stesso per vivere del Padre; si dedica totalmente ad ascoltare la voce del Padre e ad assumere il suo mandato di impegnarsi, in continuità e fino alle ultime conseguenze, nella salvezza dell'uomo. L'apostolo ascolta, ma per fare; e fa, ma per lasciar fare ancora di più al Padre. A ragione san Francesco di Sales ha parlato, nel suo Teotimo, di « estasi della vita e dell'azione » come espressione autentica della carità di chi si prodiga nell'impegno giornaliero « oltrepassando sé stesso e le sue inclinazioni naturali ».<sup>6</sup>

L'« azione » di cui si tratta in maniera prevalente nel volume è, dunque, l'espressione ontologica e dinamica di un « apostolo » che vive permeato dalla carità di Cristo. Si percepisce subito che in tale azione ci sono da scoprire alcuni atteggiamenti radicali di vita; sono proprio tali atteggiamenti che fanno della persona una sorgente di apostolato. Senza una simile scoperta non si capirebbe la natura stessa dell'azione apostolica né si spiegherebbe la sua genuina esistenza e la sua paradossale efficacia. L'approccio alla spiritualità dell'azione, nel profondo di questo suo spessore ontologico soprannaturale, dovrà, perciò, individuare e saper valorizzare due elementi indispensabili e intrinsecamente vincolati all'apostolato: la « contemplazione » e la « passione ». L'azione apostolica è alimentata permanentemente dall'ascolto del Padre (= contemplazione) e si protende più in là di sé stessa proclamando, in definitiva, il primato assoluto dell'azione di Dio nella totale disponibilità al Padre (= passione). « Per un cristiano — osserva acutamente H. Von Balthasar — azione e contemplazione non si possono adeguatamente separare una dall'altra. Infatti, la disponibilità [al Padre] attenta, ricettiva, aperta è il fondamento di ogni azione; questa, poi, deve tendere a oltrepassare sé stessa in un tipo di attività più profonda, la quale — sotto forma di passione — è l'azione stessa di Dio dentro l'uomo lanciato al di là dei suoi propri limiti. La vita cristiana, quindi, si trova sempre oltre questi due aspetti [di contemplazione e di azione]; ed essi, appunto, non si completano tra loro dall'esterno, ma si compenetrano interiormente. Chi

<sup>6</sup> Cfr. Francesco di Sales (san), *Traité de l'Amour de Dieu*, libr. 7, cap. 7, in *Opera Omnia* V 29-32.

*considerasse la Chiesa solo a livello sociologico, non potrebbe percepire questa compenetrazione».<sup>7</sup>*

*Ci auguriamo che lo sforzo di riflessione interdisciplinare rappresentato da questo volume incentrato sulla spiritualità apostolica di Don Bosco, prototipo di una moderna santità dell'azione, sia un primo passo, intelligente e coraggioso anche se piccolo, di una lunga e fruttuosa ricerca nei cantieri della carità pastorale storicamente vissuta. Il volume sarà utile a tutti gli operatori di pastorale nell'ambito del Popolo di Dio: preti, laici, religiosi apostoli, membri di Istituti secolari. La parte più caratteristicamente « salesiana » potrà essere illuminante per qualunque comunità di vita attiva che voglia approfondire, per rinnovarsi, la dottrina del Concilio Vaticano II e le ricchezze genuine della propria tradizione. Vive congratulazioni all'Istituto di Spiritualità della Facoltà teologica dell'UPS.*

Roma 31 gennaio 1977

<sup>7</sup> Urs Von Balthasar H., *Au-delà de l'action et de la contemplation?*, in *Vie Consacrée* (mars-avril 1973) 74.

## ABBREVIAZIONI

### Documenti conciliari e pontifici

AA	<i>Apostolicam actuositatem</i> : decreto del concilio Vaticano II sull'apostolato dei laici.
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> (Romae 1909 ss.).
AG	<i>Ad Gentes</i> : decreto del concilio Vaticano II sull'attività missionaria della Chiesa.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> (Romae 1870-1909).
CD	<i>Christus Dominus</i> : decreto del concilio Vaticano II sull'ufficio pastorale dei vescovi.
DH	<i>Dignitatis humanae</i> : dichiarazione del concilio Vaticano II sulla libertà religiosa.
DV	<i>Dei Verbum</i> : costituzione dogmatica del concilio Vaticano II sulla Rivelazione.
EN	<i>Evangelii nuntiandi</i> : esortazione apostolica di Paolo VI (Roma 1975).
GE	<i>Gravissimum educationis</i> : dichiarazione del concilio Vaticano II sull'educazione cristiana.
GS	<i>Gaudium et spes</i> : costituzione pastorale del concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.
LG	<i>Lumen gentium</i> : costituzione dogmatica del concilio Vaticano II sulla Chiesa.
MM	<i>Mater et Magistra</i> : lettera enciclica di Giovanni XXIII (Roma 1962).
NAE	<i>Nosra aetate</i> : dichiarazione del concilio Vaticano II sulle religioni non cristiane.
OE	<i>Orientalium Ecclesiarum</i> : decreto del concilio Vaticano II sulle Chiese Orientali Cattoliche.
OT	<i>Optatum totius</i> : decreto del concilio Vaticano II sulla formazione sacerdotale.
PC	<i>Perfectae caritatis</i> : decreto del concilio Vaticano II sul rinnovamento della vita religiosa.
PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i> : decreto del concilio Vaticano II sul ministero e vita dei Presbiteri.
PP	<i>Populorum progressio</i> : lettera enciclica di Paolo VI sullo sviluppo dei popoli (Roma 1967).
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> : costituzione del concilio Vaticano II sulla sacra Liturgia.
Summ.	Sacra Rituum Congregazione ... Taurinen. <i>Beatificationis et Canonizationis ven. servi Dei sac. J. Bosco ... Positio super virtutibus</i> . Pars I. <i>Summarium</i> (Romae 1923) 1062 p.
UR	<i>Unitatis redintegratio</i> : decreto del concilio Vaticano II sull'Ecumenismo.

### Documenti e scritti salesiani

ACS	Atti del Consiglio (Capitolo) superiore della Società salesiana (Torino 1920 ss.).
ACGS	Atti del Capitolo Generale Speciale della Società salesiana (Roma 1972).

- ACG XVI Atti del Capitolo Generale XVI dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice (Roma 1975).
- AS Archivio centrale della Società salesiana. Casa generalizia, via della Pisana 1111, 00163 Roma.
- Cost. SDB* Costituzioni della Società salesiana.
- Cost. FMA* Costituzioni dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.
- Cronist.* *Cronistoria dell'Istituto* delle Figlie di Maria Ausiliatrice (Roma 1974 ss.).
- Epistolario* *Epistolario di San Giovanni Bosco* (Torino 1955-1959) 4 volumi.
- MB Lemoyne G. B., Amadei A., Ceria E., *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco* (San Benigno Canavese - Torino 1898-1948) 20 volumi.
- NR Nuovo Regolamento dei Cooperatori Salesiani (Roma 1974).
- Regol. SDB* Regolamenti della Società salesiana.

**Altre abbreviazioni**

- CC Cooperatori Salesiani.
- FMA Figlie di Maria Ausiliatrice.
- SDB Salesiani di Don Bosco.
- VDB Volontarie di Don Bosco.

## INTRODUZIONE

Il tema affrontato dal presente volume ha senza dubbio una risonanza assai vasta e, nello stesso tempo, è largamente nuovo. Il problema di fondo a cui i vari contributi qui contenuti tentano di rispondere, partendo ciascuno dalla propria area di competenza, è in sostanza questo: è possibile una vita spirituale propria per i membri della Chiesa impegnati in un'azione di tipo « secolare » o specificamente « pastorale », una vita spirituale cioè inserita in tale loro agire? E se la risposta è affermativa, quale è il suo centro unificante, quale le sue caratteristiche, come va alimentata?

### Interrogativi dell'ora

Questi interrogativi interessano oggi vivamente e in maniere diverse quanti nelle comunità ecclesiali — laici, preti, appartenenti a Istituti religiosi-apostolici o a Istituti secolari — si interrogano sul senso cristiano del loro agire nel mondo e nella Chiesa, e sulla mistica evangelica che li dovrebbe animare.

Storicamente tali interrogativi sono stati molto sentiti e sofferti dai *preti secolari*, formati prima a una spiritualità imprestata dalla vita religiosa e condotti poi dal loro ministero a immergersi nell'azione pastorale. Nel periodo precedente il Vaticano II e durante la celebrazione del medesimo, da più parti venne denunciata la possibile dicotomia che veniva a crearsi nell'animo dei preti tra la dinamica del loro ministero e una vita spirituale ricevuta in seminario, che ricopiava quella dei religiosi e, più precisamente, dei monaci. Il Concilio ha affrontato direttamente questo argomento e ne ha tentato una soluzione: la spiritualità dei preti deve essere vitalmente innestata nell'esercizio stesso del loro ministero presbiterale. La ricerca in questa direzione è tutt'altro che esaurita.

Problemi simili a quelli indicati se li sono posti e se li pongono oggi in modo particolare i *membri degli Istituti religiosi di vita attiva* (o apostolica) sia clericali che laicali. Soprattutto dopo il Vaticano II si è percepito sempre più chiaramente che l'azione apostolica svolta dai membri di tali Istituti doveva essere informata e alimentata da una spiritualità non qualsiasi, ma specifica, cioè apostolica. Ci si è resi conto, in forme e misure differenti, che non è più possibile oggi continuare a svolgere un'azione apostolica sorretti da una spiritualità di tipo « monastico » o « monacale », nel senso tecnico di queste parole. Il perdurare di tale situazione provoca continue tensioni tra le esigenze insopprimibili della missione e le esigenze irrinunciabili di una vita religiosa modellata sull'ideale monastico. Come è noto, il *Perfectae caritatis* ha preso atto di questa situazione conflittuale, anche se ciò è avvenuto solo nella fase conclusiva dell'elaborazione del decreto, e ha indicato ai religiosi-apostoli come superarla nella linea di una sintesi vitale tra vita spirituale e vita apostolica. Ma se le indicazioni

conciliari hanno illuminato un cammino da percorrere, non hanno risolto molti problemi emersi nella vita di tali Istituti nel post-concilio. La soluzione di tali problemi si presenta oggi particolarmente urgente, soprattutto se si vogliono superare alcuni fenomeni, variamente presenti in tali forme di vita, che ne ostacolano il rinnovamento e frenano il rilancio di vocazioni alla vita religiosa di tipo attivo. Si tratta in breve, di due fenomeni opposti, ma altrettanto criticabili.

Da un lato, perdurano mentalità che non hanno operato una sintesi vitale tra vita spirituale e azione apostolica, ma continuano a vivere una spiritualità piuttosto « monastica » accanto all'attività apostolica. È comprensibile come si mostrino sovente critiche (quando non contrarie) di fronte ai cambi che vengono introdotti per mettere la vita religiosa in sintonia con le esigenze della missione e per animarla dal di dentro.

Dall'altro, soprattutto tra i giovani religiosi, si verifica una specie di rigetto di una spiritualità « monastica » ricevuta dal passato e ritenuta non più adatta alla missione cui è dedito l'Istituto. Purtroppo tale rigetto non è sempre accompagnato dallo sforzo di ricercare e far propria una spiritualità consona all'azione pastorale che svolgono. Ne risulta uno svuotamento spirituale che impoverisce la loro vita religiosa e inaridisce il loro apostolato.

Si devono inoltre tener presenti altre istanze: la relativa autonomia delle strutture e attività umane, proclamata dalla *Gaudium et spes* e ulteriormente sviluppata dalla riflessione teologica sulla realtà cristiana del lavoro e della società. Tutto questo interessa direttamente gli appartenenti a questi Istituti apostolici, per il fatto che realizzano il loro apostolato in strutture e con attività secolari: istituzioni scolastiche e assistenziali, insegnamento, servizio sociale, attività educative e culturali... La vita spirituale dei religiosi-apostoli in esse impegnati, ne viene coinvolta radicalmente ed esposta in continuità al rischio o del soprannaturalismo o del secolarismo.

Per tutti questi Istituti si impone poi una rilettura seria e attualizzata del progetto apostolico del fondatore e della sua spiritualità, per coglierne il senso profondo e per tradurlo in situazioni di vita e di azione per tanti aspetti radicalmente differenti.

Venendo ai *laici*, i problemi che si pongono per loro non sono meno gravi, anche se presentano caratteristiche proprie, messe in evidenza ad esempio da due fenomeni attuali che ripropongono, in forme nuove, interrogativi emersi nei passati movimenti laicali cattolici. Innanzi tutto i movimenti cattolici dediti all'animazione cristiana dell'ordine temporale e alle molteplici iniziative di liberazione specialmente socio-politica, sono tuttora alla ricerca di una propria spiritualità, cioè di una vita spirituale dell'azione liberatrice. E l'altro fenomeno, qualificato come « rinascita religiosa », a cui partecipano molti laici che cercano una vita spirituale nelle forme attuali di contemplazione, forse nella supposizione di non poterli trovare altrove. Questo fenomeno è sovente accompagnato dalla fuga dall'impegno nel sociale e nel politico. Evidentemente vanno rispettate le differenti vocazioni ecclesiali: più portate, le une, all'animazione della realtà temporale e più sospinte, le altre, ad un apostolato più direttamente

ecclesiale. Tuttavia, si pone per entrambi il problema di educare a una vita spirituale integrata nell'impegno apostolico proprio dei laici. E per quanto riguarda, in particolare, i movimenti laicali che si collegano con una Famiglia religiosa, si pone per essi un problema specifico: l'integrare nella loro vita e azione « secolare » lo spirito del fondatore carismatico a cui si ispirano.

### Alla ricerca di una spiritualità dell'azione

Concludendo questa rapida carrellata sui problemi attuali dei differenti operatori della Chiesa si potrebbe dire che si è alla ricerca di quella « grazia d'unità » che il Concilio ha indicato come meta a tutti i fedeli impegnati nell'apostolato attivo, e che vari Capitoli Generali Speciali di Istituti religiosi attivi hanno additato come traguardo spirituale ai loro membri. Si tratta soprattutto di raggiungere, a livello di riflessione e di vita, quella profonda unione interiore tra vita spirituale e azione apostolica che ha caratterizzato tante figure di apostoli.

Come ottenere tutto questo a livello di riflessione? Ci pare che si debbano seguire due vie. Innanzi tutto occorre superare certe concezioni, purtroppo ancora abbastanza correnti, che presentano la vita spirituale e la vita apostolica in maniera per lo meno inadeguata. Secondo esse, la vita spirituale avrebbe un proprio dinamismo e si svolgerebbe in modo più o meno autonomo rispetto all'apostolato. Si possono fare degli esempi. Nella peggiore delle ipotesi, essa può svilupparsi *nonostante* la dispersione e gli ostacoli inerenti al lavoro apostolico, che quindi viene visto quasi esclusivamente come attivismo. In una prospettiva ancora dicotomica, essa può costruirsi *accanto* all'azione che però seguirebbe una propria via. Nella migliore delle ipotesi infine, essa si avvarrebbe dell'apostolato come di un *mezzo* utile al raggiungimento della perfezione cristiana. In ognuna di queste presentazioni c'è qualcosa di vero, ma prese a sé, ci paiono criticabili di unilateralità, perché vedono solo l'uno o l'altro aspetto dell'azione dei membri della Chiesa, e non ne percepiscono la mistica che la rende veramente azione cristiana ed ecclesiale.

Secondariamente è necessario impostare un discorso che si muova su due versanti complementari: 1) prendere in esame, alla luce della fede, l'agire di Dio nella storia umana e negli eventi quotidiani; 2) evidenziare gli atteggiamenti spirituali che Lui richiede ai suoi apostoli perché possano percepire tale intervento divino e aderirvi pienamente e progressivamente nell'intera loro azione apostolica.

A nostro parere, solo così è possibile cogliere il legame indissolubile che, nell'animo dell'apostolo (prete o laico, religioso o secolare) unisce vita spirituale e azione apostolica; solo così è possibile mettere in luce come la vita spirituale dell'apostolo nasce, cresce e matura nel divenire stesso della sua azione.

### Lo sviluppo del discorso

Per raggiungere questi obiettivi, viene sviluppato qui un discorso se non proprio interdisciplinare, per lo meno multidisciplinare, articolato in cinque parti.

→  
 La prima parte affronta l'azione nell'attuale società, considerata da un punto di vista sociologico e filosofico, al fine di mostrarne il significato per dei cristiani impegnati in essa. Ci si muove nel quadro della *Gaudium et spes*. Sr. Enrica Rosanna, professoressa di sociologia della religione alla Facoltà di scienze religiose di Torino, studia l'azione in rapporto alla sua dinamica culturale e sociale, con particolare riferimento ad alcuni fenomeni che caratterizzano l'attuale situazione, ai valori in essa presenti e agli atteggiamenti che il cristiano maturo è chiamato ad assumere per inserirsi in modo cristianamente valido in essa. Don Paolo Natali, professore di filosofia, nell'affrontare il tema dalla sponda filosofica, collega l'azione all'esistenza umana. Questa si esprime appunto come azione culturale che cerca, comunica, si concede alla verità e sceglie per la libertà; come lavoro, soggetto operante per la programmazione del futuro; e come apertura ai valori religiosi.

→  
 La seconda parte accosta l'agire umano nel quadro della storia della salvezza, analizzato alla luce della rivelazione, con una riflessione di tipo teologico. Alois Kothgasser, docente di antropologia teologica all'Università salesiana, presenta l'azione di Dio nel tempo e la sua efficacia nell'avvenimento e fa emergere gli atteggiamenti che il Dio della storia della salvezza richiede ai suoi interlocutori umani. Luis Gallo, professore di dommatica alla medesima Università, offre invece i risultati di due teologi attuali che si sono interessati direttamente dell'azione: Marie-Dominique Chenu e Segundo Galilea. Dalla teologia del lavoro, elaborata dallo Chenu in pieno contesto occidentale e industriale, emerge una spiritualità cristiana del lavoro con caratteri decisamente nuovi. Al centro della teologia del Galilea sono i movimenti di liberazione propri del continente Latinoamericano: la pratica cristiana di un'autentica prassi liberatrice esige una coraggiosa mistica della liberazione: è una spiritualità anch'essa dai lineamenti nuovi ma profondamente radicati nel Vangelo.

→  
 Queste prime due parti hanno di mira di collocare la vita spirituale di quanti svolgono un'azione « secolare » o « pastorale » nel contesto socio-culturale e teologico attuale, per mostrare i movimenti, i problemi e le prospettive che, da un punto di vista sociologico, antropologico e teologico, illuminano tale azione e consentono di elaborare una spiritualità dell'azione rispondente a tali nuove esigenze umane ed ecclesiali.

→  
 La terza parte è dedicata appunto all'approfondimento di tale argomento. Il redattore di queste note introduttive, attualmente decano della Facoltà teologica dell'Università salesiana, illustra, sulla base dell'ecclesiologia del Vaticano II, le caratteristiche della vita spirituale esigita dai vari ministeri ecclesiali e dalle differenti forme di vita cristiana. Questa riflessione, per quanto concerne gli Istituti religiosi dediti all'apostolato, viene completata da un'ampia e aggiornata ricerca del P. Jean Beyer, ordinario di diritto canonico all'Università Gregoriana e noto esperto di questioni attinenti gli Istituti di vita consacrata. Il periodo del post-concilio ha visto gli Istituti religiosi-apostolici impegnati in un delicato e complesso lavoro di aggiornamento. P. Beyer fa il punto della situazione relativa ai nuovi orientamenti con un'analisi documentata, con una valutazione acuta e pertinente e con suggerimenti stimolanti.

Chenu  
Galilea

La riflessione sviluppata in queste prime tre parti è sostanzialmente valida per i vari operatori apostolici. Nella concretezza della vita si deve però tener conto di realtà ecclesiali specifiche, espressioni di vocazioni cristiane peculiari. Si impone per esse un discorso apposito. Si tratta di ripensare gli apporti delle varie scienze antropologiche e teologiche e l'insegnamento conciliare in rapporto a tali vocazioni specifiche. Le due ultime parti di questo volume sono appunto riservate alla spiritualità salesiana e ai caratteri che essa assume nei distinti gruppi vocazionali che costituiscono la Famiglia apostolica di Don Bosco.

La quarta parte comprende diversi studi di riconosciuti competenti in materia. Don Pietro Brocardo, esperto del dicastero della Formazione della Direzione generale dei salesiani, tratta della prassi apostolica e della mistica dell'azione in Don Bosco. Don Joseph Aubry, esperto del medesimo dicastero e autore di numerosi studi di salesianità, presenta la vita spirituale del salesiano-apostolo in una prospettiva teologica rinnovata alla luce del Vaticano II. Mette in luce le componenti del dinamismo apostolico che anima l'azione del salesiano, collegandole alla loro sorgente, la carità apostolica, mostrandone le implicanze a livello di ascesi e indicando i momenti di verifica e di rilancio di cui abbisognano: un tipo di preghiera, una forma di riflessione sull'azione e un legame fraterno nella corresponsabilità. Don Georg Söll, preside dell'Istituto superiore di Filosofia e Teologia di Benediktbeuern (Germania occ.), sottolinea l'aspetto mariano della spiritualità apostolica salesiana.<sup>1</sup>

La quinta parte si prefigge di definire le caratteristiche proprie della vita spirituale dei distinti gruppi vocazionali della Famiglia salesiana. Il quadro teologico in cui vanno delineati i tratti spirituali dei salesiani, preti e coadiutori, e dei Cooperatori viene studiato, in una prospettiva teologico-pastorale, dal firmatario di quest'introduzione. Le caratteristiche spirituali delle Figlie di Maria Ausiliatrice vengono illustrate da Sr. Ester Posada, docente di spiritualità presso la Facoltà di scienze religiose di Torino.<sup>2</sup>

Nelle intenzioni di coloro che hanno collaborato all'attuazione del « symposium sulla spiritualità dell'azione » (Roma, 5-7 dicembre 1975), organizzato in vista della realizzazione di questa ricerca interdisciplinare, il presente volume

<sup>1</sup> Durante il symposium tenutosi a Roma dal 5 al 7 dicembre 1975, P. Francis Desramaut, professore di storia ecclesiastica all'Università cattolica di Lyon, tenne una relazione su *La spiritualità salesiana nel pensiero e nella vita di P. Louis Cartier*, salesiano incaricato per decenni della formazione dei giovani candidati alla vita salesiana. Esigenze di spazio non hanno purtroppo consentito di inserire l'esposto nel presente volume.

<sup>2</sup> Varie circostanze non hanno reso possibile inserire una trattazione esplicita riguardante la vita spirituale delle *Volontarie di Don Bosco*. Ad ogni modo, alcuni studi contenuti nel presente volume le hanno tenute positivamente presenti. Intendo riferirmi praticamente a quasi tutti gli studi delle prime quattro parti ed inoltre ad alcune indicazioni contenute nel mio saggio sulla vita spirituale dei Cooperatori. Quanto viene esposto in questo libro potrà essere da loro letto con frutto tenuto conto, evidentemente, della loro qualifica di secolari consacrate salesiane.

avrebbe dovuto contenere dei contributi che consentissero di avere una visione unitaria abbastanza completa dell'argomento. Sarebbe certamente presuntuoso da parte mia giudicare se tale obiettivo è stato effettivamente raggiunto. Ciò che posso personalmente assicurare è questo: gli autori dei singoli studi si sono dimostrati consapevoli della vastità e complessità del tema e dei limiti del loro apporto. Sono perfettamente coscienti di avere, su molti punti, semplicemente aperto delle piste per un'ulteriore auspicabile riflessione. Tutti hanno inteso offrire dei saggi utili e attuali a tanti operatori apostolici oggi particolarmente interessati a questa tematica, e specialmente a quanti si ispirano a un grande santo dell'azione, Don Bosco.

Roma, 31 gennaio 1977, festa di San Giovanni Bosco.

MARIO MIDALI, sdb

**1. L'AZIONE E IL SUO SIGNIFICATO  
NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA**

# L'AZIONE NELLA SOCIETÀ SECULARIZZATA

## Riflessioni sociologiche

ENRICA ROSANNA, fma

### 0. Premessa

Si sente con frequenza affermare che la nostra è una società dell'azione, o meglio, dell'attivismo sfrenato che impedisce agli uomini di pensare, di incontrarsi, di conoscersi, di amarsi. L'agire sociale e politico, in particolare, è diventato un problema, anzi una situazione ineliminabile — fastidiosa per alcuni e propizia per altri — dell'esistenza quotidiana. Che cosa ne pensano in merito i sociologi? La tradizione classica della sociologia — parlo in particolare di M. Weber e di E. Durkheim — ha riservato allo studio dell'azione sociale un posto peculiare e pur giungendo a teorizzazioni, oggi rimesse in questione, ha dato il via a una rivalutazione dell'azione come punto cardine per comprendere la dinamica socio-culturale in tutte le sue implicanze. La sociologia contemporanea, soprattutto nelle teorizzazioni marxiste e funzionaliste, ha ripreso la tradizione classica criticandola, approfondendola e convalidandola con nuovi orientamenti teorici. Un posto peculiare tra i teorici europei contemporanei è occupato dal sociologo francese A. Touraine<sup>1</sup> e un altro dall'italiano F. Crespi.<sup>2</sup> Nella stesura di questo articolo, nel tentativo di rivalutare la fecondità dell'azione sociale più che di sottolinearne i condizionamenti e le limitazioni che riceve dalla socio-cultura, mi appoggio principalmente alle impostazioni di quest'ultimo, persuasa che ha imboccato una strada molto feconda, capace non solo di mettere in luce le unilateralità e le debolezze del marxismo e del funzionalismo, pur valorizzandone acutamente i pregi, ma anche di offrire una risposta alternativa allo studio dell'azione e, di conseguenza, della dinamica socio-culturale attuale.

<sup>1</sup> Cfr soprattutto A. Touraine, *Sociologie de l'action* (Paris, Editions du Seuil 1965); id., *La conscience ouvrière* (Paris, Editions du Seuil 1966); id., *La société post-industrielle* (Paris, Editions Denoël 1969) [trad. ital., *La società post-industriale* (Bologna, Il mulino 1974)]; id., *Pour une sociologie actionnaliste*, in *Archives européennes de sociologie* (1964) 1, 1-24; id., *Per una sociologia azionalista*, in *Rassegna italiana di sociologia* 7 (1966) 17-43; id., *La società post-industriale*, in *Rassegna italiana di sociologia* 11 (1970) 333-354; id., *I movimenti sociali*, in *Rassegna italiana di sociologia* 13 (1972) 11-60.

<sup>2</sup> Cfr. soprattutto F. Crespi, *L'analisi dell'azione sociale in Vilfredo Pareto*, in *Rivista di sociologia* 1 (1963) 2, 5-33; id., *La sociologia come scienza e la teoria dell'azione sociale* (Milano, Giuffrè 1964); id., *Il problema di una sociologia dell'azione*, in *Rivista di sociologia* 4 (1966) 11, 69-86; id., *Lezioni di sociologia* (Roma, Edizioni Internazionali Sociali 1968) [litografato]; id., *Prospettive per una teoria sociologica*, in *Rivista di sociologia* 6 (1968) 17, 5-42; 7 (1969) 18, 7-42; id., *Partecipazione sociale e gruppi primari*, in *Rivista di sociologia* 8 (1970) 20, 5-24; id., *Universitari oggi* (Roma, Armando 1974); id., *L'uomo senza dimora* (Milano-Roma, Sapere 1974); id., *Teoria sociologica e socializzazione del potere* (Milano, Franco Angeli 1974).

## 1. Lo studio sociologico dell'azione

Il senso ultimo dell'azione sociale sfugge al sociologo (può essere chiarito soltanto in sede metafisica); tuttavia, fra le varie branche della sociologia, quella azionalista ha assunto un'importanza particolare in quanto ha cercato di cogliere, attraverso la chiarificazione e l'approfondimento in radice della struttura dell'azione sociale, le più peculiari costanti del mutamento socio-culturale. L'approfondimento sociologico del problema dell'azione — nella linea di F. Crespi — prende l'avvio da una definizione concettuale di azione sociale e intende arrivare, attraverso l'esplicitazione della sua dinamica, alla formulazione di uno schema teorico interpretativo dell'azione.

Individuata l'azione nell'« agire esistenziale reale che [...] è partecipe direttamente a livello inconscio dell'intera unità di senso della vita .. »<sup>3</sup>, l'Autore tenta di focalizzare alcuni elementi della struttura dell'azione sociale. L'azione, che ha il suo fondamento nell'intersoggettività e si anticipa come comune a tutte le esperienze concrete della società,<sup>4</sup> deve essere cioè colta prima di tutto nella sua « unità originaria », che è irriducibile al mondo oggettivo, e in secondo luogo nelle sue connessioni con il processo storico globale in cui ha luogo poiché essa è comprensibile soltanto se inserita in un contesto concreto. L'approfondimento di questo secondo aspetto è di grande utilità per comprendere l'azione sociale oggi, ma rischierebbe di essere frammentario e di dar àdito a erronee interpretazioni senza il fondamento del primo; ecco perché mi pare opportuno — in questa stesura — dare un equo spazio anche alla prima parte di natura strettamente teorica.

Un'analisi sociologica dell'azione parte, quindi, dall'approfondimento del problema dell'intersoggettività, cioè dal riconoscere che a fondamento di tutti i tipi di relazioni sociali concrete sta una relazione prima e anticipatrice (la

<sup>3</sup> *Ivi* 48. Nella sociologia classica possiamo ritrovare alcune linee di studio dell'azione sociale che hanno influenzato la sociologia contemporanea; esse fanno capo principalmente a M. Weber e E. Durkheim. Per M. Weber « l'action (humaine) est sociale dans la mesure où, du fait de la signification subjective que l'individu ou les individus qui agissent y attachent, elle tient compte du comportement des autres et en est affectée dans son cours » (Riportato in B. Lory, *La politique d'action sociale* [Toulouse, Privat 1975] 15). Per E. Durkheim, invece, l'azione sociale consiste in « ... manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont données d'un pouvoir de coercion en vertu du quel elles s'imposent à lui » (Riportato in Lory, *La politique* 15). Per quanto riguarda la sociologia contemporanea, mi sembra opportuno mettere in evidenza, oltre alla definizione di F. Crespi, citata nel testo, quella di A. Touraine. Il sociologo francese sostiene che « une action sociale n'existe que si en premier lieu elle est orientée vers certains buts [...] si en deuxième lieu l'acteur est placé dans des systèmes de relations sociales, si en troisième et dernier lieu l'interaction devient communication grâce à l'emploi de systèmes symboliques [...]. L'essentiel est de reconnaître que le sens d'une action ne se réduit ni à l'adaptation de l'auteur à un système plus ou moins institutionnalisé de normes sociales, ni aux opérations de l'esprit que manifeste toute activité sociale » (Touraine, *L'action* 9).

<sup>4</sup> Cfr Crespi, *Lezioni* 41.

relazione « reale ») che fonda l'unità del sociale e ne costituisce la fisionomia unica e inconfondibile. Da ciò consegue che, per interpretare l'azione sociale, è necessario approfondire il carattere « reale » della relazione del soggetto con gli altri e con le cose.<sup>5</sup> La relazione è « reale » in quanto si anticipa (con-siste) a tutti i fenomeni psicologici e culturali di comunicazione ed è anzi la struttura che li rende possibili, essa è inoltre costitutiva dei soggetti ed è indipendente dalla coscienza che i soggetti possono avere di essa e dalle formulazioni culturali attraverso cui la percepiscono.<sup>6</sup>

Le condizioni essenziali perché emerga una relazione sociale « propria » sono: 1) il sorgere, nella coscienza del soggetto, dell'esigenza di un riconoscimento dell'altro (riconoscimento inteso anche come espressione di autorealizzazione); 2) la richiesta, da parte dei soggetti, di un reciproco riconoscimento inteso anche come un maturarsi insieme sia dal punto di vista individuale, come dal punto di vista sociale. Queste condizioni si realizzano in due momenti strettamente connessi, caratterizzabili come *affermazione* (è il presentarsi reale del soggetto nella sua autonomia) e *riconoscimento* (è la richiesta del soggetto di essere riconosciuto autonomo).

La dinamica affermazione-riconoscimento si esprime concretamente nei modi tipici dell'accettazione e del rifiuto e specificamente attraverso gli atteggiamenti di rifiuto, di conflitto, di accoglienza. Il rifiuto dell'altro trova larga diffusione nella società attuale, anzi l'azione concreta di rifiuto arriva ad essere violenza istituzionalizzata che passa sopra i diritti fondamentali della persona umana in nome di interessi economici e politici. Il conflitto si insinua a sua volta in tutte le istituzioni sociali generando processi più o meno radicali di trasformazione che tendono ad incrinare ogni assetto istituzionale, anzi fanno del mutamento indiscriminato la legge di ogni istituzione. La causa della presenza costante di tensioni e conflitti — a detta di F. Crespi — è la ricerca del potere come dominio (il potere diventa dominio quando è esercitato prevalentemente nell'interesse di chi lo detiene e su una base di sottrazione di riconoscimento del potere degli altri) da parte di individui, gruppi, classi.<sup>7</sup> A livello collettivo, in concreto, le maggiori tensioni nascono da parte di coloro cui è negato un adeguato riconoscimento. Per la società attuale costituiscono un esempio valido di questa situazione le discriminazioni tra settori (industria-agricoltura), classi di età (giovani-anziani), sesso (uomo-donna), razza (bianchi-neri), religione (cattolici-protestanti) per non menzionare che le più evidenti e complesse. La presenza in una società di membri che vivono in una situazione di marginalità o di

<sup>5</sup> L'azione sociale può essere studiata nel suo porsi nei riguardi dell'ambiente, delle « cose » o delle relazioni, degli « altri »; in concreto questa bidirezionalità è compresente, ma gli autori si orientano specificamente o per lo studio della prima (A. Touraine) o per lo studio della seconda (F. Crespi).

<sup>6</sup> Solo se si afferma il « consistere originario » della relazione è possibile: 1) comprendere la consistenza di un'apertura costante non in contraddizione con la molteplicità fenomenica delle epoche storiche e della cultura; 2) approfondire lo studio scientifico della realtà sociale; 3) stabilire confronti tra le diverse manifestazioni storiche.

<sup>7</sup> Cfr Crespi, *Teoria* 83 s.

discriminazione, qualsiasi essa sia, costituisce sempre un potenziale di conflitto e di trasformazione dello *statu quo* e spinge spesso l'azione individuale e collettiva in una direzione di legittimazione della violenza.

L'accoglienza, vale a dire il momento positivo della dinamica « affermazione-riconoscimento », si esprime oggi in primo luogo nella diffusa esigenza di socializzazione, intesa come il moltiplicarsi dei rapporti di interdipendenza che causano il sorgere e lo svilupparsi di gruppi, associazioni, movimenti. In tali raggruppamenti viene potenziata al massimo l'azione, sia essa politica o sociale, vista come espressione di partecipazione, sotto l'impulso del numero limitato dei membri, della maggior conoscenza reciproca, della comunanza di interessi e del vicendevole potenziamento dell'affermazione e del riconoscimento, cioè dell'autorealizzazione e della realizzazione reciproca.

Il problema del riconoscimento apre il discorso sulla fondamentale importanza che i gruppi, soprattutto giovanili, vanno assumendo nella società attuale anonima e spersonalizzata. Le speranze per un risanamento della società si ripongono infatti in una sana vita di gruppo, poiché ci si aspetta che la vita di gruppo aumenti negli individui la capacità recettiva e favorisca lo sviluppo personale, contribuisca al superamento delle difficoltà di contatto tra uomo e uomo e alle carenze della società totale, porti ad un risanamento generale della vita comune favorendo la partecipazione di tutti i membri.

## 2. L'azione nella dinamica culturale

Se è vero che il problema di fondo della società attuale è un problema di cultura, intesa come il risultato della complessa e molteplice esperienza esistenziale dell'uomo, come la cristallizzazione dell'agire, è altrettanto vero che la crisi della socio-cultura attuale è una crisi dell'azione e che le prospettive aperte alla socio-cultura attuale sono prospettive aperte per l'azione. Ne consegue che per comprendere la socio-cultura è fondamentale approfondire la dinamica azione/cultura.

Le teorie funzionaliste tendono ad affrontare il problema del rapporto azione/cultura in termini di *adattamento* dell'azione alla cultura. L'azione, cioè, viene sempre considerata « una sorta di energia indifferenziata » che deve essere orientata dai valori e dai modelli culturali in ordine all'espletamento di compiti funzionali e per il mantenimento della società.<sup>8</sup> Di conseguenza, i valori e le istituzioni della società vengono considerati come permanenti e tutte le devianze, sia positive come negative, sono giudicate patologie dell'equilibrio sociale. Si scarta in questo modo la fecondità della prospettiva azionalista che tende a connotare le devianze come la normale ripresa dell'azione rispetto alla cultura istituzionalizzata (e quindi un segno di vita dell'azione) e come il sintomo del disadattamento della cultura alle esigenze dell'azione. Orbene, per ovviare alla limitatezza del funzionalismo, sembra opportuno e necessario affrontare il problema della cultura fin dal suo costituirsi. Come ho detto, la cultura è una

<sup>8</sup> Cfr *ivi* 54.

crystallizzazione dell'agire e, in quanto tale, vive una vita autonoma rispetto all'azione e può anzi diventare causa di alienazione di essa.

Ma, poiché la cultura non può esprimere adeguatamente e totalmente l'esperienza esistenziale, ecco che l'azione ha, a sua volta, una forte incidenza sulle forme culturali concrete ed è generatrice di innovazione culturale. Il rapporto azione/cultura presenta, quindi, una particolare ambivalenza: da un lato è caratterizzato da processi di evoluzione e di innovazione, e dall'altro da processi di involuzione e conservazione. Queste due prospettive hanno acquistato una peculiare rilevanza nella società contemporanea e possono essere colte a livello di « rappresentazione », di « norme » e di « prodotto ». La cultura come « rappresentazione » ha la sua espressione più propria nel linguaggio ed è oggi soggetta a rapidi mutamenti e diversificazioni, frutto dell'incontro di culture e in particolare del confronto fra gerarchie di valori, sotto la spinta dei *mass media* e dell'aumento di istruzione a tutti i livelli. La cultura come « norma », a sua volta, pare sia particolarmente colpita dalla situazione di cambiamento generale: si fronteggiano, spinti soprattutto dalle classi giovanili, processi di innovazione delle norme e delle istituzioni, e posizioni di conservazione estrema che troppe volte impediscono un'accurata e serena possibilità di temperare tradizione e miglioramento. In campo religioso, questi due estremismi, stimolati molte volte da un'azione violenta, o fortemente apatica, creano divisioni e rotture soprattutto in seno alle grandi religioni istituzionali. La cultura come « prodotto », infine, pare sia particolarmente presa di mira da coloro che intendono agire per rinnovare *ex novo* la società, poiché i prodotti culturali del passato vengono identificati come il residuo di ideologie ormai delegittimate e obsolete.

Dopo queste precisazioni si può concludere che la cultura, e più precisamente ogni cultura, è inadeguata ad esprimere l'intera esperienza esistenziale dell'uomo, la sua potenzialità di azione, e ciò perché, particolarmente nelle società più tecnicamente avanzate, l'azione tende ad assumere espressioni innovative rispetto alla cultura esistente. Non va però nello stesso tempo dimenticato che l'azione non è totalmente indipendente nel suo attuarsi, ma è condizionata dalla cultura che la genera, con la conseguenza che le innovazioni faticano a farsi accettare come esperienza culturale, nonostante la valorizzazione del « nuovo » tanto proclamata oggi.

### 3. L'azione nella dinamica sociale

Il punto di partenza per un discorso sull'azione nella società, dopo quanto ho detto sulla cultura, non può che essere la sottolineatura del carattere « precario » della società. Essa infatti, in quanto prodotto del consistere originario, non esprime adeguatamente lo spazio in cui emergono le libertà nell'origine e da qui consegue il suo carattere fragile e non definitivo. Inoltre — secondo F. Crespi — soltanto la trascendenza della relazione dell'individuo all'origine spiega la distanza che egli può assumere nei confronti della realtà sociale e

quindi la possibilità di contestazione, di critica, di modificazione e l'impossibilità di una completa integrazione nella società.

Una delle caratteristiche della tendenza politicizzante odierna consiste appunto nella presa di coscienza che la società non è definitiva e può essere quindi messa in questione e criticata nelle sue strutture portanti. Non solo, ma, mentre vanno perdendo terreno le teorie funzionaliste che favoriscono e stimolano il sorgere di processi globali integrativi, acquistano sempre maggior credibilità le teorie conflittuali, a partire da quella marxista, che stimolano una presa di coscienza critica della situazione attuale e valorizzano il conflitto come l'unico mezzo per il raggiungimento di una società nuova e migliore. La scuola di Francoforte fa addirittura, di questa società migliore, una religione e identifica la religiosità con la lotta per l'avvento di questa società dell'uguaglianza e del benessere. La possibilità di una messa in questione dell'ordine normativo della società trova le sue radici nella « volontarietà » con cui l'individuo attua la sua partecipazione alla società. Questa volontarietà giustifica anche la tendenza attuale a non considerare la società soltanto come il luogo che deve favorire una sistemazione, un accomodamento al singolo o alla collettività, ma come l'occasione, il terreno per lo sviluppo e il potenziamento di tutto l'uomo e contemporaneamente della collettività. Ecco perché le società non devono essere analizzate soltanto come sistemi funzionali di organizzazione in vista dell'autoconservazione, ma anche come il risultato di una esperienza storico-esistenziale dell'uomo, le cui aspirazioni e scelte, a livello individuale e collettivo, sono orientate a significati e valori che trascendono l'orizzonte dell'autoconservazione.<sup>9</sup>

Una sana azione critica della società deve avere come obiettivo concreto il raggiungimento dell'ordine sociale, per la cui realizzazione vengono postulati oggi due elementi urgenti e fondamentali: il riconoscimento e il consenso.<sup>10</sup> Si va infatti prendendo sempre più coscienza, soprattutto da parte dei giovani, che il riconoscimento è distribuito in modo partitativo, ineguale; che i marginali nella società sono in continuo aumento e che soltanto « alcuni » possono essere pienamente riconosciuti e avvantaggiati.

L'individuazione delle diverse forme di emarginazione sociale, che stimolano i giovani all'azione, per la loro complessità e per il diverso peso che assumono a seconda delle singole società concrete, non può che avere un carattere esemplificativo. Tra i vari esempi mi pare opportuno segnalare, in questo contesto, due situazioni di emarginazione molto discusse oggi: quella riguardante i giovani e quella riguardante le donne.

La situazione di emarginazione dei giovani può essere evidenziata attraverso l'enucleazione di alcuni punti nodali e cioè: l'allargamento dell'età giovanile (differimento del momento di ingresso nei ruoli adulti); la situazione di incer-

<sup>9</sup> Cfr *ivi* 37.

<sup>10</sup> L'ordine sociale è possibile perché fondato sull'orientamento originario all'incontro dei soggetti nell'unità di senso della vita, ma è pure precario perché espressione culturale sempre inadeguata alla esperienza esistenziale (Cfr Crespi, *Teoria* 53).

tezza di *status* (l'esclusione dal circuito produttivo e di conseguenza dal potere); le contraddizioni nel processo di socializzazione (la prevalenza della socializzazione di massa sul rapporto interpersonale); la manipolazione da parte del potere-dominio (la creazione di gruppi di violenza e di guerriglia o di apatia e di disinteresse).<sup>11</sup>

La situazione di emarginazione femminile, ben evidenziata dalle discussioni e perplessità sulla posizione e sul ruolo della donna nella società, nella famiglia e nella maternità, e messa recentemente in maggior evidenza da tutte le iniziative culturali, politiche e sociali che hanno accompagnato l'« Anno Internazionale della Donna », ha stimolato la presa di coscienza dell'urgente necessità di agire su tre linee: promuovere l'uguaglianza tra uomo e donna; assicurare la piena integrazione delle donne nello sforzo globale di sviluppo; riconoscere l'importanza del contributo crescente della donna alla costruzione della pace nel mondo.<sup>12</sup> A queste linee, che orientano attualmente i progetti politici della maggior parte delle Nazioni, sottostanno o si affiancano o si oppongono alcuni indirizzi di pensiero e di azione (marxismo, individualismo, neofemminismo, personalismo) che hanno un peso non indifferente nell'orientare la soluzione dei problemi sopra menzionati nelle singole società concrete e spesso — invece di chiarirli e di risolverli — li complicano e li strumentalizzano, contribuendo così a mantenere e a rafforzare il potere-dominio.<sup>13</sup>

Da tutte le situazioni di emarginazione conseguono rivendicazioni a catena che reclamano il « riconoscimento » in modo attivo (rivoluzione, proteste, occupazioni) e in modo passivo (assenteismo, apatia, devianze). Ma, dato il carattere culturale-normativo dell'ordine sociale, ecco che per il raggiungimento di quest'ultimo è pure richiesto, sia nel momento di formazione della norma

<sup>11</sup> Per approfondire il problema dell'emarginazione giovanile cfr F. Alberoni, *Statu nascenti* (Bologna, Il Mulino 1968); P.G. Grasso - G. Secchiaroli, *Personalità e innovazione* (Roma, Coines 1974); M. Mead, *Generazioni in conflitto* (Milano, Rizzoli 1972); G. Milanesi, *La condizione giovanile nella società italiana*, in *Note di pastorale giovanile* 5 (1971) 6/7, 10-27; G. Milanesi - L. Monamì Pompili, *Il ruolo politico dei giovani in alcuni contesti societari dell'occidente capitalista*, in *Orientamenti Pedagogici* 22 (1975) 865-903; G.E. Rusconi, *Giovani e secolarizzazione* (Firenze, Vallecchi 1969); R. Scarpati [ed.], *La condizione giovanile in Italia* (Milano, Franco Angeli 1973); *Questi i giovani* (Genova, Shell Italiana 1970).

<sup>12</sup> Questi obiettivi sono la traduzione concreta del tema generale dell'Anno internazionale della donna: « Uguaglianza, sviluppo e pace ».

<sup>13</sup> Il problema dell'emancipazione femminile è affrontato in modo lineare e semplice nei seguenti scritti: A. Ardigò, *Emancipazione femminile e urbanesimo* (Brescia, Morcelliana 1964); T. Bellenziern, *Panorama bibliografico sulla « questione femminile »*, in *Rassegna di teologia* 16 (1975) 552-565; 17 (1976) 81-91; F. Falcucci, *Donna e società 1975: oltre il femminismo per una nuova condizione della donna*, in *Donna e società* 9 (1975) 33, 5-24; AA.VV., *Donna e società. Atti dell'8° Convegno promosso dal Centro Studi Rezzara di Vicenza. Recoaro 11-14 settembre 1975* (Vicenza, Centro Studi Rezzara 1976); AA.VV., *Essere donna, oggi*, in *Note di pastorale giovanile* 9 (1975) 12, 1-96 [numero monografico]; AA.VV., *Problemi attuali sulla promozione della donna*, in *Iustitia* 27 (1974) 179-336; *La donna oggi in Italia. Inchiesta nazionale sui problemi della condizione femminile e sul ruolo della donna nella nostra società* (Genova, Shell Italiana 1973).

come in quello della sua osservanza, il « consenso » volontario di tutti i membri. Infatti, quanto più interiorizzato è il consenso, tanto più vitale e autentico è l'ordine sociale. Il consenso è però strettamente legato al problema della natura e della struttura del potere: è infatti il tipo di potere vigente che o garantisce a tutti indiscriminatamente il consenso o violenta astutamente la massa perché aderisca acriticamente alle norme costituite.

In questa dinamica di riconoscimento-consenso per il raggiungimento dell'ordine sociale, le singole società focalizzano le loro energie in direzioni diverse a seconda del potere emergente e della concreta situazione esistenziale in cui esse si trovano. Tali direzioni, accuratamente prese in considerazione, permettono d'indicare qual è il nucleo che dà alla singola società una caratteristica peculiare che la distingue dalle altre. Così, a modo di esemplificazione e per poter comprendere il *focus* di alcune società attuali, mi sembra opportuno evidenziare — sulla base di quanto afferma F. Crespi — una tipologia di situazioni emergenti.<sup>14</sup>

L'unità sociale potrebbe essere ricercata mediante una dinamica di adattamento all'ambiente. Si ha in questo caso una società in cui il rapporto con l'ambiente di vita costituisce il fattore di influenza prevalente e orienta in modo funzionale sia le strutture sociali come i valori culturali. Le società attuali in genere non rispondono più a questa dinamica adattiva, anzi l'avanzamento tecnico ha accelerato sempre più il passaggio dalla situazione di adattamento all'ambiente a quella di utilizzazione sempre più indiscriminata, di sfruttamento dell'ambiente: il problema ecologico ne è il segno più evidente.

Si può inoltre avere una società in cui ogni esperienza viene collocata nella prospettiva della salvezza. Ecco allora il predominio dei valori religiosi, delle istituzioni religiose, delle strutture religiose che hanno lo scopo di dare senso a tutte le esperienze individuali e sociali, sia consuete come inconsuete. La realtà della società secolarizzata che stiamo vivendo è sufficiente a evidenziare che neppure questa caratteristica è peculiare alla società attuale, nonostante la riviviscenza diffusa di fenomeni religiosi, e ci aiuta anzi a comprendere che l'azione religiosa *tout court* sta passando un periodo di revisione e di approfondimento per riscoprire la sua vera identità nel confronto, che molte volte si fa conflitto aperto e sofferto, con l'azione sociale e politica.

Due altri poli sembrano invece caratterizzare le società contemporanee: quello « economico » e quello del « potere ». Il primo è proprio della società della tecnica orientata alla produzione e al consumo, il secondo trova il suo terreno fertile tanto nelle società a livello altamente tecnologico quanto nelle società in via di sviluppo (tratterò dell'azione in riferimento al potere nelle pagine che seguono).

Prima di concludere questo punto mi sembra opportuno sottolineare che tutti i livelli menzionati sono compresenti nelle singole società, anzi è necessario che siano compresenti, anche se uno, in genere, assume maggior rilievo

<sup>14</sup> Su questo punto cfr particolarmente Crespi, *Lezioni* 154-156; id., *Teoria* 58 s.

rispetto agli altri. Una società nella quale non si tiene sufficiente conto del rapporto ambientale può trovarsi infatti, ad un certo punto, soffocata da urgenti problemi demografici o ecologici; una società nella quale si sono aboliti in gran parte i gruppi primari (ad esempio la famiglia) è aperta più di qualsiasi altra a soccombere sotto il peso di squilibri di origine psicoemotiva; una società nella quale si sottovaluta eccessivamente la dimensione economica può lentamente avviarsi alla distruzione; una società in cui non si fa sufficiente spazio alla dimensione del potere può essere sommersa, presto o tardi, dal riemergere di forme gravi di dominio; una società che non riconosce la dimensione religiosa apre la strada a surrogati della religione e a profonde tensioni sociali.

#### 4. L'azione nella socio-cultura attuale

Ho messo prima in evidenza che il perno su cui ruota la socio-cultura attuale è quello del potere; preciso ora che la dinamica del potere poggia sulla duplice dinamica affermazione-riconoscimento. Ogni soggetto sociale è un soggetto di potere che per « affermarsi » (per esistere) socialmente deve ottenere una certa misura di « riconoscimento » da parte degli altri.<sup>15</sup>

Quando però la richiesta di potere di un individuo o di un gruppo o di una classe tende a svilupparsi indiscriminatamente fino a sopraffare le esigenze di affermazione degli altri si ha il dominio. Le società attuali sono in genere società di dominio, anche se esso assume espressioni diverse (stato, tecnocrazia, *intelligentsia*, ecc.) o forme particolari (potere individuale, di gruppo, di classe), in quanto tale potere tende generalmente a operare delle discriminazioni tra detentori e non detentori e ad essere esercitato nell'interesse esclusivo di chi lo possiede. Orbene, questa situazione, di cui si va prendendo sempre più coscienza, stimola alcuni tipi peculiari di azione, nuovi e originali rispetto ad epoche precedenti, sia per le caratteristiche che il dominio assume oggi sia per la situazione socio-culturale totale che esso genera e dalla quale è a sua volta stimolato. Le richieste di azione si orientano verso l'acquisizione dei beni di consumo, la socializzazione, il potere, esprimendosi nella gamma dei modi tipici di rifiuto e di accettazione, sul fronte culturale e sociale, all'interno o dall'esterno delle singole società. L'uomo, premuto dalla società consumistica, che valorizza chi « ha di più », si dà da fare per possedere tutti quei *conforts* che al limite gli procurano, oltre alla possibilità di acquisto di beni e di comodità, successo e felicità. Ecco che le società vedono così impegnate le loro migliori risorse umane, culturali, economiche, ecc., a servizio di una produzione capace di stimolare e di rendere effettivo il consumo, sorde troppo spesso alle esigenze e alle azioni di rivendicazione di giustizia e di equità, pur tanto proclamate, che non rientrano negli interessi dell'avere di più.

Tutto è così pianificato che al limite la società della sicurezza sociale totale crea una situazione diffusa di deresponsabilizzazione, nella quale l'azione creativa e responsabile — sia individuale che collettiva — non viene né suscitata né

<sup>15</sup> Cfr Crespi, *Teoria* 79.

potenziata e si favorisce invece il sorgere di gruppi apatici ed emarginati dalla dinamica sociale (*yuppies*, gruppi mistico-religiosi, ecc.). In questa situazione diventa facile addossare acriticamente ogni responsabilità al sistema, alla società, alle istituzioni in genere (il palleggiamento delle responsabilità) e sgravarsi da qualsiasi implicanza del proprio operato individuale e collettivo, declinando il diritto e il dovere di essere personalmente responsabili della propria condotta e della costruzione della società. Si resta inattivi, apatici perché si accusa il sistema di costringere l'uomo a fare il male, oppure si agisce, ma soltanto in vista di una efficienza immediata che — diventando il criterio ultimo che guida l'azione — conduce l'uomo a proclamare l'antico adagio del fine che giustifica i mezzi, con la conseguenza che l'efficienza, il risultato conseguito assurgono ad unico criterio morale.

In seno a questa società pullulano — a diversi livelli e in particolari situazioni — richieste di partecipazione sociale che si fondano sulla esigenza e possibilità del soggetto di conoscere la realtà e i problemi della collettività a cui appartiene e di intervenire in modo attivo nelle decisioni e nelle scelte che hanno influenza sulla vita della collettività. Questa capacità di sensibilizzazione e di intervento fattivo presuppone ovviamente un atteggiamento di apertura alla conoscenza dei problemi collettivi e all'azione di intervento nella vita della collettività, necessita inoltre di effettive possibilità e condizioni per potersi concretamente realizzare, in modo che, mediante l'azione, siano perseguiti i fini proposti e siano realizzati i valori in cui si crede. Tale esigenza si esprime con il coinvolgimento diretto nei gruppi di parentela, di vicinato, di amicizia, di quartiere, di tempo libero e benché abbia il grande merito di incrinare il « sistema dell'avere » non riesce — a mio avviso — a mobilitare un'azione totalizzante, a livello individuale e sociale, perché non arriva a coinvolgere tutto l'uomo e tutte le sue esigenze. Ecco perché il tipo di azione che si va diffondendo soprattutto fra i giovani è più radicale, si orienta alla ricerca del potere che nasce dalla presa di coscienza di una situazione di alienazione e si esprime come partecipazione politica. Nasce dall'alienazione, cioè dalla constatazione di una situazione nella quale l'uomo non ha altro rapporto con gli orientamenti sociali e culturali vigenti all'infuori di quello che gli viene riconosciuto dalla classe dirigente come compatibile con il mantenimento del suo dominio. L'alienazione, infatti, non è altro che un mezzo della « partecipazione dipendente ».<sup>16</sup> La società attuale è alienata, non perché riduce alla miseria o impone in modo drastico condizioni rigide di dominio, ma perché corrompe, manipola, integra, cioè riduce alla partecipazione dipendente. Soltanto quando questa partecipazione viene identificata, ossia quando i marginali cessano di considerarsi tali e di rassegnarsi alla loro situazione prendendo coscienza della dipendenza a cui sono sottoposti, esplose il conflitto che può assumere espressioni diverse; tra esse, la richiesta di partecipazione politica è appunto una delle più reclamate e proclamate.

<sup>16</sup> Cfr Touraine, *La società* 11-13.

È difficile puntualizzare quali sono le principali forme di questo tipo di azione partecipativa, data l'ampia gamma nella quale sono distribuite; mi pare tuttavia di poter rilevare alcune linee emergenti, valide soprattutto per una riflessione sulla partecipazione giovanile. Si fronteggiano, prima di tutto, due filoni nettamente distinti: quello integrativo che risente degli influssi del funzionalismo e quello conflittuale di derivazione marxista e marcusiana.

Per il primo, la partecipazione è un momento di integrazione sociale, cioè di accettazione del sistema e del suo ordinamento politico e sociale, del quale vengono però riconosciuti gli errori, fonte di emarginazione e di alienazione, e per la cui eliminazione viene appunto indicato un tipo di azione fondato su un inserimento responsabile e graduale dei cittadini nelle strutture organizzative, produttive, politiche, ecc. Per il secondo, la partecipazione presuppone la critica radicale al sistema vigente e si pone come momento alternativo realizzabile in strutture che si contrappongono a quelle esistenti mediante la critica metodica, il conflitto, la contestazione, il boicottaggio, la guerriglia, ecc.

In seno ai due filoni — pur riconciliabili tra di loro — vanno affiorando forme concrete di azione partecipativa non sempre identificabili con chiarezza nella loro posizione sociale, nei loro obiettivi e nei mezzi utilizzati per il raggiungimento di questi ultimi. C. Cipolla — riferendosi alla situazione italiana — riesce a mio avviso a schematizzare le espressioni più significative dell'azione partecipativa, oggi.<sup>17</sup> A partire dalla duplice distinzione dei momenti evolutivi della « partecipazione collettiva » e della « partecipazione istituzionalizzata », e riferendosi ai tre tipi ideali di partecipazione comunitaria,<sup>18</sup> di opinione pubblica<sup>19</sup> e rivendicazione<sup>20</sup> arriva a compilare la seguente matrice:

<sup>17</sup> Cfr C. Cipolla, *La partecipazione sociale: chiarificazione del concetto ed ipotesi di sequenza*, in *Sociologia* 9 (1975) 1, 49-67.

<sup>18</sup> La partecipazione « comunitaria » è quella che si riscontra principalmente nelle piccole comunità locali, si presenta in situazione di *face to face*, è basata su rapporti di vicinato, sulla reciproca conoscenza delle persone, su relazioni primarie o quasi primarie. Nella società attuale va perdendo mordente e rilievo.

<sup>19</sup> La partecipazione « d'opinione pubblica » è quella caratterizzata dalla sfera pubblica, intesa come la riunione dei privati in un pubblico, i quali assolvono a una funzione di tramite tra lo stato e la società civile. Nella società attuale si esplica e si concretizza come associazionismo politico, voto politico, referendum, ecc.

<sup>20</sup> La partecipazione « rivendicativa » è quella che si esprime con la presenza di partiti politici di massa, con lo sviluppo dell'attività sindacale, con il proliferare di associazioni di categoria che rivendicano un inserimento e un riconoscimento effettivo di tutti gli esclusi nella dinamica sociale.

Momenti evolutivi \ Tipi ideali	Partecipazione comunitaria	Partecipazione d'opinione pubblica	Partecipazione rivendicativa
Partecipazione <i>collective behavior</i>	Manifestazioni di solidarietà locale	Maggioranza silenziosa Manifestazioni antifasciste	Scioperi spontanei Disobbedienza civile Proteste contadine
Partecipazione istituzionalizzata	Scuola Comunità	Elezioni Referendum	Partito organizzato Sindacato Consigli di grande quartiere

## 5. Osservazioni conclusive

Avvalendomi degli spunti ricavati dalla matrice e di quanto è stato detto precedentemente sull'azione a livello individuale, culturale e sociale, mi sembra giunto il momento di fare alcune osservazioni conclusive sull'azione, oggi.

A livello individuale il problema dell'azione si pone come continuità e rottura con la socializzazione ricevuta, cioè con i modelli di comportamento, i ruoli, i valori ricevuti e interiorizzati nella prima socializzazione. Pare che nella società contemporanea, soprattutto per la diffusione dello stato di anomia, cioè di incertezza e assenza di norme, i giovani siano portati a favorire e attuare questa rottura avviandosi verso la costituzione di una cultura e — al limite — di una controcultura giovanile.

A livello culturale si può evidenziare invece una presa di posizione massiccia contro tutte le forme di potere costituito ritenuto responsabile di aver creato la mentalità corrente borghese, deresponsabilizzante e acritica. Ecco sorgere allora, per incrinare la mentalità diffusa, un modo di partecipazione che si esprime come potere negativo. Tale potere implica l'opposizione al potere positivo (e talvolta la sua negazione) e il costituirsi di un potere « altro » (il potere studentesco è una delle espressioni più significative) con una sua potenzialità e una sua struttura. Le risorse di questo potere « altro » affondano le radici nelle molteplici contraddizioni sociali esistenti (sperequazione edilizia), nell'indebolimento delle possibilità di controllo del potere ufficiale (problema dell'anomia), nelle condizioni create dalla divisione del lavoro e dalla strumentalizzazione di questa divisione (problema della specializzazione). Il potere negativo, al di là dei reali principi che lo muovono e degli obiettivi concreti che intende raggiungere, scoperto l'uso manipolatorio che il potere positivo fa del consenso, potenzia il conflitto come il mezzo più economico e più efficace per realizzare i suoi fini.

A livello socio-politico ecco infine l'azione mossa dalla presa di coscienza della situazione effettiva di potere esistente nella società, dall'analisi del suo grado di distribuzione, dei suoi modi di esercizio, delle strutture di rappresentanza e di delega, dei meccanismi di controllo, azione che è specificazione politica in quanto tende a ottenere la gestione del potere in vista del bene comune, mediante la creazione di condizioni che rendono possibili a tutti una più larga partecipazione a tale gestione. L'azione politica promuove cioè, nella molteplicità delle sue forme, processi di trasformazione delle strutture di dominio consolidate e mira alla costituzione di un potere sociale fondato sulla promozione del riconoscimento e del consenso di tutti. Un potere così configurato — che purtroppo resta ancora utopico anche a livello di aspirazione, data la manipolazione attuata dalle numerose ideologie — può essere concepito solo come « servizio », come funzione sociale, non in vista dell'individuo che lo esercita, ma dei singoli e della collettività. È il cosiddetto potere fondato su un concetto di autorità che non ha bisogno di affermarsi nelle forme di dominio poiché essa è una presenza totalmente disponibile, in quanto non nasce dall'insicurezza della propria affermazione e da un bisogno di contrapposizione, ma dalla raggiunta consapevolezza che l'affermazione di sé (l'autorealizzazione) è possibile solo attraverso il riconoscimento e la promozione dell'affermazione degli altri. È un potere non strettamente legato alla funzione che deriva dalla divisione del lavoro, ma è espressione del diritto-dovere di ciascuno di partecipare alla cosa pubblica. Da ciò consegue che l'esercizio del potere, come funzione di coordinamento e di controllo, diventa un compito intercambiabile e un servizio a favore della comunità.

Non ci si deve però illudere che, sebbene vadano emergendo feconde utopie per la costruzione di una società più umana, siamo vicini al tempo in cui la buona volontà di pochi possa sostituire l'indifferenza dei più. Benché il dominio, nelle sue molteplici espressioni, abbia perso e vada progressivamente perdendo la sua legittimazione ideologica presso nuclei sempre più vasti, resta la realtà dell'esistenza di situazioni di dominio che, lungi dal presentare cenni di indebolimento, mostrano una grande vitalità e capacità di trasformazione, e resta la realtà di una profonda deformazione delle coscienze, che rende un gran numero di individui ciechi e incapaci di una partecipazione attiva e responsabile.

Un aspetto non marginale di questa situazione è la crescente burocratizzazione, intesa soprattutto come potere assunto dalle strutture amministrative, che ingenera negli individui sentimenti di insufficienza, di irresponsabilità, di sfiducia nella propria capacità di discernere e di decidere e permette così che il dinamismo sempre più accelerato del consumo si estenda alle idee, alle aspirazioni, alle valutazioni, diventando il mito che dirige la società.

Un altro aspetto è il diffondersi di una fiducia illimitata nel cambiamento che è ispirata dall'emergere e dal consolidarsi dell'idea che nessun principio, nessuna istituzione sia immutabile: « tutto è fatto per cambiare; ogni sistemazione, appena realizzata, è rimessa in causa dal suo dinamismo proprio o da

quello dei sistemi vicini ».<sup>21</sup> Pur senza approvare questo estremismo, non si può negare che il mondo è incamminato verso una situazione di cambiamento che implica ristrutturazioni profonde, totali, urgenti, costanti, ambivalenti, radicali e intense a tutti i livelli e in tutte le situazioni socio-culturali. Tale situazione genera contraddizioni e conflitti: contraddizioni in quanto ogni realtà mutevole porta con sé il rischio che a un progresso di tipo tecnico non corrisponda un conseguente guadagno sociale; conflitti, nel senso che la rivalità è vista come la molla del cambiamento sociale, più che come la causa di problemi sociali, e quindi viene stimolata, potenziata, valorizzata. I giovani, soprattutto, sono molto più sensibili alla dinamica del conflitto che a quella dell'accomodamento e della cooperazione e arrivano troppo spesso a propugnare azioni di lotta e di violenza per combattere violenze radicate e istituzionalizzate.

Alla burocratizzazione e al cambiamento indiscriminato si possono aggiungere il tecnologicismo, la permissività, l'anomia, cause tutte di un certo aspetto della secolarizzazione della mentalità che è opportuno almeno menzionare in un discorso sull'azione. Tale aspetto, connotato comunemente sotto l'espressione « orizzontalizzazione del senso di colpa », implica la sostituzione del concetto di peccato inteso come una mancanza verso Dio, verso una legge trascendente ed eteronoma, col concetto di colpa intesa come mancanza verso gli altri, verso la società. Secondo l'espressione di A. Gehelen, il cattolico orizzontale è colui che sostituisce l'impegno sociale ai grandi temi della salvezza: croce, risurrezione, grazia,<sup>22</sup> riducendo l'azione religiosa ad un'azione sociale e politica.

È chiaro a questo punto, dopo aver preso coscienza della situazione, che bisogna imparare ad agire, pur consapevoli che l'azione contro i grandi mali che travagliano il mondo attuale non può che essere lenta, capillare, e combattuta contemporaneamente sui due fronti della « maturità » personale e della « trasformazione delle strutture sociali ». Ma perché questa azione sia efficace non può essere condotta soltanto da una *élite*, anche se particolarmente illuminata: essa può realizzarsi soltanto con il rischio di una mobilitazione, di un impegno di tutti. Singoli, gruppi, classi devono impegnarsi oltre che in una critica del dominio, che ne smascheri a tutti i livelli la sottile influenza, nell'apprendimento concreto e responsabile della partecipazione. Ecco giustificata allora la necessità di formare uomini capaci d'autodeterminazione, capaci di autocostruirsi, di costruirsi dal di dentro, per liberarsi da tutto ciò che potrebbe impedire loro di diventare « quello che sono », in modo che si impegnino concretamente nella costruzione della società. Uomini che sanno riattualizzare « il vecchio » e discernere « il nuovo », che sanno impegnarsi concretamente e responsabilmente a tutti i livelli e in tutte le situazioni di vita, uomini cioè che sanno partecipare perché sanno perseguire i fini che si propongono e affer-

<sup>21</sup> J.M. Domenach, *L'aspetto del mondo contemporaneo*, in *Bilancio della Teologia del XX Secolo*, vol. I (Roma, Città Nuova Editrice 1972) 33.

<sup>22</sup> Cfr. A. Gehelen, *Religion und Umweltstabilisierung*, in O. Schatz [Hrsg.], *Hat die Religion Zukunft?* (Graz-Wien-Köln, Verlag Styria 1971) 97.

mare i valori in cui credono, tramite una valutazione delle reali condizioni della società in cui sono inseriti, servendosi delle possibilità in essa contenute e promuovendo attraverso di esse, o, se necessario, anche contro di esse, un agire coerente con le loro convinzioni.<sup>23</sup> Uomini che sanno dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio.

<sup>23</sup> Cfr Crespi, *L'uomo* 116.

### Bibliografia

- Barbano Filippo, *Società tecnostruttura e potere*, in AA.VV., *Società e tecnologia* (Roma, Irades 1969) 73-115.
- Cipolla Costantino, *La partecipazione sociale: chiarificazione del concetto ed ipotesi di sequenza*, in *Sociologia* 9 (1975) 1, 49-67.
- Crespi Franco, *L'analisi dell'azione sociale in Vilfredo Pareto*, in *Rivista di sociologia* 1 (1963) 2, 5-33; *La sociologia come scienza e la teoria dell'azione sociale* (Milano, Giuffrè 1964); *Il problema di una sociologia dell'azione*, in *Rivista di sociologia* 4 (1966) 11, 69-86; *Lezioni di sociologia* (Roma, Edizioni Internazionali Sociali 1968) [litografato]; *Prospettive per una teoria sociologica*, in *Rivista di sociologia* 6 (1968) 17, 5-42; 7 (1969) 18, 7-42; *Partecipazione sociale e gruppi primari*, in *Rivista di sociologia* 8 (1970) 20, 5-24; *Universitari oggi* (Roma, Armando 1974); *L'uomo senza dimora* (Milano-Roma, Sapere 1974); *Teoria sociologica e socializzazione del potere* (Milano, Angeli 1974).
- De Rita Giuseppe, *Tracce di riflessione sulla crisi sociale italiana*, in *Vita e pensiero* 58 (1975) 236-243.
- Domenach Jean-Marie, *L'aspetto del mondo contemporaneo*, in AA.VV., *Bilancio della Teologia del XX secolo*, vol. I (Roma, Città Nuova Editrice 1972) 15-65.
- Lory Bernard M., *Politique de l'action sociale* (Toulouse, Privat 1975).
- Meister Albert, *Nouvelles formes d'associations et de participation dans la société post-industrielle*, in *Sociologia* 6 (1972) 1, 59-91.
- Pizzorno Alessandro, *Introduzione allo studio della partecipazione politica*, in *Quaderni di sociologia* 15 (1966) 235-286.
- Potestà Luciano, *Partecipazione, alienazione, burocrazia*, in *Rassegna italiana di sociologia* 15 (1974) 1, 115-37.
- Sigmond Raimondo, *Analisi sociologica della «partecipazione»*, in *Studi sociali* 14 (1974) 711-716.
- Touraine Alain, *Sociologie de l'action* (Paris, Editions du Seuil 1965); *La conscience ouvrière* (Paris, Editions du Seuil 1966); *La società post-industriale* (Bologna, Il mulino 1974); *Pour une sociologie actionnaliste*, in *Archives européennes de sociologie*, (1964) 1, 1-24; *Per una sociologia azionalista*, in *Rassegna italiana di sociologia* 7 (1966) 17-43; *La società post-industriale*, in *Rassegna italiana di sociologia* 11 (1970) 333-354; *I movimenti sociali*, in *Rassegna italiana di sociologia* 13 (1972) 11-60.
- AA.VV., *Tavola rotonda su la partecipazione*, in *Studi sociali* 14 (1974) 429-496.
- AA.VV., *La partecipazione politica*, in *Quaderni di sociologia* 15 (1966) 231-472.

## L'AZIONE IN UN'ANTROPOLOGIA RINNOVATA

### Punto di vista filosofico aperto intenzionalmente ai valori religiosi

PAOLO NATALI, sdb

#### 0. LA QUESTIONE

Quando Stanley Hoffmann definì l'Europa « il continente della vita interrogata », non si accorse di definire l'uomo, ogni uomo del nostro mondo pluralistico e secolarizzato.

Oggi che un certo schema cristiano di interpretazione della realtà si accompagna alla pari con molti altri « è diventato molto difficile mantenere — o stabilire di nuovo — un monopolio nella definizione di questa medesima realtà. La nostra situazione è caratterizzata da un mercato di concezioni del mondo continuamente in concorrenza fra loro. Per cui il mantenimento di qualche certezza che vada molto oltre i requisiti della funzionalità o sociale o individuale è difficilissimo ».<sup>1</sup>

Possano sembrare ovvie queste riflessioni tanto ci si vive dentro, e così proprie di chi pensa da non interessare se non una cultura raffinata. Il fatto è che sono rifluite tutte dentro il contesto della cultura vissuta e, ormai, dopo la morte di Dio annunciata da Nietzsche, è l'uomo che sta morendo.

Che vuol dire infatti che « il mantenimento di qualche certezza che vada oltre i requisiti della funzionalità o sociale o individuale è difficilissimo »? « Io non esisto, è un fatto notorio »: questa affermazione di Samuel Becket percorre le opere di Jonesco come i romanzi della scuola detta del « romanzo nuovo » e presume di presentarsi all'intelligenza di chiunque con i conti in regola e le vesti scientifiche dello strutturalismo. Il senso dell'uomo e le sue espressioni vivaci e creative a che cosa son mai ridotte? All'effetto particolare di una combinazione, come un certo sapore deriva da una certa cucina: « le culture organizzano le combinazioni e fanno circolare i segni. Ogni individuo non è che un anello dello scambio generalizzato, allo stesso modo che ogni cultura non è che una combinazione particolare che esprime il bisogno della vita umana che porta con sé il suo bagaglio mitologico. In conclusione questo uomo parla, ma non dice niente, niente altro che la necessità di vivere e di organizzare i mezzi per vivere ».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> P. Berger, *A Sociological View of the Secularisation of Theology*, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (Spring 1967) 9. Cfr J. Nijk, *Secolarizzazione* (Brescia, Queriniana 1973) cap. I.

<sup>2</sup> J.-M. Domenach, *Conferenza al III Simposio dei Vescovi Europei sulla Situazione della cultura europea*.

Cfr anche, per la psicologia e l'etnologia, M. Foucault in *Le parole e le cose*, trad. it. (Milano 1967). Sulle implicanze antiumanistiche dell'etnologia in Lévi-Strauss cfr M. Lianisky, *Le structuralisme de Lévi-Strauss* (Parigi 1973) 248-253.

Queste sollecitazioni si son fatte romanzo, pittura e cinema, dunque messaggio popolare.

Alcuni vogliono appunto che il romanzo sia una specie di oggetto: una serie di ripetizioni di tempi, di frasi, di luoghi entro coordinate spazio-temporali senza rapporto con il destino umano. Come un quadro che non sarebbe dapprima un paesaggio o una donna in lacrime, ma un insieme di colori. Il contenuto ha anche la sua importanza qualche volta. Basta pensare a certi quadri di Rouault dove il colore raggiunge la cornice. Romanzi e quadri danno l'impressione che l'uomo sia nelle cose come cosa, legato incredibilmente alle contingenze degli oggetti e a tutta una serie di « tropismi », <sup>3</sup> di mutazioni inavvertite che alla fine gli fanno fare e dire quel che rifiutava all'inizio. Ci si sente dentro una specie di incubo senza sbocco, perché quel suo fondo fatto di desideri, di paure, di sete e di sazietà si confonde con tutto il resto, non diverso dal resto. Non vi è né inizio né fine, soltanto un incrocio di durate arbitrarie sostenute, non si sa perché, dalla nostra inguaribile nostalgia. « L'année dernière a Marienbad » e « L'avventura » di Antonioni sono tra le molte altre, una versione cinematografica di questi pensieri. <sup>4</sup>

Questo « umanesimo senza soggetto » è, al limite, una delle tante forme d'umanesimo vivente. Tra sé e l'umanesimo « cristiano », che vuol essere il più denso di significato, si muovono gli umanesimi filologico, scientifico e programmatico; quello dell'impegno e dell'educazione; e l'umanesimo marxista. Pur diversi fra loro, spesso in conflitto, « si configurano tutti come descrizioni critiche dell'esperienza umana nei confronti del valore »: <sup>5</sup> esistere, fare, vale in qualità?

Pur notando queste linee di tendenza della cultura vissuta, di cui meglio si dirà nel seguito di queste pagine, c'interessa particolarmente intravedere quella più propria ai *giovani*, la cui generazione, al dire di Malraux, per la prima volta nella storia si affaccerebbe « senza riferimento a dei valori » e la cui crisi sarebbe « una crisi dello spirito » e la ribellione « una ribellione di ordine metafisico ». <sup>6</sup> Ma forse non è che l'impressione di un versante della gioventù.

Attilio Beria avvertiva che, secondo studi recenti di P. G. Grasso, <sup>7</sup> « nella volontà innovatrice » dei giovani va letto « qualcosa di più radicale, di più profondo » che non sia soltanto « il mutamento delle strutture del mondo » e la volontà di « allargare la base della partecipazione al processo decisionale ». « Il fatto essenziale per lui sta nel movimento di transizione di alcuni valori.

<sup>3</sup> N. Sarrabte, *Tropismes* (Paris 1958).

<sup>4</sup> Nella versione romanzesca Robbe-Grillet non scriveva la parola « fine » nell'ultima pagina: sarebbe stato un nascondere il reale, questo « reale » (cfr M. Nadeau, *Histoire du surréalisme* [Paris 1946]).

<sup>5</sup> A. Pieretti (ed.), *Le forme dell'umanesimo contemporaneo* (Roma, Città Nuova 1974) 80.

<sup>6</sup> C. Geffrè, *Vita religiosa e secolarizzazione*, in *Concilium* 9 (1969) 103.

<sup>7</sup> Cfr P. G. Grasso, *Gioventù e innovazione* (Roma, AVE 1974); id., *Personalità e innovazione* (Roma, Coines 1974).

L'innovazione in atto è più 'culturale' che 'strutturale': pone in questione e vuol rinnovare il sistema dei fini della persona e della vita sociale prima e più che le sue modalità». <sup>8</sup> Per lasciarci prendere da questa sensibilità tra loro ormai diffusa, ricordiamo quanto scriverà fin dal 1963 un pensatore marxista, A. Schaff: «soltanto la sociologia e la psicologia sociale possono spiegare perché il filosofo oggi, specie in raduni di giovani, viene confrontato sempre di nuovo con il problema del senso della vita [...], con frequenza e con insistenza». <sup>9</sup>

La ragione è che la vita stessa ci induce all'ammirazione o al terrore, al disincantamento o allo slancio, alla fede o all'assurdo: «finché ci saranno uomini che muoiono o sono presi dalla paura di fronte alla morte [...], non ci si contenterà di conoscere solamente i cambiamenti nelle formazioni sociali, ma si vorrà comprendere i problemi personali e sapere come ci si deve comportare». <sup>10</sup>

È la vita dunque che invoca un'azione di ricerca: «non ci si può innamorare di un tasso d'interesse del 5% e nemmeno del 5,5%», si scriveva dai giovani sui muri dell'Istituto di Scienze Politiche a Parigi; e in un documento di lavoro: «le capacità tecnologiche acquisite negli istituti di cultura superiore possono essere usate o per risolvere i vari problemi — povertà, fame, analfabetismo — o per perpetuare le attuali differenze. Si tratta di una scelta morale». <sup>11</sup>

Ecco dunque un cammino da fare insieme. La volontà di trasformare il mondo è ancorata, sul fondo, al progetto d'uomo che si intende realizzare e a cui si crede. Anzi il progetto d'uomo e la sua qualità decidono della possibilità stessa della vera trasformazione. Potremmo dire allora che nella cultura vissuta ci si presenta un atteggiamento, un'aspirazione speculativa, una direzione intenzionale del pensiero fortemente connessa con l'attività pratica e a spiccato livello esistenziale? Che tutto ciò è come «il momento della nostalgia per una filosofia autentica di fronte alle deviazioni schematizzanti, meramente operative, utilitaristiche»? <sup>12</sup>

Oggi è così.

<sup>8</sup> *Personalità e innovazione. Analisi dell'opera di uno studioso*, in *L'Osservatore Romano* (7 giugno 1975) 5.

<sup>9</sup> A. Schaff, *La filosofia dell'uomo* (Roma 1963) 63; id., *Il marxismo e la persona umana* (Milano 1966) 239.

<sup>10</sup> A. Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (Wien 1964) 61.

<sup>11</sup> Documento di lavoro n. 5 (non pubblicato) della sessione plenaria finale del Congresso Internazionale di Potere Studentesco, Amsterdam.

<sup>12</sup> A. Rigobello, *Il Personalismo* (Roma, Città Nuova 1975) 13-14. Cfr Morot-Sir, *La pensée française d'aujourd'hui* (Paris 1971) 107-108. Persino il marxismo conosce (e in taluni interpreti riconosce) questa «nostalgia»: cfr in Italia, E. Paci, *Marxismo e fenomenologia* (Milano 1974) 64 32 46; Galvano della Volpe contro C. Luporini in *Rinascita* e sul *Contemporaneo*. L. Geymonat, più acutamente, forse: «il marxismo è utile alle nostre azioni, ma non è in grado di dar loro un senso» (cfr Primi, *Lineamenti di una teoria della conoscenza materialistico-dialettica*, in AA.VV., *Attualità del materialismo dialettico* [Roma 1974] 124).

Don Bosco sentì, in fondo, le stesse urgenze: lo stesso appassionato progetto di servire la vita dell'uomo, dei suoi giovani poveri in particolare perché fossero salvi di una salvezza che « li contemplava nel termine massimo — e integrale — della loro realtà ».<sup>13</sup> Vide in essa il fondamento della « rigenerazione della società », sia pure all'interno di un contesto personale e sociale lontano, nel tempo e nelle espressioni, dal nostro.

Il suo modo di esprimersi « non è evidentemente in linea di una pura speculazione filosofica, ma riflette già la conoscenza di un elemento dovuto alla rivelazione divina o, comunque, a una tradizione primitiva ».<sup>14</sup> Vi si possono cogliere però *quelle intuizioni* « umane » *di metodo e di valore* che durano ancor oggi e che la sua vita esprime ed inventò consumandosi nel servizio. Questo è il nostro assunto.

Come riuscirci? Più che tutto posando gli occhi su quello che fece e su come lo fece. Don Bosco « non aveva una vera flessibilità ideologica » — si sarebbe richiesta « una preparazione teoretica ben più accurata » — eppure « non esitava a concedere *un primato alla prassi rispetto a posizioni dottrinali apprese* », <sup>15</sup> così che a volte, e spesso nelle scelte più significative, in quelle che P. Stella chiama « le sue proposte di ipotesi di soluzione al problema pastorale posto dalla gioventù povera e abbandonata », appare chiaramente il divario fra cultura ufficiale ed azione. Il vero Don Bosco lo si ritrova più facilmente nel movimento di ritorno del fare al pensare, quando la sua azione subisce la verifica dell'intelligenza e del « cuore », « quella [sua] percezione che non è di pura ragione, bensì carica di affetto e di desiderio ».<sup>16</sup> Qui lo si scopre educatore e innovatore di razza.

Misurarli coi suoi tempi, per vedere quanto li capì e si adattò ad essi, e toglierlo dai suoi tempi, per vedere quanto li portò assai più lontano da se stessi e possa entrare efficacemente nei nostri, ecco il nostro compito. La possibilità di confronto stimolerà i suoi discepoli a modellarsi secondo alcuni tratti di umanità che gli furono caratteristici e che decidono di una certa loro rassomiglianza con lui e di una validità « umanamente salesiana », ci si passi l'espressione, della loro azione.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> P. Stella, *Don Bosco e le trasformazioni sociali e religiose del suo tempo*, in *La Famiglia salesiana riflette sulla sua vocazione nella chiesa di oggi* (Torino, Elle Di Ci 1973) 160.

<sup>14</sup> P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica II* (Zürig, Ras-Verlag 1969) 37.

<sup>15</sup> B. Bellerate, *Il significato storico del Sistema educativo di Don Bosco nel sec. XIX e in prospettiva futura*, in *Sistema Preventivo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova* (Torino, Elle Di Ci 1974) 273.

<sup>16</sup> P. Stella, *Don Bosco e le trasformazioni* 150.

<sup>17</sup> « Quand'anche la Famiglia salesiana riuscisse ad elaborare la propria riflessione storica più raffinata sulla spiritualità di Don Bosco e a collocare nelle biblioteche della propria comunità l'edizione più scientificamente rigorosa degli scritti del Fondatore, rischierebbe di aver lavorato invano, se poi non riuscisse a *innervare storia ed erudizione nella propria vita di comunità spiritualmente e pastoralmente feconda* » (P. Stella, *Don Bosco e le trasformazioni* 168 s.).

## 1. L'ESISTENZA

Prima di ogni rapporto con le cose nel mondo e indipendentemente da esse, il singolo è orientato all'altro uomo che irrompe nella sua esistenza con la sua propria luce e con certezza innegabile. In nessun modo viene dedotto e giustificato dalla ragione di chicchessia, in nessun modo neppure dalle totalità razionali o materiali o sociali entro cui si muove e con le quali si confronta. C'è.

A dispetto di un Heidegger che lo riduce a istanza estatica, uno dei tanti enti senza connotazioni storico-temporali e senza patria, che va verso un suo generico orizzonte, l'Essere; diversamente da un Ugo Spirito che in conseguenza e per l'autorità del progresso scientifico intende liberarsi, come dice, dei miti della persona e si fa paladino di un sedicente umanesimo, dove l'entità dell'uomo diventa un fatto di « collaborazione sociale » fra il medico, il biologo, lo psicanalista, e le sue azioni sono ridotte a semplici reazioni di rapporto;<sup>18</sup> o, per rifarsi a uno dei padri del marxismo, diversamente anche da Lenin che scriveva: « il dato primordiale è la materia e il dato secondario la coscienza, il pensiero, la sensazione ».<sup>19</sup>

L'altro c'è. È un mistero mai pienamente conosciuto, eppure tale che si esprime nella sua libertà imprevedibile e si propone e si annuncia all'esistenza di chiunque. È manifestazione, « epifania ». È « un volto nudo », direbbe Lévinas, che si annuncia senza equivoci come l'essere che ha bisogno, sempre esposto dentro le vicende del mondo, un essere che si appella alla nostra esistenza e la obbliga. La invoca come quella che può colmare i suoi desideri, difendere e nutrire la sua consistenza. Ma è anche il volto che esiste insieme a noi, che vuol essere qualcuno davanti a noi e per noi, e ci invita urgentemente ad essere qualcuno davanti a lui e per lui. « La mia esistenza è perciò inevitabilmente un'accettazione o un rifiuto etico dell'altro [...] e tutto quel che devo fare per realizzarla è legato al riconoscimento dell'altro cioè all'essere qualcuno per l'altro ».<sup>20</sup>

È « un fatto primitivo »<sup>21</sup> che non si dimostra se non perché diventa impossibile toglierlo via dall'esistenza senza negare l'esistenza stessa e senza fare impazzire il mondo a cui si appartiene.

Il cosiddetto « umanesimo dell'impegno », pur nelle sue varietà, lo dice e lo ridice. Da F. Kafka, « tra i nostri contemporanei il più desolato dei cercatori di Dio »<sup>22</sup> e che « all'apparenza autosufficiente, scettico, ironico [...] è tuttavia uno spirito che vive in concubinaggi con l'anima di Abramo »;<sup>23</sup>

<sup>18</sup> *Le parole e le cose* 402.

<sup>19</sup> *Materialismo ed empiriocriticismo*, trad. it. (Roma 1973) 43.

<sup>20</sup> Cfr M. Huber, *Il principio dialogico*, trad. it. a cura di P. Facchi e U. Schnabel (Milano, Ed. di Comunità 1959); A. Babolin, *Essere e alterità in M. Buber* (Padova 1965); E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Den Haag 1961).

<sup>21</sup> A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (Louvain 1961<sup>3</sup>) 18-24.

<sup>22</sup> P. Prini, *Esistenzialismo* (Roma 1959<sup>2</sup>) 78.

<sup>23</sup> E. Heller, *Lo spirito diseredato*, trad. it. (Milano 1963) 109.

a A. Camus che, di fronte all'assurdo del mondo, « subitamente spogliato di illusioni e di luci »,<sup>24</sup> si appella alla rivolta che è « certezza di un destino schiacciante, meno la rassegnazione che dovrebbe accompagnarla »<sup>25</sup> e fa scaturire, chissà mai come, « la solidarietà per la quale l'uomo si trascende nell'altro »;<sup>26</sup> a E. Mounier che, nell'apertura agli altri, conduce il « tirocinio della sua vita » e la fonda sull'amore e sulla fedeltà totale al valore, alla verità: « una via senza ritorni ».<sup>27</sup>

Tutti, impegnati nella fatica dell'« impegno », confessano in qualche modo, che non vi sono « uomini di due tipi (le persone, esistenze aperte sugli altri, e gli individui, le esistenze chiuse), ma due poli dell'umanità. Nessun uomo è pura persona, nessuno è pura individualità, nessuno è del tutto reale o del tutto irreal. Ognuno vive nell'Io dal duplice volto. Ma vi sono uomini così delineati nella loro persona da poter essere considerati persone. [...] La vera storia si svolge nella zona intermedia ».<sup>28</sup>

*Le forme* secondo cui ci si rivela e ci si concede sono numerose e diverse. Quella della *parola*, dell'*amore* che afferma e promuove; quella della *giustizia* che è il modo col quale l'amore iniziale diventa concreto, quella del *lavoro*.

C'è una pagina preziosa di Nédoncelle che risponde allo smarrimento di chi è indotto a credere che « l'enorme espansione della trasformazione tecnica del mondo possa essere una prova che l'uomo è prima di ogni altra cosa orientato verso la materia e solo secondariamente verso gli altri ». Anche altri<sup>29</sup> hanno scritto pagine suggestive e convincenti per confutare questa facile deviazione.

Scrivono Nédoncelle: « Lo spirito personalistico consiste nello scoprire incessantemente il comportamento mediante il quale l'azione dell'uomo sulle cose non si oppone più alla valorizzazione dell'uomo mediante l'uomo. Compito urgente è quello di lavorare a questa scoperta, anziché cedere all'ebbrezza delle tecniche o, al contrario, rifuggirle rinunciando agli strumenti più forti dell'organismo umano. Occorre poi, ed è più difficile ancora, far sì che la valorizzazione di un uomo aiuti gli altri uomini, invece di precipitarsi in un aristocraticismo sprezzante o di cadere in una mediocrità generale o di rifugiarsi in un ghetto per eludere il problema di tutti. Il personalismo sconsa sotto certi aspetti la natura e la società, ma solo fino a un certo punto, perché mira a valorizzarli trasfigurando il nostro condizionamento fisico, facendolo essere per noi, creando infine nella solidarietà spontanea della specie una società morale che ne è talvolta l'inverso e le cui strutture inedite saranno opera nostra.

<sup>24</sup> A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. it. (Milano 1964) 30.

<sup>25</sup> A. Camus, *Il mito di Sisifo* 88.

<sup>26</sup> « Io mi ribello, dunque noi siamo ». A. Camus, *L'uomo in rivolta*, trad. it. (Milano 1957) 27 36. Cfr Rigobello, *A. Camus* (Napoli 1963) 79.

<sup>27</sup> Cfr L. Giussard, *E Mounier*, trad. it. (Torino 1964) 102; e di Mounier il messaggio « Refaire la Renaissance ».

<sup>28</sup> A. Buber, *Il principio dialogico* 57-60.

<sup>29</sup> Cfr G. Marcel, *Journal métaphisique* (Paris 1927) 138.

Un tale movimento non si compie, ma si può pensare che valga la pena di ricominciare sempre da capo».<sup>30</sup>

Certamente *il dono o il rifiuto* dell'altro passa attraverso *le cose*, ma il fatto ultimo e decisivo è il rapporto di me con l'altro, dove le cose si manifestano come ciò che viene costruito ma per essere donato. In altre parole, le relazioni interpersonali sono segnate fundamentalmente e per ogni rispetto dalla categoria «grazia».<sup>31</sup> Hanno perciò un certo primato. Significa che mantengono un valore per quel che sono, amicizia, amore, poesia, arte, religione, indipendentemente dalla loro utilità nella trasformazione del mondo. Anzi, al limite, la loro «utilità» in questo senso, esprime la loro superiorità, perché sono generatrici della qualità umana del mondo,<sup>32</sup> nella comunione con gli altri.<sup>33</sup>

Uno scienziato come L. Binswanger sarebbe d'accordo: «Non soltanto l'idea religiosa, ma anche l'idea artistica ed etica, anzi già la semplice idea di vita come compito di vivere fino in fondo 'la vita', di lottare e di patirla»<sup>34</sup> si nutrono di una certa idea dell'uomo e la presuppongono. Come lo scienziato d'altronde che non si ritiene mai pago dei risultati raggiunti perché ha dinanzi, all'orizzonte, un ideale di uomo che lo sospinge e lo impegna nella ricerca quotidiana. Al servizio di quest'uomo lo scienziato è tale.<sup>35</sup>

Altri non sarebbero dello stesso avviso o lo sarebbero molto meno. Qui l'analisi dovrebbe soffermarsi su quel groviglio di posizioni che il marxismo ripensato, oggi, manifesta, quando tenta di risolvere gli aspetti in tensione di uomo-produttività, umanesimo-scienza. Non so, Althusser, tra gli altri, che opta per la scientificità del concetto di «socialismo», mentre il suo «volto umano» sarebbe soltanto un «concetto ideologico»,<sup>36</sup> e cioè la traduzione in termini

<sup>30</sup> M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona* (Roma, E.P. 1959) 2: «il programma da noi delineato non è limitativo. Una filosofia della persona non è priva di influsso sul diritto, sulla medicina, sulla psico-pedagogia, ecc... Essa vi trova dei problemi difficili e non deve accontentarsi di luoghi comuni».

<sup>31</sup> Cfr J. Gevaert, *Il problema dell'uomo* (Torino, LDC 1973) 41.

<sup>32</sup> Cfr Theodor Litt, *Le scienze e l'uomo*, trad. it. (Roma 1960) 45. Dello stesso si veda il concetto di «humanitas» contenuto in *Istruzione tecnica e formazione umana*, trad. it. (Roma 1958) 67.

<sup>33</sup> Si distingue questa posizione sia da quella che pensa l'uomo un essere oggettivo, appartenente al mondo della materia e della natura, anche se caratterizzato dalla ragione che in qualche modo lo fa emergere e distinguere (così Aristotele, T. De Chardin con la sua «categoria dinamica» di vita evolutiva e A. Ghelen col suo «dinamismo animale» che nell'uomo si traduce in apprendimento e cultura. Si veda P. Smulders, *La visione di T. De Chardin* [Torino 1965], A. Nijk, *Secolarizzazione* [Brescia 1973] 197-240; E. Borne, *Passione della verità* [Lido di Ostia 1964] 200-212); sia da quella che lo considera sopra tutto o soltanto un'«esistenza» un «essere-nel-mondo» attraverso il corpo e in modo originale (cfr J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme* [L'Arche 1950]). In questi casi in cui il rapporto sottolineato è quello di *Io-Mondo*, si cade facili prede, nonostante tutto, delle totalità o sociale o materiale o razionale a cui si afferma di appartenere oppure nella tentazione di celebrare aristocraticamente la propria individualità al di sopra di tutto e in concorrenza con tutti.

<sup>34</sup> L. Binswanger, *Per una antropologia fenomenologica*, trad. it. (Milano 1970) 174.

<sup>35</sup> L. Binswanger, *Per una antropologia fenomenologica* 33.

<sup>36</sup> L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. (Roma 1962<sup>3</sup>) 14.

teorici del rapporto degli uomini con il loro mondo e tale da « esprimere più una volontà o conservatrice o rivoluzionaria, e persino una speranza o una nostalgia, di quanto non descriva una realtà ».<sup>37</sup> E dall'altra sponda un Merleau-Ponty che invoca « un orizzonte di avvenire in cui l'uomo è per l'uomo l'essere supremo » e che denuncia dunque quel sistema (marxista) che « pratica il doppio gioco filosofico, che disarmo cioè la dialettica, rifiutando al soggetto la possibilità di giudizio sulla storia, di valutazione intrinseca della letteratura e della politica. Ma nello stesso tempo dà ad intendere che la dialettica continua a funzionare laggiù, nelle infrastrutture e nel misterioso futuro che esse preparano; un sistema che onora la dialettica da lontano, senza praticarla, senza sconfessarla, annullandola come strumento critico e conservandola solo come punto di onore, giustificazione, ideologia ».<sup>38</sup> E con lui si schiererebbero Sartre, Schaff, Bloch; in Ungheria la « Scuola di Budapest », in Cecoslovacchia il movimento che alimenterà la rivolta del '68, in Jugoslavia il gruppo di « Praxis » e in Italia molti dei collaboratori di « Aut Aut ». Costoro intendono molto bene che scienza totalizzante e umanesimo non si associano.<sup>39</sup>

Questo *primato del soggetto persona*, aperto sulle cose che produce per donare le cose, è possibile perché *l'uomo è corpo ed eccedenza sul corpo*. È realizzazione più o meno perfetta di questa possibilità a cui dà vita con i suoi progetti vissuti e le scelte operate.<sup>40</sup> Ed insieme è eccedenza sul corpo, « è più » rispetto a tutte le virtualità del corpo organico che può appunto rivestire di espressione umana e simbolica, così che il mondo « si colorisce di significati soltanto quando un pensiero personale si posa su di esso ».<sup>41</sup>

<sup>37</sup> L. Althusser, *Per Marx* 209.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, trad. it. (Milano 1965) 272.

<sup>39</sup> Cfr Adam Schaff, *Il marxismo* 57 47 154; E. Bloch, *Gli strati della categoria della possibilità*, in A. Babolin (ed.), *Filosofi tedeschi d'oggi* (Bologna 1967) 51.

Quando Gramsci tenterà l'associazione tra scienza totalizzante e umanesimo, difendendo un marxismo che studia « il rapporto di cose materiali nella sua consistenza oggettivamente controllabile », con l'intenzione però di « spiegare il rapporto tra gli uomini » senza volere in ogni caso « subordinare gli uomini alle cose materiali », si tradirà necessariamente nel momento in cui descrive quest'uomo quale di fatto *si risolve* in « una serie di rapporti attivi ». (Cfr A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923-1926* [Torino 1971] 336; id., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* [Roma 1971] 36).

Sartre lo capì e scrisse: « il supporto degli oggetti collettivi va ricercato nell'attività concreta degli individui »: pur non intendendo « negare la realtà di quegli oggetti, pretendeva che essa fosse parassitaria ». (J. P. Sartre, *Critica della Ragione dialettica*, trad. it. [Milano 1963] 64).

<sup>40</sup> Cfr C. Bruaire, *Philosophie du corps* (Paris 1968) 124-140.

<sup>41</sup> J. Gevaert, *Il problema dell'uomo* 68.

Cfr St. Strasser, *Le problème de l'âme, Etudes sur l'objet respectif de la psychologie empirique* (Louvain 1953) 79-109.

« [...] questa polarità non presuppone alcun decadimento: tutti gli aspetti di finitèzza sono già stati raggruppati partendo dal tema della prospettiva finita; tutti gli aspetti d'infinità sono stati raggruppati a partire dall'idea di Senso o di Verbo ». (P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, trad. it. [Bologna 1970] 161).

Questa eccedenza è già di per sé superamento per un verso dell'antitesi con la materia e per l'altro dell'affinità con essa, ma è più di tutto argomento per dire che le persone sono « uniche » e irriducibili al loro rapporto col mondo. E dunque tali da non poter essere ricondotte, come questo, e in modi adeguati, entro un concetto o una oggettività qualsiasi per quanto ampia possa presentarsi. La persona è nel mondo un'esperienza assoluta, inaccessibile, protetta da una distanza invalicabile; è « non più come una cosa, ma come un essere d'eccezione », <sup>42</sup> se pure orientato essenzialmente agli altri. È un assoluto razionale. Così bisognerà indicarla attraverso l'appello, la risposta, l'amore, il conflitto, il pensiero, la volontà, la scelta libera. <sup>43</sup>

Ma perché il rapporto intersoggettivo e le forme della sua espressione diventino un fatto che accade e progredisce, bisognerà che la persona ne curi la possibilità. Si ponga cioè in una situazione di chiarezza e di sforzo per crearne le condizioni.

Diventi una coscienza accogliente, aperta alla propria alterità e in tensione di simpatia con essa, flessibile e delicata si da tenere in conto i punti di vista e i cammini intravisti, le emozioni e le motivazioni del pensare e dell'agire altrui. Ciò la porterà dapprima a soffrire di questa molteplicità, ma non ad averne paura; anzi ad assumerla all'interno della propria vita impedendosi l'illusione di essere nata per tutto ricevere e reclamare senza aver mai nulla da offrire.

Questa capacità di comprensione insieme recettiva e costruttiva, recettiva di molteplicità e costruttiva di unità, la farà resistente e forte, capace cioè di integrare, superare e trasfigurare nel medesimo tempo tutti i punti di vista accolti. Non rischierà di perdersi nel molteplice e di sparirvi dentro. Sarà una « grande coscienza »: « le grandi coscienze sono quelle che, accogliendo in se stesse il massimo di umanità e costruendosi esse stesse su questa ricca esperienza, fanno sì che noi siamo letteralmente in esse, che esse ci conoscano meglio di quanto noi stessi ci conosciamo, che esse ci esprimano meglio di quanto noi stessi sapremmo esprimerci ». <sup>44</sup>

Soltanto queste strutture personali consistenti rendono possibile l'esistenza, questo incrocio continuo tra i valori e la storia del momento. Si passa dal possedersi all'analisi critica della situazione, all'azione invocata, motivata e promozionale, ancora finalmente alla persona che si fa più chiara e si inventa, insieme alle altre, per esplicitarsi sotto la spinta della vita che si svolge. Vocazione, incarnazione, comunione, dove l'azione si caratterizza come il movimento etico di risposta all'altro, col quale si risponde anche a se stessi. È il linguaggio esistenziale della « reciprocità delle coscienze » che si fa storia umana.

<sup>42</sup> M. Dufrense, *Pour l'homme* (Paris 1968) 148.

<sup>43</sup> J. Gevaert, *Il problema dell'uomo* 113-114.

<sup>44</sup> Georges Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne* (Paris, PUF 1953) 143-157. Cfr anche G. W. Allport, *Divenire, Fondamenti di una psicologia della personalità* (Firenze, Giunti-Barbera 1968) 106; Hans Thomae, *Dinamica della decisione umana* (Zurigo, PAS-Verlag 1964) XVII.

Il rapporto è dialogale, quello di *Io-Tu nel mondo* e « l'immaginazione anticipatrice », di cui scrive Mounier,<sup>45</sup> capace di porci « già fin d'ora nelle prospettive spirituali del domani, che possiamo intuire con maggiore verosimiglianza che non le sue strutture tecniche », vi troverà il meglio del suo fondamento e la sorgente delle sue invenzioni.

Non solo. L'esistenza e l'azione ritroveranno il loro ampio respiro perché si nutriranno del loro autentico significato e il significato non si sentirà smarrito nell'astrattezza perché prenderà corpo in esse: « un essere umano esiste o agisce, il termine non ha importanza. Importante è che esistenza ed azione sono entrambi il medesimo paradosso di un essere che si trova nel mondo, in comunione con gli altri. Entrambi presuppongono condizionamenti e propaggini nella natura, date e circostanze di tempo e di luogo, cose preesistenti e già compiute, ma presuppongono anche un distacco, un superamento, un'emersione, per cui tutto ciò che era oggetto diventa mezzo per giungere a un al di là di finalità ».<sup>46</sup>

È troppo allora chiedere, alla luce di questi fatti e di queste esigenze, di « riabilitare [...] il politico, il filosofo, il prete nei confronti dell'economista, dell'ingegnere, del manager; i ' ministri dell'essere ' nei confronti dei ' ministri dell'avere ' ; coloro che ci suggeriscono che non vivremo mai felici se non viviamo in piedi »?<sup>47</sup>

Certamente che per rendere possibile ed efficace l'incrocio continuo fra i valori e l'azione, l'utopia e la storia occorrerà curarsi non solamente della « validità » del progetto che c'ispira, bensì anche della « competenza », quella passione, quell'amore del fatto storico che ne insegue la conoscenza, ne scopre le cause e ne fa derivare gli schemi e le linee di azione risoltrici e che è di ben altra natura ed origine del quadro di valori che la sorregge.<sup>48</sup> Preciseremo allora con René Coste, che i « ministri dell'avere » devono voler essere anche i « ministri dell'essere ».<sup>49</sup>

## 2. L'ESISTENZA COME AZIONE

L'uomo si muove nella continuità della sua cultura secondo un movimento che è indiscutibilmente recettivo, creativo e innovatore: « si può essere certi di aver scoperto il nuovo soltanto nella misura in cui si è recuperato ciò che nuovo non è ».<sup>50</sup>

È un movimento volto al futuro, perché egli è *un essere di futuro e di prospettiva* e, nella misura in cui soffre dei limiti dell'incertezza, *anche di speranza*, fin oltre la morte.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria* (Milano 1955) 439-446.

<sup>46</sup> E. Borne, *Passione della verità* 86-87.

<sup>47</sup> J. Boissonnat, *L'expansion* (aprile 1971) 5.

<sup>48</sup> Cfr P. Gianola, *L'educazione politica, Problemi e obiettivi*, in *Orientamenti pedagogici* (1975).

<sup>49</sup> R. Coste, *Dimensioni politiche della fede* (Assisi, Cittadella 1973) 144-145.

<sup>50</sup> R. McKeon, *gli studi umanistici nell'età contemporanea*, trad. it. (Roma 1970) 32.

<sup>51</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Francoforte 1959). Cfr. J. Möller, *L'ateismo nella filosofia della storia*, in *L'Ateismo contemporaneo III* (Torino 1968) 390.

La sua storia si presenta sorretta da due interventi particolarmente significativi perché specificamente umani sempre e oggi, direi, « fondanti »: Innanzi tutto *la parola* che comunica in fotogrammi statici ciò che in realtà è dinamico ed evolutivo per poterlo ridurre in avere e in potere (*la scienza*); o quella che intravede, accoglie e riesprime con meraviglia e gratitudine il mistero dell'essere perché sia amato e venerato, lasciato essere e fatto crescere (*la filosofia*); e poi *il lavoro* che genera ogni volta il momento storico concreto nel contesto di una comunità che si parla e s'impegna nella prassi per ritornare ad essere parola che meglio possiede le cose per meglio promuovere la qualità dell'« humanum ».

Parole e lavoro sono « azioni » che *si richiamano e influenzano* reciprocamente, *anche se a livelli di valore diversi*, così che la parola diventa un « atto efficace »<sup>52</sup> e il lavoro un prodotto che produce a sua volta: « il lavoro produttivo, nelle sue espressioni odierne, è solo possibile sulla base di una larga diffusione della cultura e di una determinata struttura sociale ».<sup>53</sup> Persino qualche marxista è genericamente d'accordo. Enzo Paci in « Aut Aut » scrive: « più originari ancora del lavoro produttivo e dello scambio sono i bisogni e i fondamentali desideri dell'uomo, e cioè i fini della vita per i quali i mezzi sono necessari. [...] Senza il riconoscimento di questa dimensione precategoriale, non sarebbero state possibili per Marx l'analisi dello scambio delle merci, la chiarificazione della feticizzazione, la teoria del lavoro, del valore, del capitale ».<sup>54</sup>

E dunque le intuizioni della verità, le comunicazioni della parola, il progetto storico scelto e normativo, il lavoro propriamente detto che lo realizza per essere a sua volta fonte di altre possibili e ininterrotte intuizioni, comunicazioni, progetti e interventi realizzatori sono una continuità. Potremmo dire sono « esistenza come azione ».

## 2.1. L'esistenza come « azione culturale »

Il legame della coscienza con l'azione sembra ormai cosa stabilita dopo Maine de Biran. A cosa servirebbe la coscienza se essa non fosse, pur nella gradualità del suo processo, una funzione di invenzione e di riadattamento? « Si può generalizzare questa idea e vedere, nella coscienza umana, soprattutto sotto la sua forma più intensa ed elevata, un elemento di inquietudine, che racchiude sempre, poco o molto, un'insoddisfazione, una specie di domanda nei riguardi del dato attuale. *L'io non sorge semplicemente al fine di vedere per nulla, 'per il piacere', ma al fine di fare e di farsi. Il soggetto si pone agendo nel mondo. Il 'cogito' è un 'volo'* ». Implica un orientamento virtuale o almeno formale, dal momento che non vi è azione che non richiami un orientamento.

Perché? J. P. Sartre sottolinea con forza un aspetto della coscienza che dà ragione di questo fatto. Molti filosofi, ci dice, vedono in essa una pienezza d'essere, e questa è una veduta inesatta. La coscienza si definisce come presenza a sé, ma

<sup>52</sup> M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, 203-230.

<sup>53</sup> J. Gevaert, *Il problema dell'uomo* 194.

<sup>54</sup> E. Paci, *Marxismo e fenomenologia* (Milano 1974) 32.

essa è, per ciò stesso, non coincidenza con sé, giacchè il soggetto per essere presente a sé deve separarsi da sé; esso non è pienamente ciò che è, e vuole essere ciò che non è. È dunque non coincidenza con sé, « è » il sorgere di un'esigenza verso un più d'essere e di donazione. « Come potrebbe apparire coscienza rifiutante, se non fosse sentimento di una insufficienza del dato ed aspirazione verso un pienamente sufficiente »? <sup>55</sup>

« Si tratta di riprendere il rischio di pensare », <sup>56</sup> di donare il proprio pensiero e di scegliere secondo il proprio pensiero. Così che l'esistenza sembra comporsi come un'azione culturale che ricerca e si concede alla verità, che comunica e si concede nella verità, che sceglie nella libertà la verità. Per questo appunto è azione creativa: « l'uomo crea non solo per il fatto che agisce, ma sopra tutto perché la sua azione è coscienza ». Un filosofo come Schaff che qualifica il suo marxismo un « umanesimo radicale, data la sua carenza teorica e il suo organico legame con la pratica, cioè con l'azione », <sup>57</sup> pur dentro un contesto diverso, capisce bene e fa capire che « il cogito è un volo ».

#### 2.1.1. *L'esistenza come azione che ricerca e si concede alla verità*

« Si tratta di riprendere il rischio di pensare ». C'è speranza, perché il fondamento ultimo di questa verità umana, cercata e desiderata è l'esistenza stessa per la quale la realtà esce dal proprio nascondimento e si fa parola. È come esporsi, dopo la fatica, alla luce dell'essere che si svela.

Lo si può interrogare *attraverso schemi precisi, quelli scientifici*, immobilizzando in fotogrammi statici ciò che in realtà è dinamico ed evolutivo. È già lavorare con l'intelligenza e ridurre le cose e le loro proprietà sotto il segno del possesso e della dominazione; i concetti allora rivelano sopra tutto il rapporto concreto ed operativo che si sceglie di avere con le cose, ma anche « l'uomo » che si è scelto di essere. Werner Heisenberg avverte giustamente che oggi « oggetto della ricerca non è più la natura in sé, ma la natura subordinata al modo umano di porre il problema ». <sup>58</sup>

Per questo diventa necessario (ha un primato, si diceva) lo sforzo della conoscenza che è propria dell'altro versante e che si fa non più per dominare ma per amare, per adorare, per lasciar essere. « È il pensiero accogliente che venera il mistero dell'essere, riconoscendolo, aprendosi al suo appello, accet-

<sup>55</sup> G. Madinier, *La conscience morale* (Parigi 1966) 36-40.

<sup>56</sup> J.-M. Domenach, *Proposte*, in *Esprit* 10 (1971).

<sup>57</sup> A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana* (Milano, Feltrinelli 1973) 171-184.

<sup>58</sup> W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, trad. it. (Milano 1957) 20; *Mutamenti nelle basi della scienza*, trad. it. (Torino 1960) 16. Nell'ambito dell'odierna ricerca scientifica, osserva A. Agazzi, gli esperimenti « sono sempre più progettati minutamente come strumenti "ad hoc" per rispondere in modo ben preciso e predeterminato ad alcune domande chiave poste dalla ricerca teorica e non si dà più il caso, salvo che in settori molto circoscritti e su problemi di piccola portata, di una ricerca sperimentale condotta semplicemente per mettere assieme dei dati, che poi si cercherà di interpretare » (*Bilancio dell'empirismo contemporaneo nel campo delle scienze esatte*, in *Atti del XXIV Congresso nazionale di Filosofia*, I: Relazioni introduttive [Roma 1973] 42).

tandolo con gratitudine. Non più verità che sorge dietro l'interrogazione dei miei schemi oggettivanti, ma verità che si annuncia da sé, sconvolgendo i miei schemi razionali, verità che esige ascolto e accoglienza. Verità estremamente inutile, che non serve a nulla, ma indica, cercando di dare un nome, custodisce e rispetta. Nella sua povertà e inutilità è tuttavia il pensiero che permette di dare un significato a tutto il resto». <sup>59</sup> È indicato come « pensiero metafisico », « esistenziale ». <sup>60</sup> Il primato è suo, anche se le due forme devono coesistere e completarsi.

Due scienziati, Jean Rostand e Paul Chauchard concordano ampiamente. L'uno, preoccupato che nel rapporto natura-corpo non si rechi violenza a nessuno dei due, indicava il fine e il senso di questi dinamismi in tensione: « non c'è che una maniera per l'essere umano di crescere, di elevarsi, di rendersi 'più uomo', secondo l'espressione di Vercors, e cioè quella che riposa sulla generosità e sull'abnegazione, sul dono di sé ». <sup>61</sup> L'altro, disserendo sul progresso, quello autentico, si affrettava a concludere: « piuttosto che attendere che il progresso si civilizzi, sta a noi civilizzare il progresso, civilizzare i desideri, in altre parole [...] noi stessi ». <sup>62</sup>

Come si rapporta l'esistenza al valore? Direi che *l'esistenza concreta*, ogni giorno, è *implicitamente e costitutivamente un giudizio di valore*: con gli altri, nel mondo, essa è una trasparenza che fa apparire il senso e il valore. *Vivere è già un'azione culturale*. <sup>63</sup> Che la persona sia il fine e il mondo un mezzo, ch'essa sia capace di giudicare e che questo giudizio, pur appartenendo a una certa cultura non sia totalmente oggetto di apprendimento, ma un dato originale, è il risultato di una specie di sensibilità e di certezza intuitiva. <sup>64</sup>

*I valori non dipendono dalla domanda e dall'offerta*. Anche se il loro appello nasce dalla esigenza di riconoscere e di amare gli altri, non è mai riducibile solamente ad essa. Certe cose, in assoluto, sono riconosciute degne o indegne dell'uomo. Semmai *gli altri sono il luogo dei valori*, così che *le cose* che pur sono portatrici di utilità e di bellezza servono all'uomo, che ne fa dono, come componenti quell'ambiente in cui è chiamato a prendere gradualmente coscienza delle implicanze dell'« humanum », la sua struttura originaria che si fa esplicita e alla quale sente di doversi sottomettere in assoluta fedeltà. Sono spesso le vie della sofferenza e dell'umiliazione che vi conducono, quasi per uno strano paradosso: *dov'è insufficienza e impossibilità* vi è la manifestazione dell'assolutezza del valore che s'impone da sé e chiama all'azione perché sia realizzato. L'esperienza comunitaria del mondo del lavoro e quelle personali di

<sup>59</sup> J. Gevaert, *Il problema dell'uomo* 134.

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus* (Francoforte 1947) 12-13.

<sup>61</sup> J. Rostand, *Peut-on modifier l'homme?* (Parigi 1956) 143.

<sup>62</sup> P. Chauchard, *Forza e saggezza del desiderio. Indagine sull'eros*, trad. it. (Roma 1973) 57-58.

<sup>63</sup> Cfr A. Lalande, *Vocabulaire* 1182-1186.

<sup>64</sup> G. Verbeke, *Le développement de la vie volitive d'après Saint Thomas*, in *Revue philosophique de Louvain* 56 (1958) 5-34. « La percezione dei valori è una conoscenza concreta e pratica, che coincide necessariamente con le valutazioni teoretiche delle azioni »

un Lévinas, che ha vissuto gli orrori dei campi di concentramento, o di un Bonhoeffer che pur « parla di Dio non ai confini, ma al centro, non della debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo », <sup>65</sup> sono molto indicative e convincono.

Così questa mia esistenza che cerca e si concede alla verità coglierà i valori *mai come valori solamente* « per me », ma « per noi », perché permettono di riconoscere e di promuovere l'altro. Non si collocano cioè sulla linea dell'« avere », ma su quella del « dare ». E suggeriscono come non si possa apprezzare un valore nella sua profondità, sempre un po' misteriosa, e rimanerne conquistati senza viverlo di fronte agli altri e per gli altri. I vecchi filosofi parlavano della forza diffusiva che lo pervadeva, i nuovi, Le Senne per esempio, del suo « carattere contagioso ». <sup>66</sup>

Dov'è dichiarata anche *l'insufficienza* sia del vecchio ideale della « eudaimonia », come di quello moderno della « autorealizzazione ». Non si tratta di possedere un insieme di possibilità predeterminate secondo il modello proprio delle cose della natura da attualizzare armonicamente. L'uomo si sente meglio descritto, come si è visto, nel movimento che lo fa uscire da sé e lo fa essere di fronte all'altro come chi finalmente conosce e si dona e, mentre si dona e proprio per questo, si conosce e si costruisce secondo *possibilità del tutto originali e spesso impreviste*. È in questo senso che l'appello dei valori *trascende* sostanzialmente il concetto di natura e le sue ridotte possibilità. <sup>67</sup>

La verità ci libera, anche se chi cammina, in nessun momento, può ritenersi sazio definitivamente; eppure sente di possedere qualche aspetto di assoluto che la verità gli porge con umiltà e perseveranza. Ma non fino a sopportare che li si assolutizzi in funzione di interessi personali o di gruppo, <sup>68</sup> ricorrendo magari alla copertura scientifica. *L'ideologismo* e *lo scientismo* devono cedere il passo al dialogo e alla collaborazione che, in questo caso, è *dialogo e collaborazione di scienze, autonomia e interdipendenza* rispetto al servizio dell'uomo.

Le scienze deontologiche, che sono *le scienze dei fini* (filosofia, teologia) propongono le direzioni, i punti di riferimento, i parametri verso cui andare. *Le scienze metodologiche*, più variabili, indicano l'itinerario (metodologia pedagogica, didattica, catechetica, politica) per giungere ai fini. *Le scienze descrittive e interpretative* tentano una chiarificazione del reale, un'interpretazione dell'esperienza (la psicologia e la sociologia): dicono qualcosa di concreto sui mezzi che eventualmente sono da scegliere per accedere ai metodi e ai fini e per correggere la rotta verso le mete introducendo vari criteri di verifica.

Tutte sono utili, purché non ci si irretisca « nelle strettoie della psicanalisi o del formalismo psicologista e sociologista, confondendo un validissimo

<sup>65</sup> Cfr D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere* (Milano 1969) 241.

<sup>66</sup> R. Le Senne, *Obstacle et valeur* (Paris 1946) 185.

<sup>67</sup> J.H. Walgrave, *Cosmos, personne et société* (Paris 1968) 59-75.

<sup>68</sup> Cfr K. Rahner, *Les idéologies dans le monde actuel* (Paris 1971).

apporto di esame e di orientamento dinamico con la sostanza dei problemi che è di ben altra natura. Indagini di questo tipo [...] possono diagnosticare [...] immaturità affettive, relazionali, sociali, talvolta tanto accentuate da rasentare la mancanza di sanità mentale. Perciò forniscono indicazioni preziose. [...] Rimangono però aperti interrogativi di fondo. Quali carenze stanno alla base dei disturbi, dell'immaturità, dei conflitti, dei disadattamenti? Quali sono le direzioni del cambio, del ricupero, della maturazione? *La risposta* va cercata al di fuori del campo, delle strutture, delle dinamiche psico-sociologiche [...]. Resta sempre la necessità di integrare sia l'analisi che il ricupero *a livello personale e collettivo* di responsabilità, di realtà, di rettitudine, cioè di verità e *valore* [...]. E sono, d'altro canto, da deprecare quei numerosi casi di trattamenti pseudoscientifici tendenti a deresponsabilizzare i soggetti, [...] e a promuovere una liberalizzazione che produce soggetti tanto liberi quanto vuoti ».<sup>69</sup>

### 2.1.2. *L'esistenza come azione che comunica e si concede nella verità*

« Ci si obietta che molti sono stanchi di dottrine; [...] la generosità degli uomini oggi dovrebbe essere diretta a restaurare l'amore. Ma l'indifferenza nasce appunto quando un insipido nutrimento viene offerto all'amore. La luce della verità, la presenza concreta e impellente dello spirito a poco a poco ha abbandonato il nostro mondo. [...] *Non è la violenza che fa le rivoluzioni, ma la luce* ».<sup>70</sup>

Chi scrisse queste parole sembrava muoversi fin dall'inizio della sua rivista, *Esprit*, sulla via stretta del dono della vita, senza deviazioni tentatrici o ritardi concessi a un'astratta contemplazione: « bisogna donarci tutti interi, scriveva. Noi abbiamo scelto una via senza ritorni ». Urgenza di donazione e sua irreversibilità a cui sacrificò la carriera accademica e la stessa produzione di pensatore per operare nella veste più immediatamente incisiva del pubblicitista.

E c'impresiona questa sua severa esigenza per il fatto che oggi più di sempre sono i « ministri dell'essere » ad abbandonarla e sono i giovani a liquidarla sveltamente come un impaccio alla qualità e all'immediatezza dei loro impegni.

L'attuale direttore di *Esprit* si ripete nella continuità del messaggio: « È difficile indicare un settore particolare: sono le certezze e i costumi che si affievoliscono, è il linguaggio comune che diventa scomodo, è tutto il sistema di un'epoca che è colpito e che, fatto conturbante, comincia ad apparirci in una luce storica mentre ancora noi ci viviamo dentro. Consideriamo pure questa *formidabile crisi di insegnamento* [...]: i nostri filosofi, i nostri sacerdoti avanzano mascherati. O non si dice niente con il pretesto che le parole sono consunte e il grido solo, il gesticolare, lo scandalo hanno valore; o ci si chiude in un ermetismo che tradisce, in fondo, la paura di essere capiti. [...] Conve-

<sup>69</sup> P. Gianola, *Persona e Verità* (Catania 1975) 12-13.

<sup>70</sup> E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria* 439-446.

niamo che una grandissima parte della critica dei costumi e delle ideologie — e della nostra autocritica — ha meno rapporti con l'interesse per la verità che con il seguire la moda, ed esprime una paura generale dinanzi al rischio di parlare in positivo».<sup>71</sup>

La volontà di concedersi prima di tutto nella verità dovrebbe guarirci dalle interminabili autoanalisi e dal gigantesco narcisismo che ci investono e ci consegnano ai lussureggianti meccanismi di evasione della società permissiva. E niente scoraggia più di questo accordo implicito tra una contestazione prolungata e nominale da una parte e quella infinita seminagione di amorazzi, dall'altra, che ci tengono legati a doppio cappio alle tirannie di questa medesima società.

Senza questo sforzo « per comprendere la storia, senza una teoria orientata all'azione, le intuizioni, le energie, le 'azioni' si dissiperanno in fiammate successive ».<sup>72</sup> In un'epoca in cui gli estremismi verbali e le gesticolazioni grottesche sono il segno di una radicale incertezza, in cui si distrugge e tanto in nome del niente, bisogna che lo spirito sia nuovamente convocato per liberare il mondo e cambiare la vita.

Ai filosofi, ai poeti, agli psicologi, agli educatori, agli insegnanti, agli scienziati e ai politici, alla loro fatica che scava sulla terra e guarda i cieli è affidata la vocazione e l'azione di consegnare l'umanità alla luce.

### 2.1.3. *L'esistenza come azione che sceglie nella libertà*

Tocca all'uomo scegliere ciò che ritiene necessario per realizzare il valore fondamentale che è l'uomo stesso nelle sue dimensioni costitutive. È vero sopra tutto a livello etico quando *i diversi valori* vengono *organizzati* in riferimento al progetto d'uomo che s'intende e in cui si crede. Una unificazione che può sembrare limitante. Si dice pure che ogni scelta umana lo è necessariamente. Non ci contenta. « Ogni uomo [...] nella sua personale coscienza e intenzione di volontà e amore coglie e abbraccia la totalità possibile dell'essere e del divenire. Se per passare all'azione deve operare delle scelte, le opera entro la fedeltà al contesto conservato e condiviso: *si sceglie per contribuire al progetto globale*, entro relazioni e integrazioni contigue con ogni altra scelta che perciò non risulta più estranea ed estraniata. Ogni vocazione conserva un punto di vista, di rapporto, di funzionalità con tutte le altre, con la conseguenza di una piena espansione intenzionale di amore e anche di azione ».<sup>73</sup>

I settori della liberazione economica che non si dà senza quella politica e viceversa, i cerchi delle alienazioni culturali dell'uomo da parte dell'uomo (i vari razzismi, i nazionalismi, le diseguaglianze sociali dei sessi), il perseguimento dell'equilibrio tra sistema umano e sistema naturale che permetta la

<sup>71</sup> J.-M. Domenach, *Proposte* 367 ss.

<sup>72</sup> J.-M. Domenach, *Proposte* 367 ss.

<sup>73</sup> P. Gianola, *Persona e verità* 36-37.

sopravvivenza, sono i campi di azione adatti per vocazioni e professionalità distinte. E queste scelte vanno accudite e curate nella loro validità e nella competenza per non correre il rischio di diventare uomini senza storia. *Un uomo senza storia appartiene a una storia senza uomini.*<sup>74</sup> Alla storia e all'uomo che s'intende servire vanno ricondotte come alla pienezza del loro proprio significato. Persino quelle che apparentemente sembrano volare sulle vicende del mondo, magari per difetto o di educazione o di malintesa purificazione, vanno ricondotte entro il suo alveo. Joseph Thomas e Pierre Griolet, analizzando lucidamente la vocazione del « religioso consacrato » si permettono di notare: « paradossalmente, la questione che ci è posta non è, come si potrebbe credere, di sapere se il radicalismo evangelico è realmente possibile per uomini come siamo noi in un mondo com'è il nostro, ma piuttosto se un tal progetto non è, malgrado e a causa di una rottura apparente con le condizioni ordinarie degli uomini, la condizione stessa della salvezza di questo mondo ».<sup>75</sup>

La questione diventa *decisiva per la libertà*. Un uomo senza storia sembra proprio che non possa essere un uomo libero: la libertà non nasce e non si salva che creando per gli altri e viene meno nell'immobilità.<sup>76</sup> « Studiare la genesi della libertà è studiare *lo schiudersi di ogni persona in seno al suo ambiente*; significa fare la storia di una persona vivente, [...] di un certo modo unico di situarsi e affermarsi di fronte alle altre persone, di comporre con esse un genere inedito di unità ». Per cui « la nostra vera libertà non deve mai essere cercata in questa o quella delle nostre scelte, avulse arbitrariamente dal loro contesto esistenziale per mezzo di qualche veduta dello spirito. Non si deve cercare di sorprendere la libertà come una fata o un'idea di passaggio in questo mondo, a livello delle sue frammentarie epifanie o per lo meno di quelle di cui ci si accorge nell'istante. Essa è nell'insieme delle esitazioni, delle scelte e dei rimorsi, nell'insieme delle colpe e delle nostre conversioni »,<sup>77</sup> spinte avanti dall'amore.

Ci si decide al fine di amare e sembra dunque che la libertà preceda l'amore. In realtà, per entrare nel *pieno possesso della libertà* si deve passare *attraverso la grazia e il dono dell'amore*. È per la sua autenticità da una parte *il segno della libertà* finalmente matura, ma dall'altra anche il luogo, *l'ambiente* in cui la libertà si afferma e si purifica.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Cfr P. Natali, *Scuola e Politica* (Milano, Ancora 1976) 93-95.

<sup>75</sup> J. Thomas - P. Griolet, *Travail, Amour, Politique - Lecture chrétienne de l'existence* (Paris, Mame 1973) 32-33.

<sup>76</sup> Cfr G. Marcel, *Du refus à l'invocation* (Paris 1940).

<sup>77</sup> J. Vial, *Aperçus sur une phénoménologie de la liberté*, Comunicazione al IV Congresso della Società di filosofia di lingua francese, in *La Liberté* (Neuchâtel, ed. La Baconnière 1949) 90; L. Jerphagnon, *Servitù della libertà?* (Catania 1959) 121-141. Anche, Nédoncelle, *La réciprocité des consciences* (Paris, Aubier 1942) spec. 74-75 86-93 95-97 108; come pure, *La Personne humaine et la Nature* (Paris 1943).

<sup>78</sup> Cfr G. Girardi, *Il problema della libertà nel dialogo tra credenti e non credenti*, in *L'Ateismo contemporaneo* IV (Torino 1970) 551-552.

#### 2.1.4. *Don Bosco o la legge delle « grandi coscienze »*

Che *Don Bosco* sentisse *che i giovani c'erano e che lo invocavano* con la loro esistenza esposta e bisognosa è un'affermazione ormai lisa dal tempo per le troppe volte che è stata ripetuta. Ma sentiva di più. Quando Marrou precisa che « il senso della storia è dialettico [...] perché, se la storia sta dalla parte del passato, il suo senso sta nel futuro », giustifica, con buona pace di B. Croce, quella parte del senso storico di *Don Bosco* che è rivolta al futuro. *Sentì i suoi giovani e in essi il futuro di tutti* e per questo inserì sé e i suoi nella novità delle azioni.

Semmai, fanno problema *i metodi* del suo accosto e delle sue *risposte*. Furono forse metodi machiavellici e abitati sottilmente da una « struttura educativa di impostazione autoritaria »? Si preoccupò principalmente di ottenere l'effetto ricorrendo al ricatto affettivo; manifestò fiducia a parole negandola di fatto con una vigilanza assidua che toglieva il respiro; manipolò tutti paternalisticamente, favorendo l'infantilismo e la dipendenza passiva, perché non accettò mai che il giovane facesse scelte diverse dalle sue e da quelle della istituzione? Insomma *vi fu rispetto, comprensione, accoglienza o sostituzione, plagio, annullamento?*<sup>79</sup>

Ci si assicura che « il suo rispetto [...] era grande tanto che i procedimenti coercitivi non erano parte del suo modo di contatto. Era conscio delle differenze che potevano esistere tra la sua visione di vita e quella dei ragazzi che incontrava per le strade. Ma la sua arte di fare comunità derivava proprio dalla sua capacità di mettersi in dialogo con gli altri, dando loro modo di esprimersi al loro livello di sintesi »<sup>80</sup> e dosando con essi la rivelazione del suo. Tipico l'esempio di Magone Michele.

Quello che non va dimenticato, se non si corrono i rischi dell'incomprensione, è che questo rispetto e questa accoglienza si muovevano nella vita viva *secondo quella tensione che G. Bastide chiama « la legge delle grandi coscienze »*. Questa: « la reciprocità si compie solo a tappe nella laboriosa storia dei soggetti che unisce. [...] Si ha [...] frequentemente un anticipo d'una coscienza su un'altra, la prima essendo madre della seconda. [...] Ma poi l'influsso si fa meno imperioso, pur non cessando di arricchire: ci si dirige verso le proprie cause, certi di decifrare l'essere del proprio benefattore; discutiamo i suoi doni perché ne viviamo e li facciamo vivere. Infine tra noi nulla s'impone e tutto si propone; o piuttosto tutto tende a concludersi in un'armonia liberamente accolta e nella duplice pulsazione d'una comunità trasparente in cui una delle coscienze non è più subordinata rispetto all'altra. Ciascuno è chiamato a ricreare

<sup>79</sup> Cfr G. Dho, *L'assistenza come « presenza » e rapporto personale*, in *Sistema preventivo* 117. Per un giudizio negativo cfr N. Perquin e il suo saggio sulla rivista *Dux* (1962).

<sup>80</sup> P. Scilligo, *Dimensione comunitaria dell'educazione salesiana*, in *Sistema preventivo* 95-96.

il dono che riceve e la relazione stessa che lo stabilisce nel suo essere primitivo ».<sup>81</sup>

Questa è la storia delle persone così ricche di umanità da poter diventare quelle « grandi coscienze » che « ci conoscono meglio di quanto noi stessi ci conosciamo, che ci esprimono meglio di quanto noi stessi ci sapremmo esprimere ».<sup>82</sup> Questa è anche la storia di Don Bosco che imparò da Dio ed espresse per la sua grazia una certa « sottile alleanza tra imperiosità e libertà [...] che non ha nulla di strumentale » perché semmai incita « più a una collaborazione infinita che a una contemplazione pura » o a una ripetizione passiva.

Questa comprensione e questa crescita si nutrivano di *un clima di « singolare » fiducia*. Chi non si accetta e non si crede non cresce. Questa fiducia d'altronde è resa possibile soltanto dalla percezione della fiducia che le persone significative del passaggio umano a cui si appartiene donano senza pause.

Perché un clima di « singolare » fiducia quello di Don Bosco? Perché vi si scorge una sorgente che Don Bosco ha cura di nascondere quando parla ai non credenti e che invece rende manifesta nelle sue comunicazioni con i salesiani: l'esperienza personale di un Dio che entra con un più-di-significato e di garanzia all'interno di un dialogo umano già serio e significativo per se stesso. Accettando e dando fiducia l'educatore « cristiano » non comunica soltanto il proprio dono e la propria convinzione personale. Egli « opera un 'ministero' [...], comunicando implicitamente al giovane, ma in modo comprensibile, che egli è accettabile, degno di fiducia e di amore, perché il Padre lo ama e ha fiducia in lui ».<sup>83</sup> Presenza amorosa e amichevole si congiungono con quella religiosa che si media nell'incontro umano.

Tutto ciò è diverso dalle credenze culturali che in qualche modo avrebbero potuto spingere Don Bosco verso un atteggiamento meno fiducioso e ragionevolmente ottimista. In lui sono infatti presenti e traspariscono « le vestigia di un qualche platonismo che aveva compenetrato il linguaggio specialmente della letteratura spirituale cristiana, resistendo, nonostante i secoli, alle suggestioni del linguaggio aristotelico che invece si dilatava nelle trattazioni teologico-scolastiche ».<sup>84</sup> Anche in questo caso direi che rispetto e fiducia furono resi possibili più dalle *qualità* che espresse *per natura* e conquistò *con fatica e per grazia* che non per i dettami della cultura pedagogica del tempo.

Un uomo sicuro della sua identità e della sua missione. « Chi era » e « a che cosa era chiamato » per vocazione umana e divina era solo un mistero da approfondire, non da mettere in dubbio. Per questo lo accompagnava facilmente il sentimento della competenza nel suo impegno sempre diretto e concreto, sia pur tollerando a volte l'indefinitezza della situazione per il rispetto ap-

<sup>81</sup> M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, 203 ss.

<sup>82</sup> G. Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne* 143 ss.

<sup>83</sup> Cfr T. C. Oden, *Rivelazione cristiana e intuizione psicoterapeutica*, in *Psicanalisi e fede cristiana* (IDOC, Mondadori 1971) 102; G. Dho, *L'assistenza come « presenza » e rapporto personale*, in *Sistema preventivo* 118-120.

<sup>84</sup> P. Stella, *Don Bosco* II 36.

punto delle persone, e la capacità di dare le medesime certezze ai suoi collaboratori.

Quei suoi « grandi occhi » che si rendevan conto di quanto accadeva intorno, ne coglievano i dettagli, ne scoprivano inaspettatamente i rapporti con certe finalità di fondo per lui fuori discussione; il saper creare la propria sintesi con facilità sorprendente; il partecipare attivamente al lavoro dei suoi, il trovarsi in mezzo per conoscere di prima mano e potersi rinnovare nel modo di capire e di interpretare; e la conquista, attraverso queste qualità e queste fatiche, di una profonda e trasparente spontaneità con le persone e con la storia furono la sua risposta a Dio creatore. E furono anche le strutture personali portanti di una presenza intesa a stimolare, senza mai sostituire, ad una conversione profonda, quella che riorganizza in modo importante la gerarchia dei valori e educa una nuova identità e una possibilità più vasta di interpretazione e di intervento nell'esperienza quotidiana.<sup>85</sup>

« Educarsi all'incontro per uno scopo » e non limitarsi all'incontro come tale vuol dire non solamente recuperare l'elemento della « finalizzazione » che per Don Bosco fu costantemente la ricerca di Dio e della sua salvezza, ma anche sentire il « processo educativo come la interazione tra due spirali evolutive in continua crescita, l'una dell'educatore, l'altra dell'educando ».<sup>86</sup> Don Bosco ne fu cosciente: « per lui amare i giovani non significava solo suscitare l'affetto, ma anche sentirne l'attrattiva, esserne soggiogati, avvertirne il ruolo insostituibile nella propria vita ».<sup>87</sup> È una lezione per tempi in cui, spesso, gli incontri si programmano e vivono all'insegna dell'inflazione sentimentale. E suggerisce un certo impegno a vigilare sui cosiddetti 'inevitabili' benefici della socializzazione. Che indubbiamente esistono, ma non quando la contestazione comune si devia verso interminabili discussioni pseudoanalitiche e verso vani psicodrammi. « Socializzazione col calore, ma di che? », si domanda J.-M. Domenach. Don Bosco che visse in tempi di grandi sforzi unificatori, politici e religiosi, non si illuse mai che il mettersi insieme, che pure patrocinò come nessuno, anche se costituisce una novità e una forza, sia di per sé un rimedio quando si socializzano malattie o carenze. « Non si farà nulla di valido nella vita pubblica, se la vita personale non è anzitutto assicurata e cosciente. [...] Una comunità durevole, che in certo modo sia anche pedagogica e sollecitante, suppone sempre un nucleo di individui solidi ».<sup>88</sup> È un modo per affermare il primato del soggetto persona, oggi forse un po' fuori moda, ma senza dubbio e per questo più necessario di sempre.

Ci credette tanto Don Bosco che oltre al rapporto educativo, *all'azione di presenza, congiunse l'azione culturale* e diffuse al di là dell'oratorio e del col-

<sup>85</sup> Cfr P. Scilligo, *Dimensione comunitaria dell'educazione*, in *Sistema Preventivo* 88-97, dove si fa riferimento a mo' di esemplificazione e di prova ad alcuni fatti della vita del santo.

<sup>86</sup> *Ivi* 86 s.

<sup>87</sup> P. Stella, *Don Bosco* II 473. Cfr. n. 121.

<sup>88</sup> J.-M. Domenach, *Proposte* 367 ss.

legio l'area educativa salesiana. La sua novità è quel particolare « incastro ben riuscito tra casa di educazione, opinione pubblica e aree sociali legate alla struttura parrocchiale oppure semplicemente a mezzi di informazione come giornali in foglio e periodici tascabili. [...] Erano [...] entità queste che senza *celebret* entravano nelle canoniche e nelle curie diocesane e senza la formalità di permessi si ponevano sul deschetto del calzolaio o sul tavolo di un piccolo proprietario di vigneti ».<sup>89</sup>

Certo la sua azione culturale presenta *i limiti del tempo*. Le condizioni obiettive in cui mosse il suo giudizio sono quelle di una società che conosce, come tutte, una « sua » crisi religiosa. È quella che Sant'Ignazio chiamava « la battaglia dei due standardi ». I preti, le Congregazioni, gli Ordini più numerosi e preparati; le grandi correnti di pietà e la liturgia restituite a un più vero senso della chiesa; la devozione e la dedizione alla Santa Sede in aumento e un certo risveglio del laicato sono alcuni fatti che caratterizzano quest'epoca almeno quanto « il successo librario di Rénan, il pranzo di grasso del venerdì santo di Saint-Beuve e la fondazione della Prima Internazionale. [...] È impressionante il contrasto tra [queste] due facce, scrive Daniel Rops, una volta verso la notte delle negazioni decisive, l'altra levata verso la luce ».<sup>90</sup> Due quadri di valori, due standardi che si contendono il dominio della storia.

Per questa urgenza e per il fatto che non erano ancora maturate distinzioni a noi oggi familiari, si capiscono i modi (e i limiti) della cultura del tempo. B. Croce, a partire dalla sua filosofia, diventata poi costume e sensibilità comune, ha ragione di trovare tendenziosa la Storia d'Italia di Don Bosco.<sup>91</sup> Ma dimentica che egli è scrittore dell'epoca risorgimentale e, per questo, della storia si giova e intende giovare « come di uno strumento — di un'arma, se si vuole — per educare e proclamare la fede che vive ».<sup>92</sup> Nei fatti, al di là delle tensioni unitarie e delle aspirazioni politiche e sociali, si diceva visse un'anima, quella di « un disegno divino per la liberazione dal peccato e la salvezza di tutti gli uomini ».<sup>93</sup> Il processo storico era una faticosa riconquista di conoscenza, di adesione, di riunificazione e di salvezza, compromesse dal male.

Don Bosco si mosse per questo. Il come si mosse può essere discusso, il fatto di muoversi è un *appello*. Ad esso e in continuità di significato rispondono le esortazioni del suo attuale successore: « l'essere assenti oggi da un'elaborazione culturale, sarebbe tradire il futuro ».<sup>94</sup> Anche il passato dei seguaci di Don Bosco.

<sup>89</sup> P. Stella, *Don Bosco e le trasformazioni* 153-154.

<sup>90</sup> D. Rops, *La Chiesa delle Rivoluzioni, I - Di fronte ai nuovi destini* (Torino, Marietti 1964) 698-700.

<sup>91</sup> B. Croce, *Critica* 34 (1936) 157.

<sup>92</sup> P. Stella, *Don Bosco* II 59.

<sup>93</sup> *Ivi* 60.

<sup>94</sup> L. Ricceri, *I Salesiani e la responsabilità politica*, ACS 284 (ottobre-dicembre 1976) 152.

## 2.2. L'esistenza come « lavoro produttivo »

L'esistenza che cerca e si concede alla verità, che comunica e si concede nella verità, che sceglie nella libertà è l'azione culturale carica di significati e di promesse. È una minaccia segreta ma inesorabile per ogni anti-umanesimo e ogni società che lo germina e lo mantiene: « resto colpito dal constatare che questo anti-umanesimo proviene dalle società ricche, mentre nelle società povere e (o) oppresse, l'umanesimo continua a rappresentare la speranza della liberazione. Non è forse significativo che sia in nome della pietà, della comprensione, dell'amore che si faccia sentire la protesta di Solgenitzin? Ma un penoso malinteso spacca i due pezzi dell'Europa e a volte è intollerabile vedere una parte della cultura europea disprezzare la sua stessa libertà e schernire così la speranza degli umiliati ».<sup>95</sup> È anche però una consolazione per l'uomo negato e ormai ridotto alla sua ultima trincea. È stato scritto che una cultura si definisce per quello che essa nega più che per quello che essa afferma. Avrà ragione Malraux quando predice che il XXI secolo, liberato dalle nostre negazioni, sarà un « secolo metafisico »? È certo comunque che i valori proposti e vissuti da vocazioni più interne alla cultura sono azioni che prendono inevitabilmente corpo nella storia e la conducono: la scienza è economicamente produttiva, l'insegnamento, l'ideologia lo sono socialmente. Vi può essere un luogo per il loro connubio? Crediamo di sì! Il mondo del lavoro.

Perché l'anima di queste molteplici ricchezze culturali non è un'anima quieta e non si paluda di disincarnazioni. Non si sono descritte come « atti efficaci »?

Il pensiero dagli schemi precisi, *la scienza*, entra dentro le viscere della materia sotto il segno del possesso e dello sfruttamento; ma sempre per l'uomo, cioè in dialogo costante col pensiero accogliente, *la filosofia*, che di quest'uomo rivela più *la volontà di aspirazione* che *quella di organizzazione*:<sup>96</sup> le cose verranno prodotte per essere donate, per custodire e far crescere l'uomo, sempre « esposto » e « bisognoso ». Il mondo dell'uomo, quando sarà per l'uomo sarà veramente dell'uomo.

Direi che la separazione dei due pensieri è fatta dal di fuori. *Dentro il processo produttivo*, dove opera l'uomo nella sua totalità, i due pensieri sono *compresenti* e vivono *l'avventura del loro costante superamento*. Se ci si decide, almeno, a questa *scelta*. Perché o si sta per « un pensiero che basta a se stesso e in tal caso conviene decidere se tutto scientifico oppure tutto filosofico (ed avremo le filosofie unilaterali dei vari naturalismi o misticismi naturalistici); ovvero ci si accontenta di un compromesso fondato su abbozzi di unificazione non mai portati a compimento; o si rimane esposti alla crescente tensione dei due pensieri, respingendo ogni tentazione di sollievo intellettuale, vivendo

<sup>95</sup> J.-M. Domenach, *Conferenza al III Simposio dei Vescovi sulla situazione della Cultura europea*.

<sup>96</sup> J. Lacroix, *Il personalismo come anti-ideologia*, trad. it. (Milano, Vita e Pensiero 1974) 149-154.

con pena e fatica l'intima scissione e aspirando a una sapienza che, se esiste, alla fine non può esser fatta che di fede e di grazia ».<sup>97</sup>

È curioso: K. Marx in gioventù pensava che il lavoro era « la prova irresistibile della nascita dell'uomo da se stesso, del suo processo di origine »<sup>98</sup> e che peraltro sarebbe scomparso nell'ipotesi di una società senza classi dove avrebbe lasciato il posto ad un'attività pienamente libera dalla necessità e dal salario; e caratteristica al punto che la chiamò « *selbstzweck* », proprio come l'attività divina: aveva in sé il suo proprio fine; era, in altri termini, « un atto puro » del quale le attività lusorie e artistiche non si potevano considerare che un'analogia degradata. Ma poi, nella maturità, riconsiderando la questione, affermò che sempre, in qualsiasi forma di produzione e struttura sociale conseguente, l'uomo avrebbe dovuto lottare contro la natura e lavorare per produrre, ma in tal modo che la vera libertà avrebbe dovuto essere ricercata fuori dal lavoro, nel tempo libero. Il lavoro non era più scopo in sé. L'attività umana che è scopo in sé incominciava al di là del lavoro produttivo. Nell'ipotesi, le attività lusorie ed artistiche non erano soltanto rivalutate, ma addirittura privilegiate.<sup>99</sup>

Queste contraddizioni sono come il rifluire della vita sulla spiaggia delle idee troppo rigide: più o meno le scompono sempre. Indubbiamente « Marx ha visto con chiarezza la funzione del lavoro nella realizzazione della persona, nelle relazioni sociali e nella spiegazione dei movimenti storici. Ha anche visto che l'insieme della vita culturale è molto dipendente dalla base produttiva del lavoro ... ». Ma questi aspetti li ha considerati all'interno del rapporto Io-Mondo e necessariamente ha dovuto assolutizzarli « considerandoli spiegazioni esaurienti e autosufficienti dell'intero edificio culturale e di tutte le dimensioni dell'uomo ».<sup>100</sup>

Bisogna *mutare direzione* e scegliere quella della « reciprocità delle coscienze », mutare il rapporto Io-Mondo in quello di *Io-Tu nel mondo*, dove le cose prodotte non producono l'uomo se non nel senso che l'uomo si aiuta con esse a realizzare quell'« *humanum* » che scopre in sé nel rapporto con gli altri e al quale sente di doversi sottomettere in assoluta fedeltà.

Direi che *il lavoro produttivo*, dov'è presente l'uomo totale cioè l'individuo storicamente situato, con le sue forze fisiche, la sua intelligenza creativa e la sua volontà di cooperazione, oggi, e per questo, prende *rilievo e novità* tutta particolare. È un fatto riconosciuto ormai e condiviso da culture tra loro anche assai diverse: « nessuno si immagini che siano i professionisti della politica e nemmeno i militanti dei partiti in quanto tali a sostenere principalmente il peso della nazione e a tessere giorno per giorno il tessuto complesso delle sue

<sup>97</sup> E. Borne, *Passione della verità* 94-102.

<sup>98</sup> Marx-Engels, *Opere scelte* (Roma 1966) 139.

<sup>99</sup> P. Dognin, *Introduzione a K. Marx* (Roma 1972) 124-129.

<sup>100</sup> J. Gevaert, *Il problema dell'uomo* 199.

istituzioni. Questo compito è immensamente più legato al *lavoro quotidiano degli uomini*.<sup>101</sup> È dunque una struttura 'fondante' della nostra società.

Non fa meraviglia che manchi in Don Bosco il senso delle ricchezze « oggettive » del lavoro, quando anche noi da poco ci siamo svegliati a questa chiarezza, proprio perché il lavoro oggi è davvero nuovo. Non fa meraviglia che manchino i presupposti per una sua valorizzazione a livello di vero fine nel suo ordine, dove non sarebbe sopra tutto « uno strumento di perfezione, semplice fastello di cose utili, vantaggiose, atte al progresso, da rendere morali con pie intenzioni ». <sup>102</sup> Non vi è né vi poteva essere nella sua dottrina alcuna teoria che gli potesse fare da fondamento o che lo accompagnasse con una spiritualità nuova e d'eccezione.

Don Bosco coglie il lavoro come mezzo ascetico che vince l'ozio, intervenendo « beneficamente a superare i problemi della pubertà o meglio, secondo il suo linguaggio, della purezza dei giovanetti »; di fronte all'opinione pubblica diventa « testimonianza e dimostrazione apologetica »; e nelle sue comunità, per i salesiani laici, il modo esterno di realizzare un titolo di appartenenza pari in dignità ad ogni altro.<sup>103</sup>

Un approfondimento del lavoro come luogo di novità, di potenze virtuali prima sconosciute, e come ambiente di civiltà è sulla linea dell'interesse che Don Bosco mostrò: « Dobbiamo riconoscere che il lavoro considerato globalmente nel significato storico che ha assunto nell'attuale epoca di industrializzazione, è diventato una specie di leva dell'intera vita sociale: ne sta cambiando la fisionomia, gli abiti culturali, gli equilibri di coesistenza e le prospettive di futuro. [...] È alle origini di una nuova civiltà, concernente sopra tutto le masse popolari e tanta gioventù ». <sup>104</sup> Quanti sono stati coinvolti nel suo movimento apostolico credono di riattualizzare uno dei progetti che mossero le iniziative di Don Bosco e lo mostrarono nei suoi tempi, così confusi e così difficili, tutto dedito a curare nei giovani l'acquisto della dimensione sociale della loro vita attraverso l'educazione professionale e a garantire quelle sicurezze di contratto nel lavoro fino allora impensabili.

### 2.2.1. *Il lavoro come « oggetto »: suo significato e novità*

Ieri e oggi la vita dell'uomo è sempre stata una vita di *lavoro*, un'attività e una fatica complesse, risultato di molte condizioni interne (attitudinali, intellettuali, temperamentali) ed esterne (fisiche, tecniche, economiche, sociali),<sup>105</sup> intese a modificare il mondo mediante l'uso del corpo e degli strumenti.

Ma oggi il lavoro è nuovo, quello industriale più di ogni altro, almeno secondo tre aspetti.

<sup>101</sup> Conferenza episcopale del Cile, *Fede cristiana e azione politica* (Torino 1973) 24.

<sup>102</sup> M.-D. Chenu, *Per una teologia del lavoro* (Torino 1964) 50 s.

<sup>103</sup> Cfr P. Stella, *Don Bosco* II 261 378. MB XIII 326.

<sup>104</sup> *I Salesiani e la responsabilità politica* 52.

<sup>105</sup> *Enciclopedia filosofica* (I ed.) II 1829.

Innanzitutto non ha più lo scopo di farci guadagnare soltanto il pane: *crea*, in qualche modo, *energia sociale* a servizio immediato dell'intera umanità. Investe i fini umani della promozione individuale e collettiva in un'economia di servizio e di bisogni. « Si sbocca allora, oltre il limite delle singole persone, nell'evoluzione della società. È fattore di umanizzazione, diventando il perno di una *socializzazione* grazie alla quale l'umanità supera una tappa decisiva della sua marcia collettiva ». <sup>106</sup> È cioè « lavoro sempre più organizzato che rende sempre più interdipendenti le categorie sociali e i popoli stessi. E diventa *determinante anche nei confronti di altre situazioni vitali*. Non si può parlare della famiglia, per esempio, se non in astratto, quando non si ricordi che, grazie alla stratificazione sociale conseguente alla divisione del lavoro, quella famiglia appartiene a un mondo più vasto: alla categoria o classe sociale ». <sup>107</sup>

Ha inoltre la forza e la capacità di far nascere *modelli di cultura* che integrano o sono *in alternativa* e in opposizione alla cultura diffusa nel gruppo più ampio. È *la sub-cultura*, così detta, che è alla base delle differenziazioni e spesso dei forti contrasti. <sup>108</sup> Non una cultura di rango inferiore, semmai una cultura in funzione alternativa secondo conoscenze e prese di posizione di fronte alla vita, suggerite e sviluppate dal contesto sociale a cui si appartiene.

Infine questa capacità, il lavoro ce l'ha *in se medesimo*, perché, nel fatto, chi lavora è l'uomo che fa corpo con la sua opera in modo umano. Al di là quindi di intenti o emozioni soggettive sopraggiunte ed esterne ...

Il lavoro com'è si avvia dunque a diventare *una civiltà*, che non rimane sul piano delle idee ma si fa scontro tra gruppi umani, prima delle suggestioni di ogni ideologia, come fatto che sgorga da fatti. Quando al lavoratore è sottratta la destinazione interna al suo lavoro, quella di opera solidale con il bene collettivo e una qualsiasi responsabilità; quando esigerebbe che si ripensasse la meccanizzazione, per certi aspetti valida e insostituibile, su dimensioni umane; quando avverte sperimentalmente, dal vivo, quanto sia vero che « il lavoro umano, compiuto per produrre e scambiare beni e per mettere a disposizione servizi, è di valore superiore agli altri elementi della vita economica, che hanno solo natura di mezzo », <sup>109</sup> ma questo, di fatto, per ora non accade e forse non accadrà mai, vive drammaticamente, come si diceva prima, *la tensione tra la sua volontà di aspirazione e quella di organizzazione*, perché lo vive sulla sua pelle. E dunque reagisce, riscoprendo per altri processi che non sono quelli della riflessione deduttiva, *le strutture elementari dell'io-Tu nel mondo*. Queste: che *la persona* è valore più grande di ogni altro. Non si deve produrre ciò che rende di più sul mercato per chi può pagare, ma ciò che è meglio per il bene

<sup>106</sup> M. D. Chenu, *Per una teologia del lavoro* 37-38.

<sup>107</sup> A. Ravelli, *Chiesa ed evangelizzazione nella società industriale urbana* (Torino 1972-1973) [Pro man.].

<sup>108</sup> Per « cultura » e « sub-cultura » cfr T. Altan, *Manuale di antropologia* (Milano, Bompiani 1971).

<sup>109</sup> GS 67; cfr PP 25 s.; MM 55-57.

di tutti; che *la solidarietà*, espressa in gesti concreti, è per l'uomo un respiro di libertà dall'egoismo, dalla paura, dalle concezioni sbagliate della vita; che il lavoro è un'espressione *creativa* dell'uomo e il suo contributo al benessere collettivo; un diritto e un dovere da non lasciare in balia di leggi meccanicistiche e, meno ancora, all'arbitrio di un gruppo di pochi; che *la famiglia*, quella di tutti, ha problemi che vanno risolti insieme e per tutti. L'iniziativa singola, che ha una sua ricchezza precisa e insostituibile, oggi non guarisce da sola i malanni strutturali della situazione in movimento e si arresta, spesso, alla buona volontà o addirittura al paternalismo e al compromesso; che *il mondo imprenditoriale* presenta *valori specifici* e di rilievo, come la creatività professionale e la capacità di trasformare i rapporti sociali. Si deve pur misurare con le esigenze obiettive del sistema in cui opera e insieme con quelle delle persone di cui coordina il lavoro e della collettività che fornisce di beni e a cui chiede materie prime e capitali. *A questo punto s'invoca l'intervento politico*; e dunque la trasformazione più celere possibile di alcune strutture, per programmare la destinazione delle risorse, l'uso pubblico del suolo, la dislocazione dei centri occupazionali, l'equa distribuzione dei frutti e una reale partecipazione di tutti i membri alla determinazione degli scopi comuni e delle strategie per raggiungerli.<sup>110</sup>

Se si aggiunge che all'*impresa industriale* « la sociologia contemporanea riconosce una funzione di struttura-modello nei confronti delle forme associative più attivamente operanti nella società attuale », così che « si stanno modificando dal di dentro istituzioni tradizionali e metodi di collaborazione umana che parevano codificati in leggi intangibili »<sup>111</sup> (ad esempio, pur su piani distinti e con finalità diverse, l'amministrazione statale, l'organizzazione dei servizi, i grandi partiti, il sistema della stampa periodica, i metodi scolastici), si capisce come qualcuno concluda, e seriamente, indicando nell'azione-lavoro, generatrice di mille altre, la struttura fondante del movimento della nostra epoca. Purché nelle analisi si rispetti la pienezza di una formula sorprendente di Mounier: « la persona è un centro di ri-orientamento dell'universo oggettivo », che *La Croix* così traduce: « La (sua) trascendenza si è incarnata e si manifesta nell'immanenza e per mezzo dell'immanenza ».<sup>112</sup>

### 2.2.2. *Il lavoro, soggetto operante per la programmazione del futuro?*

Non è un piccolo problema di divinazione. Si tratta di guarire e di sopravvivere nell'oggi.

L'anticipazione del futuro, di cui si fanno intravedere il profilo e i confini, ma di cui si sentono anche le spinte e l'urgenza, se da una parte rende più agevole il compito di una sua preparazione, dall'altra esige che la si assolve con una rapidità che non è su misura d'uomo.

<sup>110</sup> Cfr P. Prini, *Umanesimo programmatico* (Roma 1965) 44-52.

<sup>111</sup> *Ivi.*

<sup>112</sup> J. Lacroix, *Il personalismo come anti-ideologia* 149-154.

La storia fugge. « *L'accelerazione*, scrive Toffler, è una forza concreta che penetra in profondità nelle nostre esistenze personali e ci costringe a interpretare nuove parti ». <sup>113</sup> Ricominciare sempre da capo a fare sforzi di adattamento fisico e psichico « svela all'uomo la contingenza di ciò che lo circonda e la precarietà del suo stato ontologico ». Disorientamento, sfiducia, malesseri, nevrosi di massa, irrazionalità crescente e violenza sono alcune forme con cui si reagisce allo « choc del futuro ». « Per la prima volta — con l'avvento della società industriale — la scissione dell'« *humanitas* » si presenta come non più derivante da uno scadimento o da una insufficienza delle istituzioni etiche, e dunque come una colpa o comunque un problema di volontà, ma come imposta dalle stesse strutture oggettive del progresso scientifico e tecnico », <sup>114</sup> dall'« organizzazione » come tale, insomma, entro cui sta morendo l'« aspirazione ».

Sono molti a pensare che *programmando il futuro* si riesca a guarire dalle vertigini di questo vortice, dal momento che non si può sperare di uscirne liberamente: « nessuno di noi oggi può vivere un giorno solo fuori dal sistema delle prescrizioni e degli strumenti della scienza ». <sup>115</sup> Lo scienziato stesso « ha la sua appropriata figurazione nell'apprendista stregone che non sa più dominare le forze da lui stesso scatenate ». <sup>116</sup>

C'è chi si affida alle *scienze umane* che non solo descrivono i fatti e li ordinano statisticamente, ma vantano in più la capacità di prevederli e di influire sul modo secondo cui accadranno. C'è anche chi non vuole servirsene perché crede di non poterlo fare. Suppone che queste scienze, prime fra esse la sociologia, non sarebbero capaci di liberarlo dal caos: « molte fra loro sono progredite in funzione della loro utilizzazione pratica in risposta ai bisogni creati in modo artificioso e per il profitto di pochi ». Così si sono distrutti sistemi sociali che « a loro modo erano razionali, senza tuttavia sostituirvi fino ad oggi sistemi alternativi adeguati, capaci di dare un aspetto razionalmente organico alla vita sociale ». <sup>117</sup>

Preferisce dunque proporre una « politica della scienza », « una specie di rivoluzione culturale continua e sistematica » che funga da organismo di controllo, oltre quelli tecnico-scientifici, di una società che ormai viene gestita secondo modelli cibernetici. <sup>118</sup> Interprete dei difetti, delle debolezze, delle necessità e delle difficoltà in cui l'uomo si dibatte, le muterà in compiti tecnici e in problemi da risolvere. È la via perché l'uomo si neghi nella sua individualità e si trascenda. « Si trascenderà con un movimento che risponda a precise scelte etico-politiche, orientate dalle reali necessità umane ». Occorrerà perciò

<sup>113</sup> A. Toffler, *Lo choc del futuro*, trad. it. (Milano 1971) 18. Cfr Mayo, trad. it. (Torino 1969) 175.

<sup>114</sup> P. Prini, *Umanesimo programmatico* 36.

<sup>115</sup> *Ivi* 213.

<sup>116</sup> *Ivi* 16.

<sup>117</sup> S. Acquaviva, *Una scommessa sul futuro* (Milano 1971) 17-20.

<sup>118</sup> *Ivi* 130 s.

« non una pianificazione tecnocratica, che è econocentrica, ma una strategia da 'futurismo sociale' capace di definire i compiti preferibili ».<sup>119</sup>

Affiancando alla scienza la fantasia, l'immaginazione e l'utopia e affidando la sua difesa ad organismi che comportino la partecipazione attiva e feconda di tutti (le cosiddette « assemblee del futuro sociale ») l'uomo può anticipare gli eventi e assumerne il controllo.<sup>120</sup>

Va notato come la continuità degli sforzi per la programmazione del futuro tenda costantemente verso il superamento della posizione precedente che viene integrata per l'utilità che presenta e non mai esclusa. La direzione di questo spostamento muove dall'« organizzazione » verso l'« aspirazione », dall'affermazione della scienza e dei suoi vantaggi alle scelte di qualità (o politiche o sociali o personali; umane insomma) sentite sempre più urgenti e decisive per « ri-orientare l'universo oggettivo ».

Se, come sembra, *il mondo del lavoro è, oggi*, il centro propulsore della nostra civiltà; se raccoglie in sé « l'uomo totale » con le sue forze di « organizzazione e di aspirazione »; se integra utilmente tutti gli elementi propri alla « scienza », alle « scienze umane », alla « politica della scienza », alle « assemblee del futuro sociale », una volta che sia guarito dal suo male e dalle sue ambivalenze<sup>121</sup> secondo le linee di un'antropologia attenta e intelligente, potrebbe davvero presentarsi come la possibilità unica (o almeno la migliore tra le poche) per « inserirsi all'interno del tempo e insieme per dominarlo ».

Servire questa ispirazione, lasciarsi conquistare da questo « tono », comunque e dovunque, nella scelta delle nostre vocazioni particolari e delle azioni molteplici e diverse con cui si esprimono, è forse elevarle al significato più vero oggi che le civilizza e le fa grandi perché le fa storiche.

### 3. L'AZIONE COME ESISTENZA APERTA

Dalle considerazioni che si sono fatte, e concludendo, si direbbe che « una religione vera non può essere vissuta che da un'umanità vera e non diminuita ».<sup>122</sup> È vero anche il contrario: *un'umanità* che tenta di promuoversi e *accetta* la sofferenza e la gioia dell'*incontro* con i fratelli per realizzarsi *diventa il luogo dove la grazia si depone* e fiorisce. « 'Grazia' e 'soprannaturale' sembrano espressioni atte, scrive lo Schoonenberg, a qualificare ciò che soltanto Dio è in grado di compiere; quanto Egli, in altre parole, si trova perpendicolare sul tessuto delle relazioni tra gli uomini. Eppure i termini di 'gratuito' e 'dono' ci costringono a riconoscere le relazioni umane come punti di raccordo. Non potrebbe dunque darsi che Dio offra la sua grazia proprio 'in' questi in-

<sup>119</sup> A. Toffler, *Lo choc del futuro* 449-456. Sulle implicazioni pedagogiche di questo impegno cfr. E. Zahn, *Sociologia della prosperità*, trad. it. (Milano 1964).

<sup>120</sup> A. Toffler, *Lo choc del futuro* 471.

<sup>121</sup> J. Gevaert, *Il problema dell'uomo* 195-197.

<sup>122</sup> G. Girardi, *Cristianesimo, liberazione, lotta di classe* (Assisi, Cittadella 1971) 24-49.

contri tra uomo e uomo? [...] In ogni grazia si può supporre una mediazione umana. Dio infatti ci dona le sue grazie attraverso 'l'unico mediatore tra Dio e l'uomo, l'uomo-Cristo-Gesù' —.<sup>123</sup> È soltanto nell'altro uomo, nella sua relazione di donazione nei miei confronti e reciprocamente che Dio come grazia c'incontra e si offre».<sup>124</sup> Anche Bonhoeffer pensa la stessa cosa: prendendo su di sé la responsabilità del destino del suo prossimo, l'uomo si rende libero in rapporto a sé e vede sorgere per sé « l'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza ».<sup>125</sup>

La medesima struttura « dialogale » mentre fa gli uomini, fa loro incontrare anche Dio, perché Dio sceglie di incontrarsi con loro nel movimento stesso del loro amore.

Certo bisognerà « dissociare la relazione umano-divina dalle forme empiriche del dialogo, alle quali non può ridursi, anche se le prende in prestito al fine di superarle ».<sup>126</sup> Non si lavorerà tra uomo e Dio con la stessa categoria con cui si lavora tra uomo e uomo, quella del « sapere-fare », tipica del pensiero centrato sul fattibile, su ciò che si conosce e si può fare, su ciò che è alla nostra portata. La fede cosciente si muove piuttosto secondo la categoria dello « stare-comprendere », perché la fede cosciente rappresenta un abbandono, per grazia e con libertà, al non-fatto e mai-fattibile da noi, che sostiene tutto il nostro fare. È un dare il proprio assenso a quel senso che siamo in grado di ricevere solamente come dono.<sup>127</sup> Tutto accade come se Dio volesse incarnarsi in noi e come se noi dovessimo ricreare il mondo in Lui e con Lui: « il che determina una sottile alleanza tra imperiosità e libertà. Una simile causalità non ha evidentemente nulla di strumentale e siamo da essa sollecitati più a una collaborazione infinita che a una contemplazione pura ».<sup>128</sup>

Quali siano esattamente i punti d'incontro, di distinzione e d'influenza di questa collaborazione infinita tra Dio e la promozione storica dell'uomo può essere il frutto di un'elaborazione ulteriore che deve essere fatta. Dal punto di vista filosofico è il caso di fermarsi piuttosto sul fondamento di questa esigenza.

Anche per Don Bosco « né un'educazione religiosa disincarnata, carica di equivocità alienante, né una pura attività di servizio educativo e sociale distaccata dalla prospettiva spirituale ».<sup>129</sup>

Certo, trattando della religiosità di Don Bosco, degli elementi che la compongono e delle finalità educative che intende, possiamo coglierla nel contesto

<sup>123</sup> 1 Tim 2, 5.

<sup>124</sup> P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini* (Brescia, Queriniana 1971) 41 s.

<sup>125</sup> Cfr Bonhoeffer, *Resistenza e resa* 268.

<sup>126</sup> M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona* 203 s.

<sup>127</sup> J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo* (Brescia, Queriniana 1969) cap. I.

<sup>128</sup> M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona* 203 s.

<sup>129</sup> G.C. Milanese, *I giovani oggi e le possibilità educative nello stile di Don Bosco*

di una riflessione teologica in parte superata e di un'antropologia che risente degli schemi della sua epoca.<sup>130</sup>

Ma in un tempo in cui la scienza per l'aspetto conoscitivo e i « gruppi esperienziali » per la sfera affettiva tentano di sostituirsi poco alla volta ad essa o assicurando che Dio è solamente il fin qui non conosciuto o rivendicando l'esclusione di qualsiasi finalizzazione del gruppo che vada al di là dell'esperienza del momento,<sup>131</sup> giova ispirarsi se non altro a una idea centrale di Don Bosco, alla « sua aspirazione totalizzante », come fu chiamata:<sup>132</sup> « la preoccupazione pastorale, la sacerdotale sollecitudine per la salvezza dell'anima dei suoi giovani, il loro vivere e morire in grazia di Dio, prevalgono largamente su qualsiasi prospettiva di integrazione e costruzione umanistica, culturale e pedagogica, improntandone generosamente l'attività e gli scritti ».<sup>133</sup> Oggi diremmo ne è il fondamento e il punto d'arrivo.

Se ci attenessimo solo all'*esperienza della reciprocità* avremmo dell'ordine personale un'immagine così frammentaria, come se vivessimo all'interno di un fenomenismo di nuovo genere, anche se c'è la volontà di promuovere l'altro fedelmente e l'aspirazione di essere unici, gli uni mediante gli altri.

*Qual è l'origine di questa sconcertante fragilità?*

*Il mondo dell'esterno* chiaramente è un nascere del più nel meno; « solo che è una finalità [questa] non protetta, indifferente alla sorte degli individui, solcata dall'errore e dalla morte, sbalordita da un'immensa degradazione dell'energia spirituale »,<sup>134</sup> fino al sospetto del suo annullamento.<sup>135</sup> E *dall'interno* è comunicazione, senso della propria responsabilità etica allo stato puro, prima di ogni legge e a fondamento semmai di ogni legge, è insomma esperienza dell'amore. Come tale si mostra irriducibile ad ogni tentativo di decapitazione del senso dell'uomo che può introdursi per il suo cessare totale nella *morte* ed è richiesta di un senso della vita in tal modo e con tale forza da esigere che l'uomo sia più della propria morte come e perché è più della propria corporalità a cui la morte è connessa.<sup>136</sup> Se si salva l'uomo, si salva il mondo.

*Gli smarrimenti dell'esperienza negativa*, che non è sempre e solo « male strutturale », sono « la macchia nera della nostra storia. Nessun uomo li può chiarire e risolvere; e nessuna critica della società con la prassi che ne scaturisce (per quanto necessaria) li possono cancellare ».<sup>137</sup> L'immenso degradarsi

<sup>130</sup> Cfr G. Groppo, *Vita sacramentale, catechesi, formazione spirituale come elementi essenziali del Sistema Preventivo*, in *Sistema preventivo* 54-67.

<sup>131</sup> P. Scilligo, *Dimensione comunitaria dell'educazione*, *ivi*, 87.

<sup>132</sup> G. Groppo, *Vita sacramentale* 54.

<sup>133</sup> P. Braidò (ed.), S. Giov. Bosco, *Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù* (Brescia, La Scuola 1965) xxviii s.

<sup>134</sup> M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona* 203 s.

<sup>135</sup> Cfr J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano* (Torino, Elle Di Ci 1975) 58-70.

<sup>136</sup> P. Natali, *Scuola e Politica* 82-83.

<sup>137</sup> Cfr K. Rahner, *Nuovi saggi*, trad. it. (Roma 1969) 333: « è il passaggio obbligato per il singolo che voglia muoversi verso il futuro assoluto ». E. Schillebeeckx, *Gesù, storia di un vivente* (Brescia, Queriniana 1976) 509.

dell'energia spirituale può essere sentito con preoccupazione; rimane sempre la speranza di un suo ricupero lungo lo spazio del futuro. Ma se la morte attraversa l'esperienza dell'uomo, il sospetto del suo annientamento si fa scoperto e prende quota il terrore. Non sono possibili altre consolazioni.<sup>138</sup>

« Per salvare l'unità dell'esperienza (e dunque la sua stessa possibilità) in un senso compatibile con una vocazione infinita dell'essere personale, bisogna rimettersi a Dio mediante la fede ».<sup>139</sup> Lo stesso Horkheimer, verso il termine della vita, deluso dalle promesse marxiste di fronte alla storia e ai suoi smarrimenti confessava: « Dirò una frase alquanto audace: senza una base teologica, l'affermazione che l'amore dovrebbe essere migliore dell'odio resta assolutamente immotivata e priva di senso. Perché l'amore dovrebbe essere migliore dell'odio? ».<sup>140</sup> E altrove: « È vano voler salvare senza Dio un incondizionato. Se non c'è possibilità di appellarsi al divino, la stessa azione buona, la salvezza dell'innocente perseguitato perde la sua gloria, anche se corrisponde agli interessi della collettività nazionale e soprannazionale ».<sup>141</sup>

E soltanto Dio garantisce « un umanesimo autentico, radicale e completo »<sup>142</sup> perché garantisce il futuro come futuro assoluto che non può diventare « oggetto di denominazione categoriale », né « oggetto di manipolazione tecnica », ma rimane « il mistero ineffabile preconstituito e superiore a ogni conoscenza parziale e a ogni singola azione sul mondo ».<sup>143</sup> È una Salvezza che viene innalzata non nel « privatissimum » dello spazio individuale e nemmeno nel « sanctissimum » dello spazio unicamente religioso; ma al di là delle barriere protettive del privato e fuori del recinto religioso essa si estende « fuori », secondo la formula della Lettera agli Ebrei.<sup>144</sup>

Le migliori condizioni di vita in campo economico, politico, culturale e naturale non formano automaticamente uomini migliori. « Nessuno in fondo può mutare le condizioni umane se non libera l'uomo da quella paura originale che lo rende aggressivo o lo spinge all'indifferenza ».<sup>145</sup> O per eccesso o per difetto in nessun caso l'azione è umana e significativa. Quella paura è nata dal peccato. Per questo vi è bisogno della conversione dalla paura e dallo scoramento a quella fede che Illich invoca come « il coraggio di essere a dispetto del non-essere ». Si tratta, come si vede, di vivere la liberazione con tutte le azioni significative che le si riferiscono non solamente all'insegna del « tuttavia » (ci si libera da qualcosa, vivendole in opposizione), ma del « tanto-più-grande ». Vi è cioè una liberazione verso Qualcuno, quella che Paul Ricœur

<sup>138</sup> Cfr per es. A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* 109; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* 1391.

<sup>139</sup> M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona* 203 s.

<sup>140</sup> M. Horkheimer, *Rivoluzione e libertà* (Milano 1972) 54.

<sup>141</sup> M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, trad. it. (Brescia 1972) 83. Cfr L. Geymonat, *Primi Lineamenti di una teoria della conoscenza*, 124.

<sup>142</sup> K. Rahner, *Nuovi Saggi* 281.

<sup>143</sup> *Ivi* 291.

<sup>144</sup> J. B. Metz, *Teologia del mondo*, trad. it. (Brescia 1968) 112.

<sup>145</sup> J. Moltmann, Conferenza al Goethe Institute di Genova (4-XII-1974).

chiama « l'economia di una salvezza immeritata », « il plusvalore della speranza ».<sup>146</sup>

Sono queste sicuramente indicazioni che invitano a pensare l'esistenza nella direzione dell'idea biblica di Dio, poiché « il profondo dove Dio va cercato è ciò che investe incondizionatamente il nostro essere, ciò che incondizionatamente dobbiamo prendere sul serio ». È un'esistenza aperta alle sue radici, un'esistenza le cui azioni come doni che si muovono verso gli altri aprono sempre di più verso l'invocazione e la presenza del suo Assoluto, amato, e verso il Mondo, il provvisorio servito.<sup>147</sup>

Tornano alla mente le parole di Nédoncelle: « per essere fedele bisogna essere sé; per essere sé bisogna essere almeno in due; per essere pienamente sé occorre che l'altro sia Dio ».<sup>148</sup> In quel « bisogna » si collocano la vitalità, l'urgenza e i sensi alti dell'azione dell'uomo. Credo anche tutto il progetto del Padre su Don Bosco e la sua consumazione.

<sup>146</sup> Cfr anche G. Gutierrez, *Teologia della Liberazione* (Brescia 1973) 182 ss.

<sup>147</sup> J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano* 61, n. 36.

<sup>148</sup> M. Nédoncelle, *Verso una filosofia dell'amore e della persona* 203 s.

2. PRASSI DELLA SALVEZZA  
E TEOLOGIA DELL'AZIONE

# L'AZIONE REALE DI DIO NEL TEMPO E LA SUA EFFICACIA NELL'AVVENIMENTO (Storia della salvezza)

ALOIS KOTHGASSER, sdb

## 0. La domanda. Preliminari

Da qualche decennio in qua e soprattutto dal Concilio Vaticano II in poi, c'è nella Chiesa l'abitudine di congiungere l'aggettivo « teologico » con diversi campi e rami delle scienze positive, naturali ed umane. Si parla della cosiddetta « teologia dei genitivi », e cioè della teologia del lavoro, dell'arte, della tecnica, dell'ambiente, della rivoluzione, del progresso, dello sport, ecc. e ultimamente anche della teologia della « prassi », collegata spesso col tema « ortodossia » e « ortoprassi ». Per motivo di giustizia, bisogna però anche aggiungere che non è stata solo la teologia ad impadronirsi di questi campi, con successo più o meno notevole (forse meno che più), ma che invece sono state le stesse scienze cosiddette profane o umane a invocare l'aiuto dei teologi, a causa dell'esperienza dei limiti della propria scienza: di fronte allo spavento delle conseguenze possibili di tali scienze, esse ritengono spesso che ci vuole una integrazione da parte di altre dimensioni del sapere umano.

La teologia ha certamente subito, fin dall'epoca moderna, negli ultimi secoli e decenni, parecchie « svolte » (per amore o per forza). Essa non poteva non seguire l'orientamento (almeno qui in Occidente) dell'interesse volto all'Uomo invece che al cosmo (svolta antropologica), allo storico, al concreto, al particolare, all'esistenziale invece che all'essenziale e all'universale (svolta storica, esistenziale), al soggetto nelle sue dimensioni trascendentali invece che all'oggetto (svolta « soggettiva », trascendentale), alla persona nella sua intersoggettività invece che all'individuo (svolta « personalista », « dialogica », « intersoggettiva »), alla società, alla comunità e ai rapporti sociali (svolta « sociale », « politica », « pubblica », « societaria », « comunitaria »), alla « prassi », al cambiamento, alla trasformazione continua del mondo, della storia, dell'uomo invece che alla « teoria » (svolta « prassica »).

Nessuna meraviglia perciò se anche la teologia si occupa e si preoccupa con crescente interesse e con maggiore o minore successo della « prassi »,<sup>1</sup> della dimensione « prassica » del messaggio cristiano, della « ortoprassi » accanto alla « ortodossia »<sup>2</sup> che dovrebbe far ricordare che ogni teologia ha una dimensione « dossologica » e « ortho-doxa », e perciò già in questo senso è attività, cioè vera prassi (liturgia nel senso più genuino e più ampio di questa parola).

<sup>1</sup> Vedi ad es. B. Mondin, *Teologie della prassi* (Brescia 1973) e dello stesso autore: *Le teologie del nostro tempo* (Roma 1975).

<sup>2</sup> Vedi ad es., P. Henrici, *Per una filosofia cristiana della prassi*, in *Gregorianum* 53 (1972) 717-730; W. Beinert, *Orthodoxie und Orthopraxis*, in *Catholica* 28 (1974) 257-270.

È perciò non solo legittimo, ma doveroso e urgente un ripensamento della « teologia » in chiave di « teo-prassi »! Qual è l'azione di Dio? Si può parlare di una sua « prassi » reale e non solo ideale, predicamentale, formale? E se Dio non fosse solo un « idealista », ma anche un « pragmatico », ci si può chiedere qual è il suo *modus agendi* e quali riflessi ha tutto questo sull'azione umana, cristiana, apostolica, spirituale.

Con queste riflessioni introduttive, può dirsi avviato il discorso, che si svolgerà nelle tappe seguenti. Bisognerà dire qualche parola sull'« immagine di Dio », sul concetto di Dio stesso come ce lo manifesta il messaggio ebraico-cristiano ripensato teologicamente, per vedere se in questo concetto sia implicata la dimensione in questione. Converterà inquadrare da vicino la relazione che passa fra Dio e mondo, il Dio in sé e il Dio per me (*pro nobis*) fra Dio e storia. Sarà necessario indicare concretamente dove, quando si manifesta l'agire di Dio in questo mondo, in questa storia, e in che consista questa sua azione concreta. Questa stessa azione farà scoprire certe dimensioni e caratteristiche del « modo di fare » e degli effetti che ha nel mondo, nella storia. E finalmente bisogna vedere quali implicanze può avere questo discorso su una possibile « teo-prassi », sulla « ortoprassi » della Chiesa, del cristiano-apostolo, educatore, animatore di una società imbevuta del senso dell'autonomia, dell'effettiva fattibilità di tutto ciò che occorre all'uomo per realizzare sé e gli altri e l'umanità, in una sfera di emancipazione, di maturità adulta e di concreta libertà.

## 1. Precisazioni concettuali

Sembra utile e doveroso rendersi conto del significato e della portata dei termini fondamentali e più ricorrenti nel corso dell'esposizione, per facilitare la comprensione ed evitare malintesi di interpretazione. Bisogna dire subito che, a riguardo dei termini in questione, non si potranno dare definizioni chiare e distinte ed esaustive: ciò sia per la limitatezza del linguaggio e della comprensione umana a riguardo di realtà come « Dio », « salvezza », « azione », « avvenimento », « storia », che appartengono al mondo del vitale, del concreto (perciò non mai totalmente penetrabile), sia per la grandezza, profondità, trascendenza stessa di queste realtà, che fanno toccare la luce-ombra del « mistero » di Dio, dell'uomo, della storia ...

Il termine « azione » ci riporta all'*actus*, all'*agere* della semantica latina, che connota una vicinanza con « realtà », con « realizzazione ». La riflessione filosofica ha visto lungo i secoli come concetto opposto quello della *potentia*, della possibilità o potenzialità. In questi termini furono visti generalmente le due modalità fondamentali dell'« essere », che caratterizzano ogni ente finito. Per mezzo di questo binomio, la filosofia tradizionale cercava di enumerare il problema del *feri*, del divenire.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Cfr J.B. Lotz, *Akt*, in W. Brugger (ed.), *Philosophisches Wörterbuch* (Freiburg-Basel-Wien 1967<sup>11</sup>) 6-7.

La filosofia più recente usa spesso — o in opposizione ad una certa impostazione statica ed essenzialistica della realtà o in continuità o sforzo integrativo di essa — il termine « avvenimento », derivante dal latino *ad-venire, adventus (Ereignis)*, ed esprime con esso fatti concreti che accadono, indicandone la dinamicità e collegando spesso tale termine con « evento », che richiama istantaneamente il concetto di « storia » e « storicità » (*Geschichte, Geschehen, Geschichtlichkeit*).<sup>4</sup>

Con il termine « storia » s'intende generalmente una serie di avvenimenti umani (individuali o collettivi) appartenenti al passato, attraverso cui la persona o la collettività, provocata dai fatti esterni ed interni, modifica (sviluppa, trasforma, distrugge) se stessa, e in quanto tale serie può essere conosciuta, descritta e spiegata dallo spirito umano. Essa diventa così, attraverso il fattore « tempo », il punto di incontro tra il passato e l'avvenire. L'uomo, conscio di ciò che è avvenuto nel passato, prende posizione nel presente, progettando e iniziando l'avvenire.<sup>5</sup>

Il Cristianesimo è sempre stato (più o meno esplicitamente) conscio di vivere in una situazione di « storia della salvezza », cioè in una serie di avvenimenti temporali, conosciuti alla luce della fede, coi quali Dio invita l'umanità alla salvezza e per i quali l'umanità risponde alla vocazione divina, avviandosi verso la salvezza (o perdizione) escatologica. Le molte discussioni intorno al problema e mistero della « salvezza », oggi, fanno toccare con mano quanto sia in continua rielaborazione la nozione stessa di « salvezza ».<sup>6</sup>

Un altro concetto che ai nostri giorni acquista crescente attualità e importanza è quello di « prassi ». Esso deriva dal greco *prattein*, che significa « agire »; il termine stesso indica l'attività, l'agire. Già i Greci distinsero le scienze in teoriche (meditative) e pratiche (produttive). Il termine acquistò importanza sempre più decisiva nelle ideologie che partono dalla « prassi » per trasformare il mondo, e che la considerano come costitutiva stessa del mondo delle idee, in quanto provenienti dall'impegno storico, concreto, politico, sociale, rivoluzionario. Una distinzione netta e precisa tra « teoria » e « prassi » (e perciò anche fra « ortodossia » e « ortoprassi ») non sembra che sia possibile, date le conoscenze che oggi abbiamo delle scienze naturali e umane e della tecnica che domina il mondo. L'una è rapportata all'altra e la teoria non si risolve nella prassi né la prassi nella teoria: tutti e due i fenomeni sembrano essere egualmente « originali », ossia egualmente fondamentali e importanti nella vita dell'uomo.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Cfr A. Darlap, J. Splett, *Geschichte und Geschichtlichkeit*, in K. Rahner (ed.), *Herders Theologisches Taschenlexikon III* (Freiburg i.B. 1972) 33-45.

<sup>5</sup> M. Flick, Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Nuova Collana di Teologia cattolica 10 (Firenze 1970) n. 156.

<sup>6</sup> *Ibid.* n. 170.

<sup>7</sup> Cfr *Praxis*, in M. Müller, A. Halder (edd.), *Kleines philosophisches Wörterbuch* (Freiburg i.B. 1972<sup>2</sup>) 218-219. Vedi la nota 2 e la bibliografia indicata dagli autori citati.

Tanto più problematico e misterioso (e perciò discusso e ridiscusso) rimane lungo il corso della storia e anche oggi il concetto, l'« immagine » che si ha di Dio. Essa passa da esplicitazioni chiare e distinte della filosofia perenne come *principium sine principio, actus purus, ens a se*, fino alla concezione di una « utopia costitutiva reale » per l'uomo d'oggi, per finire spesso nella radicale e riaffermata impossibilità di parlare di Dio.

Già dalla breve e monca rassegna dei concetti in questione, risulta una certa connessione fra le realtà indicate e Dio. Questa andrà ricercata più a fondo, a seguito delle domande che sono state sollevate nelle premesse.

## 2. Il « Dio in sé » è il « Dio per noi », il concetto cristiano di Dio

Se esiste una nota caratteristica della religione ebraico-cristiana, che la distingue da altre denominazioni religiose, sembra essere quella del Dio « (tri-) personale », che agisce nella « storia » e fa perciò della « storia » stessa una parte costitutiva e originale della stessa religione.<sup>8</sup>

### 2.1. « Jahveh », il Dio della « storia »: il Dio « in sé », « per me », « per noi »

Nel libro dell'esodo, quando viene raccontata la vocazione di Mosè e la missione affidatagli da Dio di liberare il suo popolo dalla « casa di schiavitù », ossia dall'Egitto, Mosè dice a Dio: « Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io, che cosa risponderò loro? ». Dio dice a Mosè: « Io sono colui che sono! ». Poi aggiunge: « Dirai agli Israeliti: Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione » (*Es* 3, 13-15). Il testo presenta certamente problemi filologici, storici, teologici, ma consente di dedurre almeno questo (come fa il breve commento della Bibbia di Gerusalemme): « Solo Dio è veramente l'esistente. Ciò significa che è trascendente e resta un mistero per l'uomo, e anche che agisce nella storia del suo popolo e nella storia umana, che dirige verso un fine ». Dio dunque è attivamente e continuamente presente nella storia del suo popolo a suo favore, anzi si manifesta come il Signore che domina la storia di tutti i popoli e quella dei singoli uomini, e in modo del tutto speciale quella dei patriarchi e dei profeti, dei giusti ed anche dei peccatori. Dio si rivela e opera nella storia e attraverso la storia di Israele: lo « elegge », lo « chiama », lo costituisce come « suo popolo », con esso stabilisce una alleanza, ad esso dà una legge e un culto, ad esso rivolge la sua parola potente e carica di promesse, lo giudica, lo castiga, lo richiama con profondo e libero amore, segue il suo destino e l'intero suo sviluppo in vista dell'adempimento della promessa che apre la via a nuovi orizzonti.

<sup>8</sup> Cfr. L. Scheffczyk, *Gott*, in K. Rahner (ed.), *Herders Theologisches Taschenlexikon* III 152-167.

Tutto ciò è avvenuto attraverso gli « eventi » concreti da Lui operati, specialmente nei patriarchi, in Mosè, nei profeti, portavoce e segni viventi dell'agire di Dio che ama, giudica e salva negli avvenimenti quotidiani della storia di Israele, con una progressiva apertura messianica-escatologica.

## 2.2. *Gesù Cristo, il Dio « con noi »*

In Gesù Cristo, il Figlio di Dio, la sua Parola fatta uomo, appare in forma unica e sommamente salvatrice sia l'agire personificato di Dio nella storia umana, sia allo stesso tempo l'atteggiamento dell'uomo che agisce in intima unione con Dio (o lo rifiuta). In Gesù Cristo si rivela l'agire di Dio stesso a favore degli uomini: Cristo, eletto e santificato dal Padre nello Spirito (comunione intima col Padre e con lo Spirito), viene inviato nel mondo (missione) per essere a totale servizio degli uomini secondo il suo piano (servizio verticale e orizzontale), nella proclamazione della Parola (evangelizzazione: Maestro), nella donazione salvifica della sua vita (riconciliazione e liberazione-redenzione: Sacerdote) e nello sforzo di riunificazione degli uomini con Dio e fra di loro e con il cosmo intero (ricapitolazione: Buon Pastore-Re), attuato in un'epoca precisa della storia, in un popolo, in una cultura concreta, però con raggio universale e con tensione escatologica.<sup>9</sup>

## 2.3. *Lo Spirito Santo, il Dio « in noi »*

L'agire di Dio appare sempre « pneumatico ». Con la Pentecoste, esso avviene ormai nella sua pienezza all'insegna dello Spirito Santo, inviato dal Padre e ad opera del Cristo glorioso. Lo Spirito Santo diventa così, per l'attuale fase della storia della salvezza (il tempo dello Spirito), la presenza operativa personificata di Dio che ama, giudica e salva. Lo Spirito è l'« anima »-tore dell'intera vita della Chiesa (parola, sacramenti, ministero, carismi ...). Come Paraclito, egli è in, con e per i cristiani (Corpo di Cristo, Popolo di Dio in mezzo al mondo) affinché siano i trasmettitori della parola e della salvezza escatologica di Dio per gli uomini di ogni luogo e di ogni tempo.<sup>10</sup>

La manifestazione trinitaria dell'agire di Dio come appare nella Sacra Scrittura mostra chiaramente che esso è rivolto verso il mondo, la storia, i singoli, l'umanità e insieme rivela anche il mistero dell'essere divino del Dio tripersonale. Dio non si esaurisce nella sua relazione di rivelazione e di funzione, nella sua portata salvifica per l'uomo. Un concetto puramente funzionale di Dio, che ne volesse eliminare radicalmente l'« essere a sé e in sé », ridurrebbe Dio a « immagine » e « consumo » dell'uomo. Nell'attenzione molto attuale rivolta al Dio « per noi » non si dovrebbe dimenticare che proprio il Dio « economico » dovrebbe farci conoscere, riconoscere e adorare i misteri pro-

<sup>9</sup> Cfr DV 2 e 4; AG 3; PO 2a e 3a. Si veda inoltre l'anafora IV della liturgia romana.

<sup>10</sup> Cfr LG 4; AG 4.

fondi del Dio « immanente », mistero che non consiste solo nel suo agire creativo, gratificante, liberante e realizzante la salvezza dell'uomo, del mondo e della storia, ma anche nel suo essere « trinità » immanente, inesauribile e mai totalmente accessibile.

In un'epoca come la nostra che in diversi modi soffre (cristiani e non cristiani compresi) di una certa esperienza dell'assenza di Dio, della sua morte, del suo non intervento nella storia concreta, sarà necessario dimostrare come, in una diversa e nuova visione del mondo, dell'uomo e della storia, anche il concetto di Dio ha estremo bisogno di una nuova traduzione, di una nuova « immagine », che abbia sempre in sé dei lineamenti immutabili, alla quale però corrispondano anche nello stesso uomo, nell'*humanum*, delle dimensioni di continuità come il dover e voler essere, sapere, amare, e la necessità di essere accettati, conosciuti, voluti, amati e perciò realizzati. Quante volte è stata spezzata una certa espressione dell'immagine di Dio fissata nell'AT, e quante volte si è tentato di ricomporre il mosaico del volto di Dio. E lo stesso bisogna dire dell'immagine dell'uomo. In ogni epoca esiste una strettissima connessione nella continuità e discontinuità fra l'immagine di Dio e dell'uomo. Con D. Bonhoeffer bisognerà evitare di far entrare Dio solamente e preferibilmente nelle situazioni limite della vita umana e introdurlo invece con immagini corrispondenti al centro della vita umana, nei suoi posti centrali, nelle aspirazioni piccole e grandi e più profonde. « Cercare e trovare Dio in ogni dove e quando della vita umana quotidiana ».

Queste annotazioni intorno alla problematica di Dio ci introducono immediatamente alla considerazione del rapporto misterioso che passa fra Dio e mondo, Dio e storia, che è sempre storia di Dio e storia degli uomini.

### 3. Il rapporto Dio-mondo-storia

Un problema oggi al centro dell'attenzione filosofica e teologica è quello attinente la « relazione reale » fra Dio-mondo-storia.<sup>11</sup> La negazione di una relazione « reale », tradizionalmente affermata dalla filosofia e teologia, vorrebbe rispettare l'indipendenza assoluta di Dio da tutto ciò che non è Dio e sottolineare la sua assoluta immutabilità e semplicità. Il mondo, la storia, si dice, non può essere « un più » per Dio, perché ogni « altro » e ogni « più » significherebbe per Dio contingenza e finitezza. L'esempio che forse fa meglio comprendere il problema è il rapporto fra genitori e figli, che indica dipendenza e indipendenza, relazione vera e reale, e allo stesso tempo mutazione con elementi di continuità.

La teologia contemporanea è incline ad affermare la « realtà » vera e propria del rapporto di Dio con le sue creature (Schillebeeckx) e si fonda soprat-

<sup>11</sup> Cfr W. Kern, *Gott-Welt-Verhältnis*, in K. Rahner (ed.), *Herders Theologisches Taschenlexikon* III 182-188.

tutto sul carattere personale dell'incontro fra il Dio creatore, che è allo stesso tempo il Dio della grazia e della salvezza, e l'uomo. Il rapporto di creazione e comunione di grazia e salvezza comporta una vera e propria intersoggettività tra Dio e l'uomo, una comunione vitale d'amore, non su una strada a senso unico, ma in una vera e reale reciprocità. L'amore è essenzialmente una realtà relazionale: creazione e redenzione sono atti d'amore. Dio ama l'uomo sul serio, realmente (come lo attesta la Scrittura), e perciò appartiene al concetto di Dio stesso (supposta la creazione e la storia del mondo) di avere e di stare in un rapporto trascendentale-relazionale d'amore con l'uomo, suo *partner*. Il punto cruciale di un simile incontro fra Dio e l'uomo, sotto l'aspetto di « azione » e « reazione » è Gesù Cristo.

Ci si potrebbe chiedere: come si riesce a salvare la divinità di Dio, la divinità del suo agire « creativo-unitivo » in favore dell'uomo, se si immagina troppo antropomorficamente che Dio si sarebbe proposto di realizzare qualcosa, di realizzarlo poi nella realtà e di aspettare infine le azioni degli uomini per rispondere e reagire? Il « sì » alla comunione d'esistenza e d'amore che Dio ha pronunciato in favore dell'uomo, del mondo, della storia, costituisce l'essere del mondo, dell'uomo, inclusa anche la realtà della sua decisione, della sua opzione creaturale libera. Solo l'amore riesce a costituire e a rispettare l'essere proprio e l'agire proprio dell'altro. Dall'azione creativa e unitiva di Dio nella storia (soprattutto in Cristo Gesù) si arguisce l'appartenenza di Dio a questo mondo, a questa storia, e l'appartenenza dell'uomo a Dio, in una dialettica di « autonomia » e « relazionalità », di « unità » e di « distinzione », di « comunione » e di « differenza ». San Tommaso dice di Dio: « Amat nos tamquam aliquid sui ».<sup>12</sup>

La denominazione di questa relazione fra Dio-uomo-storia rimarrà sempre « analogica ». Si potrà parlare di relazione « reale-trascendentale » o di altro; l'importante sembra essere l'ammettere che Dio muta in qualche modo se stesso diventando uomo; diventa qualcosa d'altro e diverso da se stesso, in quanto si fa ed è uomo. Eppure Dio, l'immutabilmente semplice, l'assoluto, l'infinito, non può in sé e per sé diventare qualcosa d'altro. Con Scoto Eriugena si potrebbe dire: « Deus est in se, fit in creaturis ». Spesso si parla oggi del Dio « in divenire ». Bisogna intendere ciò come un'affermazione « paradossale » e « dialettica », « reale », ma allo stesso tempo « analogica ».

L'unica chiave di comprensione di queste realtà dell'essere e dell'agire di Dio sembra essere quella del mistero dell'amore, che rimane il denominatore generale di tutte le opere di Dio, di tutto il suo « agire » nel mondo, nella storia, nell'umanità, in favore dell'uomo.

Convieni vedere in concreto e più vicino l'« agire reale » di Dio nel tempo, nella storia, nel mondo, anche se solo per accenni essenziali.

<sup>12</sup> *Summa Theologica*, I, q. 30, a. 2, ad 1.

#### 4. L'agire « creativo », « storico-escatologico » di Dio

Inquadrare tutto l'arco immenso e variopinto dell'« agire » di Dio nella storia sembra un'impresa di « Sisifo ». Eppure solo nella meditazione della concretezza storica degli avvenimenti di Dio ci si rende conto della sua portata ed efficacia a favore dell'uomo.

##### 4.1. L'agire « creativo » di Dio e l'uomo, fatto a sua immagine

La Bibbia e il Simbolo apostolico iniziano con una professione nel « Dio, creatore ». Gli specialisti dell'esegesi veterotestamentaria discutono oggi sulla seguente questione: se cioè la professione « Io credo in Dio, creatore del Cielo e della Terra » preceda o meno l'altra altrettanto fondamentale « Io credo in Dio, salvatore, liberatore ... ». K. Barth ha sottolineato il rapporto reciproco e fondamentale fra « creazione » e « alleanza »: la creazione è il fondamento-presupposto esterno della alleanza e l'alleanza è il fondamento-presupposto interno della creazione. L'azione creativa di Dio diventa così l'inizio e il fondamento del suo agire salvifico. L'uomo e il suo mondo devono la loro esistenza integralmente, totalmente (essere, divenire, agire) ed esclusivamente a Dio come « autore ». Quest'atto, creativo, libero e sovrano di Dio ha una dimensione personale, responsoriale, dialogica, in quanto è « parola » creatrice che mira alla realizzazione d'un dialogo, in una « alleanza-comunione » con prospettiva escatologica. Il mondo con la sua dimensione di « tempo » e « storia » appare « buono » e fatto per l'uomo, l'« immagine e somiglianza di Dio »: egli appare come culmine e vertice del creato, come suo centro, in quanto è l'interlocutore, il rappresentante e il luogotenente di Dio. Di qui l'autonomia « relazionale » dell'uomo e di tutte le sue attività nel mondo, tanto sottolineata dalla *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Di qui la rivalutazione dell'attività umana, delle « realtà terrestri », della dimensione personale, intersoggettiva, antropocentrica del mondo, che si riflette nel Vaticano II, accanto alla non meno importante prospettiva cristocentrica, storico-salvifica-escatologica.

##### 4.2. La presenza di Dio in un « mondo in divenire »

L'agire creativo di Dio mostra tutta la sua grandezza nel fatto della costituzione di un mondo, di una storia, dell'uomo nella sua « autonomia » (anche se relativa, ma vera autonomia, proprio in forza dell'« immagine », voluta da Dio « simile » a Lui), nella libertà e nella creatività. La presenza creativa di Dio abbraccia tutta l'esistenza, la storia, l'agire dell'uomo, ma non a modo di un concorrente, né in forma di un « sinergismo » dualistico, bensì a modo della com-presenza e co-operazione di persone autonome, ma relazionate, di *partners* che vanno però rispettati nel loro ordine di essere e di agire: Dio come Dio, l'uomo come uomo, né più né meno. Tutto l'agire e il divenire dell'uomo, della storia, del mondo sono abbracciati, portati, sostenuti, accom-

pagnati da Dio; come sovranamente iniziò la sua storia con l'uomo e la porta a compimento come il Dio d'amore, così nel suo essere ed agire rimane trascendente nella sua immanenza e misteriosamente immanente nella sua trascendenza. Solo in questa dialettica viene superato il perenne dilemma della filosofia e teologia occidentale: o Dio o l'uomo. L'agire di Dio non è una minaccia alla libertà dell'uomo, ma la sua stessa condizione di possibilità, la sua vera realizzazione e liberazione. Tutta la storia della salvezza acquista significato e importanza nell'ambito di questa dialettica di vera consistenza della libertà, creatività, responsabilità dell'uomo, per l'uomo e per la sua storia, quanto alla realizzazione di essa.

#### 4.3. *Il Dio che elegge, chiama e porta l'uomo alla comunione: salvezza in comunità*

L'agire di Dio mostra la sua benevolenza verso l'uomo in quanto, « eleggendo » Cristo, suo Figlio, come « figlio dell'uomo » e « primogenito tra molti fratelli », « elegge » l'uomo nel Cristo in vista della comunione-alleanza con sé e fra di loro e con l'universo intero. L'elezione diventa « chiamata » di un popolo, che in Cristo diventerà il « nuovo popolo di Dio », con prospettiva universale ed escatologica. Generalmente la storia della teologia ha elaborato questo messaggio con il termine, purtroppo ambiguo, di « predestinazione », che fa dimenticare facilmente che nel messaggio dell'« elezione », nell'agire elettivo di Dio emerge il Vangelo dell'amor gratuito del Dio che salva e dona la grazia.

#### 4.4. *L'agire redentivo, gratificante e unitivo di Dio per Cristo nello Spirito*

La storia dell'uomo libero e relativamente autonomo è anche e simultaneamente la storia del « peccato ». È impressionante come l'Antico Testamento presenti la crescita a dismisura della « peccaminosità » dell'uomo. L'incarnazione e la missione del Servo di Jahveh acquistano così anche l'aspetto della « liberazione », della « riconciliazione » e della « redenzione » degli uomini con Dio e fra di loro e con l'universo intero. L'azione liberatrice di Dio in Gesù Cristo fa partecipare l'uomo alla « giustizia-salvezza » di Dio nel dono dello Spirito, che diventa l'azione unitiva del genere umano nella Chiesa di Cristo con tensione escatologica. Conversione, perdono, remissione dei peccati in vista del sorgere della « nuova creatura », del « nuovo popolo di Dio » come « Corpo di Cristo », portato dalla energia unitiva di Cristo verso il compimento escatologico.

#### 4.5. *Il « Dio tutto in tutti »: il compimento escatologico dell'agire di Dio nella storia*

Il Cristianesimo non conosce una salvezza al di fuori, accanto e quasi nonostante la « storia », ma una salvezza solo « attraverso » e « nella » storia; essa denoterà una dimensione trascendente, metastorica, escatologica. La pre-

senza dell'agire di Dio in favore dell'uomo e con l'uomo in questa storia è sempre e realmente un « già adesso », ma anche un « non ancora » della salvezza escatologica totale. Dio si manifesta non solo « provvido », cioè realizzante pienamente i suoi piani in vista della meta prefissa nella sua infinita sapienza e bontà, ma anche come il Dio « fedele », che in Cristo ha detto il suo « sì » definitivo in favore dell'umanità, compiendo nel « primogenito di molti fratelli » tutte le sue promesse e aprendo così la strada della speranza, affinché finalmente egli stesso sia « tutto in tutti ».

## 5. L'efficacia dell'agire di Dio nella storia

Già il duplice racconto della creazione dell'uomo e del mondo presentano l'agire di Dio come estremamente efficace e positivo. Lo stesso si deve dire del Nuovo Testamento, riguardo all'agire di Cristo e dello Spirito nella Chiesa primitiva. Quest'efficacia dell'agire di Dio nella storia, storicamente è sempre stato legato a tre momenti specifici di questa stessa storia: alla « parola », ai « segni », agli « eventi ».

### 5.1. L'efficacia della « parola »

In tutte le fasi della storia della salvezza appare il valore decisivo e fondamentale della « parola di Dio », <sup>13</sup> in quanto realizza ciò che esprime o promette: la parola creatrice, la elezione e vocazione dei patriarchi, dei profeti, del popolo e infine la stessa efficacia della parola « profetica » nel suo aspetto di salvezza o condanna garantita da Dio stesso. Il culmine si ha con la « parola fatta carne », Gesù Cristo, che è tutto « parola » (vita, segni, mistero pasquale). La sua persona, la vita, i gesti, la morte e risurrezione parlano un linguaggio di piena efficacia « salvifica » (o, nel caso del rifiuto, di condanna o di perdizione). Appello e risposta accompagnano dialetticamente la storia del singolo e di tutta l'umanità. La proclamazione liturgico-kerygmatica della « parola » riceve la sua efficacia, secondo l'accoglienza o meno, grazie alla presenza dello Spirito, il testimone dei testimoni della Parola, della vita e dell'azione salvatrice di Dio in Cristo.

### 5.2. La portata dei « segni » e degli « eventi »

Tutta la creazione parla, anche se muta; tutto è segno e possiede una sua « significatività », in quanto mondo e storia portano l'impronta del Dio creatore e liberatore. I « segni » e « gesti » operati da Dio attraverso i profeti vanno distinti in segni puramente simbolici e segni veramente miracolosi con una loro propria efficacia e significatività. Il popolo d'Israele conosce il suo

<sup>13</sup> Cfr E. Schick, *Wort und Wort Gottes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (1965<sup>2</sup>) 1229 s.

Signore nei segni, nei *portenta*; i miracoli di Cristo, e soprattutto la sua risurrezione diventano il « segno salvifico » per eccellenza.<sup>14</sup>

I grandi eventi della liberazione, dell'esodo, del Sinai, della Pasqua giudaica diventano « memoriale » per il popolo, riattualizzazione della significatività ed efficacia dell'allora nell'adesso. Lo stesso vale dei « segni-eventi » della persona e della vita di Cristo e della sua Chiesa, segno e strumento universale di salvezza a tutti i popoli, attraverso la parola e i « sacramenti ».

Essendo Dio il Signore imprevedibile e sempre innovatore, grazie all'azione sempre nuova e sorprendente dello Spirito, con ragione il Vaticano II ha insegnato ai cristiani e agli uomini del nostro tempo di scrutare « i segni dei tempi » nella vita quotidiana e secolare alla luce del Vangelo.<sup>15</sup>

### 5.3. « Segni dei tempi » e « discernimento degli spiriti »

Il discorso sui « segni dei tempi » è diventato di dominio comune, da quando l'espressione è apparsa nel Concilio Vaticano II.<sup>16</sup> Il Concilio esprime la convinzione che Dio parla nei « segni dei tempi » ed è perciò doveroso scutarli in ogni situazione ed epoca della storia « alla luce del Vangelo » di Cristo, il che indica già un criterio fondamentale « cristico-cristiano » di valutazione e di giudizio. Ai segni dei tempi va perciò aggiunto il compito arduo e difficile del « discernimento degli spiriti »,<sup>17</sup> come esigenza quotidiana della vita cristiana. Solo nello Spirito sarà possibile 'discernere gli spiriti': correnti di pensiero, atteggiamenti e orientamenti politici, religiosi, ideologici ...

## 6. Conseguenze dalla considerazione sull'« agire di Dio » per una « Spiritualità dell'azione »

Sembra che da queste considerazioni (certamente molto generali e sommarie) sull'agire di Dio nel tempo e sulla sua efficacia nella storia generale e in quella salvifica, si possano dedurre alcune conseguenze per una spiritualità dell'agire cristiano, intendendo per spiritualità l'agire dello Spirito negli uomini e l'agire degli uomini nello Spirito di Cristo, in vista dell'unione con Dio nella « comunione dei Santi ».

Anzitutto bisogna sottolineare il fatto stesso dell'attività, della creatività, della « dinamicità » di Dio. Dio non è un Dio passivo (come vuole una certa forma di « deismo »), Dio non è un Dio dei morti, ma un Dio dei viventi.

<sup>14</sup> Cfr R. Schnackenburg, *Zeichen in der Bibel*, *ivi*, 1322 s.

<sup>15</sup> Cfr GS 4 11; UR 4; PO 9; AA 14 e PC 6 con i rispettivi commenti principali. Vedi inoltre M. Midali, *I segni dei tempi*, in *Teologia pastorale fondamentale* (Roma 1976) 37-44 (con bibliografia) [pro manuscripto].

<sup>16</sup> La *Gaudium et spes* lo usa una sola volta e in senso generale come lo intendeva Papa Giovanni nella sua enciclica *Pacem in terris*, evitando in questo modo le discussioni circa il significato escatologico datole dalla sacra Scrittura e non entrando neppure in una disquisizione circa il detto romano antico: « vox populi - vox Dei ».

<sup>17</sup> GS 11.

Se ha creato l'uomo come suo rappresentante nell'universo e se ha reso il suo Figlio « primogenito di molti fratelli », quale modello dell'agire di Dio in favore dell'uomo, e se lo Spirito si manifesta con i simboli del vento vivificante, dell'alito di vita, del fuoco divorante, delle lingue parlanti, allora il cristiano è concepibile solo come partecipe di questa « dinamicità », di questa continua esigenza di agire (contro ogni passivismo di qualsiasi specie). La stessa parabola dei talenti, l'esortazione continua ad operare la salvezza e a vegliare, denotano una « creatività » e una « vitalità » dell'agire umano e cristiano, nei confronti dell'umanizzazione del mondo e della « divinizzazione » dell'uomo e dell'umanità intera.

Altre conseguenze sembra che si possano dedurre dal « modo di agire » di Dio nella storia e nell'umanità, prestando attenzione alla esortazione di essere perfetti come lo è il Padre celeste e di imitare Cristo seguendo le sue orme da « discepoli ».<sup>18</sup>

L'agire di Dio si manifesta come un « agire positivo » (anche sotto l'aspetto della punizione, del giudizio). Di qui l'« ottimismo realista » e la visione « positiva » sulle realtà ed eventi, in un'ottica e in un atteggiamento che è fede e speranza allo stesso tempo, nella fondamentale « positività » della vita e della storia, ormai immersa nella vittoria pasquale di Cristo, primogenito dei fratelli.

L'agire di Dio è trascendente nella sua immanenza e immanente nella sua trascendenza. Dio crea l'uomo nella sua originalità, individualità, unicità e libertà, e lo rispetta, nel suo modo di essergli presente, di sostenerlo, di aiutarlo, in una vicinanza sorprendente e in una distanza discreta, sì da non offuscare la realizzazione dell'« immagine e somiglianza » sua. Unito e distinto, presente e rispettosamente nascosto, Dio vuole lo sviluppo integrale dell'uomo, in una autonomia vera e in una relazionalità crescente, liberante e realizzante (non ostacolante e opprimente) l'umanità nella sua integralità, ossia vuole la sua vera « umanizzazione » che comprende in sé l'apertura verso la « divinizzazione » e viceversa.

L'agire di Dio lungo la storia appare come « giudizio » e « salvezza ». Ogni spiritualità dell'azione dovrà tener conto dell'« esistenziale storico negativo » che pesa sull'umanità e sul singolo, l'« alienazione costante » che viene all'uomo per i propri peccati personali e per il « peccato del mondo ». L'uomo perciò avrà bisogno di « riconciliazione », di « perdono », di « continua conversione », di sforzo di superamento della « negatività » della vita nella storia, di vera « liberazione ». In chiave positiva, ciò significa offerta, comunicazione di vita, « mediazione di grazia », cioè di comunione nello Spirito con Cristo e con i fratelli, in continuità con l'agire « unitivo » di Dio.

L'agire di Dio ha come caratteristica più profonda l'*agape*, ragione prima e ultima della sua « svolta » antropologica e cosmica, fatta in Cristo Gesù.

<sup>18</sup> Di una imitazione-sequela dello Spirito Santo sembra che non ci siano accenni nella sacra Scrittura.

« Dio è amore » e « amore » è il suo agire. Ciò stesso dovrebbe quindi costituire la dimensione centrale e l'energia fondamentale di ogni « agire » autenticamente umano e cristiano.

## 7. Conclusione

I problemi della vita spirituale non si risolvono nella *intelligentia*, ma nella « prassi ». La ragione, anche illuminata dalla fede, non riuscirà mai a penetrare il misterioso rapporto Dio-mondo-uomo-storia, né l'unità e la differenza dell'agire divino-umano e umano-divino: solo nell'azione concreta si risolve, si realizza la vita; facendo, amando si arriva alla comunione d'amore.

# L'AZIONE ALLA LUCE DI DUE TEOLOGIE RECENTI MARIE-DOMINIQUE CHENU E SEGUNDO GALILEA

LUIS GALLO, sdb

## I. MARIE-DOMINIQUE CHENU

### 0. Introduzione

La teologia di M.-D. Chenu<sup>1</sup> non è una teologia aprioristica: essa è maturata al contatto del mondo reale, specialmente di quello del lavoro. Se è vero che la sua prima formazione tomista si è svolta a Roma, lontano dalla realtà del mondo di allora, in un ambiente in cui la teologia correva il rischio di convertirsi in una « metafisica sacra », <sup>2</sup> ben presto, dopo il suo inserimento nel gruppo di Le Saulchoir, in Francia, cominciò una serie ininterrotta di contatti con gruppi di cristiani impegnati nell'azione concreta nel mondo. Riflessioni per assistenti e gruppi della JOC,<sup>3</sup> collaborazione alle « Semaines sociales » di Francia,<sup>4</sup> contributi a diverse riviste di indirizzo sociale,<sup>5</sup> illuminazione teologica dell'esperienza dei preti operai,<sup>6</sup> della Missione di Parigi e della Missione di Francia,<sup>7</sup> partecipazione all'elaborazione della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Vaticano II: <sup>8</sup> ecco il « luogo » dove si è svolta la sua attività teologica. « Io non sono un teologo che per caso ha fatto anche dell'apostolato; c'è piena omogeneità [tra le due cose] », ha dichiarato poco tempo fa in un'importante intervista.<sup>9</sup>

È dunque una caratteristica di questo teologo — uno dei « grandi teologi del ventesimo secolo » <sup>10</sup> —, il fare teologia in risposta ai problemi suscitati

<sup>1</sup> Marie-Dominique Chenu nacque a Soisy-sur-Seine nel 1895. Entrò nel noviziato dei domenicani nel 1913, e fece i suoi studi ecclesiastici a Roma. Ordinato nel 1919, fu poi professore di storia delle dottrine cristiane a Le Saulchoir dal 1921. Nel 1930 fondò un Istituto di studi medievali in Canada, e nel 1932 divenne rettore delle facoltà ecclesiastiche di Le Saulchoir. Partecipò anche al Vaticano II.

<sup>2</sup> Cfr Jacques Duquesne *interroge le Père Chenu. Un Théologien en liberté* (Paris 1975) 38.

<sup>3</sup> Cfr *ibid.* 57.

<sup>4</sup> Cfr *ibid.* 59-61.

<sup>5</sup> Fra le riviste in cui Chenu ha collaborato, si trovano le seguenti: *La vie intellectuelle, Septs, Temps présent, Masses ouvrières, Economie et humanisme, La vie catholique, La Maison-Dieu, La Quinzaine, Jeunesse de l'Eglise, l'Actualité religieuse dans le monde*. Vedere i corrispondenti commenti in Jacques Duquesne 86-99.

<sup>6</sup> Cfr *ibid.* 158.

<sup>7</sup> Cfr *ibid.* 132-140.

<sup>8</sup> Cfr *ibid.* 17.

<sup>9</sup> Cfr *ibid.* 61.

<sup>10</sup> B. Mondin, nella sua opera *I grandi teologi del secolo ventesimo 1. I teologi cattolici: « Le idee e la vita »* 48 (Torino 1969), dedica il suo capitolo VI al nostro Autore sotto il titolo: *Marie-Dominique Chenu e la teologia delle realtà terrestri*.

dall'azione dei cristiani nel mondo, e più precisamente nel mondo di oggi. Perciò, mentre da una parte offre abbondanti elementi per un approfondimento del senso di quest'azione, dall'altra fornisce anche un valido materiale per ciò che si può chiamare una « spiritualità dell'azione ».

## 1. Il senso umano e cristiano dell'azione

### 1.1. *L'azione come lavoro*

Di tutta l'ampia gamma dell'azione umana, Chenu fa oggetto speciale della sua attenzione *il lavoro*.<sup>11</sup> Un'azione che nella realtà si presenta molto complessa, perché costituisce il « luogo geometrico » di diverse attività e situazioni dell'uomo. Di essa approfondisce il senso sia a livello naturale che a livello di fede.

#### 1.1.1. *Il lavoro da un punto di vista naturale: analisi astratta*

Guardando questa attività umana in se stessa, prescindendo ancora dalla sua condizione storica, la prima cosa che Chenu mette in evidenza è il suo *valore oggettivo*. Essa si svolge nell'ambito del rapporto dell'uomo con la natura.<sup>12</sup> In tale rapporto la natura viene dominata e modificata dall'agire dell'uomo indipendentemente dalle sue intenzioni soggettive. Il mondo materiale viene così trasformato e umanizzato; diventa « artificiale », cioè natura modificata dall'uomo. Ecco l'oggettività del lavoro: esso raggiunge il suo *finis operis* prescindendo di per sé dal *finis operantis*.<sup>13</sup>

Questo primo aspetto non ne elimina però un secondo: lo sforzo trasformatore dell'uomo nei confronti della natura trasforma l'uomo stesso. Mediante questo sforzo, l'uomo diventa sempre più uomo, modifica se stesso nel contatto con il cosmo. « L'uomo fa se stesso ».<sup>14</sup> Il lavoro ha dunque anche un *valore soggettivo*, nel senso qui spiegato.

#### 1.1.2. *Il lavoro dal punto di vista naturale: analisi concreta*

Queste considerazioni acquistano in Chenu un senso di concretezza quando prende in considerazione ciò che è la realtà del lavoro nell'oggi della storia.

Una prima constatazione globale è questa: nell'ambito del lavoro si è prodotto un *cambiamento radicale e crescente* già a partire dal secolo scorso.

<sup>11</sup> Si può dire che Chenu è il primo teologo che prende espressamente il lavoro come oggetto della riflessione della fede. Lui stesso, nel suo volume *Pour une théologie du travail*: « Esprit. La condition humaine s/n » (Paris 1955) 12, fa notare la mancanza fino allora di una teologia del lavoro.

<sup>12</sup> Cfr *Théologie du travail*, in *L'Évangile dans le temps*: « Cogitatio fidei » 11 (Paris 1964) 557.

<sup>13</sup> Cfr *ibid.* 546.

<sup>14</sup> Cfr *ibid.* 547.

Questo cambiamento ha una radice facilmente individuabile, che il nostro autore esprime come « passaggio dall'utensile alla macchina, dall'artigianato alla fabbrica, dal mestiere all'automazione ».<sup>15</sup>

Il lavoro è *diventato tecnico* dal momento in cui la scienza è riuscita a svelare e manipolare le leggi della natura, dando così origine al fenomeno del « macchinismo ».

Ma non fa soltanto questa constatazione generica; studia anche gli effetti che ne derivano. Li riassume con un'espressione sintetica: la nascita della « civiltà del lavoro ».<sup>16</sup> Nell'analizzarli, ne sottolinea i seguenti aspetti:

*Aspetto economico.* Mediante il lavoro tecnico l'uomo è riuscito — e riesce sempre di più — ad aumentare in maniera finora impensabile la produzione dei beni.<sup>17</sup> Questo fatto però resta concretamente ambiguo. E la sua ambiguità consiste in questo: mentre da una parte esso offre all'uomo un'opportunità di liberazione, d'altra si può convertire in un'occasione di disumanizzazione.

La maggiore produzione di beni, infatti, può condurre a una *liberazione* dell'uomo dalla schiavitù delle necessità elementari: la fame, la malattia, la mancanza di abitazione, di vestito, di cultura, ecc. Inoltre, la macchina può anche liberarlo dallo sforzo fisico che doveva fare in altri tempi, e condurlo ad un dominio razionale dello spazio e soprattutto del tempo: ciò che in passato faceva in anni, oggi lo può fare in ore.<sup>18</sup>

Ma nella realtà si possono produrre — e in effetti si producono — altre situazioni: i beni prodotti in così grande abbondanza non vengono messi a disposizione di tutti, ma soltanto di alcuni che li *accaparrano* avidamente per sé,<sup>19</sup> sfruttando gli altri; e la macchina genera una nuova forma di schiavitù, *spersonalizzando* chi ne fa uso e alienandolo da se stesso.<sup>20</sup>

*Aspetto socio-politico.* Il lavoro tecnico, d'altra parte, incide in forma notevole sui *rapporti degli uomini e dei diversi gruppi umani fra di loro*. È un fattore che scatena rapporti nuovi nella società. Genera la socializzazione, « fenomeno maggiore » della civiltà di questo tempo.<sup>21</sup> Il senso del collettivo passa davanti al senso dell'individuo.

Anche questo fatto — sottolinea Chenu — è concretamente ambiguo: esso può sfociare in situazioni positive ed in situazioni negative per l'umanità.

<sup>15</sup> *ibid.* 551.

<sup>16</sup> Cfr *La foi en chrétienté*, in *L'Evangile* 122; *Civilisation technique et spiritualité nouvelle*, *ibid.* 152 156 158; *Un Pontifical entré dans l'histoire*, *ibid.*, 193; *Paradoxe de la pauvreté évangélique et construction du monde*, *ibid.* 392; *Peuple de Dieu dans le monde*: « Foi vivante » 35 (Paris 1966) 21; *Storicità e immutabilità della realtà cristiana*, in *L'ateismo contemporaneo IV. Il cristianesimo di fronte all'ateismo* (Torino 1969) 150; *La teologia del lavoro di fronte all'ateismo contemporaneo*, *ibid.* 314.

<sup>17</sup> Cfr *Civilisation technique* 139.

<sup>18</sup> Cfr *Peuple* 21; *Paradoxe* 396.

<sup>19</sup> Cfr *L'économie du XX<sup>e</sup> siècle et la vertu de la Promesse*, in *L'Evangile* 627 628.

<sup>20</sup> Cfr *Civilisation technique* 152; *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in *L'Evangile* 99.

<sup>21</sup> Cfr *Postscriptum*, in *L'Evangile* 677; *Peuple* 134.

Positivamente, apre la strada alla *solidarietà* fra gli uomini,<sup>22</sup> una solidarietà nuova e gigantesca, che si manifesta non soltanto nel concentramento mai visto di energie fisiche e psichiche,<sup>23</sup> ma anche nel senso di appartenenza ad un unico gruppo a scala mondiale.<sup>24</sup> Così si crea il suolo propizio per una fraternità umana,<sup>25</sup> universale e concreta, in cui l'amore si può realizzare « su misura di mondo ».<sup>26</sup>

Negativamente, la socializzazione può condurre — e di fatto conduce — ad una situazione di *spersonalizzazione* in cui l'individuo si dissolve nella massa,<sup>27</sup> e può generare — e di fatto ha generato — *la lotta di classe* in cui si manifesta l'odio come scontro di due egoismi collettivi.<sup>28</sup>

*Aspetto storico.* Finalmente, la civiltà del lavoro segna *una nuova tappa nella crescita dell'umanità*, paragonabile all'avvenimento dell'era neolitica.<sup>29</sup> Si produce infatti un mutamento non soltanto quantitativo, ma veramente qualitativo nell'umanità: la « condizione umana »<sup>30</sup> risulta profondamente trasformata. Le manifestazioni di un tale cambiamento si percepiscono nel « senso della storia »,<sup>31</sup> o del « divenire »,<sup>32</sup> che permea le masse. Una speranza nuova di tipo messianico, a scala universale e collettiva, scuote le moltitudini<sup>33</sup> e le protende verso il futuro. L'epoca d'oro dell'umanità non viene più riposta nel passato, come accadeva in altri tempi.<sup>34</sup>

Ancora una volta, Chenu mette in rilievo l'ambiguità di questo fatto. Da una parte, esso fa delle masse dei poveri una *energia storica*,<sup>35</sup> giacché in virtù della presa di coscienza della loro situazione di precarietà, esse sono pronte a « mettere in moto la storia »,<sup>36</sup> per scuotere e trasformare il presente in vista

<sup>22</sup> Cfr *Théologie du travail* 554.

<sup>23</sup> Cfr *Pour une théologie* 22.

<sup>24</sup> Cfr *Théologie du travail* 565-566, dove afferma che sono tre gli elementi in forza dei quali gli uomini si radunano realizzando l'esigenza sociale della loro natura: il sangue, che origina la comunità coniugale e parentale; il luogo, che origina la comunità di vicinanza; l'occupazione, che genera la comunità di lavoro, anche a livello mondiale, come oggi.

<sup>25</sup> Cfr *ibid.* 552.

<sup>26</sup> Cfr *Peuple* 110.

<sup>27</sup> Cfr *Pour une théologie* 24.

<sup>28</sup> Cfr *ibid.* 9-10.

<sup>29</sup> Cfr *Théologie du travail* 552 s.

<sup>30</sup> In coerenza con la sua impostazione concreta, Chenu preferisce parlare di « condizione umana », anziché di « natura umana », che ha una connotazione astratta. Cfr *Economie de circulation et évangélisation*, in *L'Évangile* 540; *Théologie du travail* 550.

<sup>31</sup> Cfr *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*: « Foi vivante » 59 (Paris 1967); *La pensée contemporaine pour ou contre Dieu?*, in *L'Évangile* 171 s. *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, in *La foi dans l'intelligence*: « Cogitation fidei » 10 (Paris 1964) 325.

<sup>32</sup> Cfr *Théologie du travail* 553.

<sup>33</sup> Cfr *La pensée contemporaine* 172.

<sup>34</sup> Cfr *L'économie du XX<sup>e</sup> siècle* 620.

<sup>35</sup> Cfr *Pour une théologie* 81.

<sup>36</sup> Cfr *L'économie du XX<sup>e</sup> siècle* 623.

del futuro; d'altra parte, il sistema economico-socio-politico esistente — il « circolo infernale del capitalismo »<sup>37</sup> — le tiene di fatto *in situazione di proletariato*, con la conseguente disumanizzazione.<sup>38</sup>

*In sintesi*, si potrebbe esprimere il pensiero dell'autore sul senso naturale del lavoro, con queste parole: esso è « un luogo di umanizzazione ».<sup>39</sup> Lo è potenzialmente, come opportunità oggettiva, nella misura in cui gli aspetti positivi indicati prendono il sopravvento sui negativi. Costruendo così il mondo, l'uomo costruisce se stesso; agendo sulla natura e riaffermando il suo rapporto di dominio su di essa, ha l'opportunità di accrescere anche i rapporti di solidarietà con gli altri uomini, e di diventare in questo modo più uomo a livello collettivo.

### 1.1.3. Il lavoro da un punto di vista di fede

Ciò che alla semplice luce naturale costituisce la costruzione del mondo, sia nel suo senso stretto di dominio della natura, sia nel suo senso più ampio di costruzione della fraternità umana,<sup>40</sup> trova alla luce della fede il suo significato ultimo: è la *creazione*.<sup>41</sup>

Per il nostro autore, in effetti, la creazione non è un'operazione capricciosa di Dio agli inizi del mondo, bensì « l'oggi di Dio ».<sup>42</sup> È una « creazione continua ».<sup>43</sup> In questa operazione, l'uomo non è un soggetto meramente passivo, ma « demiurgo »,<sup>44</sup> « cooperatore »,<sup>45</sup> « mandatario libero e corresponsabile ».<sup>46</sup> In una parola, esso è « con-creatore ».<sup>47</sup> Si può dire, anzi, che Dio non crea se non attraverso l'azione dell'uomo, in modo che « quanto più questo la-

<sup>37</sup> Cfr *La notion de profit et les principes chrétiens*, in *L'Evangile* 501.

<sup>38</sup> Cfr *Pour une théologie* 95-96; *Civilisation technique* 1942; *Déchristianisation ou non-christianisation?*, in *L'Evangile* 250; *Classes et Corps Mystique du Christ*, *ibid.* 477; *La notion de profit* 505; *Jacques Duquesne* 115.

<sup>39</sup> Cfr *Paradoxe* 395.

<sup>40</sup> Chenu impiega questa espressione « costruzione del mondo » nei due sensi. Cfr *Histoire sainte et vie spirituelle*, in *La foi dans l'intelligence* 286; *Théologie du travail* 557; *Libération politique et messianisme religieux*, in *L'Evangile* 609; *Un Concile pastoral*, *ibid.* 666; *Postscriptum* 676; *La teologia del lavoro* 305; *Peuple* 83; *Les signes des temps: réflexions théologiques*, in *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes » 2. Commentaires* (Paris 1967) 224; *Théologie de la mutation*, in *Société injuste et révolution. Colloque de Venise* 1968 (Paris 1970) 83; *Théologie de la matière* 146, ecc.

<sup>41</sup> Cfr *Théologie du travail* 554; *Paradoxe* 394; *Jacques Duquesne* 72-73.

<sup>42</sup> Cfr *Jacques Duquesne* 72; *Paradoxe* 395.

<sup>43</sup> Cfr *Théologie de la matière* 12.

<sup>44</sup> Cfr *Théologie du travail* 562; *Storicità* 150.

<sup>45</sup> Cfr *Théologie du travail* 554; *Paradoxe* 395.

<sup>46</sup> Cfr *Théologie de la matière* 12.

<sup>47</sup> Cfr *Storicità* 150; *Pour une théologie* 110; *Théologie de la matière* 12; *Théologie de la mutation* 82; *Jacques Duquesne* 73: « Co-createur: c'est un mot que je n'osais pas employer voici cinq ou six ans. Mais je vois qu'il passe partout ».

vora, tanto più Dio è creatore».<sup>48</sup> Mediante il suo lavoro, col trasformare e dominare la natura, facendola diventare «umana», l'uomo «crea» il mondo.

Il fondamento teologico di questa concezione del lavoro, Chenu lo trova nel testo di *Gen* 1, 26-28<sup>49</sup> e nella dottrina patristica (specialmente dei Padri greci), dell'uomo-immagine di Dio.<sup>50</sup> Il fondamento antropologico, invece, lo trova in quel tratto dell'uomo per il quale, seguendo San Tommaso,<sup>51</sup> questo viene concepito in consostanzialità di spirito e materia, col superamento di una visione dualista propria dei filosofi greci, dell'agostinismo medievale e del cartesianesimo.<sup>52</sup>

### 1.2. La costruzione del mondo-storia e l'edificazione del Regno di Dio

Il problema più grosso, da un punto di vista cristiano, si pone quando si tratta di stabilire quale rapporto ci sia fra la storia umana, costruzione degli stessi uomini che coinvolge ed include l'azione trasformatrice del mondo, e l'economia del Regno di Dio.<sup>53</sup> È un problema la cui soluzione sta alla base del tipo di impegno dei cristiani nella stessa costruzione della storia. A questo problema Chenu ha dato due risposte, non indipendenti fra di loro, che sono maturate successivamente, senza che la seconda escluda la prima, come si vedrà.

In un primo momento affronta la questione *in una prospettiva analitica*: costruzione della storia umana ed edificazione del Regno di Dio si tengono fra di loro in rapporto di natura e grazia, comprese in una dimensione non individuale, ma collettiva. *La storia*, in quanto tale, è qualcosa che appartiene all'ordine «naturale»; il Regno, invece, è «soprannaturale». Fra di loro, però, non c'è totale eterogeneità, discontinuità o incoerenza:<sup>54</sup> infatti, siccome secondo il piano di Dio la storia non può trovare il suo compimento che nella divinizzazione,<sup>55</sup> essa costituisce una «*potentia oboedientialis*» rispetto del Regno: una capacità, una apertura, una disponibilità ad essere assunta dall'economia divina dell'edificazione del Regno.<sup>56</sup> Ciò si verifica, però, sempre e

<sup>48</sup> Cfr *Théologie de la mutation* 823.

<sup>49</sup> Cfr *Peuple* 17.

<sup>50</sup> Cfr *Théologie du travail* 554, nota 2.

<sup>51</sup> Cfr *Pour une théologie* 109, dove dichiara apertamente la sua opzione antropologica nella linea tomista: «Je reconnais qu'en m'avancant ainsi, j'opte pour une certaine conception de l'homme: la conception proposée par saint Thomas d'Aquin».

<sup>52</sup> Cfr *l.c.*

<sup>53</sup> Chenu si pone esplicitamente il problema in questi termini: «Si l'histoire de l'homme embraye sur l'histoire de l'univers, même physique, quelle sera la conjonction des deux domaines? et comment le devenir du monde en construction par l'homme, entrera dans l'économie surnaturelle du salut» (*Histoire sainte* 285 s.).

<sup>54</sup> Cfr *Storicità* 150; *Paradoxe* 401; *Peuple* 28.

<sup>55</sup> Cfr *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti alla costituzione pastorale «Gaudium et spes»*: «I nuovi saggi sul cristianesimo del nostro tempo». Vol. speciale 2 (Firenze 1966) 348.

<sup>56</sup> Cfr *De commercio inter Ecclesiam et mundum secundum Constitutionem «Gaudium et spes»* (n. 44), in *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*

soltanto quando la storia è veramente un processo umanizzante; quando non lo è, non può venire assunta dal Regno: « si perde ».<sup>57</sup> Dal canto suo, *il Regno* o grazia collettiva, che cresce nel tempo, siccome deve essere il divino-incarnato, ha bisogno della storia umana per essere veramente tale. Esso trova nella costruzione della storia umana — nella misura in cui essa è veramente umana — il suo suolo, la sua materia d'incarnazione, il suo soggetto, il suo supporto.<sup>58</sup>

Così, in un piano di analisi astratto, mediante questa classica tesi della « *potentia oboedientialis* » trasferita alla dimensione storico-sociologica,<sup>59</sup> il nostro autore supera il dualismo che concepiva la costruzione della storia e l'edificazione del Regno come due realtà diverse, eterogenee e giustapposte, senza un'intrinseca relazione fra loro<sup>60</sup> e vincolate al più mediante una « pia intenzione » di coloro che agiscono cristianamente.<sup>61</sup>

Di recente, Chenu ha riesaminato il problema *in una prospettiva concreta*, sottolineando che, benché l'analisi astratta rimanga sempre necessaria, « chi vive » — cioè chi agisce nella realtà — « non ha bisogno di fare quest'analisi ».<sup>62</sup> In altre parole, ciò significa che ogni sforzo di costruzione umana della storia è già cristiano, esplicitamente o implicitamente,<sup>63</sup> e in questo senso è già costruzione del Regno di Dio, direttamente o indirettamente.<sup>64</sup>

## 2. Il cristianesimo come fermento

L'azione cristiana viene pensata dal nostro autore in questo contesto. Le parole scritte nel 1944: « Appartiene al cristiano portare a compimento l'Incarnazione »<sup>65</sup> ne esprimono in sintesi il pensiero.

Questa formula ha un significato molto pregnante, in quanto per Chenu il mistero dell'Incarnazione è la sostanza stessa del cristianesimo.<sup>66</sup> Esso consiste nel processo ininterrotto mediante il quale Dio diviene pienamente uomo,<sup>67</sup>

(Roma 1968) 650; *Un Concile à la dimension du monde*, in *L'Evangile* 634; *Peuple* 48. 53; *Postscriptum* 677-678; *Les signes des temps* 212-213; *Théologie de la matière* 143; *Vox populi, vox Dei. L'opinione pubblica nell'ambito del Popolo di Dio*, in *Fine della Chiesa come società perfetta* (Verona 1968) 225.

<sup>57</sup> Cfr *Dimension nouvelle* 89. 92. 97; *Le Message du Concile au monde*, in *L'Evangile* 642.

<sup>58</sup> Cfr *Civilisation technique* 157; *Corpus de l'Eglise et structures sociales*, in *L'Evangile* 161; *Chrétienté ou mission? A propos des « Mouvements de paix »*, *ibid.* 256; *Paradoxe* 403; *Liberté et engagement du chrétien*, in *L'Evangile* 535; *Classe ouvrière et Eglise missionnaire*, *ibid.* 286; *Théologie du travail* 553; *L'économie du XX<sup>e</sup> siècle* 624; *La révolution communautaire et l'apostolat*, in *L'Evangile* 367.

<sup>59</sup> Cfr *Postscriptum* 675.

<sup>60</sup> Cfr *La missione* 334.

<sup>61</sup> Cfr *Jacques Duquesne* 74.

<sup>62</sup> Cfr *ibid.* 148.

<sup>63</sup> Cfr *Peuple* 30.

<sup>64</sup> Cfr *Laïcs en chrétienté*, in *L'Evangile* 83.

<sup>65</sup> Cfr *La foi* 130.

<sup>66</sup> Cfr *Peuple* 87; *Vocations particulières et grâce baptismale*, in *La vocation religieuse et sacerdotale* (Montréal-Paris 1968-1969) 11.

<sup>67</sup> Cfr *Peuple* 19.

e mediante il quale l'uomo-umanità viene pienamente divinizzato.<sup>68</sup> È un processo che si svolge nella storia<sup>69</sup> e il cui modello è costituito dall'Incarnazione del Verbo di Dio in Gesù Cristo, avvenuta « una volta » nel passato.<sup>70</sup>

L'incarnazione continua o continuata<sup>71</sup> deve estendersi a tutta la realtà umana e cosmica, per incorporarla progressivamente, senza eccezione<sup>72</sup> e nel rispetto dovuto alla natura e alle leggi proprie degli esseri creati da Dio,<sup>73</sup> nel Corpo di Cristo.<sup>74</sup>

Secondo quanto si è accennato precedentemente, il cristiano è responsabile di questo processo: appartiene a lui portarlo a compimento, divenendo così suo soggetto attivo. Servendosi di un'immagine neotestamentaria, Chenu qualifica questa responsabilità dei credenti come « fermento » in mezzo a loro.<sup>75</sup>

Una tale « fermentazione » del mondo comprende, in coerenza con quanto si è detto sopra, *due aspetti fondamentali*: l'uno, di collaborazione nell'umanizzazione o costruzione della storia, l'altro, di divinizzazione o cristianizzazione o evangelizzazione<sup>76</sup> di questo mondo umanizzato. Tutti e due sono esigiti dalla fede, e non soltanto il secondo, dal momento che il mistero del Regno o dell'Incarnazione totale non può realizzarsi senza la realizzazione della storia. Umanizzare è un compito cristiano immanente alla fede.<sup>77</sup>

Nel primo aspetto, il cristiano agisce insieme con gli altri uomini di buona volontà, i quali collaborano così, benché indirettamente, nella costruzione del Regno di Dio. Il secondo aspetto invece è proprio ed esclusivo dei cristiani, e viene realizzato dalla comunità dei credenti « nella fede e nell'amore ».<sup>78</sup>

Bisogna notare tuttavia che nei suoi scritti, il nostro autore non si ferma molto su questo secondo aspetto. È il primo che occupa sempre più decisamente la sua attenzione. Infatti, mentre nei suoi primi articoli si limita a parlare di « cristianizzazione » o di « santificazione » in maniera generica,<sup>79</sup> negli scritti posteriori, poco a poco, emerge l'affermazione del bisogno, per i

<sup>68</sup> Cfr *Dimension nouvelle* 91 s.

<sup>69</sup> Cfr *La teologia del lavoro* 315.

<sup>70</sup> Cfr *Dimension nouvelle* 97.

<sup>71</sup> Cfr *l.c.*; *La foi* 129.

<sup>72</sup> Cfr *La vérité de la foi*, in *La foi dans l'intelligence* 19.

<sup>73</sup> Cfr *Les événements et le royaume de Dieu*, en *Informations catholiques internationales* 250 (15 oct. 1965) 19; *La missione* 347.

<sup>74</sup> Cfr *La foi* 114; *Théologie de la matière* 12; *Peuple* 87 s; *Dimension* 97.

<sup>75</sup> Dal suo importante scritto del 1937: *Dimension nouvelle de la chrétienté*, fino all'intervista con J. Duquesne, nel 1975, questa idea del cristianesimo come « fermento » si può trovare più di 40 volte nei suoi scritti.

<sup>76</sup> Chenu utilizza come sinonimi questi termini, come anche quello di « santificazione »: cfr *Dimension*, *passim*.

<sup>77</sup> Già nel 1944, nel suo scritto *La révolution communautaire et l'apostolat*, affermava che « la sproletarizzazione è un compito della cristianità » (cfr *ibid.* 375 s.).

<sup>78</sup> Cfr *Peuple* 30.

<sup>79</sup> Vedere i suoi scritti *Dimension nouvelle* e *La JOC au Saulchoir*, in *L'Évangile* 271-274.

cristiani-apostoli, di concretizzare la loro « presenza »<sup>80</sup> nel mondo colla partecipazione all'evoluzione della società,<sup>81</sup> ecc. In un suo recente scritto,<sup>82</sup> questa azione include pure il lavoro fraterno<sup>83</sup> per la liberazione degli uomini.<sup>84</sup>

Anche per l'azione cristiana, mediante la quale si realizza nella storia il mistero totale dell'Incarnazione, vige lo statuto cristologico di Calcedonia, cioè « la densissima formula dell'esatta intelligenza della fede in Cristo pienamente Dio e pienamente Uomo », <sup>85</sup> elaborata da quel Concilio nel secolo v. Specialmente in questi due punti: essa deve essere un'azione integrale, *senza riserve*, ed un'azione che rispetti l'autonomia delle realtà create, ossia un'azione *senza confusione*.<sup>86</sup>

Riguardo al primo punto, Chenu insiste sulla necessità che tanto l'aspetto economico, quanto quello sociale, politico e storico, siano oggetto di questa azione.<sup>87</sup> Nulla deve essere lasciato fuori dal processo, sotto pena di tradire l'Incarnazione.

Riguardo al secondo, sottolinea la necessità di riconoscere la natura propria di ogni realtà creata, e di agire di conseguenza. Perciò preferisce, fra l'altro, abbandonare l'espressione « consecratio mundi », da lui stesso usata in precedenza,<sup>88</sup> perché potrebbe indurre negli errori del clericalismo e del teocratismo di altri tempi.

### 3. Elementi per una « spiritualità » dell'azione

Un'azione così concepita non può venire svolta dai cristiani, soprattutto per ciò che si riferisce all'umanizzazione o costruzione della storia, senza una spiritualità adeguata, senza cioè, un certo modo di concepire le cose, e senza determinati atteggiamenti. Su questo punto il nostro autore offre anche un abbondante materiale che qui raccogliamo.

#### 3.1. Elementi concettuali negativi

C'è una radice, nell'ambito della concezione della realtà, che oltre ad incidere direttamente sull'azione cristiana nel mondo, ha avuto anche influssi indi-

<sup>80</sup> In questo tema si nota un'evoluzione nella terminologia di Chenu: mentre agli inizi parla dell'apostolato come « conquista » (così chiaramente in *Dimension nouvelle*), parla piuttosto di « testimonianza » e di « presenza » (così in *Corps de l'Eglise*, in *Communautés humaines et présence missionnaire*, ecc.).

<sup>81</sup> Cfr *Le missione* 349.

<sup>82</sup> Cfr *Corps de l'Eglise* 168.

<sup>83</sup> Cfr *Morale laïque et foi chrétienne*, in *L'Evangile* 316.

<sup>84</sup> Cfr *Jacques Duquesne* 83.

<sup>85</sup> Cfr *ibid.* 182.

<sup>86</sup> Cfr *La révolution* 363.

<sup>87</sup> Cfr *Pour une théologie* 53; *Théologie du travail* 570; *Classes* 481; *Prefazione a G. Casalis, Predicazione atto politico* (Roma 1972) 10; *Profetismo e teologia*, in *Chiesa per il mondo. 2. Fede e prassi* (Bologna 1974) 28.

<sup>88</sup> Cfr *Théologie du travail*. P.S. 1964 570.

retti su di essa attraverso altri elementi concettuali da essa derivati: *il dualismo materia-spirito*.<sup>89</sup>

A proposito di questo dualismo, ereditato dai pensatori greci e specialmente dai neoplatonici,<sup>90</sup> Chenu afferma che ha costituito « un'attrazione permanente » nella storia del cristianesimo, come si può cogliere dalle formule dogmatiche più chiare che condannano il manicheismo.<sup>91</sup>

La negativa valutazione della materia che di fatto comporta tale concezione, guidò un certo modo di distinguere « il temporale » e « lo spirituale » che non rispettò, nella sua astrattezza e nel suo idealismo, la reale unità dell'economia divina.<sup>92</sup> Non solo, ma giunse praticamente a dissolverla, rinchiudendola nell'ambito « dello spirituale », al cui servizio pose « il temporale » come una specie di mera condizione o mezzo estrinseco.

A questo riguardo, osserva il nostro autore, nessuna distinzione è valida intellettualmente e vera in efficacia, se non si risolve alla fine in una percezione organica della realtà, e inoltre le distinzioni, intellettualmente necessarie, diventano mortali quando si prendono come leggi d'azione.<sup>93</sup> È proprio ciò che è accaduto in un certo cristianesimo il quale, cedendo a distinzioni troppo facili arrivò a pensare che le realtà terrestri non sono per il cristiano che occasioni che esso deve sfruttare per la propria salvezza individuale, e che non hanno nessun nesso intrinseco con l'economia del Regno di Dio.<sup>94</sup>

Questa stessa concezione di base porta anche ad una inesatta interpretazione della frase: « Il Regno di Dio non è di questo mondo », come se essa significasse che la riuscita terrestre deve essere esclusa dalle prospettive e dalle speranze dei cristiani, e che la trasformazione sociale dell'umanità è una meta lontana dalla salvezza che i cristiani cercano.<sup>95</sup>

Il dualismo materia-spirito ne comporta un altro, che influisce nella concezione dell'azione cristiana: *il dualismo persona-struttura*. Ci sono dei cristiani per cui il Regno di Dio o l'economia della salvezza è qualcosa di meramente « interiore », « intimo », « personale », che non ha niente a vedere, se non indirettamente ed estrinsecamente, con l'organizzazione del mondo. In questa linea si trova la corrente che, seguendo Sant'Agostino, interpreta nel senso indicato i testi paolini riguardanti l'inclusione della creazione nel mistero di Cristo. Secondo Chenu, questo agostinismo si trasformò nel terreno fertile in cui crebbe una visione portata a sottovalutare e perfino disprezzare i compiti terreni e l'organizzazione del mondo. Per questo motivo l'edificazione del

<sup>89</sup> È uno dei ritornelli che Chenu ripete spesso lungo tutti i suoi scritti, come si potrebbe facilmente constatare da una lettura anche superficiale di essi.

<sup>90</sup> Chenu cita l'affermazione di Nietzsche, secondo la quale « il cristianesimo è un platonismo ad uso del popolo », e aggiunge: « È vero, purtroppo, di un certo cristianesimo ». Cfr *La pensée* 183.

<sup>91</sup> Cfr *Réflexions chrétiennes sur la vérité de la matière*, in *L'Évangile* 447.

<sup>92</sup> Cfr *Théologie de la matière* 146.

<sup>93</sup> Cfr *Réformes de structure en chrétienté*, in *L'Évangile* 37.

<sup>94</sup> Cfr *Peuple* 82.

<sup>95</sup> Cfr *La révolution* 364.

bene comune ed il progresso del mondo non furono presi seriamente in considerazione dall'azione cristiana.<sup>96</sup> I cristiani possono cadere, in base a un tale dualismo, nella stessa cecità in cui incorsero molti nel secolo scorso, rimasti indifferenti davanti alla triste situazione delle masse proletarie.<sup>97</sup>

Un altro elemento della concezione della realtà condiziona negativamente l'azione cristiana: *l'individualismo* che impedisce l'apertura verso la dimensione collettiva dell'umanità. Trasportato nell'ambito dell'economia divina del mistero cristiano, esso la riduce a qualcosa di meramente individuale, dissolvendo la grande idea o « mito » escatologico della salvezza collettiva dell'umanità.<sup>98</sup> Si genera così il *dualismo individuo-collettività*.

Finalmente, legato agli elementi precedenti, c'è *la mancanza del senso della storia*, vista come crescita interiore della vita umana, soprattutto collettiva.<sup>99</sup> Questa mancanza riduce lo scopo dell'economia divina a qualcosa da ottenersi fuori del tempo, dopo il tempo, « nell'eternità ». Non la considera come qualcosa che è in costruzione ed in crescita nel corso della storia. In altre parole, crea il *dualismo tempo-eternità, terra-cielo*, e svuota la costruzione della storia di vera densità salvifica, convertendola in una semplice « impalcatura provvisoria » del Regno escatologico.<sup>100</sup>

### 3.2. Elementi concettuali positivi

Ai diversi aspetti concettuali elencati, il nostro autore ne contrappone altri, che costituiscono dei condizionamenti positivi per una vera ed efficace azione del cristiano nel mondo.

Anzitutto, una concezione che si potrebbe chiamare *integrale* della realtà e dell'uomo stesso. Allontanandosi, sulle orme di San Tommaso, dalla « tara della filosofia greca »,<sup>101</sup> rifiuta decisamente la svalutazione della materia, e quindi anche lo spaccamento del mondo e dell'uomo in due, con la conseguente sopravvalutazione dello spirito e dello « spirituale ». Per lui, come per l'Aquinate, la materia è ancora una presenza di Dio,<sup>102</sup> ed ha una sua « verità » ed una sua « dignità ».<sup>103</sup> Di conseguenza, arriva a parlare di « spiritualità della materia ».<sup>104</sup> Ciò si verifica soprattutto nell'uomo, in cui spirito e materia sono consostanzialmente uniti fra di loro.<sup>105</sup>

<sup>96</sup> Cfr *Trabajo*, in *Conceptos fundamentales de la teología*. 4 (Madrid 1966) 372.

<sup>97</sup> Cfr *Pour une théologie* 64-65; *L'économie du XX<sup>e</sup> siècle* 621.

<sup>98</sup> Cfr *Peuple* 24-25; *Classes* 491.

<sup>99</sup> Cfr *Corps de l'Eglise* 162.

<sup>100</sup> Cfr *Jacques Duquesne* 74.

<sup>101</sup> Cfr *Spiritualité de la matière*, in *L'Evangile* 455.

<sup>102</sup> Cfr *La fin de l'ère constantinienne*, in *L'Evangile* 28.

<sup>103</sup> Cfr *Corporalité et temporalité*, in *L'Evangile* 427; *Profanidad del mundo-sacralidad del mundo. Sto. Tomás de Aquino y San Buenaventura*, in *Ciencia Tomista* 101, 2-3 (1975) 186; *Réflexions chrétiennes* 448.

<sup>104</sup> Vedi l'articolo già citato de *L'Evangile*, dal titolo *Spiritualité de la matière*.

<sup>105</sup> La consostanzialità spirito-materia è uno dei tratti fondamentali dell'antropologia di Chenu: cfr *Pour une théologie* 108 s.; *Les théologiens et les évêques*, in *La foi dans*

L'economia divina dell'Incarnazione deve avere, perciò, anche una *dimensione cosmica* che non può venire trascurata: la natura, con tutto ciò che è materiale, deve venire assunta dall'uomo e, tramite lui, dalla realizzazione del Regno di Dio.<sup>106</sup> In questo modo cade il dualismo tra un mondo « spirituale », nel quale si dovrebbe svolgere il cristianesimo, e un mondo « materiale » o « temporale », che sarebbe qualcosa di meramente accidentale ed estrinseco ad esso.

In secondo luogo, Chenu insiste sull'*importanza delle strutture* nella vita e nella realizzazione dell'uomo. La persona non è pura interiorità, ed i rapporti fra gli uomini e fra i gruppi umani si esprimono e vengono sostenuti attraverso le istituzioni, che perciò stesso influiscono o positivamente o negativamente nella crescita dell'umanità e dei singoli.<sup>107</sup> Nel binomio persona-struttura, il secondo membro pesa molto di più di quanto certo cristianesimo « intimista » pensi. Anche le trame sociali, infatti, sono veicoli della grazia.<sup>108</sup>

Un terzo elemento che sottolinea è *l'aspetto collettivo* della realtà umana. L'individuo è un'astrazione. Non esiste. Ciò che esiste, sono individui-in-relazione. Questo essere-in-relazione è così essenziale per la persona, che essa non può vivere, né umanamente né cristianamente, al di fuori della comunità.<sup>109</sup> Questo aspetto ha acquistato oggi delle proporzioni ieri impensabili, in forza del fenomeno della socializzazione, generato dalla civiltà del lavoro. Oggi non ci sono atti puramente individuali o privati: tutto è inserito nella collettività.<sup>110</sup> L'annuncio delle promesse bibliche di un messianismo a livello universale, trova in questa condizione attuale dell'umanità una chiara connaturalità.<sup>111</sup>

Un ultimo aspetto messo in evidenza è la concezione della *realtà umana come storia*, cioè come marcia dell'umanità nel tempo,<sup>112</sup> come crescita, evoluzione, divenire.<sup>113</sup> È collegato al primo aspetto appena indicato: mentre infatti la svalutazione della materia portava necessariamente ad una svalutazione del tempo — considerato come una « sozzura » —,<sup>114</sup> e della storia — ritenuta come un'ombra senza consistenza —,<sup>115</sup> la sua positiva valutazione conduce a conclusioni diametralmente opposte: il tempo è ritenuto un elemento essen-

*l'intelligence* 305; *Condition nouvelle faite à l'homme de la civilisation technique*, in *L'Évangile* 470; *La ville. Notes de sociologie apostolique*, *ibid.* 517; *Théologie de la matière* 7; *Peuple* 148.

<sup>106</sup> Cfr *Théologie de la mutation* 86.

<sup>107</sup> Cfr Jacques Duquesne 103-105.

<sup>108</sup> Cfr *Dimension nouvelle* 96; *La foi* 114; *Corps* 161.

<sup>109</sup> Cfr *La foi* 114 s.

<sup>110</sup> Cfr *Dimension nouvelle* 92; *La foi* 120.

<sup>111</sup> Cfr *L'économie du XX<sup>e</sup> siècle* 618.

<sup>112</sup> Cfr *Pour une théologie* 50 76 94.

<sup>113</sup> Cfr *Postscriptum* 677; *Civilisation technique* 137 138; *Destinée personnelle et morale communautaire*, in *L'Évangile* 357 360 361 362; *Réflexions chrétiennes* 450; *Classes* 486 487 489 490 493; *Un Concile entré dans l'histoire* 634; ecc.

<sup>114</sup> Cfr *Corporalité et temporalité* 422 s.; *Présentation*, in *L'Évangile* 7.

<sup>115</sup> Cfr *Corporalité* 424.

ziale e positivo, in quanto è opportunità di crescita,<sup>116</sup> e la storia è vista come processo di umanizzazione.<sup>117</sup>

Questa visione incide ovviamente sulla concezione del rapporto *storia-mistero cristiano*: la prima non è più considerata come una semplice impalcatura provvisoria del secondo, ma come « il luogo dove esso si esprime »,<sup>118</sup> in modo che fra loro c'è un intrinseco ed essenziale rapporto reciproco.

### 3.3. Atteggiamenti negativi

Uno degli atteggiamenti che ostacolano l'integrale azione cristiana, è l'*evasione spiritualista dalla realtà*, conseguenza del dualismo materia-spirito. Chenu sostiene infatti che, con l'insistenza su questo dualismo, presente anche nella liturgia là dove nelle sue preghiere contrappone spesso « coelestia » a « terrestria », il cristiano finisce per soccombere alla tentazione di risolvere la dualità temporale-spirituale mediante un'evasione verso l'aldilà del sacro e del trascendente.<sup>119</sup> Così accade, per esempio che la maggioranza dei cristiani praticanti sono spinti ancora oggi ad una svalutazione del lavoro, incorporato all'economia divina solo estrinsecamente.<sup>120</sup> Questo porta a riesumare errori del passato, a costruire cioè una realtà cristiana al margine della vita umana, che risulta perciò stesso una « cristianità disumana » e, di conseguenza, fallita.<sup>121</sup>

D'altra parte, questo stesso dualismo spirito-materia che indubbiamente privilegia il primo membro del binomio, conduce ad un'altra forma di evasione: *l'astrattismo*. L'attenzione rivolta verso le essenze immutabili ed eterne impedisce la visione della realtà concreta. Le definizioni astratte sono inutili, restano fuori del tempo, afferma Chenu; ma, allo stesso tempo, riconosce che purtroppo si è agito in base ad esse fra i cristiani, impedendo così l'accesso alla realtà concreta e creando un alibi per non cambiare niente in profondità nell'ordine esistente, per paura della confusione e della rivoluzione.<sup>122</sup>

È l'astrattismo che porta a non distinguere fra le ideologie, che sono sovrastrutture dei movimenti della storia, e questi stessi movimenti, i quali, aldilà di esse, conservano nella realtà il loro valore e la loro verità.<sup>123</sup> In questo modo, respingendo le ideologie, si perde anche quanto di umanamente valido contengono i movimenti che sottostanno ad esse. L'atteggiamento di molti cristiani davanti al marxismo è in questo senso un chiaro esempio.<sup>124</sup> C'è da aggiungere che questo dualismo ingenera nei cristiani una certa insensibilità davanti alla

<sup>116</sup> Cfr *Pour une théologie* 79-80; *Corporalité* 428.

<sup>117</sup> Cfr *Paradoxe* 395; *Storicità* 149.

<sup>118</sup> Cfr *Jacques Duquesne* 185.

<sup>119</sup> Cfr *ibid.* 79.

<sup>120</sup> Cfr *La foi* 130.

<sup>121</sup> Cfr *Dimension nouvelle* 103.

<sup>122</sup> Cfr *Peuple* 43-44; *Théologie de la matière* 144 s.

<sup>123</sup> Cfr *Peuple* 44 57-68.

<sup>124</sup> Cfr *La teologia del lavoro* 304.

miseria prodotta dall'ingiustizia trionfante nel mondo, insensibilità che rende impossibile un'azione impegnata nella salvezza di coloro che sono vittime di tale ingiustizia.<sup>125</sup>

Altro atteggiamento che condiziona negativamente l'azione cristiana è il *moralismo*. Esso proviene, almeno in parte, dal dualismo persona-struttura, ed implica sia un atteggiamento di interiorismo,<sup>126</sup> sia un'indifferenza verso l'organizzazione del mondo in se stesso e verso le strutture che influiscono nella vita degli uomini: in fondo, un non badare alla natura delle cose.<sup>127</sup>

Il moralismo non è soltanto un fatto del passato, esiste anche oggi fra i cristiani. È quel « falso spiritualismo » che li porta, ad esempio, ad essere insensibili, anzi, a disprezzare quel modesto condizionamento dell'ordine umano che è l'economico, a partire dal quale ci sono prodotti e continuano a prodursi tanti cambiamenti nella condizione umana.<sup>128</sup>

L'atteggiamento moralista ostacola una vera azione integrale ed efficace, perché la circoscrive nell'ambito delle interiorità. Anche se supera l'individualismo, non supera però l'interiorismo e lascia fuori di sé tutta l'area strutturale, che giuoca un grande ruolo nel destino della stessa interiorità delle persone.

Alcuni altri atteggiamenti negativi provengono dalla concezione a-storica della realtà e dell'economia cristiana. Chenu ne segnala principalmente due. Anzitutto, la mancanza di senso storico fa sì che molti cristiani rimangano *sconcertati* davanti all'arrivo di situazioni nuove o profondamente mutate. L'autore sostiene che ogni qualvolta un gruppo umano qualsiasi stabilisce un intercambio a partire da nuove forme di vita collettiva, questa novità sorprende e mette sottosopra le abitudini ecclesiali.<sup>129</sup> È l'immobilismo originato dall'essentialismo greco. Un caso tipico lo costituisce lo sconcerto prodotto fra i cristiani attuali dall'avvento dell'era delle masse,<sup>130</sup> sconcerto in cui s'intrecciano una comprensione meramente individualista del messaggio evangelico e la mancanza del senso della storia.

Non è raro che, accanto a questo atteggiamento, ce ne sia un altro, le cui radici coincidono: quello di *giudicare* i valori, le speranze ed i progressi della nuova condizione umana *soltanto mediante un riferimento negativo a situazioni del passato*.<sup>131</sup> In questo modo si falsifica la realtà, rifiutando di affrontarla nella sua originalità propria e, ciò che è ancora peggio, si blocca ogni possibilità di efficacia.

<sup>125</sup> Cfr *Pour une théologie* 64 s.

<sup>126</sup> Cfr *Un Concile entré* 637.

<sup>127</sup> Cfr *Civilisation technique* 146; *Pour une théologie* 34 64.

<sup>128</sup> Cfr *La foi* 116; *L'économie du XX<sup>e</sup> siècle* 621; *Pour une théologie* 10.

<sup>129</sup> Cfr *Economie de circulation et évangélisation*, in *L'Évangile* 541.

<sup>130</sup> Cfr *Peuple* 109.

<sup>131</sup> Cfr *Déchristianisation* 249.

### 3.4. Atteggiamenti positivi

In primo luogo, Chenu mette in evidenza un'atteggiamento che è anteriore a qualunque concezione e che costituisce qualcosa di essenziale nel cristianesimo: *l'amore fraterno*. Questo amore genera nel cristiano « l'ossessione per il suo prossimo e per la comunità umana ».<sup>132</sup>

L'amore fraterno, però, è oggi profondamente toccato dai radicali cambiamenti avvenuti nell'umanità. I cristiani si domandano di nuovo, come il dottore della legge al tempo di Gesù: « Chi è il mio prossimo »?<sup>133</sup> Fino a non molto tempo fa, nel mondo artigianale, dove il cristiano lavorava per persone conosciute che facilmente entravano nell'ambito delle sue relazioni, la risposta era chiara: i rapporti interpersonali costituivano il suo terreno. Ma adesso, in questo mondo del lavoro tecnico, nel quale i rapporti mediati e funzionali si moltiplicano fino a minacciare quelli immediati ed interpersonali, l'amore fraterno deve cercare una nuova risposta.<sup>134</sup> La si deve realizzare su due strade: la presenza immediata agli altri, e la presenza attraverso le strutture. L'amore cammina oggi anche, ed in forma speciale, sulla strada lunga delle istituzioni,<sup>135</sup> senza che questa escluda la strada dei rapporti interpersonali. L'accento tuttavia lo si deve mettere attualmente sull'aspetto collettivo della fraternità, attesi il mutamento prodotto dalla marcia della storia e il profondo individualismo radicato nella mentalità e nei comportamenti della civiltà occidentale.<sup>136</sup> La nuova situazione dell'amore esige quindi un'apertura nuova verso la realtà delle strutture. Ma — avverte il nostro autore — esso non può limitarsi ad essere un pio correttivo di un ingranaggio costruito in precedenza senza la minima preoccupazione per gli uomini che in esso sono in giuoco; viceversa, dovrà inserirsi nella stessa organizzazione per far sì che le strutture diventino veramente umane.<sup>137</sup>

Un secondo atteggiamento, necessariamente collegato ad una determinata concezione della realtà, è la non-evasione dal mondo reale o, per dirla positivamente, *l'incarnazione in esso*. Implica il superamento del dualismo materia-spirito, giacché soltanto quando non si pensa che il mondo del cristiano è un universo ideale costruito fuori della realtà,<sup>138</sup> o che l'impegno nella costruzione del mondo lo fa uscire dalla « vita spirituale »,<sup>139</sup> è possibile impegnarsi responsabilmente nella costruzione umana della storia, ed essere cristiano-nel-mondo.

Da questo stesso superamento del dualismo derivano altri due atteggiamenti, che sono legati fra di loro: *la concretezza ed il non-moralismo*.

<sup>132</sup> Cfr *Liberté et engagement* 349.

<sup>133</sup> Cfr *Peuple* 102.

<sup>134</sup> Cfr *Théologie du travail* 565.

<sup>135</sup> Cfr *Peuple* 110 s.; *La ville* 533.

<sup>136</sup> Cfr *Peuple* 111 s.

<sup>137</sup> Cfr *Classes* 488 s.

<sup>138</sup> Cfr *Le chrétien dans le monde*, in *L'Évangile* 296.

<sup>139</sup> Cfr *Théologie du travail* 563.

La prima consiste nell'affrontare le realtà e le situazioni non a partire da definizioni astratte, ma dalla realtà storica, cioè non tanto dalla loro natura astratta, ma piuttosto dalla loro condizione concreta.<sup>140</sup>

Il secondo consiste nel non accontentarsi di assumere le realtà estrinsecamente, mediante pie intenzioni, e nel puntare a farle proprie attraverso una vera intelligenza delle cause che le producono.<sup>141</sup>

Finalmente e in relazione con la concezione storica della realtà, Chenu sottolinea la necessità di un acuto senso del contenuto della fede come « economia », che sfoci in un atteggiamento di *discernimento* fra ciò che è mutevole e ciò che deve restare,<sup>142</sup> e soprattutto, in un discernimento dei « segni dei tempi »<sup>143</sup> per scoprire in essi i veri segni della presenza e del piano di Dio.

#### 4. Conclusione

Come per il resto della sua riflessione teologica, anche per questi elementi di « spiritualità » Chenu è un teologo concreto: non elabora una spiritualità *a priori*, deduttivamente; mette piuttosto in evidenza elementi concettuali ed atteggiamenti che l'attuale condizione dell'umanità e della comunità ecclesiale richiedono per svolgere efficacemente un'azione nel mondo.

Perciò, riflettendo su ciò che è accaduto in altri momenti storici della Chiesa, arriva alla conclusione che l'azione cristiana esige oggi, in concreto, *un nuovo tipo di cristiani*, nati dalla nuova condizione umana generata dall'evoluzione economico-sociale, e svincolati in questo senso dagli aspetti propri di una Chiesa ancorata al passato.<sup>144</sup>

<sup>140</sup> Cfr *Prefazione* a G. Casalis 10.

<sup>141</sup> Cfr *Pour une théologie* 35-36 64.

<sup>142</sup> Cfr *Ce qui change et ce qui demeure*, in *L'Eglise vers l'avenir* (Paris 1969) 89.

<sup>143</sup> Cfr *Les signes* 224.

<sup>144</sup> Cfr *Paradoxe* 393.

## II. SEGUNDO GALILEA

### 0. Introduzione

Esiste una certa omogeneità fra M.-D. Chenu e Segundo Galilea.<sup>1</sup> Va vista nel modo in cui quest'ultimo porta avanti la sua riflessione di fede. Ciò che Chenu propone come ideale di un nuovo modo di fare teologia e in parte attua lui stesso, Galilea lo realizza senza esserselo proposto riflessamente. Questo ideale consiste nel fare della teologia una « riflessione organica sulla prassi ecclesiale ».<sup>2</sup> La sua è veramente una « teologia pastorale ». Tanto è vero, che viene considerato più come « pastoralista » che come « teologo ».

Fra i teologi latinoamericani, Galilea è indubbiamente quello che ha dedicato più attenzione all'aspetto della spiritualità.<sup>3</sup> Raccogliamo qui, ordinati secondo un nostro schema, i principali elementi da lui offerti nei suoi diversi scritti.

### 1. Contesto della sua riflessione

Appunto perché pastoralista, la sua riflessione teologico-spirituale è vincolata alla situazione concreta nella quale si svolge. Tale situazione viene vista sia nell'aspetto umano che in quello cristiano.

#### 1.1. Situazione attuale dell'America Latina

Il nostro autore considera la realtà attuale del continente latino-americano come il quadro dove si svolge la vita e l'azione del cristianesimo oggi. Senza di ciò, la sua riflessione diventerebbe astratta e lontana. Al pari di altri teologi latinoamericani, assume come punto di partenza un *aspetto globale*, che è alla base di molti altri aspetti particolari e li racchiude in sé. Esso costituisce la nota dominante della situazione di questi popoli: l'America Latina è un continente « soggetto ad ogni forma di dipendenza, di oppressione eco-

<sup>1</sup> Segundo Galilea nacque a Santiago del Cile, nel 1928. Venne ordinato sacerdote nel 1956. Lavorò quindi nella sua città di nascita, dove fu direttore della rivista *Pastoral popular*. Fin dal 1963 collaborò al rinnovamento pastorale dell'America latina mediante corsi e pubblicazioni, e anche al servizio del CELAM (Consiglio Episcopale latino-americano). Lavorò pure all'IPLA (Istituto Pastoral Latinoamericano) di Quito, nell'Equatore, del quale fu anche direttore.

<sup>2</sup> Cfr. M.-D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde: « Foi vivante »* 35 (Paris 1966) 17.

<sup>3</sup> Fra le sue opere faremo riferimento, nel nostro lavoro, alle seguenti: *Espiritualidad y renovación pastoral: « IPLA »* 4 (Bogotá-Quito 1969); *A los pobres, se les anuncia el Evangelio?* « IPLA » 11 (Bogotá-Quito 1973), e anche: « Iglesia nueva » 14 (Bogotá 1975); *Espiritualidad de la liberación* (Santiago-Chile 1973); ed. italiana *Spiritualità della liberazione* (Brescia 1974); *Aspectos críticos en la espiritualidad actual: « Iglesia nueva »* 22 (Bogotá 1975).

nomica e di marginalità».<sup>4</sup> Ancora più sinteticamente: «Gli ultimi anni ed i lavori dei nostri ricercatori ci hanno rivelato un fatto innegabile: il popolo latino-americano soffre uno *stato di dipendenza interna ed esterna*».<sup>5</sup>

Per questa affermazione basilare, Galilea si rifà ai documenti della Seconda Conferenza Generale dell'Episcopato latinoamericano (Medellín). In essi viene descritta la situazione del continente, e si accenna alla causa economico-sociale e politico-culturale che è alla radice di tanti fenomeni umanamente negativi dei popoli che lo costituiscono.<sup>6</sup>

La «dipendenza esterna» suppone una situazione di dominio e sfruttamento da parte di altri centri di potere che sono fuori del continente stesso e costituiscono, in fondo, l'imperialismo internazionale del denaro.<sup>7</sup>

La «dipendenza interna», invece, implica una certa complicità di gruppi minoritari all'interno degli stessi popoli, alleati dei primi per i propri interessi e privilegi.<sup>8</sup>

Un *secondo aspetto* fondamentale di questa realtà latinoamericana è «la presa di coscienza rivoluzionaria» di simile situazione.<sup>9</sup> È sempre più diffusa nei popoli la convinzione che, «se c'è dipendenza, *ci vuole un'indipendenza, una liberazione*. E siccome questo suppone una profonda trasformazione delle istituzioni tradizionali, si fa necessaria una rivoluzione».<sup>10</sup>

Sono questi due tratti, l'uno oggettivo e l'altro soggettivo, quelli che caratterizzano prevalentemente la situazione di questo continente nel presente momento storico.

## 1.2. *L'attuale cristianesimo latinoamericano*

Per descrivere la situazione del cristianesimo latinoamericano, Galilea si riferisce in primo luogo a elementi generici, indipendenti dalle presenti circostanze del continente, e inoltre a elementi sopraggiunti negli ultimi anni.

### 1.2.1. *Elementi generici*

Sostiene in partenza che tanto la Chiesa come istituzione quanto il cristianesimo come vita hanno qui *una personalità propria e originale*<sup>11</sup> che non si può trovare in nessun'altra regione del mondo.

Questa originalità ha come sfondo la situazione storica creata dalla azione svolta nel continente dalla cristianità spagnola fin dal secolo XVI: più che un'evangelizzazione essa fu una sacramentalizzazione; la fede venne più im-

<sup>4</sup> Cfr *A los pobres* 26.

<sup>5</sup> Cfr *ibid.* 47.

<sup>6</sup> Cfr *Doc. 2: Paz; Doc. 10: Movimiento de laicos*, n. 2.

<sup>7</sup> Cfr *Doc. 2: Paz*, n. 8 c.

<sup>8</sup> Cfr *ibid.* n. 3.

<sup>9</sup> Cfr *A los pobres* 47.

<sup>10</sup> Cfr *Reflexiones sobre la evangelización: «IPLA»* 10 (Quito 1970) 14.

<sup>11</sup> Cfr *ibid.* 7.

posta come cultura che proposta come conversione personale.<sup>12</sup> Si originò così un'identificazione del cattolicesimo con la società, che si mantenne inalterata fino quasi ai nostri giorni.<sup>13</sup> Tale identificazione non eliminò le « tradizioni religiose indigene »; <sup>14</sup> le mantenne in un sincretismo caratterizzato da tratti di provvidenzialismo e ritualismo, da un'immagine di Dio « castigatore » e « interessato », e da una concezione individualista, astorica ed extramondana della salvezza. Così ne risultò ciò che lui stesso,<sup>15</sup> come gli altri teologi latino-americani,<sup>16</sup> chiama *cattolicesimo popolare latinoamericano*.

Su questo sfondo comune si profila però una distinzione, che riflette la situazione socio-culturale. In realtà, ci sono *due tipi di cattolicesimo sovrapposti*: uno è quello della maggioranza, più « religioso » che « evangelico »: <sup>17</sup> l'altro, più evoluto e conscio, è proprio di certe élites delle classi superiori.<sup>18</sup>

Benché queste due forme di cristianesimo abbiano molti elementi in comune, ci sono delle differenze fra di loro; soprattutto per ciò che riguarda il grado di « religiosità » che comportano.

### 1.2.2. Elementi sopraggiunti negli ultimi anni

Ecco una sua affermazione generale al riguardo: « La situazione del cattolicesimo latinoamericano [...] ha sofferto profondi cambiamenti in quest'ultimo decennio ».<sup>19</sup>

Le *sue principali manifestazioni* vengono segnalate lungo due linee, l'una ecclesiale, l'altra sociale. Quelle più strettamente intra-ecclesiali sono le seguenti: la nascita del senso di una Chiesa locale latinoamericana; l'entrata del cristianesimo « ufficiale » latinoamericano nella storia mediante un impegno concreto in essa; la presa di coscienza della necessità di trovare altre forme d'incarnazione e di servizio nel continente; e, soprattutto, lo svegliarsi di una coscienza più acuta della missione profetica del cristianesimo.<sup>20</sup>

Quelle più collegate coi cambiamenti sociali avvenuti sono le seguenti: la crisi del « cattolicesimo culturale » con la conseguente accelerata scristianiz-

<sup>12</sup> Cfr *ibid.* 9.

<sup>13</sup> Cfr *l.c.*

<sup>14</sup> Cfr *ibid.* 8.

<sup>15</sup> Cfr *l.c.*

<sup>16</sup> Cfr per es. *Pastoral para un catolicismo popular en América latina*, in *Información teológica y pastoral sobre América Latina: « Perspectivas »* 4 (Bogotá 1974) 110-121 (con la collaborazione anche di Galilea); *Catolicismo popular en América latina. Comentario a un estudio de Feres*, in *Pastoral popular y liberación en América latina: « IPLA »* (Bogotá-Quito 1972) 9-14; *El catolicismo popular visto por un sociólogo*, *ibid.* 15-25; A. Buntig, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1. Sociológico* (Buenos Aires 1969); ecc.

<sup>17</sup> Vedere ciò che su questo cattolicesimo dice in *Reflexiones* 30: « Hay que insistir en anemia de la fe, y no sólo en ignorancia religiosa, como parecen pensar algunos »

<sup>18</sup> Cfr *ibid.* 8.

<sup>19</sup> Cfr *ibid.* 10.

<sup>20</sup> Cfr *ibid.* 11-13.

zazione; la crescita della secolarizzazione, e specialmente l'incidenza delle ideologie e attività rivoluzionarie sulla fede.<sup>21</sup>

Alla radice di questi fenomeni si trovano *tre avvenimenti* importanti: il Concilio Vaticano II con i suoi documenti che «caddero come una bomba inaspettata in mezzo alla maggioranza degli ambienti ecclesiastici del continente»; la Conferenza di Medellín, che costituì «per i latino americani ciò che fu per gli europei il Concilio»; l'acutizzarsi esplosivo dei processi di rapido cambiamento sociale in tutti i popoli del continente.<sup>22</sup>

Galilea dedica non poco spazio delle sue riflessioni all'approfondimento di queste manifestazioni; allo scopo del nostro lavoro sono sufficienti gli accenni fatti. Con essi si può già intravedere lo sfondo di quanto viene esposto qui di seguito.

## 2. Una spiritualità della « prassi liberatrice »

Ciò che caratterizza l'azione in America Latina in questo momento, è «la prassi di liberazione». La presa di coscienza della situazione di dipendenza ha generato l'acuto bisogno di una tale azione.

### 2.1. La prassi liberatrice cristiana

La conseguenza immediata dell'entrata del cristianesimo nella storia e dell'incidenza delle ideologie rivoluzionarie sulla fede è, in molti cristiani latino-americani, il senso dell'urgenza di un impegno concreto nella linea della liberazione.<sup>23</sup> Dice Galilea al riguardo: «L'esperienza cristiana dei latinoamericani, inseriti nella trasformazione dell'America Latina, avviene in un contesto di liberazione da ogni tipo di oppressione temporale. I cristiani cercano, col loro impegno concreto, non solo di rendere reali i mutamenti sociali nel continente, ma di far sì che questi cambiamenti contribuiscano allo sviluppo e alla libertà dei poveri e degli oppressi».<sup>24</sup>

È questo impegno concreto, assunto alla luce della fede nel Vangelo, ciò che costituisce la *prassi cristiana di liberazione*.<sup>25</sup> È «prassi di liberazione», come quella di altri uomini non cristiani del continente; ma «cristiana», cioè, illuminata dal Vangelo.

<sup>21</sup> Cfr *ibid.* 13-15.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.* 10. L'enunciato sintetico viene poi sviluppato a pp. 11-15.

<sup>23</sup> Il fatto viene così espresso in *Spiritualità* 47: «Esistono oggi molti cristiani impegnati nella liberazione totale dei loro fratelli, soprattutto dei *piccoli*, di coloro che patiscono le diverse forme di ingiustizia e altre espressioni di peccato che caratterizzano la società latinoamericana» (sottol. dell'Autore).

<sup>24</sup> Cfr *ibid.* 6.

<sup>25</sup> Vedere lo chiarimento fatto al riguardo in *A los pobres* 47 s.: «No es la fe necesariamente lo que los hizo tomar conciencia o tomar tal o cual posición, sino primariamente su condición temporal y sus experiencias y análisis sociales. Es decir, si un cristiano es revolucionario no es 'porque' cristiano, sino 'porque' latinoamericano envuelto en la historia. La fe [...] no hace otra cosa que resituar su conciencia en una nueva dimensión».

C'è un tratto comune a tutti quelli che, in un modo o in un altro, assumono questo impegno: il *profetismo*. La fede li fa « coscienti del piano di Dio sull'uomo e sulla società, e fortemente sensibili a tutto ciò che lo sfigura ». <sup>26</sup> Ma questa fede non si ferma alla conoscenza: li spinge anche, come i profeti biblici, a entrare in pieno nelle tensioni e nelle lotte sociali. <sup>27</sup> La coscienza della missione profetica tende a definirsi come impegno reale per la causa dei poveri e degli oppressi, e a porsi in eventuale contrasto con i poteri tradizionali. <sup>28</sup>

Negli scritti di Galilea emergono con sempre maggiore chiarezza *due tipi complementari* di profetismo latinoamericano: il profetismo pastorale, e il profetismo politico. <sup>29</sup> È il primo che attira di preferenza la sua attenzione, ma non dimentica il secondo.

### 2.1.1. Il profetismo pastorale

Consiste concretamente nell'*evangelizzazione*. Essa viene definita come « l'attività apostolica che comunica la fede o ravviva la fede tramortita ». <sup>30</sup>

Volendo essere concreta e attenta alla situazione attuale del continente, l'evangelizzazione dovrà avere come *scopo ultimo* la liberazione, <sup>31</sup> dovrà cercare di svegliare la fede piuttosto « religiosa » dei popoli, <sup>32</sup> perché si muti in un impegno reale verso gli altri e, di conseguenza, anche nella trasformazione delle strutture sociali. <sup>33</sup>

Per arrivare a questo scopo, ci vuole un *metodo*. Galilea indica due strade: nel contesto del « cattolicesimo popolare », l'evangelizzazione deve percorrere la via dei valori « religiosi »; in quello della crescente cultura secolare, deve assumere la via dei valori « umani ». La prima dovrà soprattutto purificare e portare a compimento gli elementi religiosi-paganeggianti ed educare agli atteggiamenti religiosi per farli diventare evangelici; la seconda deve analizzare il senso dei valori umani, per far vedere la loro continuità con il Vangelo e le loro implicanze cristiane. <sup>34</sup>

<sup>26</sup> Cfr *ibid.* 48.

<sup>27</sup> Cfr *l.c.*

<sup>28</sup> Cfr *Reflexiones* 13.

<sup>29</sup> Cfr *Contemplación* 43.

<sup>30</sup> Cfr *Reflexiones* 21. Anche p. 33, dove da una nozione più complessa: « È un atto pastorale, cioè proprio della comunità cristiana e del cristiano che comunica attraverso la Parola una certezza, un messaggio, che è come il midollo del Vangelo: Cristo ci ha salvato (liberato) dal peccato e dalle sue conseguenze; conseguenze che si cristallizzano tanto nella persona umana (egoismo, passioni, ecc.) quanto nella società (oppressione, ingiustizie, ecc.) » [trad. nostra].

<sup>31</sup> Cfr *A los pobres* 7. 40; *Spiritualità* 48.

<sup>32</sup> Cfr *Reflexiones* 82.

<sup>33</sup> Cfr *ibid.* 50.

<sup>34</sup> Cfr *ibid.* 58. Questo suppone una determinata soluzione del problema del rapporto tra liberazione ed evangelizzazione. Al riguardo, a pp. 35-39, analizza quattro possibili risposte, che non condivide, e poi, a pp. 39-41, espone la sua.

### 2.1.2. *Il profetismo politico*

Il profetismo pastorale è proprio specialmente dei pastori della Chiesa.<sup>35</sup> In via ordinaria essi non devono essere militanti politici, bensì « mistici politici ».<sup>36</sup> La loro carità si deve esprimere attraverso l'annuncio efficace ed operante del messaggio evangelico riguardante la liberazione dei poveri e dei piccoli.<sup>37</sup> Un annuncio certamente carico di conseguenze sociali e politiche.

Gli altri cristiani invece, e specialmente i laici, cammineranno anche per la strada del profetismo politico propriamente detto. Canalizzeranno il loro servizio a Cristo negli altri, attraverso le mediazioni di progetti, di cambiamenti e di mezzi politicamente efficaci. Dovranno perciò partecipare al potere, anche mediante una politica partitica.<sup>38</sup> Il loro impegno deve arrivare, date le condizioni di dipendenza in cui si trova il continente, a una partecipazione alla lotta di classe, considerata come una tappa storica verso la riconciliazione.<sup>39</sup> Dovrà essere però una partecipazione « cristiana », nata quindi dall'amore e non dall'odio.

### 2.2. *Una spiritualità per questa prassi*

Nella presentazione del suo scritto *Aspectos críticos en la espiritualidad actual*, Galilea scrive: « È proprio della spiritualità cattolica il rinnovarsi col passare delle generazioni. L'evoluzione degli accenti teologici e della concezione dell'uomo, l'ascesa di nuovi valori, di nuove aspirazioni e sensibilità, esigono che l'inesauribile ricchezza del Vangelo si esprima e si viva con accenti diversi. I cambiamenti sociali e culturali portano alle stesse esigenze ».<sup>40</sup>

Il profondo cambiamento avvenuto nell'America Latina si ripercuote necessariamente anche sulla spiritualità.<sup>41</sup> Infatti, la spiritualità dei cristiani latinoamericani, fino a poco tempo addietro, era molto caratteristica. Essa si esprimeva soprattutto attraverso devozioni e pratiche: Rosario e mese di Maria, Ore sante e visite al SS.mo Sacramento, confessione quindicinale o mensile, ecc. Era una spiritualità piuttosto ritualista, senza riferimento alla vita. Altre sue caratteristiche erano l'individualismo e la mancanza di attenzione

<sup>35</sup> Cfr *ibid.* 63; *Contemplación* 44; *Spiritualità* 48.

<sup>36</sup> Cfr *A los pobres* 52.

<sup>37</sup> Cfr *Contemplación* 43.

<sup>38</sup> Cfr *ibid.* 43 s.; *Spiritualità* 47 s.; *La liberación como encuentro de la política y de la contemplación*, in *Concilium* 96 (junio 1974) 313: « Nell'attuale situazione sociale latinoamericana, fortemente politicizzata e nella quale i cambiamenti dipendono in grande misura da decisioni politiche, la dimensione politica acquista il primato e tende di fatto a essere dominante. Questo spiega la globalità ed il profilo politico che acquista l'impegno per la liberazione umana del nostro Continente » [trad. nostra].

<sup>39</sup> Cfr *A los pobres* 49.

<sup>40</sup> Cfr *ivi*, 7.

<sup>41</sup> Cfr *A los pobres* 41, dove identifica « spiritualità » con « atteggiamenti ».

verso i compiti profani.<sup>42</sup> Una spiritualità, in fondo, in linea con la fede piuttosto « religiosa » a cui si è accennato.

È evidente che una spiritualità di questo genere non corrisponde più alla situazione del cristianesimo profetico che si fa strada sempre più decisamente nel continente. E mentre da una parte si constata un vuoto pericoloso prodottosi in molti cristiani,<sup>43</sup> dall'altra si sente che la Chiesa latinoamericana ha l'importante compito di riformulare in termini significativi per il tipo d'impegno che oggi assumono questi cristiani, una spiritualità che è stata in passato valida.<sup>44</sup>

Diventa indispensabile trovare la sintesi fra le due tendenze che si sono manifestate negli ultimi anni: quella dei « religioso-contemplativi » e quella dei « militanti-impegnati ». I primi, più sensibili ai valori puramente religiosi, sono meno attenti alle dimensioni temporali o sociali della vita cristiana; i secondi, sottolineando di più l'impegno nei compiti storici, manifestano sfiducia verso la vita sacramentale, la preghiera o espressioni del genere.<sup>45</sup> La ricerca di questa sintesi costituisce una vera sfida per il cristianesimo latinoamericano.

Galilea considera come « fatto ecclesiale maggiore » un avvenimento che coglie il presente: la sintesi desiderata è in vista di una realizzazione non tanto a livello teorico, quanto piuttosto nell'esperienza di molti cristiani e di gruppi di cristiani.<sup>46</sup> Spunta infatti una « spiritualità per un tempo di rivoluzione ».<sup>47</sup> La spiritualità che nutre il cristianesimo « religioso » è sempre più un fatto del passato; <sup>48</sup> essa lascia ormai il posto a una *spiritualità della liberazione*.<sup>49</sup>

Di questa nuova spiritualità l'autore mette in evidenza le *intuizioni fondamentali*, che sono come punti fermi in un'articolazione ancora piuttosto frammentaria e non sufficientemente elaborata. Sono le seguenti: la conversione a Dio e l'impegno di fedeltà a Cristo passa attraverso la conversione al fratello e l'impegno al servizio di coloro che patiscono l'oppressione; la salvezza in Cristo passa per la liberazione, benché non si esaurisca in essa; l'impegno per la liberazione è anticipazione del Regno e introduzione ad esso; la prassi liberatrice è una delle forme storiche della carità cristiana; la povertà è un valore, se intesa specialmente come solidarietà con i poveri portata fino alla lotta per la giustizia.<sup>50</sup>

<sup>42</sup> Cfr *ibid.* 34.

<sup>43</sup> Cfr *ibid.* 35.

<sup>44</sup> Cfr *Contemplación* 35.

<sup>45</sup> Cfr *ibid.* 35 s.

<sup>46</sup> Cfr *ibid.* 36; *Spiritualità* 13.

<sup>47</sup> Così intitola il secondo tema di *Spiritualità* (cfr p. 29).

<sup>48</sup> Cfr *ibid.* 33.

<sup>49</sup> Cfr *La liberación como encuentro* 314; *Spiritualità* 6.

<sup>50</sup> Cfr *Spiritualità* 7-8.

Queste grandi intuizioni della « spiritualità della liberazione » — afferma dopo averle descritte — « costituiscono il quadro indispensabile per le ulteriori elaborazioni teologiche e spirituali ».<sup>51</sup>

### 3. Elementi di una spiritualità della liberazione

#### 3.1. *La contemplazione, centro di questa spiritualità*

Soprattutto nei suoi scritti più recenti, Galilea mette fortemente l'accento su un elemento della spiritualità che è in coerenza con quel tratto di profetismo, comune a tutti i cristiani seriamente impegnati nella prassi liberatrice. Si tratta della *contemplazione*: « La contemplazione cristiana — scrive — è oggi più importante che mai. Contemplazione intesa come esperienza di Dio e della sua parola, come capacità di trasmettere un'esperienza e non soltanto una dottrina. L'urgenza di mettere la fede alla radice del problema spirituale e pastorale, colloca anche la contemplazione al centro dell'apostolato e della spiritualità ».<sup>52</sup>

Osserva però che fin dai primi secoli del cristianesimo, la contemplazione subì l'influsso delle « tendenze platoniche », che sono in fondamentale armonia con la mistica orientale buddista, induista e islamica. Così acquistò i tratti di individualismo (« l'uomo solo davanti a Dio »), di privatità e trascendenza (nel senso di non-orientamento verso la vita e la storia), propri di una visione dualista della realtà. Una mistica di evasione, in fondo. Ma — sostiene — accanto a quest'influsso, si mantenne anche quello della vera contemplazione biblica, che può giustamente venire chiamata « storica » e « d'impegno ».<sup>53</sup>

È riprendendo la concezione biblica della contemplazione come « esperienza, anche se oscura, di Dio » nella storia<sup>54</sup> che diventa possibile riformulare « latinoamericanamente » la contemplazione cristiana. Tale riformulazione si fa sottolineando, all'interno del processo contemplativo, ciò che qualifica come *secondo incontro con Cristo*: c'è, infatti, secondo il Vangelo, un « primo incontro » esperienziale con Dio, che è quello fatto nella persona di Gesù;<sup>55</sup> ma c'è pure, secondo lo stesso Vangelo, un secondo incontro, inseparabile e complementare del primo, che è l'incontro di Cristo nella persona del fratello, soprattutto del « fratello piccolo ».<sup>56</sup> Ed è in questa seconda linea che si realizza oggi anche la vera contemplazione: « Il contemplativo oggi è colui che ha un'esperienza di Dio, che è capace di incontrarlo nella storia, nella politica, nel fratello ».<sup>57</sup> Il che non esclude certo l'altro aspetto della preghiera.

<sup>51</sup> Cfr *ibid.* 8.

<sup>52</sup> Cfr *Aspectos* 11; *Contemplación* 35; *A los pobres* 46.

<sup>53</sup> Cfr *Contemplación* 36; *La liberación como encuentro* 315 s.

<sup>54</sup> Cfr *Contemplación* 38.

<sup>55</sup> Cfr in *l.c.* la descrizione di questo incontro.

<sup>56</sup> Cfr *ibid.* 39.

<sup>57</sup> Cfr *ibid.* 12.

In America Latina, il « fratello piccolo » ha attualmente *dimensioni sociali*: nei gruppi emarginati e oppressi del continente c'è una presenza collettiva di Gesù, la cui esperienza costituisce un vero atto contemplativo.<sup>58</sup> Aggiunge però Galilea: « La contemplazione non è soltanto la scoperta della presenza di Gesù nel fratello ('l'avete fatto a me'), ma anche un appello all'azione in suo favore, all'impegno liberatore ('ciò che avete fatto'). La contemplazione del fratello sofferente e oppresso è un appello all'impegno. È questo il contenuto della contemplazione cristiana nella Chiesa latinoamericana ».<sup>59</sup>

Non si tratta, dunque, di un'evasione mistica dalla realtà per riposare tranquillamente in Dio, ma di essere veramente « contemplativi nella azione ».<sup>60</sup> Concretamente, nell'azione liberatrice.

Modelli di questa contemplazione sono i grandi profeti dell'AT, soprattutto Mosè ed Elia;<sup>61</sup> e nel NT, Giovanni Battista e lo stesso Gesù.<sup>62</sup>

Più vicino a noi nel tempo, anche se condizionato da situazioni storiche differenti, è modello anche San Giovanni della Croce, che il nostro autore fa oggetto esplicito della sua riflessione.<sup>63</sup>

L'esperienza mistica di questi uomini sfocia in due diverse linee d'impegno. Sono quelle già sopra segnalate: gli uni, i Profeti, assumono un impegno anche direttamente politico, come si vede chiaramente nel caso di Mosè; gli altri, soprattutto Gesù, un impegno pastorale. Tutte e due alimentano la loro azione profetica nella contemplazione di Dio nella storia, anche quando essa esige da loro il ricorso al *deserto*, come atteggiamento, e anche, a volte, come realtà geografica.<sup>64</sup> Senza « deserto » non si può essere contemplativi.

Galilea sottolinea con frequenza che questa contemplazione « storica » deve venire alimentata. E considera suo alimento naturale la *preghiera* intesa come incontro con la persona di Cristo.<sup>65</sup> Essa è una forma indispensabile e privilegiata della contemplazione, un momento molto intenso della fede,<sup>66</sup> ed è mediante essa che la contemplazione-nell'azione può assicurarsi la presenza dei valori evangelici,<sup>67</sup> superando così il rischio di un puro pragmatismo. La capacità di incontrare Cristo negli altri proviene non da uno sforzo psicologico, ma da una grazia che si ottiene proprio nella preghiera.<sup>68</sup> È anche in questa preghiera « faccia a faccia » con Dio,<sup>69</sup> che si sviluppa la « connaturalità »

<sup>58</sup> Cfr *ibid.* 39.

<sup>59</sup> Cfr *ibid.* 39 s.

<sup>60</sup> Cfr *ibid.* 39; *Spiritualità* 19; *La liberación como encuentro* 319.

<sup>61</sup> Cfr *Contemplación* 43; *Spiritualità* 23 s.; *La liberación como encuentro* 323-325.

<sup>62</sup> Cfr *Contemplación* 43; *Spiritualità* 24.

<sup>63</sup> Cfr *Aspectos* 65-71: *S. Juan de la Cruz y la liberación interior*.

<sup>64</sup> Cfr *Contemplación* 41 s.; *Spiritualità* 20 s.; *La liberación como encuentro* 321 s.

<sup>65</sup> Cfr *Spiritualità* 20; *Contemplación* 8.

<sup>66</sup> Cfr *Contemplación* 38.

<sup>67</sup> Cfr *ibid.* 37.

<sup>68</sup> Cfr *ibid.* 9.

<sup>69</sup> Cfr *ibid.* 8.

con Lui che rende possibile vedere la realtà, reagire ed amare secondo il Vangelo.<sup>70</sup>

### 3.2. *Principali atteggiamenti di una spiritualità della liberazione.*

Oltre a questo nucleo costituito dalla contemplazione e come esplicitazione e allo stesso tempo come sostegno di essa, la spiritualità della prassi liberatrice implica anche alcuni atteggiamenti fondamentali. Hanno la loro *radice* in un determinato modo di vedere la realtà attuale del continente alla luce della fede, che il nostro autore esprime così: « [...] il Regno di Dio, che noi intendiamo come liberazione cristiana dei nostri fratelli »;<sup>71</sup> o, con altre parole: « L'attuale processo storico latinoamericano costituisce una parte della realizzazione del Regno di Dio come Promessa ».<sup>72</sup>

Alla base sta dunque la concezione del rapporto liberazione-Regno o salvezza. Un rapporto non dualista, ma « integrale ».<sup>73</sup> Ciò significa in concreto che, da una parte, il Regno di Dio esige oggi la prassi liberatrice nel continente e, dall'altra, che quest'ultima ha un vero valore salvifico, anche se non esaurisce la salvezza.<sup>74</sup>

Da questa visione ne derivano i seguenti atteggiamenti:

*L'apertura verso il futuro della storia.* La certezza che il pieno adempimento della promessa di Dio è nell'avvenire definitivo, esige disponibilità verso un cambiamento costante; il cristiano non può quindi adagiarsi nel presente, deve, anzi, sottomettere continuamente questo presente ad una radicale critica.<sup>75</sup> Si trova qui il fondamento di una « spiritualità del cambiamento ».<sup>76</sup>

*La speranza.* Ciò che attualmente sembra difficile o addirittura impossibile — la liberazione totale dell'uomo, la fraternità universale — sarà più tardi realizzabile attraverso la forza di Dio. Questa speranza dà al cristiano la certezza di non lavorare per una « utopia », ma per una meta reale.<sup>77</sup>

*La conversione* non soltanto del cuore, ma di tutta la persona e anche della società e di tutte le ingiuste strutture esistenti.<sup>78</sup>

*La novità* legata allo sforzo di creare non solo un diverso continente, ma di farlo « nascere di nuovo », migliore, più libero e fraterno.<sup>79</sup>

*La carità* intesa non soltanto come servizio e aiuto alle persone singole, ma, senza tralasciare questo obiettivo, come un impegno efficace nell'ambito

<sup>70</sup> Cfr *ibid.* 10. Per il rapporto fra preghiera e pratiche, cfr *ibid.* 19.

<sup>71</sup> Cfr *Aspectos* 8.

<sup>72</sup> Cfr *A los pobres* 41 [trad. nostra].

<sup>73</sup> Cfr *l.c.*

<sup>74</sup> Cfr *La liberación como encuentro* 316: « Estos cristianos reaccionan contra una salvación ahistórica. La ven ligada a los compromisos temporales y políticos, aunque no la reducen a la liberación temporal ».

<sup>75</sup> Cfr *A los pobres* 42.

<sup>76</sup> Cfr su questo tema ciò che Galilea ha scritto in *Spiritualità* 35 s.

<sup>77</sup> Cfr *A los pobres* 42 s.

<sup>78</sup> Cfr *ibid.* 43.

<sup>79</sup> Cfr *ibid.* 43 s.

socio-politico.<sup>80</sup> È il tema della *fraternità*, a cui Galilea dedica una lunga e ricca riflessione.<sup>81</sup>

La *solidarietà*. È un aspetto del precedente atteggiamento. Tale solidarietà deve essere « storica » e perciò, nell'America Latina di oggi, deve essere segnata da una presa di posizione per il « partito dei poveri »: il cristianesimo deve fare, come Gesù nel suo tempo, un'opzione per esso.<sup>82</sup>

### 3.3. *Tratti fondamentali di questa spiritualità*

Raccogliamo qui diversi tratti, sparsi qua e là negli scritti dell'autore, con i quali viene caratterizzata la spiritualità dei cristiani impegnati nella prassi della liberazione.

Deve essere una *spiritualità pasquale*: la Pasqua, come superamento della morte con la vita, intesa oggi « storicamente » nel processo di liberazione del continente, deve presiedere questa nuova spiritualità.<sup>83</sup> « L'unica definizione possibile della spiritualità cristiana è questa partecipazione alla Pasqua di Cristo [...] Il cristianesimo è una *dialettica pasquale*, di progressive morti e risurrezioni in Cristo, che ci fanno continuamente identificare con lui. Tutti gli avvenimenti della nostra storia personale e della storia dell'umanità altro non sono che la progressiva partecipazione a questo avvenimento pasquale che porterà ogni uomo e la società a fare un tutt'uno col mistero di Cristo risorto ».<sup>84</sup>

Deve essere anche una *spiritualità liberatrice*: la liberazione cristiana, infatti, ha due dimensioni: quella sociale e quella personale; l'impegno nella prima esige e, a sua volta, favorisce lo sviluppo della seconda. « La spiritualità cristiana è liberatrice per natura », sostiene il nostro autore.<sup>85</sup> Essa strappa l'uomo dal peccato e dall'egoismo, e va progressivamente eliminando le cause della schiavitù interna. Perciò costituisce un progressivo cammino di liberazione interiore.<sup>86</sup>

Inoltre, deve essere una *spiritualità creatrice*: la situazione di costante mobilità del continente esige risposte nuove, che il cristiano dovrà essere capace di elaborare.<sup>87</sup> Una semplice spiritualità di ripetizione non è più sufficiente. « Il credente, in ogni valore cristiano che scopre nella nuova società, deve imparare a far emergere nuovi comportamenti, una nuova spiritualità, una nuova mistica del Vangelo che gli permettano di vivere e di creare nella sua fede in un contesto chiaramente nuovo ».<sup>88</sup>

<sup>80</sup> Cfr *ibid.* 45.

<sup>81</sup> Cfr *Reflexiones* 121-143.

<sup>82</sup> Cfr *Aspectos* 57.

<sup>83</sup> Cfr *A los pobres* 43-43.

<sup>84</sup> Cfr *Spiritualità* 30 s.

<sup>85</sup> Cfr *Aspectos* 66.

<sup>86</sup> Cfr *l.c.*

<sup>87</sup> Cfr *ibid.* 7-71.

<sup>88</sup> Cfr *Spiritualità* 34.

Per ultimo, deve essere una *spiritualità radicale*: deve spingere a portare la fedeltà al Vangelo e l'impegno cristiano fino in fondo, senza malintesi « equilibri ». Il vero equilibrio evangelico implica il radicalismo della donazione a Cristo.<sup>89</sup> Di questo radicalismo i santi sono dei modelli trasparenti;<sup>90</sup> e la « vita consacrata » è chiamata ad avere un impatto critico nella Chiesa e nella società,<sup>91</sup> il che non esclude, anzi esige, che sia anche un appello per ogni vero cristiano.

#### 4. Conclusione

Come conclusione, vogliamo citare un testo in cui Galilea in certo modo riassume il suo modo di vedere il fenomeno-spiritualità nel presente della Chiesa latino-americana: « La nostra generazione vive una tappa di accesso a nuove esperienze di spiritualità, per gli evidenti cambiamenti ecclesiali e sociali, nella autocomprensione dell'uomo. La nostra generazione si disfa degli 'otri vecchi' che circoscrivevano la vita della fede, e cerca di crearne dei nuovi, per un rinnovato significato del suo impegno cristiano. Avvertiamo che questa elaborazione ha un itinerario critico, che mette sul tappeto questioni che le precedenti generazioni vivevano in 'sereno possesso', e che la nostra generazione deve rinnovare e recuperare nel contesto di un'America Latina segnata dalle aspirazioni e dai compiti della liberazione dei deboli e degli oppressi, attraverso un impegno di evangelizzazione che risponda a queste esigenze ».<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Cfr *Aspectos* 13.

<sup>90</sup> Cfr *ibid.* 16 s.

<sup>91</sup> Cfr *ibid.* 17 s.

<sup>92</sup> Cfr *ibid.* 7, [trad. nostra].

**3. SPIRITUALITÀ  
DELL'AZIONE APOSTOLICA**

## **LA VITA SPIRITUALE DELL'OPERATORE APOSTOLICO SECONDO IL CONCILIO VATICANO II**

MARIO MIDALI, sdb

Quando un ricercatore si pone oggi a studiare i documenti del Vaticano II per evidenziarne un insegnamento che ritiene tuttora attuale, non può non affrontare, in via preliminare, un'obiezione abbastanza ricorrente: ma il Vaticano II non è ormai superato? A distanza di più di dieci anni dal Concilio non è certo difficile scorgerne alcuni aspetti contingenti e ormai obsoleti, ma è anche possibile intravederne meglio gli indiscutibili risultati tuttora validi.

Quanto ai primi: senza dubbio ad alcune sensibilità e prospettive dottrinali e pastorali proprie degli anni '60, ne sono subentrate, in questi anni del dopo Concilio, delle altre. Inoltre, i padri conciliari non poterono, per ovvi motivi, prevedere e prendere in considerazione alcuni fenomeni ecclesiali (movimenti spirituali, nuovi ministeri), con i loro problemi e le loro piste di soluzione, emersi negli anni '70 e oggi al centro della vita e della riflessione ecclesiale.

Quanto ai secondi, si deve riconoscere che le asserzioni fondamentali e gli orientamenti programmatici del Vaticano II in fatto di vita spirituale degli operatori apostolici conservano tuttora un loro indiscusso valore e un loro sicuro interesse. Inoltre, i non pochi sviluppi e approfondimenti raggiunti in questi ultimi anni dallo studio teologico su questo o quel punto sono stati sovente stimolati dalla dottrina conciliare e non possono essere pienamente compresi se non alla luce del magistero del Vaticano II. Tale magistero è poi un punto di riferimento oggi imprescindibile per valutare debitamente anche le nuove espressioni spirituali emergenti nell'attuale vita della Chiesa e le visuali dottrinali avanzate oggi dai vari studiosi.

La presente ricerca si colloca in questa cornice e si prefigge di mettere in risalto gli aspetti tuttora pienamente validi del Concilio sull'argomento che si vorrebbe ora precisare.

### **0. Le basi teologiche di una spiritualità dell'azione apostolica**

Nei suoi distinti documenti, il Concilio ha trattato abbastanza diffusamente della spiritualità dei fedeli in generale ed ha inoltre dedicato dense pagine a descrivere quella dei laici,<sup>1</sup> dei candidati al presbiterato,<sup>2</sup> dei preti,<sup>3</sup> dei religiosi<sup>4</sup> e dei missionari.<sup>5</sup> Non si tratta qui di riprendere l'intero insegnamento

<sup>1</sup> Cfr AA 4.

<sup>2</sup> Cfr OT 8-12.

<sup>3</sup> Cfr PO 12-18.

<sup>4</sup> Cfr PC 5-6 12-15.

<sup>5</sup> Cfr AG 23-25.

conciliare che è già stato ampiamente esposto in noti commenti e in varie monografie. L'ambito della presente ricerca è più ristretto e il suo scopo è ben delimitato. Si prefigge di definire, da un punto di vista teologico, il rapporto tra azione apostolica e vita spirituale o meglio ancora di delimitare le basi teologiche di una spiritualità dell'azione apostolica.

Per evitare inutili malintesi è forse opportuno aggiungere qualche parola atta a chiarire il senso dell'affermazione. Evidentemente l'azione apostolica esige di essere sostenuta da una corrispettiva spiritualità; se è autenticamente cristiana, tale azione conduce alla perfezione della carità, in cui consiste una vita santa. Ma è semplice mezzo o via alla santità, oppure non è già essa stessa *il farsi concreto e storico della santità personale*, il realizzarsi progressivo di una vita genuinamente spirituale? E perché questo si verifichi, si può utilizzare qualsiasi spiritualità, oppure si deve ricorrere a una spiritualità adatta all'operatore apostolico? Ma come deve essere allora per corrispondere alle esigenze dell'apostolo cristiano? Basta che ne accompagni l'agire su una pista parallela? Ne deve costituire forse il centro motore? O non deve piuttosto formare un tutt'uno vitale e inscindibile con esso? In breve, come presenta il Vaticano II la vita spirituale dei distinti operatori apostolici e quali caratteristiche mette in particolare evidenza? Qual è, secondo il Concilio, il centro unificatore di una vita spirituale attiva?

Chiarito così il taglio del presente studio, si affacciano subito altre domande a cui occorre rispondere in via preliminare. Cosa intende l'assise ecumenica con le espressioni: « vita spirituale » e « vita apostolica »? E in che senso parla della vita spirituale in rapporto all'azione apostolica? La scelta di un linguaggio ha un suo valore perché si riferisce, tra l'altro, a un certo modo con cui si percepisce e si vuole esprimere una realtà, in questo caso, la realtà profonda cristiano-apostolica dei membri della Chiesa.

La formula « vita spirituale » ampiamente usata dal Concilio con riferimento ai fedeli,<sup>6</sup> sta a indicare, in termini essenziali, l'intera vita del cristiano in quanto è animata dallo Spirito del Signore Gesù; oppure, il modo con cui il fedele membro del Popolo di Dio concepisce, sperimenta ed esprime, nella Chiesa e nel mondo, la sua vita teologale di relazione personale col Dio vivente della fede cristiana; od ancora, gli atteggiamenti interiori, suscitati e sostenuti dallo Spirito Santo, attraverso i quali il cristiano si impegna nella ricerca della santità, in conformità al suo ministero e alla sua particolare forma di vita.

L'altra formula « azione apostolica » e quelle simili « attività apostolica », « opera apostolica », « lavoro apostolico », « iniziativa apostolica »,<sup>7</sup> quando vengono applicate ai membri della Chiesa, stanno a indicare l'intera loro attività intesa come partecipazione alla missione di Cristo e come sua realizzazione nella storia quotidiana e comunitaria di ciascuno di loro.

<sup>6</sup> Cfr ad es., LG 44; DV 21 26; UR 4 9 19; OT 8-12; PO 12; AG 25 ...

<sup>7</sup> Cfr ad es., LG 12 27 35 41 45 65; AA 4 33; PO 14 ...

Come vede quest'azione o attività il Concilio? In quali prospettive la considera? In linea generale si può dire questo (la costatazione apparirà del tutto evidente nel seguito del discorso): nel parlare di azione apostolica, il Vaticano II prende in considerazione i seguenti aspetti:

— i *soggetti* di tale azione: Cristo, gli Apostoli, la Chiesa nel suo insieme, i suoi singoli membri;

— il *tipo di azione* che viene svolta: le differenti attività professionali, le azioni ecclesiali rispondenti ai vari ministeri ordinati e non ordinati;

— le possibili *forme di azione*, individuali e comunitarie;

— i *campi d'azione*: i vari gruppi umani ed ecclesiali, quindi, la famiglia, la Chiesa e le Chiese (l'azione ecumenica), la società (l'azione verso il mondo dell'ateismo), la comunità internazionale, le « missioni »;

— la *forma di vita* delle persone interessate a tali azioni: la vita laicale, celibataria o matrimoniale, e la vita di speciale consacrazione, propria degli Istituti religiosi e secolari;

— le *situazioni particolari* in cui vengono a vivere e a operare i soggetti indicati, per esempio, la malattia, la sofferenza, la persecuzione ...;

— il *cammino* dell'azione apostolica: la situazione esodale del Popolo di Dio, il fatto del peccato, i limiti posti dalla concreta congiuntura sociale ed ecclesiale, gli ostacoli e le prove, i tempi di realizzazione e le modalità di attuazione.<sup>8</sup>

Nel rapportare la vita spirituale all'azione apostolica, il Vaticano II la considera, di volta in volta, in relazione all'azione presa in tutta questa gamma di aspetti e rimarca gli atteggiamenti spirituali corrispondenti ora all'uno ora all'altro di essi.

Resta così sostanzialmente delineato il quadro teologico in cui si muove la riflessione conciliare sul nostro argomento.

Nel presentare i contenuti essenziali dell'insegnamento del Concilio, ci si riferirà ai soggetti dell'azione apostolica vista in tutte queste dimensioni, quindi, alla vita spirituale-apostolica del Cristo, degli Apostoli, della Chiesa e, in essa, dei laici, dei preti, dei membri degli Istituti di vita attiva e dei missionari.<sup>9</sup> Fedeli poi all'impostazione segnalata nell'introduzione del presente volume,<sup>10</sup> si accennerà al tipo di azione che Dio svolge in tutti questi agenti apostolici, per evidenziare gli atteggiamenti spirituali con cui l'accolgono nel loro agire quotidiano. Va precisato infine che, attesa l'indole sintetica della ricerca, non sarà possibile spiegare ampiamente i singoli punti; ci si dovrà limitare a tracciare con rigore le linee portanti del discorso conciliare sull'argomento.

<sup>8</sup> Tutti questi aspetti sono presi in considerazione a proposito dei distinti membri del Popolo di Dio ed emergono in modo del tutto evidente nel decreto sull'apostolato dei laici.

<sup>9</sup> Non trattiamo della spiritualità apostolica di Maria, Madre di Cristo, perché di essa ne parla espressamente un'altra relazione (cfr più avanti, p. 219).

<sup>10</sup> Cfr sopra, p. 13.

## 1. La conformità a Cristo: un riferimento decisivo

Per rispondere agli interrogativi di fondo, oggetto di questo studio, il riferimento all'azione apostolica e alla vita spirituale di Gesù Cristo è non solo pregiudiziale e indispensabile, ma assolutamente decisivo. A ragione quindi il Vaticano II, nel rileggere il Vangelo per gli apostoli di oggi, presenta il Cristo come modello e fonte della vita apostolica e insieme spirituale di tutti e singoli i membri del Popolo di Dio.<sup>11</sup>

Cristo è *modello* a cui tutti i cristiani sono chiamati a conformarsi in maniera radicale e totale. In effetti, fino dall'eternità sono stati scelti e predestinati dal Padre « a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché Egli sia il primogenito tra molti fratelli » (*Rom* 8, 29).<sup>12</sup> E tale conformità non riguarda l'uno o l'altro aspetto della loro vita, ma l'intera loro esistenza cristiana, il loro essere e il loro agire, la loro vita spirituale e la loro azione missionaria. I testi conciliari danno particolare risalto ai seguenti aspetti: la conformità ontologica al Cristo tramite la loro profonda comunione con Dio ad opera dello Spirito Santo, diffuso nei loro cuori;<sup>13</sup> l'assunzione esistenziale ai misteri della vita del Salvatore, alla sua morte e alla sua risurrezione, alle sue sofferenze e alla sua gloria;<sup>14</sup> la partecipazione reale al ministero profetico, regale e sacerdotale del Signore risorto;<sup>15</sup> l'attualizzazione operativa delle molteplici attività del Cristo, apostolo del Padre;<sup>16</sup> l'assimilazione interiore degli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù;<sup>17</sup> l'imitazione della spiritualità apostolica di incarnazione, vissuta dal Cristo « che penetrò nel cuore degli uomini per portarli attraverso un contatto veramente umano alla luce divina »;<sup>18</sup> la sequela morale del Cristo casto, povero e obbediente in tutto alla volontà del Padre fino a donare la sua vita per i fratelli.<sup>19</sup> Questa conformità presenta delle caratteristiche e implica delle esigenze particolari nella vita apostolica dei distinti membri del Popolo di Dio. Il Concilio le mette in luce parlando dei vescovi,<sup>20</sup> dei preti,<sup>21</sup> dei laici,<sup>22</sup> dei coniugi cristiani,<sup>23</sup> dei lavoratori e dei sof-

<sup>11</sup> Cfr LG 40 a.

<sup>12</sup> LG 2.

<sup>13</sup> Cfr LG 4 7 b 39 40 a; AG 4.

<sup>14</sup> Cfr LG 7 e.

<sup>15</sup> Cfr LG 10-12 34-36.

<sup>16</sup> La LG ha un bel testo che tratta espressamente dei religiosi; da tutto il contesto tuttavia appare chiaro che è applicabile all'intera Chiesa: « la Chiesa [deve] ogni giorno meglio presentare Cristo ai fedeli e agli infedeli, o mentre Egli contempla sul monte, o annunzia il Regno di Dio alle turbe, o risana i malati e i feriti e converte a miglior vita i peccatori, o benedice i fanciulli e fa del bene a tutti, e sempre obbedisce alla volontà del Padre che lo ha mandato » (LG 46 a).

<sup>17</sup> Cfr LG 42 d.

<sup>18</sup> AG 11 b e anche 10.

<sup>19</sup> Cfr LG 40 b 42 b.

<sup>20</sup> Cfr LG 41 b.

<sup>21</sup> Cfr LG 41 c; PO 12-14.

<sup>22</sup> Cfr AA 4 af.

<sup>23</sup> Cfr LG 41 e.

ferenti,<sup>24</sup> dei religiosi<sup>25</sup> e dei missionari.<sup>26</sup> Si avrà modo di evidenziarle nel seguito del discorso.

Oltre a essere modello, Cristo è *fonte* della vita spirituale e dell'azione missionaria di tutti e singoli i membri della Chiesa. È Lui infatti che, attraverso il suo Spirito di amore, modella i singoli su di Sé nell'intera loro vita apostolica e spirituale.<sup>27</sup>

## 2. Cristo modello e fonte dell'unità di vita dell'apostolo cristiano

Ci si può chiedere: in che senso Cristo è modello e fonte dell'unità di vita dell'apostolo cristiano? La risposta del Vaticano II può essere formulata sinteticamente in questi termini. In Gesù Cristo, l'Uomo nuovo, l'Uomo perfetto,<sup>28</sup> perché perfetta immagine del Padre, appare in forma unica e sommamente rivelatrice tanto l'agire personificato di Dio nella storia umana, quanto l'atteggiamento ideale dell'uomo che agisce in intima unione con Dio nel servizio all'uomo. Così in Gesù Cristo, vita spirituale e azione apostolica non rimangono realtà giustapposte, tanto meno l'una è strumentalizzata all'altra. Sono piuttosto profondamente e intimamente compenstrate in una sintesi vitale, in una « spiritualità apostolica », in una « mistica della missione », in cui gli stessi momenti forti di contemplazione sono traguardo e punto di partenza dell'azione. Per tutto questo Egli è modello e fonte dell'unità di vita dell'apostolo cristiano. L'intonazione generale di queste affermazioni esige qualche parola di commento.

*Cristo rivelatore dell'azione di Dio.* Cristo è stato santificato dal Padre (la comunione con Dio nello Spirito) e da Lui inviato nel mondo (la missione) per essere a totale servizio del suo piano sull'uomo (il servizio), nell'adempimento del triplice ministero della Parola (l'evangelizzazione), della santificazione (la riconciliazione e la liberazione) e della comunione (il buon Pastore della sua comunità). Egli ha attuato tale missione e servizio in un contesto storico concreto, quello del suo popolo, fino all'oblazione di Sé in croce per la gloria di Dio e la gioia dell'uomo. In tutto questo e per tutto questo, Cristo è stato il sacramento primordiale o fontale dell'agire divino nella storia umana.<sup>29</sup>

*Vita spirituale del Cristo, apostolo del Padre.* A questa presenza operativa, unica e irripetibile di Dio, corrisponde in Cristo, apostolo per eccellenza del Padre, una vita spirituale che è paradigmatica per ogni suo discepolo. Si incarna, si realizza e si esprime non accanto alla sua missione o alla sua attività, ma all'interno di essa, facendo un tutt'uno con essa. Nell'animo apostolico del

<sup>24</sup> Cfr LG 41 ef.

<sup>25</sup> Cfr PC 2.

<sup>26</sup> Cfr AG 10 s 24 s.

<sup>27</sup> Cfr LG 3; AA 4 33; PC 6 a 8 a; AG 24 s.

<sup>28</sup> GS 22 45.

<sup>29</sup> Si leggano a questo riguardo, tra i molti che si potrebbero citare, i seguenti testi: SC 5; LG 3 5 46; DV 2 4; AG 3 4 7; PO 2 a 3 a 17; PC 14; OT 4 a; DH 9 11 a.

Cristo, azione e vita spirituale si fondono insieme in un'unità inscindibile che presenta, di volta in volta, i seguenti tratti essenziali, richiamati in non pochi testi conciliari: la coscienza viva di essere inviato dal Padre per compierne la volontà e realizzarne l'opera, guidato dallo Spirito;<sup>30</sup> l'impegno nell'annuncio del Vangelo del Regno, cioè del progetto di Dio sull'uomo;<sup>31</sup> l'atteggiamento di kenosi, di povertà e di umiltà accogliente per arricchire l'uomo dei doni divini;<sup>32</sup> la piena assunzione della condizione umana, di fratello tra fratelli, per un contatto umano che penetra i cuori e li porta alla luce di Dio;<sup>33</sup> una costante lettura di fede della situazione degli uomini del suo tempo (le parabole); la carità pastorale verso i « piccoli » e i « poveri »;<sup>34</sup> la denuncia coraggiosa dei mali individuali e sociali (i « guai a voi »); l'intensa vita di comunione, come buon Pastore o Sposo, con i « discepoli », i « dodici » e le « donne » del suo seguito;<sup>35</sup> « il rispetto verso la libertà degli esseri umani nell'adempimento del dovere di credere alla Parola di Dio »;<sup>36</sup> lo spirito di preghiera apostolica sia solitaria sul monte, sia in compagnia degli Apostoli (« ti ringrazio Padre, perché hai nascosto queste cose ai sapienti... e le hai rivelate ai piccoli »);<sup>37</sup> i grandi atteggiamenti spirituali condensati nelle Beatitudini;<sup>38</sup> la tentazione e l'angoscia superate nella fiducia, nella donazione totale al Padre e nell'accettazione libera e coraggiosa della Passione e della Morte.<sup>39</sup>

### 3. La vita spirituale degli Apostoli

Gli Apostoli del Nuovo Testamento sono stati i primi che, alla sequela del Cristo, hanno operato nella loro vita una profonda unità tra azione apostolica e vita spirituale e hanno rivelato i tratti essenziali di un'autentica spiritualità dell'azione. Anche se tale spiritualità, per alcuni suoi aspetti straordinari, è irripetibile, per molti altri è più facilmente imitabile rispetto a quella sempre irraggiungibile del Signore Gesù. Per tutti i cristiani impegnati nell'apostolato attivo, essa è normativa e vincolante.

In generale si può dire che la spiritualità degli Apostoli corrisponde alle caratteristiche particolari che assume l'azione divina a partire dalla Pentecoste. In questa nuova fase della storia della salvezza, l'agire di Dio avviene ormai all'insegna dello Spirito inviato dal Padre e dal Cristo glorioso. Lo Spirito Santo diviene così la presenza operativa e personificata di Dio che giudica e salva. Attraverso il dono della grazia e dei carismi, Egli diviene l'animatore del-

<sup>30</sup> Cfr LG 3; AG 4 41 d; PC 1 14; PO 14 a 15 c 17 a.

<sup>31</sup> Cfr LG 5.

<sup>32</sup> Cfr LG 8 c 41 a 42 d; PC 13 c 17 d; PO 17 de; AG 3 b 5 b 24 a.

<sup>33</sup> Cfr DV 4; AG 11 b; GS 32.

<sup>34</sup> Cfr SC 5; LG 3; AG 24 b.

<sup>35</sup> Cfr LG 6 be 7 h; OT 4 a; PO 9 b 11 a.

<sup>36</sup> Cfr DH 9 11 a.

<sup>37</sup> Cfr LG 46.

<sup>38</sup> Cfr LG 42.

<sup>39</sup> Cfr LG 6 41 s; PC 1; GS 38 a.

l'intera vita degli Apostoli e delle comunità ecclesiali da loro fondate, e il primo Missionario che opera tra i non cristiani e prepara l'opera evangelizzatrice degli Apostoli, come appare per esempio nel caso del centurione Cornelio.<sup>40</sup>

La vita spirituale degli Apostoli è segnata da capo a fondo da questa presenza dello Spirito e presenta i seguenti lineamenti fondamentali, proposti dal Concilio a tutti gli operatori cristiani e in modo speciale ai missionari: l'esperienza viva della presenza potente dello Spirito di Amore che guida, illumina e sostiene la loro missione e l'intero loro ministero nelle Chiese e fuori di esse; la radicata coscienza di essere « ambasciatori di Dio », « collaboratori di Dio » (1 Cor 3, 9); la dedizione totale all'opera evangelica (1 Cor 9, 22); la fermezza fino al martirio nel dare testimonianza; il coraggio, la fierezza e la fiducia del compito di annuncio della Parola di Dio (Ef 6, 19 s; Atti 4, 31); la percezione del rischio di essere loro stessi riprovati da Dio (1 Cor 9, 27) e la lucida consapevolezza di essere « gli ultimi degli uomini » (1 Cor 4, 9) e dei crocifissi per la vita dei fratelli (2 Cor 4,7-15; Col 1, 24); la sollecitudine pastorale delle Chiese, della loro vita e della loro comunione; la consapevolezza di avere un ministero collegiale e di doverlo esercitare nella piena e vicendevole accettazione; la gioia nella prova, nella persecuzione e nella sofferenza (2 Cor 8, 2); la speranza inconcussa nella vittoria costante di Dio sulle forze del male; la certezza serena della corona di gloria.<sup>41</sup>

Come appare evidente, si tratta solo di un sommario elenco puramente indicativo ma illuminante.

#### 4. La spiritualità inerente all'attuale missione della Chiesa

Per attuare il progetto del Padre nella storia, la Chiesa, come comunità di fedeli animata dallo Spirito Santo, è chiamata ad attualizzare la missione di Cristo attraverso l'intera sua attività e vita. Vi è quindi una missione il cui soggetto collettivo è la comunità ecclesiale, locale e universale, e che va svolta a imitazione di Cristo e quindi in maniera comunionale, attraverso il servizio a Dio e all'uomo, nell'esercizio dei vari ministeri o funzioni (evangelizzazione, santificazione, animazione cristiana delle realtà temporali) e in situazioni storiche, comuni alle Chiese locali e alla Chiesa universale.<sup>42</sup>

I singoli fedeli partecipano a questa comune missione a titolo di membri del Corpo di Cristo e di appartenenti al Popolo di Dio e al Tempio dello Spirito. Ad essa corrisponde una vita spirituale che presenta dei caratteri comuni. Questi vanno fatti propri da tutti i battezzati anche se poi, nell'esistenza concreta, vengono strutturati in modi differenti e assumono accenti particolari,

<sup>40</sup> Si leggano, a questo riguardo, i testi assai eloquenti della LG 4 e del decreto AG 4.

<sup>41</sup> Si vedano al riguardo i seguenti testi conciliari: DH 11 b; AG 5 b 24 s; PO 10 c 12 c 15 a 17 d.

<sup>42</sup> Per una presentazione abbastanza ampia e articolata di questo punto si veda: M. Midali, *Linee dinamiche di rinnovamento del Vaticano II*, in *Linee di rinnovamento* (Torino 1971) 63-77.

corrispondenti al peculiare ministero e alla specifica forma di vita dei singoli, come si spiegherà più oltre.

Quali sono questi caratteri comuni a una vita spirituale autenticamente ecclesiale e animatrice dell'intera attività apostolica? Li si presenta qui in rapida carrellata, seguendo passo passo i grandi documenti conciliari riguardanti la Chiesa locale (o universale) presa nel suo insieme.

#### 4.1. *Atteggiamenti spirituali caratterizzanti la propria appartenenza al Popolo di Dio*

*Il nucleo catalizzatore o centro propulsore* è costituito dalla fede viva, dalla carità dinamica e dalla speranza fiduciosa. La fede viva di partecipare alla comune missione in vista di un comune servizio a Dio e all'uomo, da attuare in forma permanente in tutta la propria attività, e la congiunta consapevolezza della propria responsabilità evangelizzatrice di fronte al mondo.<sup>43</sup> La carità dinamica, sostanziata di sacrificio, frutto incomparabile dello Spirito, vera anima dell'azione apostolica: la missione del Figlio e dello Spirito sono espressione dell'amore benevolo del Padre; nell'attuare la comune missione, la Chiesa e i suoi singoli membri devono essere animati da questo amore o zelo apostolico, opera dello Spirito, e devono esprimerlo, tra l'altro, nel servizio vicendevole e nella condivisione delle sofferenze e delle gioie.<sup>44</sup> La fiduciosa speranza, radicata nella fondata certezza della presenza vittoriosa di Cristo e del suo Spirito nella storia umana, certezza che infonde coraggio e stimola la vigilanza.<sup>45</sup>

All'*attuazione dei tre ministeri*, ricevuti nel battesimo e nella confermazione, è inerente una propria dinamica spirituale. L'esercizio del ministero di evangelizzazione o del compito profetico implica la perseveranza coraggiosa e illuminata nel dare testimonianza a Cristo e al suo Vangelo con la vita e la parola; implica inoltre il contatto sincero e rispettoso verso ogni uomo di qualsiasi fede, che non ne menomi la libertà umana e religiosa.<sup>46</sup> L'esercizio del ministero di santificazione o del compito sacerdotale comporta il consapevole e costante impegno nel fare della propria esistenza quotidiana una liturgia a Dio gradita e nel vivere la spiritualità richiesta dalla celebrazione delle varie azioni liturgiche: i sacramenti.<sup>47</sup> L'esercizio del ministero di animazione cristiana della realtà temporale o del compito regale esige la profonda adesione di fede ai valori evangelici di fraternità, di giustizia, di uguaglianza, di libertà e di pace, da realizzare nei contesti umani in cui si vive e si opera.<sup>48</sup>

Come membri del Popolo di Dio, tutti e singoli i cristiani sono chiamati a informare la propria attività con i seguenti *atteggiamenti comuni a ogni esi-*

<sup>43</sup> Cfr LG 5 17; AG 5 35 36 ab.

<sup>44</sup> Cfr LG 5 7 c 17 40 a; AG 3 4 7 b 9 b 10, ecc.

<sup>45</sup> Cfr LG 5 b 7 f 49.

<sup>46</sup> Cfr LG 10 a 12 a; DH 8 14.

<sup>47</sup> Cfr LG 11; SC 11 14, ecc.

<sup>48</sup> Cfr LG 11 12.

*stenza cristiana*: il riconoscimento gioioso ed efficace dell'uguaglianza radicale di tutti i battezzati nella dignità di figli di Dio e nell'azione apostolica;<sup>49</sup> la comune fraternità cristiana;<sup>50</sup> la comune libertà donata da Cristo;<sup>51</sup> il senso della cattolicità, il senso cioè del pluralismo di ministeri, di operazioni e di carismi presenti nelle Chiese locali e nelle singole comunità,<sup>52</sup> e del fatto che lo Spirito del Risorto è operante nell'intera storia, per cui occorre assumere con simpatia critica tutto quello che di bene, di bello, di vero, di giusto si trova nella famiglia umana;<sup>53</sup> la connessa volontà di collaborazione nel valorizzare i differenti carismi e ministeri<sup>54</sup> e la conseguente corresponsabilità nell'adempimento della comune missione, accompagnata dalla disponibilità a spendere le proprie energie nell'opera evangelizzatrice.<sup>55</sup>

La *situazione esodale o pellegrinante del Popolo di Dio* è contrassegnata da alcuni altri lineamenti spirituali: la povertà e il servizio amoroso ai poveri; l'umiltà e l'abnegazione; la consapevolezza dei propri limiti e delle proprie colpe, e la volontà permanente di riconciliazione e di rinnovamento; la gratitudine per le consolazioni e la fermezza nelle persecuzioni; la fedeltà provata nonostante l'umana debolezza.<sup>56</sup>

Il fatto che *la Chiesa universale è il frutto di una comunione di Chiese particolari* (diocesi), a loro volta articolate in comunità ecclesiali di varia proporzione, esige che i membri delle singole comunità svolgano una molteplice azione di comunione che si esplica in modo particolare nello scambio di beni spirituali, di operatori apostolici e di aiuti materiali.<sup>57</sup> Quest'attività di comunione coinvolge uno spirito di comunione, che si esprime concretamente in vicendevole riconoscimento e mutua accettazione, in generosa disponibilità allo scambio dei beni e in volontà costante di comunicazione, di collaborazione e di solidarietà.<sup>58</sup>

La *tensione escatologica del Popolo di Dio* verso il Regno perfetto presenta una spiritualità con accenti propri. In effetti, esige l'attenzione perseverante alle realtà future e la lucida consapevolezza della fugacità delle sofferenze terrene e della natura contingente degli aspetti strutturali della Chiesa (ministeri, forme di vita, sacramenti). Esige inoltre la radicata convinzione della comunione dei Santi e la fiduciosa attesa della vita eterna.<sup>59</sup>

<sup>49</sup> Cfr LG 9 b 32 b.

<sup>50</sup> Cfr LG 2 7 a 13 c 28 a 32 b; GS 32 d.

<sup>51</sup> Cfr LG 9 b 36 a 37 abc; AG 5 a; GS 20 b 21 cg 26 c 58 d 59 c 62 g.

<sup>52</sup> Cfr LG 12 b 13 c 32 c.

<sup>53</sup> Cfr LG 12 b 32 c 13 b.

<sup>54</sup> Cfr LG 12 b.

<sup>55</sup> Cfr LG 7 f 12 b 32; AG 35 36 b 37 b 38 e.

<sup>56</sup> Cfr LG 8 c 9 c.

<sup>57</sup> Per una presentazione più ampia di questo punto si veda l'articolo citato alla nota 42, pp. 79-82.

<sup>58</sup> Cfr LG 13 c 23 d; AG 19 c 20 h.

<sup>59</sup> Cfr LG 5 b 6 e 7 f 49 s.

#### 4.2. *Atteggiamenti spirituali caratterizzanti il dialogo della Chiesa col mondo*

A queste annotazioni generali che rispecchiano l'impianto ideologico della *Lumen gentium* è necessario aggiungere per lo meno dei rapidi rilievi tratti da altri documenti conciliari. Riguardano la ricca gamma di impegni apostolici e corrispettivi atteggiamenti spirituali che il Vaticano II richiede a tutti i fedeli, al fine di realizzare un valido e fruttuoso dialogo con le Chiese non cattoliche, con le religioni non cristiane, con i non credenti e col mondo contemporaneo più in generale.

Le caratteristiche essenziali dello *spirito ecumenico*, messe in risalto dal decreto *Unitatis redintegratio*, possono essere così sintetizzate: il fermo attaccamento e l'illuminata fedeltà alla propria fede cattolica, accompagnati dall'umile e franca ammissione delle proprie debolezze e colpe;<sup>60</sup> il sincero e gioioso riconoscimento dei numerosi valori ecclesiali operanti nelle Chiese non cattoliche assieme alla coscienza degli aspetti lacunosi presenti in esse;<sup>61</sup> la fondata convinzione che la Chiesa cattolica è congiunta « per molte ragioni » con le altre Chiese e comunità e la sofferta percezione del persistere di non poche divergenze e impedimenti che ostacolano la piena comunione ecclesiale;<sup>62</sup> il vivo desiderio dell'unità, la volontà di dialogo e l'ascesi connessa all'« ecumenismo spirituale », <sup>63</sup> cioè, il rinnovamento della mente e la conversione del cuore, la sincera abnegazione, l'umiltà e la mansuetudine nel servizio, la fraterna generosità d'animo verso gli altri, la volontà di perdono e di riconciliazione,<sup>64</sup> la piena disponibilità alle molteplici e auspiccate iniziative di cooperazione.<sup>65</sup>

Ed ecco i tratti salienti del *nuovo tipo di presenza spirituale e apostolica tra i seguaci delle religioni non cristiane*, che i cattolici sono invitati a incarnare nella loro attività: il franco riconoscimento dei valori morali e religiosi che queste religioni posseggono, unito a un atteggiamento critico di fronte alle differenze e divergenze che le tengono più o meno distanti da ciò che la Chiesa crede e annuncia;<sup>66</sup> l'offerta di un dialogo onesto e di una collaborazione non interessata in vista tanto della conservazione e dello sviluppo dei valori spirituali e socio-culturali propri di tali religioni, quanto della promozione, per tutti i popoli, della giustizia e della pace;<sup>67</sup> l'urgenza di una carità cristiana, aperta a orizzonti universali, che rifugga dalla conquista e miri invece a far sì che tutti i non cristiani raggiungano, in Cristo e nella sua Chiesa, la pienezza di tutti i loro valori.<sup>68</sup>

<sup>60</sup> Cfr UR 3 ad 4 cef 7 b.

<sup>61</sup> Cfr LG 8 c 15; UR 3 bcde.

<sup>62</sup> Cfr LG 15; UR 3 a 4 i-1.

<sup>63</sup> Cfr UR 8 a.

<sup>64</sup> Cfr UR 7.

<sup>65</sup> Cfr UR 12.

<sup>66</sup> Cfr LG 16; NAE 2 bcd 3 a 4 cd.

<sup>67</sup> Cfr NAE 2 c 3 b 4 e.

<sup>68</sup> Cfr LG 16; AG 9 11-12 22.

Di fronte al fenomeno *grave e complesso dell'ateismo contemporaneo*, i membri della Chiesa sono chiamati a far proprio un atteggiamento operativo e spirituale che presenta questi caratteri. Nasce dalla coscienza viva che le differenti forme di ateismo costituiscono un'alternativa radicale alla fede e alla vita cristiana.<sup>69</sup> Implica la chiara percezione della piena corrispondenza del Vangelo alle ispirazioni più segrete dell'uomo e delle immense possibilità che la fede e la speranza cristiana offrono per un progetto di totale umanizzazione.<sup>70</sup> Si radica nella convinzione che la mancanza della fede e della speranza in Dio conduce alla grave lesione della dignità della persona umana, perché gli interrogativi profondi dell'uomo restano senza soluzione.<sup>71</sup> Esige una fede viva e matura che renda capaci di guardare in faccia con coraggiosa lucidità alle difficoltà per superarle. Rimarca l'assoluta necessità di una fede operativa che penetri l'intera vita, anche profana, dei credenti e li « stimoli alla giustizia e all'amore specialmente verso i bisognosi ». Rivela tutta l'importanza di una fraternità cristiana credibile che attui e manifesti una profonda comunione di fede, di speranza e di carità operosa.<sup>72</sup> Postula infine la disponibilità a un sincero e prudente dialogo e a una bene intesa collaborazione in vista dell'edificazione del mondo attuale.<sup>73</sup>

Per quanto concerne la rinnovata presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo è qui implicato tutto il discorso della *Gaudium et spes*, soprattutto nella sua prima parte. Anche se nel definire la missione della Chiesa nella società attuale, la Costituzione pastorale non elabora quella che potrebbe essere chiamata una « spiritualità secolare », ne indica tuttavia alcuni aspetti significativi.<sup>74</sup>

In relazione *al servizio che la comunità ecclesiale intende offrire agli individui*, il testo conciliare sottolinea innanzitutto la solidarietà dei membri del Popolo di Dio con gli uomini di oggi, con le loro « gioie e speranze », con le loro « tristezze e angosce » al fine di offrire loro, in spirito di servizio, la risposta evangelica agli interrogativi fondamentali che li travagliano.<sup>75</sup> Sottolinea inoltre l'impegno assiduo in una lettura cristiana dei segni dei tempi per scoprirvi una presenza divina che, negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni fa emergere dei valori e indica le vie per elaborare delle soluzioni autenticamente umane.<sup>76</sup>

<sup>69</sup> Cfr GS 21 a.

<sup>70</sup> Cfr GS 21 g.

<sup>71</sup> Cfr GS 21 g confrontato con 19 b 20. Si veda inoltre LG 36; AA 7 a; GS 43 a.

<sup>72</sup> Cfr GS 21 c.

<sup>73</sup> Cfr GS 21 fg.

<sup>74</sup> I primi tre capitoli della prima parte della GS, dedicati alla dignità della persona umana, alla comunità degli uomini e all'attività umana offrono un buon materiale in base al quale non sarebbe difficile elaborare una spiritualità secolare per i cristiani impegnati a costruire l'attuale convivenza umana con il proprio lavoro. Tale elaborazione però non è fatta dalla Costituzione, attesa la differente finalità che essa persegue. Né lo si può esplicitare qui perché, ci porterebbe lontani dal nostro obiettivo.

<sup>75</sup> Cfr GS 1 4-10 40 b 41.

<sup>76</sup> Cfr GS 4 a 11 a.

In relazione *alla missione della comunità ecclesiale verso la società umana*, la medesima Costituzione dà particolare risalto al franco apprezzamento che i cristiani devono avere per tutto ciò « che di buono si trova nel dinamismo sociale attuale: soprattutto l'evoluzione verso l'unità, il processo di sana socializzazione e consociazione civile ed economica »;<sup>77</sup> e poi, alla illuminata consapevolezza di poter e dover contribuire, in forza di una « fede e carità portate ad efficacia di vita »<sup>78</sup> e dell'universalità della loro missione, alla promozione del bene comune e della fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini, al rispetto delle persone e all'amore degli avversari, al superamento dell'etica individualistica e di ogni dissenso sociale, e al consolidamento interiore delle differenti associazioni umane.<sup>79</sup>

In relazione *all'aiuto che la Chiesa intende dare all'attività umana* per mezzo dei cristiani, mette in luce prima di tutto la visione cristiana del lavoro, quindi, il significato perfetto che esso assume per le singole persone; la sua destinazione sociale alla costruzione di una maggiore giustizia, una più estesa fraternità e un ordine più umano; la tutela della legittima autonomia delle realtà terrene e la messa in guardia contro l'egoismo e la malizia che stravolgono l'operosità umana e la trasformano in strumento di oppressione.<sup>80</sup> Evidenza poi l'aumentata responsabilità che i membri del Popolo di Dio hanno in questo campo. È la loro stessa fede che li stimola ad assolvere i loro impegni terreni con maggior sforzo, facendosi guidare dal Vangelo e superando il deprecabile distacco tra fede e vita con l'unificare « gli sforzi umani, domestici, tecnici, professionali, scientifici e tecnici in una sola sintesi vitale insieme con i beni religiosi, sotto la cui altissima direzione tutto viene coordinato a gloria di Dio ».<sup>81</sup> Accenna infine al dovere di ammettere gli errori commessi in passato dai membri della Chiesa e alla consapevolezza di « dover continuamente maturare nel modo di realizzare i suoi rapporti col mondo ».<sup>82</sup>

Da ultimo, in relazione *all'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo attuale*, rimarca la capacità creativa che i cristiani devono avere nell'assumere i valori che l'umanità offre loro, e la schietta confessione « che molto giovamento è venuto e può venire [alla comunità ecclesiale] perfino a motivo dell'opposizione di quanti l'avversano o la perseguitano ».<sup>83</sup>

Concludendo, si può affermare che questi sono, in termini estremamente generali, i caratteri essenziali che, secondo il Vaticano II, definiscono « la spiritualità dell'azione ecclesiale » oggi.

<sup>77</sup> GS 42 b.

<sup>78</sup> GS 43 c.

<sup>79</sup> Cfr GS 43 def e 24-31.

<sup>80</sup> Cfr GS 34-38.

<sup>81</sup> GS 43 a e inoltre 34 c 35 ab 36.

<sup>82</sup> GS 43 f.

<sup>83</sup> GS 44 b.

## 5. Vita spirituale, distinti ministeri e specifiche forme di vita

Nel quadro di questa spiritualità ecclesiale caratteristica della missione della Chiesa nell'attuale situazione religiosa e sociale dell'umanità, il Concilio delinea anche quale deve essere la vita spirituale di distinti membri del Popolo di Dio, in ragione dei loro differenti ministeri e delle loro specifiche forme di vita. E prima di tutto vanno ricordate alcune affermazioni della *Lumen gentium*.

La prima riguarda *la vocazione universale alla santità*: «tutti nella Chiesa, sia che appartengano alla gerarchia sia che da essa siano distinti, sono chiamati alla santità»;<sup>84</sup> «tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità»,<sup>85</sup> che comprende inseparabilmente l'amore di Dio e l'amore del prossimo.<sup>86</sup>

La seconda concerne il fatto che *tale santità è radicalmente una* in quanto è risposta alla volontà del Padre, è frutto della presenza amorosa dello Spirito, ha come modello unico il Cristo e si realizza concretamente nella vita di fede, di speranza e di carità: «Nei vari generi di vita e nei vari uffici un'unica santità è coltivata da tutti coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adoranti in spirito e verità Dio Padre, seguono Cristo povero, umile e carico della croce per meritare di essere partecipi della sua gloria. Ognuno secondo i suoi doni e uffici deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità».<sup>87</sup>

La terza riguarda *il legame che essa ha con i distinti ministeri*, ordinati o non ordinati, e *con le differenti forme di vita*, di semplice battezzato o di speciale consacrazione. Su questo argomento che tocca uno dei punti nodali del presente studio, le indicazioni della *Lumen gentium* (altri documenti verranno esaminati nei numeri successivi) riflettono differenti tipi di approccio e utilizzano un diverso linguaggio.

Alcuni testi, di intonazione prevalentemente parentetica, si limitano a sottolineare l'esigenza e l'importanza che coloro i quali sono incaricati di particolari ministeri (episcopali, presbiterali, diaconali, laicali) o si trovano in un particolare stato di vita (laicale, matrimoniale, di vedovanza) siano animati da una vita spirituale corrispondente a tale loro qualifica o situazione. Al centro di tale spiritualità viene posta la carità apostolica.<sup>88</sup>

Altri testi prendono come punto di partenza la presenza dello Spirito Santo nei fedeli e affermano che l'unico e identico Spirito distribuisce ai membri del Corpo mistico i suoi carismi in vista dei vari ministeri e insieme suscita il

<sup>84</sup> LG 39.

<sup>85</sup> LG 40 b.

<sup>86</sup> Cfr LG 40 a.

<sup>87</sup> LG 41 a.

<sup>88</sup> Cfr 41 bc c 42 a.

movimento unitivo della carità e produce i frutti della sua grazia, consistenti, tra l'altro, in opere apostoliche.<sup>89</sup>

Altri testi infine considerano i vari ministeri e le differenti forme di vita o come « il contesto esistenziale » in cui va coltivata la santità,<sup>90</sup> o come « vie » e « mezzi » di santificazione personale,<sup>91</sup> o ancora come « forme particolari » con cui si manifesta l'unica santità. Quest'ultima prospettiva è esplicitamente proposta nel seguente testo che merita di esser trascritto: « Questa santità della Chiesa ... si esprime in varie forme (*multipliciter exprimitur*) presso i singoli, i quali nella loro forma di vita (*in suo ordine vitae*) tendono alla perfezione della carità ed edificano gli altri; in un certo modo suo proprio (*proprio quodam modo*) si manifesta nella pratica dei consigli che si sogliono chiamare evangelici ».<sup>92</sup>

Senza dubbio, alcune indicazioni appena ricordate danno l'impressione che si ponga una certa dicotomia tra vita spirituale e azione apostolica o che si strumentalizzi la seconda alla prima. Tuttavia, se si cerca di capire l'intenzionalità profonda della *Lumen gentium*, quale si riflette in modo particolare nell'ultima citazione la cui impostazione viene ribadita ed esplicitata in altri documenti conciliari, si deve riconoscere che questa Costituzione presenta la vita spirituale come un edificio interiore che si costruisce e giunge alla perfezione della carità non « accanto » o « nonostante », ma « insieme » all'esercizio dei differenti ministeri ecclesiali e « nelle » differenti forme di vita cristiana.<sup>93</sup>

È in questo contesto generale della *Lumen gentium* che si propongono qui di seguito le principali dichiarazioni di questo e di altri documenti conciliari, riguardanti la spiritualità apostolica dei laici, dei preti, dei membri degli Istituti religiosi di vita attiva e dei missionari.

<sup>89</sup> Cfr LG 7 c 39 40 a.

<sup>90</sup> Il n. 4 della LG afferma (il corsivo è nostro): « Nei vari generi di vita e nei vari uffici un'unica santità è coltivata »; alla conclusione del medesimo numero si legge: « Tutti i fedeli saranno ogni giorno più santificati nelle loro condizioni di vita, nei loro doveri o circostanze ». La relazione della sottocommissione conciliare indica il significato del testo in questi termini: « Subcommissio fuit consilii, ut explicitius sermo fieret de sanctitate consequenda in diversis saecularibus professionibus, ex plurimorum votis Patrum » (Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Schema Constitutionis De Ecclesia* [Typis Polyglottis Vaticanis 1964] 151 litt. G).

<sup>91</sup> Il n. 41 f della LG asserisce (il corsivo è nostro): « Tutti i fedeli saranno ogni giorno più santificati ... per mezzo di tutte queste cose », cioè, « le loro condizioni di vita, i loro doveri e circostanze ». Il n. 40 dice: « ognuno secondo i propri doni e uffici deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità ». Il n. 42 a annovera l'« attivo esercizio dei fratelli » tra le « vie e i mezzi di santità ».

<sup>92</sup> LG 39.

<sup>93</sup> Questo emerge molto chiaramente dagli atti conciliari riguardanti i numeri 39 e 41 della LG (Cfr Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Schema Constitutionis De Ecclesia* [Typis Polyglottis Vaticanis 1964]: relatio de n. 39, p. 148 litt. E; relatio de n. 41, p. 150 litt. A C F G).

## 6. La spiritualità dei laici in ordine al loro apostolato

Per quanto riguarda la spiritualità apostolica dei laici vanno qui rimarcati i seguenti orientamenti generali che hanno diretta attinenza alla presente ricerca.

L'aver affermato in forma solenne e in più testi che i laici, sia uomini che donne, « per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il Popolo di Dio », <sup>94</sup> e l'aver fatto comprendere che tale partecipazione costituisce un aspetto non marginale o variamente accessorio, ma essenziale alla missione e alla piena maturità della Chiesa, in ragione della caratteristica « laicale » e « secolare » dell'apostolato dei laici. <sup>95</sup>

L'aver tentato di tracciare, a grandi linee, una spiritualità dei laici che fosse in sintonia con la loro missione laicale e con l'esercizio del ministero culturale, profetico e di servizio al mondo, ministero di cui divengono partecipi con la recezione del battesimo e della confermazione. È molto significativo che il capitolo IV della *Lumen gentium* presenti i caratteri fondamentali della vita spirituale dei laici proprio mentre ne illustra l'apostolato, il triplice ministero e le particolari relazioni con i membri della gerarchia, e che l'*Apostolicam actuositatem* faccia sua questa scelta sia dedicando un numero speciale alla spiritualità apostolica dei laici, <sup>96</sup> sia evidenziandone gli aspetti salienti nel corso del decreto mentre presenta le varie espressioni operative della loro missione.

L'aver segnalato ripetutamente e in maniera inequivocabile che l'accresciuta autonomia di molti settori della vita umana è avvenuta talora « con un certo distacco dall'ordine etico e religioso e con grave pericolo della vita cristiana », <sup>97</sup> pericolo a cui sono maggiormente esposti i laici, a motivo della loro attività e vita secolari. <sup>98</sup> E il connesso richiamo insistente: i laici nello svolgere l'apostolato nella Chiesa e nel mondo, nell'ordine spirituale e in quello temporale, si facciano continuamente « guidare dalla propria unica coscienza cristiana »; <sup>99</sup> non separino quindi l'impegno apostolico di tipo secolare dalla vita di unione con Cristo, ma tendano piuttosto a raggiungere, nel loro spirito, una profonda unità tra vita spirituale e attività apostolica, sull'esempio di una grande apostola-secolare, la Madre di Dio. <sup>100</sup>

<sup>94</sup> LG 31 a, ripreso con lievi modifiche da AA 2 b; si veda pure LG 30 33 e AA 3.

<sup>95</sup> Cfr LG 31 ab 33 ab e AA 3 per quanto riguarda la missione della Chiesa. A proposito della piena maturità della Chiesa locale è oltremodo illuminante il seguente testo del decreto AG: « La Chiesa non si può considerare realmente costituita, non vive in maniera piena, non è segno perfetto della presenza di Cristo tra gli uomini, se alla gerarchia non si affianca e collabora un laicato autentico. Non può infatti il Vangelo penetrare ben addentro nelle mentalità, nel costume, nell'attività di un popolo, se manca la presenza dinamica dei laici » (AG 21 a).

<sup>96</sup> Cfr AA 4.

<sup>97</sup> AA 1 c.

<sup>98</sup> Cfr GS 36 e 43 a; AA 29 f.

<sup>99</sup> AA 5.

<sup>100</sup> « ... Mentre compiono con rettitudine gli stessi doveri del mondo nelle condizioni ordinarie di vita, non separino dalla propria vita l'unione con Cristo, ma, compiendo la

L'aver messo in luce la natura « secolare » tanto dell'intera vita apostolica dei laici quanto della spiritualità da essa esigita.

Secondo i testi conciliari, la secolarità cristiana (da non confondere col fenomeno della secolarizzazione e con il secolarismo) presenta un duplice aspetto: l'uno sociologico o umano, l'altro teologico o cristiano. La *secolarità in senso sociologico* indica prima di tutto il fatto di vivere nel mondo, nelle ordinarie condizioni di vita familiare e sociale. Indica, secondariamente, il fatto di essere implicati in tutti i doveri e affari del mondo e di esercitare un proprio lavoro. In breve, la parola secolarità ricopre le realtà umane temporali con le loro strutture e con la loro evoluzione storica, di cui l'esistenza di ogni uomo è come intessuta. La *secolarità in senso cristiano* (qui sta l'elemento qualificante e specifico) indica l'impegno di fare in modo che questa realtà sia ordinata secondo Dio, che tutte le attività siano fatte secondo Cristo, che tutte le strutture sociali siano costruite secondo le indicazioni del Vangelo. Impegnarsi perché le relazioni tra le persone, in famiglia, nel gruppo di lavoro, nei rapporti civili e sociali siano ispirati da giustizia, da amore, da libertà e da pace, sull'esempio del Cristo e in conformità al suo messaggio, è appunto ciò che caratterizza la secolarità cristiana e la differenzia da quella comune a tutti gli uomini. I laici cristiani svolgono questo impegno secolare agendo all'interno di tali strutture temporali, con responsabilità dirette e a volte gestendole in proprio: in questo senso le animano dall'interno a guisa di fermento, come dice il noto testo della *Lumen gentium* 31 b.<sup>101</sup>

Sempre secondo i testi conciliari, la condizione secolare e l'impegno cristiano nelle realtà temporali consentono ai laici di esprimere una propria vita spirituale che è appunto « secolare » e non ad esempio sacerdotale o religiosa.

Va notato che questa caratteristica secolare non riguarda soltanto l'uno o l'altro aspetto della spiritualità laicale; la coinvolge piuttosto interamente. In effetti, essa è vitalmente legata, a detta del Concilio, alle doti di natura e di grazia che i laici ricevono dallo Spirito; alle loro attività professionali e sociali e al loro stato di vita (di matrimonio e di famiglia o di celibato o di vedovanza); alle condizioni concrete, individuali e comunitarie in cui vivono,<sup>102</sup> con l'infinita gamma di problemi e di esigenze, di difficoltà e di possibilità, di sofferenze e di prove, di attese e di speranze che presentano; infine ai contesti sociali, culturali e religiosi, alle mentalità, agli usi e costumi e alle sensibilità proprie dei popoli in cui i laici sono inseriti.

Fedeli a quest'impostazione, i vari capitoli del decreto *Apostolicam actuositatem* fanno emergere, quali più quali meno, le caratteristiche secolari che i laici imprimono alla propria vita spirituale con la loro attività evangelizzatrice,

propria attività secondo il volere divino, crescano in essa... Né la cura della famiglia né gli altri impegni secolari devono essere estranei alla spiritualità della loro vita » (AA 4 a). L'importanza di questa unità interiore di vita spirituale e apostolica è rimarcata ancora in sede di formazione dei laici, al n. 29 f del medesimo decreto.

<sup>101</sup> Cfr LG 31 b 34 b 35 a 36; AA 2 b 5-7; GS 43 b.

<sup>102</sup> Cfr AA 4 g 29 a.

santificatrice, animatrice della realtà temporale e con la loro azione caritativa;<sup>103</sup> col loro apostolato nei diversi campi: la comunità ecclesiale, la famiglia, i giovani, l'ambiente sociale, l'ordine nazionale e internazionale;<sup>104</sup> con i modi con cui svolgono tale apostolato: individuale e in circostanze comuni o eccezionali, comunitario e nelle differenti forme associative;<sup>105</sup> con i tipi di rapporti che stabiliscono con gli altri membri della comunità e, in particolare, coi preti e coi vescovi.<sup>106</sup> Non è qui possibile anche solo elencare tali caratteristiche. Possono bastare tre rilievi generali che riassumono, in certo qual modo, il pensiero conciliare al riguardo.

La spiritualità apostolico-secolare dei laici interessa innanzitutto l'esercizio concreto delle *virtù teologali*.<sup>107</sup> È contrassegnata da una *fede* che sa leggere e valutare la presenza di Dio nelle persone e negli avvenimenti, che sa giudicare rettamente il senso e il valore delle realtà temporali e che guida l'intera attività secolare.<sup>108</sup> È sostenuta da una *speranza* che stimola all'impegno generoso nell'animazione cristiana dell'ordine temporale, che fa affrontare con coraggio la sofferenza e la croce di tale impegno, che mantiene viva la coscienza della provvisorietà dei progetti umani e alimenta la fiducia nella realizzazione del progetto di Dio: il suo Regno.<sup>109</sup> È radicalmente animata da una *carità* dai vasti orizzonti, che raggiunge operativamente le persone e le realtà della vita quotidiana,<sup>110</sup> che suscita un impegno fattivo e diretto nell'istaurazione di un ordine sociale, fondato sulla verità, realizzato nella giustizia, vitalizzato dall'amore, caratterizzato dalla libertà e adattato alle svariate condizioni di luogo, di tempo e di popoli.<sup>111</sup> Una carità che si interessa in maniera efficace di tutte le forme di povertà e oppressione e si sforza di eliminare non soltanto gli effetti ma anche le cause dei mali, nel rispetto della libertà e della dignità delle persone aiutate, al fine di capacitarle a liberarsi dalla dipendenza altrui.<sup>112</sup> Una carità che si esprime, in modo particolare, nell'amicizia cristiana, nella collaborazione e nella solidarietà dei laici tra loro, con i membri della gerarchia e con tutte le persone con cui in qualche maniera operano.<sup>113</sup>

Tale spiritualità secolare si manifesta inoltre in *altre virtù*, che il decreto conciliare sui laici raccomanda loro con queste parole: « Tutti i laici facciano gran conto della competenza professionale, del senso della famiglia e del senso civico e di quelle virtù che riguardano i rapporti sociali, cioè la probità, lo

<sup>103</sup> Cfr AA 6-8.

<sup>104</sup> Cfr AA 9-14.

<sup>105</sup> Cfr AA 15-22.

<sup>106</sup> Cfr AA 23-27.

<sup>107</sup> Cfr LG 31 b; AA 3 b 4 cf 16 c.

<sup>108</sup> Cfr AA 4 c 6 ab 7 e 16 d 29 bf; LG 35 a 36 b.

<sup>109</sup> Cfr AA 4 e; LG 35 a.

<sup>110</sup> Cfr AA 4 f.

<sup>111</sup> Cfr AA 7 e; GS 26 c.

<sup>112</sup> Cfr AA 8 def.

<sup>113</sup> Cfr AA 4 f 23 bs 24 27 13 b 14 31 a; LG 37 abc; PO 9 f.

spirito di giustizia, la sincerità, la cortesia, la forza d'animo: virtù senza le quali non ci può essere neanche vera vita cristiana».<sup>114</sup>

Si può ritenere infine che essa abbraccia tutte le caratteristiche della comune spiritualità ecclesiale, illustrate precedentemente, ma, nell'esistenza quotidiana, le costruisce secondo dei progetti e le fa vivere con modalità conformi alla vocazione e missione secolare, propria, anche se non esclusiva, dei laici.

## 7. Unità e armonia nella vita spirituale e apostolica dei preti

Tra le acquisizioni più significative del Vaticano II vanno sicuramente annoverati lo sforzo per elaborare una spiritualità sacerdotale in sintonia col ministero presbiterale, e il tentativo di individuare come i preti possono raggiungere esistenzialmente una profonda unità e armonia tra vita spirituale e azione ministeriale. A questi risultati il Concilio è giunto attraverso un progressivo lavoro di approfondimento, documentato in tre successivi documenti: la *Lumen gentium*, l'*Optatam totius* e il *Presbyterorum Ordinis*.

La *Lumen gentium*, al numero 41 c che però va letto alla luce del numero 28 del medesimo documento, si muove in una visuale piuttosto esortativa e si limita ad affermare che l'esercizio del ministero è e deve essere, per i presbiteri, « mezzo » di santificazione o « contesto concreto » nel quale possono realizzare la loro perfezione spirituale.<sup>115</sup> In particolare, considera la preghiera e la contemplazione semplicemente come sostegno e stimolo dell'azione ministeriale, e la « fedele unione e generosa cooperazione col proprio vescovo » come importante aiuto di santificazione.<sup>116</sup>

Pur seguendo una prospettiva prevalentemente pedagogica, il decreto *Optatam totius* fa fare almeno due passi avanti al discorso della *Lumen gentium*.<sup>117</sup> Sottolinea marcatamente e a più riprese che i vari aspetti della formazione dei candidati al presbiterato, e tra essi quello spirituale, devono essere armonicamente indirizzati a un fine pastorale, cioè alla formazione di « veri pastori »,

<sup>114</sup> AA 4 i.

<sup>115</sup> « ..mediante il quotidiano esercizio del proprio ufficio crescano nell'amore di Dio e del prossimo ...; ...anziché essere ostacolati alla santità dalle cure apostoliche, dai pericoli e dalle tribolazioni, ascendano piuttosto per mezzo di esse a una maggiore santità, nutrendo e dando slancio con l'abbondanza della contemplazione alla propria attività » (LG 41 c).

<sup>116</sup> Va fatto notare che il testo della Costituzione non rispecchia in maniera adeguata la precisa richiesta di numerosissimi Padri conciliari e della commissione coordinatrice, anche se la commissione incaricata del testo ne ha tenuto conto. Le richieste erano in questo senso: « Sacerdotes ipsa pastoralis caritate sanctificantur ..., vel ipso exercitio muneris sui ... et quidem per Christum » (Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Schema Constitutionis De Ecclesia* [Typis Polyglottis Vaticanis 1964] 150, litt. C).

<sup>117</sup> Anche il decreto OT rimarca l'esigenza che i candidati al sacerdozio siano formati a una vita spirituale che nel renderli consapevoli degli oneri e difficoltà della vita sacerdotale, non faccia loro considerare il futuro lavoro quasi unicamente come un pericolo, ma li abiliti a « trarre più che mai vigore dalla stessa loro attività pastorale » (OT 9 b).

sull'esempio del Cristo, Maestro, Sacerdote e Pastore.<sup>118</sup> Indica inoltre come tale armonia di vita spirituale e pastorale può essere realizzata concretamente dai futuri preti: attraverso un'« intima comunione col Padre per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo nello Spirito Santo » e, più precisamente, attraverso una intima e amicale unione col Cristo Sacerdote, che li renda capaci di viverne il mistero pasquale e di cercarne e scoprirne la presenza nelle varie azioni liturgiche, « nel vescovo che li manda e negli uomini ai quali sono inviati, specialmente nei poveri, piccoli, infermi, peccatori e increduli ».<sup>119</sup>

Il *Presbyterorum Ordinis* registra, a sua volta, un ulteriore progresso. Esso affronta l'argomento in maniera asseverativa e sistematica, e offre una risposta articolata agli interrogativi, oggetto del presente studio. Prima di tutto mette in luce l'interiore legame esistente, sul piano ontologico e morale, tra la consacrazione e missione presbiterale da una parte, e la santità presbiterale dall'altra (n. 12). Spiega poi, ponendosi su un piano operativo, in che senso l'esercizio del ministero presbiterale esige e favorisce la santità (n. 13). Mostra infine come va raggiunta, sul piano esistenziale, l'unità della vita interiore con l'azione ministeriale (n. 14). Vediamo di evidenziare rapidamente queste tre scelte fondamentali del decreto.<sup>120</sup>

### 7.1. Il rapporto tra la vita e la santità dei preti

Il rapporto tra la vita e la santità dei preti è illustrata da punti di vista distinti ma complementari e col ricorso a differenti matrici linguistiche.

In una *visuale sacramentale* e con un linguaggio prevalentemente scolastico, si afferma che « col sacramento dell'Ordine, i preti sono configurati a Cristo Sacerdote come ministri del Capo, allo scopo di far crescere e di edificare tutto il suo Corpo che è la Chiesa », e « divengono vivi strumenti del Cristo Sacerdote al fine di proseguirne nel tempo l'opera mirabile ». Questa nuova consacrazione a Dio mediante l'ordinazione comporta una particolare configurazione ontologica tanto alla persona sommamente santa, quanto al ministero essenzialmente santificatore di Cristo Capo (= santità obiettiva); costituisce, rispetto al battesimo, un nuovo e speciale titolo, in forza del quale i preti sono obbligati a tendere alla perfezione (= santità soggettiva o morale), e rende possibile il raggiungimento di tale santità, a motivo della grazia sacramentale, la quale viene appunto conferita perché, nello svolgere il loro servizio presbiterale a bene del Popolo di Dio, possano « avvicinarsi più efficacemente alla perfezione di Cristo che rappresentano » e siano da Lui sostenuti nella loro umana debolezza.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Cfr OT 4 ab 8 a 19 a.

<sup>119</sup> OT 8 a.

<sup>120</sup> Queste scelte si sono imposte progressivamente nelle successive rielaborazioni e integrazioni del documento. Nella presentazione delle asserzioni essenziali del decreto definitivo, ci attendiamo molto fedelmente alle precise indicazioni e al linguaggio delle relazioni generali e di quelle particolari ai numeri 12 13 e 14, che si possono leggere negli Atti conciliari.

<sup>121</sup> Cfr PO 12 a.

Questa prospettiva viene esplicitata, in un linguaggio biblico, col mostrare un certo parallelismo tra *la missione e la santità di Cristo* da una parte, e *la missione e la santità dei presbiteri* dall'altra. Cristo è stato santificato o consacrato dal Padre con l'unzione dello Spirito Santo (= consacrazione) e da Lui inviato nel mondo (= missione), per svolgervi un ministero redentivo a favore degli uomini e per costituire un popolo santo (= ministero santificatore). Egli ha realizzato tutto questo offrendo se stesso (= atteggiamento oblativo) e così con la passione entrò nella sua gloria (= aspetto escatologico). In modo simile i preti sono consacrati con l'unzione dello Spirito Santo (= consacrazione) e inviati da Cristo (= missione) per essere al servizio degli uomini (= ministero). Mortificando in se stessi le opere della carne e dedicandosi interamente a tale servizio (= atteggiamento oblativo), possono progredire nella santità della quale sono stati gratificati nel Cristo, fino ad arrivare all'uomo perfetto (= aspetto escatologico).<sup>122</sup>

Un ulteriore passo avanti viene compiuto con un riferimento preciso al *ministero presbiterale e ai corrispettivi atteggiamenti spirituali*, e con l'uso di categorie per lo più personaliste. I preti sono chiamati e destinati a raggiungere la perfezione della vita non semplicemente *accanto* o *tramite*, ma « *nell'esercizio quotidiano delle sacre azioni e dell'intero loro ministero, compiuto in comunione col vescovo e tra loro* ». In effetti, il loro è un « ministero dello Spirito e della giustizia », per cui se lo esercitano con docilità « allo Spirito di Cristo che li vivifica e li conduce », vengono consolidati « nella vita dello spirito ». A sua volta, « la stessa santità dei presbiteri contribuisce non poco al compimento efficace del loro ministero », perché « ordinariamente Dio preferisce manifestare le sue grandezze attraverso coloro che si sono resi docili agli impulsi e alla direzione dello Spirito Santo », e vivono una vita santa e di intima unione col Cristo.<sup>123</sup>

Viene così superata, a livello dottrinale, ogni dicotomia o semplice parallelismo tra vita e santità presbiterale, e resta pure delineata la cornice teologica in cui viene approfondita la seconda scelta del decreto.

### 7.2. *In che senso raggiungono, in maniera propria, la santità nell'esercizio del triplice ministero?*

Essi costruiscono giorno per giorno la loro perfezione *nel ministero della Parola*, se nel leggere e ascoltare la parola di Dio, se nel meditarla e annunciarla, ne raggiungono una comprensione sapida e illuminante e si impegnano a viverla per primi; inoltre se all'atto stesso di predicare il Vangelo agiscono intimamente uniti a Cristo, sono guidati dal suo Spirito e partecipano alla carità di Dio, dal quale dipende tanto l'efficacia del loro annuncio quanto la disponibilità dei fedeli ad accoglierlo.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Cfr PO 12 b.

<sup>123</sup> Cfr PO 12 c.

<sup>124</sup> Cfr PO 13 a.

Realizzano la loro santità *nel ministero dei sacramenti*, se consapevoli di agire « in persona Christi » a titolo speciale, ne fanno propri gli atteggiamenti oblativi di morte al peccato e a ogni forma di vizio, e di dedizione al bene dei fratelli. Più precisamente, se nella celebrazione del sacrificio eucaristico partecipano, nel loro spirito, della carità di Cristo, Sacerdote e vittima, che si offre al Padre e che si dà come cibo ai fedeli; se amministrando i sacramenti (specialmente quello della riconciliazione) si uniscono all'intenzione e alla carità di Cristo; se nella celebrazione della liturgia delle ore si pongono in sintonia con il permanente atteggiamento orante del Signore glorioso presso il Padre.<sup>125</sup>

Operano concretamente la propria santificazione nel *ministero della comunione ecclesiale*, se quali rappresentanti del Buon Pastore, sono animati, fino al martirio, dalla sua carità pastorale. Essa si radica in una fede inconcussa che sa chiedere con fiducia l'aiuto divino; esige una speranza incrollabile, capace di consolare coloro che sono provati, essendo stati loro stessi per primi consolati da Dio; si esprime nella dedizione, sacrificata e disinteressata, al bene della comunità; implica lo sforzo di progredire costantemente nella vita spirituale e di rinnovare coraggiosamente la propria azione pastorale, avendo continuamente presente il libero intervento dello Spirito nella storia umana, individuale e comunitaria.<sup>126</sup>

### 7.3. Unione esistenziale tra vita interiore e azione esterna

Affermata la consonanza ontologica, morale e operativa della vita e della santità presbiterale, non si è ancora risposto alla domanda di fondo che si pongono molti preti, presi dalla molteplicità dei problemi e pressati da impegni differenti che li espongono continuamente alla dispersione: come fare, cioè, per armonizzare, sul piano esistenziale, la vita interiore e l'azione esterna?

Il decreto segnala delle soluzioni che sono inadeguate: tale unità non può essere raggiunta dall'esterno, con la pura organizzazione del lavoro o con soli momenti forti di preghiera, pure indispensabili. Va ricercata all'interno, nell'animo stesso dei preti, in una mistica del loro ministero specifico.<sup>127</sup> Come?

La risposta è inequivocabile e ormai prevedibile: ispirandosi, nella concretezza della propria vita, a Cristo che è modello, principio e fonte dell'unità di vita dei presbiteri. È modello perché ha vissuto in intima unione col Padre e ne ha compiuto perfettamente la volontà nell'assolvimento quotidiano e circostanziato della missione affidatagli. È principio e fonte perché, tramite il suo Spirito, è presente nei presbiteri e continua in loro a svolgere la sua missione

<sup>125</sup> Cfr PO 13 b.

<sup>126</sup> Cfr PO 13 c. Per una presentazione dettagliata degli atteggiamenti spirituali che devono improntare i rapporti dei preti col vescovo, con gli altri preti e con i laici, si vedano questi altri passi: LG 28 b, CD 28 b e PO 7 b (rapporti col vescovo); LG 28 c, CD 28 c 30, PO 8 (rapporti dei sacerdoti tra loro); LG 28 d 37 c, PO 9 (rapporti con i laici e i fedeli in genere).

<sup>127</sup> Cfr PO 14 a.

e il suo ministero specifico, suscitandone anche gli atteggiamenti spirituali corrispondenti. I preti non possono trovare allora l'unità della loro vita spirituale con la loro attività ministeriale se non nella « carità pastorale » che li « unisce a Cristo nella scoperta della volontà del Padre e nel dono di sé per il bene del gregge loro affidato ». Ma nell'indicare questa carità pastorale come principio interiore unificante la vita dei presbiteri, il testo ha cura di identificarla non semplicemente con l'attivismo apostolico, ma piuttosto con l'unione profonda e vitale col Buon Pastore, raggiunta in modo speciale nell'Eucaristia e in una preghiera che faccia penetrare sempre più a fondo nel mistero di Cristo.<sup>128</sup>

Infine il decreto offre ai preti un criterio obiettivo e pratico con cui possono verificare se nell'esercizio del loro ministero compiono effettivamente il volere del Padre: si tratta dello spirito di comunione e di fraternità col vescovo e con gli altri presbiteri.<sup>129</sup>

## 8. La spiritualità apostolica degli appartenenti agli Istituti religiosi di vita attiva

Questo nuovo tema è affrontato espressamente dal *Perfectae caritatis* al numero 8. Non pare sia il caso di addentrarci qui nella complessa problematica sviluppatasi a riguardo di tale numero. Risponde meglio alla finalità di questa ricerca, il presentare le asserzioni del Vaticano II che sono sicure e che dovrebbero essere pacifiche.

L'affermazione di tale decreto (n. 8 b) secondo cui « in questi Istituti l'azione apostolica e caritativa rientra nella natura stessa della vita religiosa » è la chiave per comprendere la spiritualità apostolica di questi Istituti e per eliminare la cosiddetta dicotomia o situazione conflittuale presente nella vita dei religiosi-apostoli, che dà loro la sofferta sensazione di sentirsi attratti e rigettati da due poli contrastanti.

Il senso dell'affermazione si illumina, se viene studiato alla luce di altri testi del medesimo decreto e della *Lumen gentium*,<sup>130</sup> dove appare che la vita religiosa, intesa come donazione radicale a Dio e disponibilità totale alla sua volontà (= carità verso Dio) comporta per sé la disponibilità totale verso i fratelli e lo zelo apostolico in conformità con la propria vocazione specifica (= amore del prossimo). Il *Perfectae caritatis* 8 b fa quest'aggiunta: in forza della sua struttura e dinamica interiore, e non quindi per un fatto accessorio, la vita religiosa degli Istituti apostolici implica che la carità verso il prossimo e lo zelo apostolico si traducano in « azione » apostolica o comunque benefica, e non per esempio in semplice preghiera per il prossimo come avviene negli Istituti contemplativi.

<sup>128</sup> Cfr PO 14 b.

<sup>129</sup> Cfr PO 14 c.

<sup>130</sup> Cfr PC 5-6 e LG 44 46.

Definita così la natura della vita religiosa-apostolica, il decreto ne esplicita le implicanze a livello di unione tra vita religiosa e azione pastorale: « Perciò tutta la vita religiosa dei membri sia compenetrata di spirito apostolico, e tutta l'azione apostolica sia animata da spirito religioso », <sup>131</sup> il che vuol dire che la carità verso Dio che ispira, anima e sostiene l'intera spiritualità religiosa e in particolare, la vita di povertà, castità e ubbidienza consacrata, deve tradursi in carità verso il prossimo attraverso un agire apostolico e, viceversa, quest'amore fattivo verso i fratelli deve ispirare, alimentare e sostenere la carità verso Dio nella forma specifica di vita caratterizzata dalla professione dei consigli evangelici. C'è qui l'applicazione particolare del numero 5 del *Perfectae caritatis*, dove si sottolinea l'unione tra contemplazione e ardore apostolico, in forza del quale tutti i religiosi devono impegnarsi ad amare Dio e insieme a collaborare all'edificazione del suo Regno.

Come per il laico e per il prete, così anche per il religioso-apostolo la compenetrazione vitale e dinamica della vita religiosa con l'azione apostolica avviene nel santuario della sua *coscienza* e consiste in un'intima unione col Cristo, il quale ha scelto una vita povera, casta e ubbidiente per essere a totale servizio dell'uomo, secondo il progetto di Dio. In questo modo la pratica della povertà, castità e ubbidienza, intesa come espressione di amore a Dio, diviene contemporaneamente espressione di amore al prossimo, sotto forma di azione apostolica, ed è coinvolta in una spiritualità che è insieme religiosa e apostolica. <sup>132</sup>

Questa dimensione apostolica, connaturale alla povertà, castità e ubbidienza consacrata, è chiaramente indicata dai testi del *Perfectae caritatis* dedicati all'argomento. <sup>133</sup> Lo stesso si deve dire per la dimensione comunitaria della pratica dei voti e della connessa spiritualità che è unitamente apostolica e comunitaria. <sup>134</sup>

Da ultimo, si deve ancora ricordare il richiamo del decreto a che ogni Istituto religioso mantenga e rinnovi *lo spirito del proprio Istituto* e cioè, nel caso nostro, la forma concreta di vita spirituale-apostolica realizzata dal Fondatore con gli sviluppi vitali e omogenei apportati dai membri dell'Istituto nel corso della sua storia. <sup>135</sup>

## 9. **Principali caratteristiche della spiritualità missionaria**

Trattando il tema delle « missioni » e dei « missionari », il Vaticano II ha pure indicato i caratteri spirituali che assume la vita dei preti, dei laici e dei religiosi che si consacrano al lavoro missionario in senso tecnico.

Si tratta delle stesse caratteristiche della missione della Chiesa coi lineamenti propri che essi rivestono nei distinti gruppi ecclesiali. Dovendo però essere vissute in un contesto umano particolare e in una situazione religiosa

<sup>131</sup> PC 8 b.

<sup>132</sup> Cfr PC 8 b 6 a.

<sup>133</sup> Cfr PC 12 13 14.

<sup>134</sup> Cfr PC 15.

<sup>135</sup> Cfr PC 2 b.

specifica, presentano modulazioni peculiari, riconducibili sostanzialmente alle seguenti.

Il senso dell'urgenza della missione verso coloro che non hanno ancora ricevuto l'annuncio evangelico, quindi lo zelo apostolico animato da carità ardente a Dio e al prossimo a cui si vogliono portare i beni del Regno nella loro completezza.<sup>136</sup>

Il senso della gradualità, dell'attenzione alle situazioni locali e personali; la grande fiducia nell'azione divina; la pazienza e la prudenza attuate e manifestate in situazioni a volte di estrema difficoltà.<sup>137</sup>

La missione di testimonianza che si esprime in stima e amore per gli uomini della propria area socio-culturale e religiosa; la solidarietà fattiva con essi; la partecipazione all'intera loro vita per quanto ha di valido; la capacità simpatica di scoprire i germi del Vangelo presenti nelle persone e nelle istituzioni non cristiane; la sensibilità vigile all'evolversi delle situazioni; la capacità di dialogo sincero e comprensivo per accogliere, promuovere e liberare quanto di vero e buono si trova nell'ambiente.<sup>138</sup>

La missione caritativa deve essere sorretta da una carità generosa e disinteressata che condivide le gioie e i dolori di tutti, specialmente dei poveri; che conosce le aspirazioni delle persone con cui si vive; che porta la luce e la pace del Vangelo; che svolge opera di sviluppo con competenza e presta un servizio cristiano fatto di amore rispettoso dell'uomo, seguendo il piano divino.<sup>139</sup>

Più in generale, la vita spirituale del missionario è caratterizzata da una fedeltà a tutta prova alla sua vocazione specifica; dal franco coraggio, fino allo spargimento del sangue, nella testimonianza e nell'annuncio del Cristo; dalla pazienza, longanimità e benignità vissute con costanza invincibile; dalla capacità di sofferenza e sopportazione nella prova con la certezza dell'aiuto divino; dalla volontà di rinnovarsi giorno dietro giorno per essere all'altezza di questa difficile missione; dalla profonda comunione di spirito e di azione con quanti operano nelle « missioni ».<sup>140</sup>

## 10. Rilievi conclusivi

Al termine di questa ricerca, una constatazione emerge del tutto evidente: il Vaticano II offre un insegnamento ricco e illuminante a riguardo della spiritualità apostolica della Chiesa e, in essa, dei distinti gruppi rispondenti a specifiche vocazioni. Sono perfettamente consapevole di averne presentato solo gli aspetti essenziali e anche questi in maniera estremamente concisa. Ho avuto la preoccupazione della sintesi, senza tuttavia trascurare elementi di un certo rilievo.

<sup>136</sup> Cfr LG 17; AG 7 b 24.

<sup>137</sup> Cfr AG 6.

<sup>138</sup> Cfr AG 11 b.

<sup>139</sup> Cfr AG 12.

<sup>140</sup> Cfr AG 24 25.

Dopo quanto si è esposto, credo di non esagerare nel dire che l'approfondimento della spiritualità dell'azione apostolica dei laici, dei preti e dei religiosi-apostoli in generale e, più in particolare, dei distinti gruppi vocazionali della Famiglia di Don Bosco non può oggi prescindere dal prendere in considerazione l'impianto teologico proposto dal Vaticano II in tema di vita cristiana, spirituale e apostolica.

Ammesso questo, è doveroso aggiungere qualche altro rilievo valutativo. Innanzitutto non era nelle intenzioni dei padri conciliari di offrire una spiritualità dell'azione pienamente elaborata in tutti i suoi aspetti e per i vari tipi di agenti pastorali, ma piuttosto una dottrina che rispondesse agli interrogativi più gravi e urgenti degli anni '60. Alcuni di tali aspetti sono stati ulteriormente approfonditi da successivi documenti pontifici ed episcopali che si sono interessati al tema oggetto della presente ricerca. Non si può non accennare per esempio all'*Evangelica testificatio* di Paolo VI, ai documenti del secondo Sinodo episcopale sull'impegno della Chiesa per la giustizia e sul presbiterato, e alla recente esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* sulla spiritualità dell'azione evangelizzatrice, che riprende la tematica del terzo Sinodo dei vescovi del 1974. Lo studio della spiritualità dell'azione apostolica non può quindi disattendere tali documenti.

Inoltre, i documenti conciliari hanno esaminato distintamente o la spiritualità della missione della Chiesa in generale, o la vita spirituale rispettivamente dei laici, dei preti, dei religiosi e dei missionari. Ma nella concretezza della vita vi sono fedeli che hanno ricevuto una vocazione non semplicemente laicale o sacerdotale o religiosa o missionaria, ma per esempio religioso-laicale o religioso-presbiterale od anche religioso-laicale-missionaria o religioso-presbiterale-missionaria. E questi fedeli realizzano tale loro vocazione in un proprio Istituto avente un suo particolare « spirito ». I padri conciliari erano ben al corrente di questo fatto e, nei vari documenti, hanno sottolineato l'importanza e l'urgenza che i religiosi unificassero la loro vita spirituale in piena consonanza col loro ministero e forma di vita, e in totale corrispondenza con lo spirito del Fondatore. Non hanno però indicato come operare in concreto tale unificazione tutt'altro che semplice e facile; hanno demandato questo compito ai singoli Istituti, riconoscendo in tal modo la giusta autonomia di cui ogni Istituto deve godere in quanto portatore di un proprio carisma e di un particolare spirito. Questo fatto giustifica, tra l'altro, perché in questo volume a una parte dedicata alla spiritualità dell'azione apostolica fa seguito un'altra parte riservata allo studio della dimensione « salesiana » di tale spiritualità dell'azione.

Infine, il Vaticano II non ha potuto ovviamente prevedere e prendere in considerazione i fenomeni verificatisi nel periodo post-conciliare. Ora, molti valori inerenti a tali fenomeni possono e debbono arricchire una vita apostolica attenta agli appelli e alle indicazioni, per tanti aspetti imprevedibili ma sempre provvidenziali, dello Spirito Santo operante nei fedeli e nella Chiesa. In questo senso, la presente ricerca va integrata con i risultati del successivo saggio sui nuovi orientamenti spirituali degli Istituti apostolici.

### Bibliografia

Nella stesura del presente studio ci si attiene fedelmente all'interpretazione che dei testi conciliari ne danno i rispettivi *Atti*. Si tengono pure presenti i risultati dei commenti e studi monografici giudicati dalla critica teologica più validi. Tuttavia, per esigenze di spazio non è stato possibile riportarne normalmente i riferimenti nell'apparato delle note. Per quanto concerne in modo speciale i commenti e le monografie, detta lacuna può essere facilmente colmata, perché tale materiale documentaristico è facilmente reperibile nelle seguenti opere dedicate ai documenti del Vaticano II.

*Commenti*: A. Favale (ed.), *Collana «Magistero conciliare»* 15 voll. (Torino-Leumann 1965-1970); Y. Congar (ed.), *Vatican II* (coll. *Unam Sanctam*) vol. 51 abc 60-62 64-77 (Montréal-Paris 1965-1970); K. Rahner (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* 3 voll. (Freiburg-Basel-Wien 1966-1968).

*Studi monografici*: K. Rahner-H. Vorgrimler, *Kleines Konzilkompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen* (Freiburg i. Br. 1966); J. Labrador, *Spotlight on Vatican II and other Comments* (Manila 1966); R. Laurentin, *Bilancio del Concilio* (Milano 1967); E. Schillebeeckx, *La Chiesa, l'uomo moderno e il Vaticano II* (Alba 1967); B. Lambert (ed.), *Concilio vivo* (Milano 1967); *Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II* (Romae 1968); M. M. Philippon, *La Chiesa della nuova Pentecoste. Per una migliore comprensione dei grandi temi del Concilio Vaticano II* (Milano 1969); G. Martelet, *Les idées maitresses de Vatican II. Initiation à l'esprit du Concil* (Paris 1969) [trad. it., Torino 1969]; V. M. Hefermann, *Outlines of the 16 Documents: Vatican II* (New York 1969); G. M. Giordano, *La teologia spirituale del laicato nel Vaticano II* (Roma 1969); A. Favale, *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II* (Torino-Leumann 1970); id., *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo* (Torino-Leumann 1970); id., *Spiritualità sacerdotale. Riflessioni e prospettive alla luce del magistero conciliare e post-conciliare* (Roma 1973).

## ISTITUTI RELIGIOSI DEDITI ALL'APOSTOLATO

### Nuovi orientamenti

P. JEAN BEYER, sj

In questo periodo post-conciliare, se si presta attenzione agli impulsi del Vaticano II, è forse difficile parlare di orientamenti nuovi senza tener conto di ciò che gli Istituti religiosi hanno fatto nello sforzo di ricerca loro richiesto dal Concilio stesso.

Certe esperienze negative hanno avuto un rilievo e una risonanza che destano meraviglia, eppure tali insuccessi sono anch'essi rivelatori: aiutano a far riscoprire valori disattesi e stimolano una maggiore fedeltà.

Quando un movimento, pur con i suoi limiti, si ispira a un dono dello Spirito, un ritorno indietro non è né possibile né auspicabile. Solo la fedeltà a un passato tuttora vivente è autentica. In questo senso si è potuto dire molto giustamente (Dom G. Morin) « un Ordine che vive solo del suo passato non ha avvenire ».

Il Concilio ha chiesto il ritorno alle origini per assicurare un migliore avvenire. È una grazia che a poco a poco purifica, fortifica e rinnova. Non porterà frutti se non in coloro che l'accoglieranno nell'amore, nella pace e nella gioia, nella mutua confidenza e in un rinnovato slancio (*Gal* 5, 22). La pace sarà, come sempre, segno di Dio e criterio di discernimento spirituale.

È certamente troppo presto per offrire una visione d'insieme dell'attuale vita ecclesiale e per valutare con fondamento ciò che essa è, ciò che sperimenta e le risorse e forze nuove che ne preparano l'avvenire. È altrettanto certo che, vivendo un periodo tanto ricco e movimentato come quello aperto dal Concilio e atteso il loro ruolo nella Chiesa, gli Istituti religiosi possono riservarsi un auspicabile e possibile momento di riflessione. È sufficiente richiamare il seguente testo conciliare così reciso e profondo: « La vita religiosa — oggi diremmo la vita consacrata — [...] attraverso una più intima consacrazione a Dio, quale avviene nella Chiesa, dimostra anche chiaramente ed esprime l'intima natura della vocazione cristiana ».<sup>1</sup> Non si poteva forse indicare meglio la relazione profonda che esiste tra la vita cristiana e la vita consacrata. Quest'ultima ha una missione che può realizzare unicamente in simbiosi con la vita di tutta la Chiesa.

Si potrebbe essere tentati di fare un *bilancio*: vedere come il Concilio ha suscitato e guidato lo sforzo degli Istituti di vita consacrata. A rifletterci bene, tale bilancio sarebbe unilaterale. Ad alcuni appare già fin d'ora negativo. Ma la vita della Chiesa è qualcosa di più dell'applicazione del Concilio: in numerosi settori essa sviluppa uno slancio ricevuto sì al Concilio ma ormai diretto dallo Spirito. Nuovi doni affiorano e istituzioni fondate dal Vaticano II ne assicurano, oggi, l'espressione vivente. Vi sono anche le reazioni suscitate dal

<sup>1</sup> AG 18 a.

Concilio e le situazioni in cui il movimento da esso promosso si incanala non senza difficoltà e contraddizioni. Ci si deve rifare a questo orizzonte generale per situare meglio la riflessione che stiamo per intraprendere e per condurla avanti con sicurezza.

## 0. L'aspetto carismatico della vita consacrata

Senza dubbio il Vaticano II ha attirato l'attenzione degli Istituti di vita consacrata sull'*aspetto carismatico* della loro esistenza ecclesiale. Tale attenzione li concentra sull'essenziale. Basta conoscere l'evoluzione dei lavori conciliari per accorgersi che in ciò vi è stata un'azione palese dello Spirito.

Tale attenzione al carisma avrà certamente un influsso imprevedibile e incalcolabile.<sup>2</sup> Ogni Istituto deve vivere un *dono dello Spirito*, dono fatto alla Chiesa,<sup>3</sup> dono « comunitario » elargito al fondatore perché fosse « Padre » di una famiglia spirituale e iniziatore di una missione particolare. Tale dono suscita un rigoglio dottrinale che consente di vivere e comprendere meglio, in un orizzonte nuovo, il Vangelo. Un carisma di vita consacrata approfondisce e vitalizza un aspetto del Vangelo, perpetua un gesto di Cristo, attualizza in maniera aggiornata e differenziata un ministero del Signore, offre così una più acuta comprensione della rivelazione cristiana e fa vivere più intensamente uno dei suoi misteri.

Questa dimensione carismatica della vita consacrata si innesta nella vita stessa della Chiesa; ma non lo può fare — la cosa può apparire paradossale — se non affermandosi. Per questo esige un'*autonomia* particolare, corrispondente alla libertà dei figli di Dio guidati dallo Spirito. Tale autonomia, innanzi tutto interna, può avere un irraggiamento che può giungere fino all'essenziale riaffermata dal Concilio. In effetti, il dono dello Spirito vissuto nel quadro di una vita consacrata apostolica, si esprime lungo una duplice dimensione: una vita interiore più profonda, e un'azione apostolica più specializzata e più decisamente marcata dallo spirito dell'Istituto. Tale vita e azione devono innerarsi nella vita della Chiesa e nella sua missione, e la Chiesa ha il dovere di accoglierle come un dono, di verificarne l'autenticità; non può certo semplicemente soffocarle.

L'irraggiamento del carisma degli Istituti di vita consacrata ha conosciuto forme diverse, anche istituzionalizzate: si pensi al secondo e al terz'Ordine degli Istituti « mendicanti », ai Terz'Ordini secolari e regolari.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cfr B. Wambacq, *Le Mot « Charisme »*, in *Nouv. Rev. Théol.* 97 (1975) 345-355; G. Rambaldi, *Uso e significato di 'Carisma' nel Vaticano II*, in *Gregorianum* 56 (1975) 141-162.

<sup>3</sup> PC 1 b: « Spiritu Sancto afflante »; PC 1 c: « In tanta ... donorum varietate ». Cfr LG 43 a: « donum divinum quod Ecclesia a Deo accepit et gratia Eius semper conservat ».

<sup>4</sup> Si veda il progetto di Diritto degli Istituti di vita consacrata, parte speciale, canoni sulla vita conventuale. Cfr J. Beyer, *Verso un nuovo Diritto degli Istituti di vita consacrata* (Roma 1976). Si veda in particolare p. 200 s. e 205, il canone secondo di tale titolo.

Per questi nuovi gruppi che vivono nell'alone del carisma iniziale si pone sempre la questione essenziale: l'armonia tra vita e azione. Agli inizi, la partecipazione dei laici alla vita dei « Regolari » fu piuttosto spirituale; un'esigenza di vita interiore più profonda, l'inserimento di certe osservanze nella vita di ogni giorno. Con l'avvento dei Chierici regolari e degli Istituti moderni, si trasformerà in uno sforzo di vita apostolica nel mondo, una vita più o meno collegata all'azione del primo Ordine e alle sue opere. L'Azione cattolica susciterà una riflessione teologica che mostrerà tutto il vigore che avrebbero potuto avere nella Chiesa certi progetti dei fondatori, che non poterono essere attuati durante la vita del fondatore, ma che restano per l'Istituto un programma, un ideale. Alcuni Istituti formano veramente delle « famiglie spirituali »; a questo titolo essi riuniscono in « comunità carismatiche » uomini e donne che intendono viverne lo spirito e associarsi al loro apostolato. Gli Istituti recenti andranno più oltre; uniscono organicamente in una sola istituzione tutti i gruppi che invece, presso altri, si erano andati formando poco per volta attorno al carisma primitivo.<sup>5</sup> La Chiesa di oggi conosce simili raggruppamenti a livello ecclesiale, comprendenti tutti gli « Ordini » di fedeli: vescovi, preti, laici uniti in una stessa « assemblea carismatica ». Si qualificano volentieri « movimenti » o « associazioni di rinnovamento ». Il loro impatto nella vita della Chiesa è rilevante.<sup>6</sup>

## 1. Le dimensioni comunitarie

L'aspetto carismatico riguardante la vita e missione collettiva degli Istituti religiosi suscita normalmente una tendenza verso la formazione, organizzazione e strutturazione di un tipo di vita comunitaria molto forte. Diciamo subito che vi può essere qui un'illusione spirituale molto simile a quella che spingerebbe all'eremitismo, l'illusione di chi si sente chiamato da Dio a una vita di preghiera più contemplativa in un Istituto apostolico. Soprattutto oggi, occorre prevenire tale possibile illusione, specialmente se essa conduce a mutare il progetto del fondatore e a conferirgli delle forme esterne non corrispondenti al suo spirito e tendenti anzi a riformarlo più o meno radicalmente.<sup>7</sup>

A prima vista, queste tendenze comunitarie assai generalizzate non traggono origine né devono la loro crescita al carisma particolare dell'Istituto.

Questo desiderio di una maggiore fraternità può d'altronde avere una duplice consonanza. Innanzitutto quella di una *democratizzazione* che sottolinea volentieri l'uguaglianza delle vocazioni, tanto cristiana che particolare, l'ugua-

<sup>5</sup> Cfr la notizia sulla *Société sacerdotale de la Sainte Croix et de l'Opus Dei*, in *Les Instituts Séculiers. Qu'en pense l'Eglise?* (Paris 1959). Si vedano le pp. 57-60.

<sup>6</sup> Si deve ricordare qui il movimento dei *Focolarini*. A questo momento una cinquantina di queste « Associazioni » o « Movimenti » stanno chiedendo e desiderano un'approvazione ecclesiale appropriata e sopra-diocesana.

<sup>7</sup> Cfr il nostro studio *Primo bilancio dei Capitoli di rinnovamento*, in *Vita Consacrata* 8 (1972) 161-190. Si veda specialmente a pp. 184-190.

gianza di diritti e doveri, la richiesta di una partecipazione più unitaria e più avanzata. Questa tendenza ha condotto a moltiplicare le sessioni, le riunioni, le consultazioni e i sondaggi di opinione. All'atto pratico, queste forme organizzative, alla fin fine secondarie, non hanno sempre favorito una vita fraterna più sentita e più spirituale.

L'altra tendenza risponde forse a un bisogno assai marcato dei giovani d'oggi. Essi vogliono « vivere in gruppo », « essere insieme »; cercano nel gruppo un sostegno, una maggiore apertura e un aiuto più manifesto. Anche prima del Concilio non era raro, in alcuni Istituti religiosi, di costatare presso i giovani più numerosi contatti e maggiore franchezza tra loro che non con i loro responsabili; le due tendenze non erano sempre complementari. Col tempo hanno conosciuto anche un distanziamento e a volte delle rotture; l'unità non venne rifatta e parecchie cose vissute in gruppo rimasero sconosciute alle autorità responsabili. Non è facile determinare le cause di tali divergenze; si è parlato di differenze d'età, di generazioni, di mentalità. D'altra parte, un proprio carisma, una comune vocazione avrebbe dovuto favorire l'unità. Al vederla così minacciata, si è pensato, non senza ragione, a una carenza di formazione. Tale formazione, rimasta forse troppo formale e poco sensibilizzata ai valori particolari, specialmente carismatici, non ha forse raggiunto la profondità richiesta per assicurare la continuità spirituale dell'Istituto nella fedeltà al carisma primitivo del fondatore.

Non si dovrebbe tuttavia credere che l'attuale tendenza comunitaria sia generalizzata e uniforme. Vi è una spinta eremitica assai netta nella Chiesa che non solo ha rinnovato alcune esigenze della vita monastica, ma ha pure marcato tutto il rinnovamento degli Istituti di vita consacrata. La si riscontra anche negli Istituti di vita apostolica: parecchi hanno cercato di organizzare « case di preghiera ». Ciò che oggi sembra certo è che in tale tendenza eremitica si manifesta un acuto desiderio di preghiera nella solitudine, una tendenza di silenzio più profondo e più rigoroso, e una reazione tanto contro le forme di vita comune nuove ma troppo rigide, quanto contro una vita comunitaria più tradizionale ma troppo formalizzata, quale si riscontra sia in case numerose sia in gruppi più ristretti. Di qui le lamentele contro una vita poco personale e priva di possibili iniziative. Si ritornerà sull'argomento più avanti.

Gli stessi promotori di una vita comunitaria più intensa, vissuta in gruppi meno numerosi, ricsano oggi un « comunitarismo » esagerato. Denunciano già degli eccessi recenti e dei reali abusi: auspicano che la comunità sia prima di tutto una *comunione* nello stesso dono, un'unità di spirito, una coesione nell'appartenenza allo stesso Istituto. Il fatto è fortemente avvertito soprattutto negli Istituti di vita apostolica dove il legame con l'intero Istituto è primario e fondamentale; ogni altra forma di comunità rimane secondaria, sia che si tratti della provincia e specialmente della « casa ».<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Parecchi Capitoli di rinnovamento hanno rovesciato le strutture del loro Istituto mettendo l'accento sul gruppo locale, passando successivamente al piano della provincia,

A ragione si mettono in guardia coloro che vorrebbero sopravvalutare il gruppo o l'équipe nei confronti di un cosiddetto *surrogato della famiglia naturale*, o mirerebbero a garantirsi uno spazio di stabilità conventuale, uno spazio di santificazione personale ai danni della missione, intesa come ideale comune, e a detrimento del lavoro apostolico personale, visto come responsabilità primaria. Un Istituto dedito a un apostolato particolare suppone la mobilità apostolica e la disponibilità delle persone, qualità queste che esigono un grande distacco e una sempre maggiore apertura verso coloro con cui si è chiamati a vivere e a collaborare.

La tendenza comunitaria, che si è fatta sentire negli Istituti di vita consacrata, è stata rafforzata, a dire il vero, da diverse spinte ecclesiali più generali. Tali movimenti sono di tipo liturgico e carismatico; assumono forme differenti: lettura partecipata del Vangelo e discernimento cosiddetto « comunitario ». Occorre individualizzarli per comprenderli meglio e per situarli in modo adeguato nella vocazione del proprio Istituto.

### 1.1. Movimento liturgico

La liturgia è essenzialmente un atto di Chiesa; è una celebrazione comune; riunisce una comunità attorno all'altare e trova il suo apice nell'Eucaristia, sacramento dell'unità nella comunione. Rafforzare l'aspetto liturgico della vita religiosa significa sottolineare momenti di vita comunitaria. La maggior parte degli Istituti hanno così dato risalto alla recita o canto comune delle Ore liturgiche maggiori: le Lodi al mattino e il Vespro alla sera. Spesso l'Ora media riunisce la comunità prima del pranzo; a volte questo è preceduto dalla concelebrazione eucaristica; in numerose comunità l'Eucaristia è sovente celebrata al termine del giorno, prima della cena.

Questo ritmo liturgico è più forte in alcune case di formazione; difficilmente è mantenuto nelle comunità di vita apostolica; sovente è interrotto nei giorni più solenni dell'anno. Le grandi solennità esigono, in effetti, un ministero più variato e svuotano sovente le case dei membri più validi, per non dire di tutti i religiosi impegnati nel ministero parrocchiale.

Alcuni Istituti che non hanno mai conosciuto la celebrazione dell'ufficio divino, lo lasciano oggi alla libertà personale e si riferiscono alle iniziative per altro differenti delle loro case. Queste comunità sono a volte poco numerose. Vi si assiste a delle « liturgie particolari », dove la recitazione diviene più adatta alla vita tramite la scelta di inni e salmi, il numero dei testi è ridotto, i momenti di silenzio prolungati, il canto finale è il Pater.

La liturgia fa sentire il suo influsso anche sul vestito. Dove l'abito religioso proprio dell'Istituto è scomparso, si sente l'esigenza di una veste liturgica uniforme, e alcuni introducono l'uso dell'abito monastico (la cocolla)

infine al piano universale. Una erronea interpretazione del principio di sussidiarietà ha praticamente privato il Superiore generale di ogni potere. L'Istituto è più una confederazione di province e queste ultime una federazione di gruppi locali.

seguendo in questo l'esempio del prete concelebrante vestito di abiti assai simili a quelli dei monaci. L'influsso di Taizé è qui importante.

### 1.2. *La preghiera carismatica*

Più forte sembra oggi l'incidenza della preghiera carismatica,<sup>9</sup> volendo caratterizzare con una parola questo movimento, si sarebbe tentati di parlare di una « nuova Pentecoste ». Ma si deve giudicare l'albero dai suoi frutti. È incontestabile che l'azione dello Spirito è qui palese e profonda. Ci si meraviglia a volte nell'udire dei religiosi che confessano di avere finalmente imparato a pregare ... L'asserzione può suonare rimprovero. L'iniziazione alla vita consacrata non sarebbe stata per loro una iniziazione alla preghiera? Alcuni osano perfino rinforzare tale constatazione adducendola come causa delle infedeltà di tanti giovani e specialmente di religiosi più avanzati in età. Tutte queste defezioni non sarebbero imputabili solamente a una crisi più generale, crisi del mondo e crisi del tempo. Stando a queste analisi, si dovrebbe quasi concludere che è più normale uscire che rimanere ...

In larga parte questa affermazione è esatta. In passato, la formazione alla preghiera è stata sovente poco curata, e ancor'oggi tale formazione pare che si affievolisca. È necessario denunciare il fatto: è stata ed è poco seguita. Alcuni Istituti non disponevano di persone capaci di « seguire le vie di Dio » e di parlare di cose spirituali. A partire dalla fine del secolo scorso, il ruolo dei superiori è divenuto sempre più di tipo amministrativo mentre alle origini<sup>10</sup> era principalmente spirituale e tale resta tuttora! Anche dopo il Concilio si è deplorato, non senza ragione, una carenza di autorità « esercitata »; si accusa l'atteggiamento « politico » dei responsabili di Ordini e Congregazioni più antiche, tacciati di voler accordare i contendenti col loro silenzio, di mantenere così la pace — una certa pace! — e di agevolare un « partito » che si situa volentieri « a sinistra ». Numerose nomine sono ispirate da tale tendenza: non si tiene più conto del valore profondo delle persone cui si affida un incarico e non ci si preoccupa delle vere forze che in questo modo si trascura di impiegare per il bene dell'Istituto; le persone più spirituali vengono tenute lontane dalle maggiori responsabilità e si impone a una maggioranza di religiosi un superiore che li dirige in un senso contrario alle loro aspirazioni e alle vere tradizioni dell'Istituto.

Tutto questo ha esercitato ovviamente il suo influsso sulla preghiera. È anche vero che la formazione alla preghiera, in un notevole numero di Istituti, non poté essere così caratterizzata come presso altri. L'invasione di una letteratura più teologica che pratica, più speculativa che storica, più esortativa che ascetica ha fatto perdere il contatto con la preghiera del fondatore,

<sup>9</sup> Cfr J. Galot, *La prière charismatique*, in *Problèmes de la vie religieuse* (Roma 1976) 21-36 [pro manuscritto].

<sup>10</sup> M. Walorek, *La figura del Director espiritual en las Reglas de los fundadores del Monaquismo Oriental*, in *Lex Ecclesiae. Estudios en honor del Prof. Dott. Marcelino Cabrerros de Anta* (Salamanca 1972). Vedere a pp. 117-141.

col suo spirito e i suoi atteggiamenti di fondo. Non si può più parlare di « metodi ». E quanti abusi commessi all'insegna di questo *slogan!* Ma non si può d'altronde negare che l'iniziazione a una preghiera più personale, più contemplativa, più semplice non può essere attuata in un Istituto di vita consacrata senza un preciso riferimento alla sua tradizione e senza tener conto di un'esperienza preziosa che va trasmessa.<sup>11</sup>

Ciò che il movimento carismatico fa sicuramente emergere nella vita religiosa è importante: il primato dello spirituale, l'azione diretta dello Spirito che prega in noi e agisce attraverso noi, un atteggiamento di ascolto nella preghiera che è l'equivalente dell'umiltà autentica nell'apostolato, il rispetto del corpo nella preghiera, la quale non dovrà essere « riflessiva » per essere contemplativa, né necessariamente silenziosa per essere profonda. Il corpo dovrà trovare non soltanto la posa, l'aspetto esterno della preghiera, ma il suo ritmo; dovrà crearne l'atmosfera e intervenire nella scelta di un posto adatto alla preghiera ...

### 1.3. *Una presenza semplice dello Spirito*

Tutto questo, non sarebbe necessario dirlo, è importante; favorisce un vero rinnovamento. Ma non ci si può qui illudere o mancare di discernimento spirituale. Lo Spirito agisce anche in maniera più semplice, più efficace, più silenziosa. Si ha l'impressione che questo silenzio sia segno di un'azione sovente più profonda tanto nella coscienza che nella comunione. Un esempio può forse bastare per sottolineare questo tratto. Un gruppo fa gli Esercizi spirituali di S. Ignazio. È costituito da appartenenti a differenti congregazioni. Ha la sua liturgia propria: ogni giorno vi sono momenti di contemplazione e ogni giorno ci si ritrova per l'Eucaristia. Vivono in un clima di preghiera, segnato da silenzi e da introduzioni alla preghiera. Lo Spirito prega presso questi « solitari », se così si può dire, e il loro silenzio è più eloquente di un « carrefour » o di un incontro « partecipato ». Queste forme di esteriorizzazione spirituale sono d'altra parte contro-indicate in questo caso. L'azione di Dio non è la stessa in tutti; il loro passato, la loro vocazione, la loro geniosità non consentono una testimonianza in cui la parola non esprimerebbe ciò che è passato in una vita.

Il lavoro dello Spirito è oltremodo evidente durante tali giorni di silenzio; l'unione che provoca la preghiera è così forte da costituire un duraturo legame vitale tra tutti quelli che vivono insieme tale identico momento di contemplazione. Ci si domanda allora se l'azione dello Spirito non è altret-

<sup>11</sup> Certi superiori si dimostrano dispiaciuti nel vedere che dei loro religiosi passano alla vita monastica. Si ritornerà più tardi sul problema. Esso ne solleva altri: il rafforzamento della vita di preghiera, uno spazio più lungo e più favorevole destinato alla preghiera mediante una migliore organizzazione della vita. Colpisce che in certi ambienti la preghiera sia stata valutata più come ascesi, come fattore protettivo per l'individuo che come contemplazione di Dio e come adorazione.

tanto profonda quando è tranquilla, poco percettibile esteriormente, quando è accolta senza eccitazioni o entusiasmi, senza lirismi e senza musica.

Questa azione dello Spirito è quella che deve animare la vita quotidiana del monaco come dell'apostolo. Suppone un'accoglienza facile, un'attenzione sempre più sottomessa; si esprime nei segni liturgici abituali come nell'esercizio quotidiano e monotono di un normale ministero ecclesiale.

Tale esperienza di Dio interessa le persone singole e il gruppo. Ci si dovrebbe chiedere se la si è favorita sufficientemente, se la si favorisce con un'attenzione più rispettosa, se tale attenzione è diventata un atteggiamento dell'anima come dovrebbe essere divenuta una norma comunitaria nella vita consacrata.

Va notato che parecchi gruppi giovanili, strutturati in piccole fraternità, hanno chiesto di riprendere la vita comune in case di formazione. Hanno portato le seguenti motivazioni: una migliore ripartizione del lavoro, il contatto con tutti i membri in formazione, un accresciuto silenzio, una vita liturgica più accurata, gli studi facilitati dall'uso di una biblioteca comune meglio fornita, meno tempo perso, una più esplicita testimonianza di vita, senza controtestimonianze date sovente dall'organizzazione di piccole fraternità in una città in cui la carenza di alloggi si fa sentire, oppure l'affitto è caro, od ancora la preferenza è offerta ai più ricchi, a coloro che pagano meglio e, in questo caso, alla fraternità degli studenti religiosi o a dei religiosi sovente assenti per motivi apostolici ...

## 2. L'apostolato d'inserzione

È poi l'apostolato che passa in primo piano quando si tenta oggi di fare il punto in tema di vita consacrata.<sup>12</sup> Una prima caratteristica balza sovente all'occhio in questo campo: « Tutti vogliono fare tutto ». Una seconda caratteristica: « Ciò che riesce ad alcuni sembra essere una via per tutti ». Una terza caratteristica: « La supplenza dovuta al venir meno delle vocazioni, diminuisce lo sforzo di autenticità che suppone il ritorno alle fonti e la fedeltà alla propria vocazione specifica ». Si deve inoltre costatare che certi Istituti più antichi — che si potrebbero supporre più robusti — sono su questo punto più fragili. Le nuove fondazioni sono più esigenti. Così, la loro fedeltà alla propria missione speciale attira e rassicura i giovani. A motivo della loro fisionomia più marcata, hanno un reclutamento più facile, senza parlare della generosità degli inizi, dello slancio di un gruppo giovane e dell'impulso più vigoroso immesso dai responsabili di questi Istituti, poco o nulla frenati da un governo che, col tempo, può diventare più amministrativo che spirituale.

Tutto questo doveva essere sottolineato. In breve. Il problema che ci tocca, si situa a un livello di adattamento. Gli Istituti religiosi sono attirati

<sup>12</sup> Rinviamo alle conferenze tenute a Versailles nel 1972 e riportate in *Vita Consacrata* 9 (1973) 193-203; 243-259; 369-379; 465-479; 567-577.

dall'apostolato di inserzione. Il termine è proprio degli Istituti secolari. Questo fatto è rivelatore. Potrebbe anche servire come indicatore di una tendenza erronea, contraria al carisma proprio di Istituti apostolici.

### 2.1. Tendenze secolarizzanti e testimonianza pubblica

Nell'analisi o difesa di tale tendenza, ci si appella sempre alla secolarizzazione necessaria e inevitabile, di ogni Istituto religioso. Di qui il rigetto di opere comuni, dette « clericali » o forme di potere. Tale tendenza si pone sovente in opposizione con le vedute dei fondatori, che si cercano di interpretare contro la loro propria missione, con l'interrogarsi su che cosa farebbero se vivessero oggi. La risposta è facile: farebbero ciò che noi vogliamo fare! La soluzione pratica contraddice l'essenziale di un dono spirituale che non è privo di una struttura ed è chiamato a svolgere nella Chiesa un servizio speciale, in piena fedeltà al Vangelo. Va notato tuttavia che tale tendenza d'inserzione apostolica ha, anch'essa, un'ispirazione spirituale comune a larghi strati della vita della Chiesa. Risente pure di certi influssi sociologici e psicologici, oggi meno forti di dieci anni fa e in fase di regresso.

L'apostolato d'inserzione risponde a parecchi desideri negli Istituti religiosi. Quello più vivo è di avvicinarsi agli uomini, di viverne la vita, di comprenderli meglio, di cercarli là dove vivono e di aiutarli nella loro vita concreta. Questi desideri apostolici sono reali e veri; il problema che pongono è il seguente: per raggiungere tali obiettivi si deve forse ammettere o promuovere un'inserzione che diminuisce o sopprime la testimonianza propria degli Istituti religiosi dediti all'apostolato? Pare che quest'ultimo punto sia essenziale: la testimonianza di Istituti religiosi apostolici. Crediamo che tale testimonianza debba essere *pubblica*, cioè una testimonianza apostolica « scioccante ». L'espressione riscosse un certo successo una ventina di anni fa; rispondeva a un valore evangelico incontestabile. Il carattere pubblico di questa testimonianza di vita e d'azione le era assicurato da ciò che entra ancora oggi tra gli elementi costitutivi della vita religiosa approvata dalla Chiesa: essere un segno visibile di consacrazione, un segno di appartenenza a un gruppo di vita comunitaria vista come espressione pubblica di fraternità povera e ubbidiente, manifestazione del dono totale che essa suppone e che vive come celibato in vista del Regno, fraternità che ha il suo centro nell'Eucaristia viva, celebrata insieme come offerta e adorazione, e realizzata in un'opera comune, specializzata, che per molti Istituti tanto femminili che maschili e specialmente laici, è stata l'insegnamento alle classi più povere, la cura dei malati, degli infermi e soprattutto degli abbandonati. La testimonianza era « scioccante » perché implicava il prendersi a carico i più abbandonati; era un'eminente opera di Chiesa e continuava nella vita ecclesiale dei tratti evangelici che caratterizzano la persona e l'azione di Cristo.

Negli Istituti sacerdotali sovente il primo ministero fu quello sacerdotale con particolare riguardo alla predicazione specialmente missionaria, in terra di cristianità stabilita, o evangelizzatrice nei cosiddetti paesi di « missione ».

In questi ultimi anni è rilevabile un « riflusso »: l'opera missionaria ha conosciuto una battuta d'arresto; l'assistenza materiale si è trasformata in un aiuto specializzato che non rappresenta più il fatto preponderante della missione evangelizzatrice. Una certa dottrina riguardante la salvezza di ogni uomo in Gesù Cristo forse ha fatto perdere di vista, presso alcuni, l'apporto specifico del messaggio evangelico, l'incontro consapevole col Cristo Salvatore in una vita cristiana che s'adatta alle differenti culture e le arricchisce senza distruggerle. Certi abusi o piuttosto certi limiti dell'opera missionaria sono stati accentuati più del dovuto: alcuni hanno avuto la sensazione che era meglio non turbare la buona fede, la religiosità e le abitudini di popoli felici che sarebbero stati scossi portando loro un messaggio, malgrado tutto, troppo occidentale e sovente sostenuto da un'abusiva colonizzazione.

Infine, la secolarizzazione ha messo in questione tutto il sacro. Si è creduto di riscontrarne dei segni nell'abito religioso, nello stile di vita, nello spirito proprio degli Istituti dediti all'insegnamento e al servizio ospedaliero. Le trasformazioni introdotte sovente sotto delle pressioni estremiste, e per lo meno in certi paesi più ragionatori che realizzatori, hanno condotto a un nuovo stile secolare di vita che, cambiandone l'aspetto esteriore, ha cambiato lo spirito dell'Istituto, le sue strutture di unità e di collaborazione, vissute come obbedienza evangelica e disponibilità apostolica.

Tale secolarizzazione interna è stata lentamente preparata e sostenuta dall'avanzato influsso raggiunto dallo Stato socialista nei paesi occidentali, e ciò in opposizione a una strana dottrina sociale più rispettosa della persona, delle sue convinzioni e scelte, e con lo scopo di sottomettersi a un insegnamento statale unitario e a un'ospedalizzazione laicizzata. Tendenza accentuata da sussidi che avrebbero dovuto essere identici per identici servizi ma che invece furono sovente uno strumento di discriminazione, se non la rovina di certe istituzioni dette « private » — la parola è tipica di una certa azione politica che lega il pubblico al nazionale —, che non possono seguire le norme legali peraltro esagerate e non applicate nelle stesse istituzioni statali. Da questo punto di vista, alcune leggi sono state delle armi di lotta al servizio di una progressiva laicizzazione a cui, per altre ragioni, i responsabili di istituzioni cristiane sono stati sovente costretti a soccombere: il dover sostenere una lotta ineguale e ingiusta.

## 2.2. *Attività professionale e vita religiosa*

Queste tendenze hanno provocato oggi due atteggiamenti per altro complementari: la distinzione tra vita professionale e vita religiosa e un ritorno a una vita più equilibrata ma meno inserita nel lavoro apostolico. Questi contrasti sono a volte paradossali.

Il lavoro professionale, di una natura profano, la competenza che implica, i diplomi che suppone, hanno cambiato profondamente la vita religiosa apostolica. In essa il lavoro profano, dipendente da un'autorità esterna all'Istituto — su questo punto l'intervento statale diverrà sempre più invadente —,

diviene sempre meno espressione di un'istituzione gestita da un Istituto religioso il quale, per carenza di personale proprio e qualificato, e per desiderio di autonomia economica giunge a distinguere sempre più nettamente, a volte a separare, i due settori. L'unità si opera più nell'intenzione personale dei membri dell'Istituto che nell'opera comune da esso diretta secondo un proprio spirito, lo spirito del fondatore. Tutto viene « personalizzato »: diploma, competenza, dipendenza professionale, responsabilità propria, retribuzione individuale, vacanze organizzate, sollievo assicurato, normalmente settimanale, equivalenza di orari e di prestazioni. Tale separazione restringe sempre più l'area « religiosa » alla vita fraterna vissuta fuori dall'opera; l'obbedienza si riduce sempre più a tale vita interna dell'Istituto; l'attività professionale, simile esteriormente a quella dei collaboratori laici e perfino non cristiani, perde il suo senso comunitario e religioso, e suscita il desiderio (assolutamente normale in una vita consacrata implicante per se stessa una pubblica testimonianza di azione apostolica) di dedicarsi a un nuovo lavoro, pastorale, che favorisca anche un impegno professionale ridotto, per esempio a metà tempo. Dove non si giunge a tale riduzione, si accumula una fatica fisica che nuoce fortemente tanto al lavoro professionale che all'attività pastorale ricercata come lavoro supererogatorio. Tale attività pastorale, richiesta dal clero diocesano, sottrarrà progressivamente i membri dell'Istituto alle opere da loro create in vista di una vita apostolica più « impegnata » e che poteva apparire più unificata. Questo, a grandi tratti, è un processo che alcuni considerano necessario, inevitabile e che avvia, come essi dicono, a una secolarizzazione benefica e perfino liberatrice.

Gli effetti però che alcuni lodano come apprezzabili, risultano distruttori del carisma proprio del fondatore; diminuiscono l'attaccamento al ministero proprio dell'Istituto, mettono i membri dell'Istituto in una situazione di sconcerto spirituale che ha squilibrato non pochi religiosi dediti all'apostolato.

Anche sul piano spirituale, alcuni risultati nocivi appaiono sempre meglio: indipendenza, carenza di ispirazione profonda, spiritualità non adattata ai nuovi ruoli assunti, acondiscendenza pressoché inevitabile a tale secolarizzazione forzata, mancanza di pace interiore. Dal punto di vista della fraternità: comunità-dormitorio, assenza di unità, collaborazione difficile, vita comune che non è altro se non la partecipazione a compiti direzionali e, nelle migliori situazioni, liturgia comune se ciò è possibile, visto che gli orari e i compiti di ogni membro sono sovente diversi.

L'attuale paradosso consiste sostanzialmente in questo: da una parte, si sottolinea l'unità di vita ritenuta come esigenza essenziale per un Istituto religioso di vita apostolica e, dall'altra, si provoca una lacerazione tra vita consacrata e ministero proprio.

Senza parlare della dura prova a cui è sottoposta la ricerca del carisma del fondatore dal momento che la sua realizzazione è talmente contraddetta dai fatti. Tale malessere suscita un'insicurezza che automaticamente allontana le vocazioni serie e pare conduca certi Istituti a una sicura rovina e a una certa scomparsa.

Il secondo contrasto non è meno rilevante: da un lato, una vita che vuol essere umanamente più equilibrata, che consenta un'esperienza più serena di preghiera, un riposo settimanale, delle legittime vacanze e, dall'altro, una spiritualità ristretta alla vita interna, anzi individuale. La vita religiosa ha voluto uscire da quadri troppo angusti, ed eccola imprigionata in spazi ancor più ristretti. Di qui l'evasione! Si cerca la pace fuori delle case dell'Istituto e l'interesse apostolico non è più nutrito dal suo spirito, dalle proprie finalità e dal suo dono particolare.

In effetti, tutto sommato, il religioso-apostolo impegnato in un lavoro profano godrà sempre di più della normalizzazione prestazione-salario: viene considerato come lavoratore professionale e se gli si domanda un lavoro supplementare o verrà debitamente retribuito o la cosa verrà considerata una flagrante ingiustizia. Sovente la generosità dei religiosi, membri dell'Istituto, è sfruttata a vantaggio dei laici e dell'Istituzione che essi non dirigono più. Molti non vedono più, crediamo a torto, il loro lavoro come espressione di una vita pienamente votata all'aiuto dei poveri, alla dedizione verso la gioventù, all'assistenza degli anziani. Vi è in questo uno smarrimento spirituale che pochi Capitoli generali hanno preso in considerazione: si dirà che il male è senza rimedi, che si preferisce non prenderne atto e ci si perde in considerazioni a volte più elevate ma poco realiste.

Tutto questo va ricondotto a un paradosso già segnalato: il Concilio ha voluto che si favorisse una profonda unità spirituale tra vita « religiosa » e apostolato. L'unità allora intravista si trova oggi ostacolata da un movimento cosiddetto di secolarizzazione — ma si deve ancora parlare di secolarizzazione? —, movimento che la porta alla rovina.

### 2.3. *Rinuncia alla propria missione per altri servizi pastorali*

Per essere più sfumati nella presentazione dei fatti, si deve aggiungere che alcuni Istituti religiosi, specialmente in regioni un tempo assai cristiane e più tradizionaliste, hanno subito delle pressioni estremamente forti da parte di un clero contestatore delle strutture pastorali e, in fondo, della vita religiosa. Ciò non toglie che un fenomeno appaia generalizzato: un clero diocesano poco numeroso cerca dei collaboratori benevoli e si rivolge di preferenza ai religiosi e specialmente alle religiose; li invita ad abbandonare le loro opere per spirito di opposizione a strutture troppo pesanti e all'istituzione che sarebbe di ostacolo allo spirito del Vangelo. La mancanza di vocazioni sacerdotali nei seminari pare trovi una compensazione in questo arruolamento dei religiosi nel lavoro parrocchiale o diocesano. Ma si deve anche rilevare una disaffezione del prete nei confronti di un ministero sacerdotale a torto discreditato, e il fatto che egli lascia ai membri degli Istituti religiosi il ministero che non vuol più assumere a proprio carico.<sup>13</sup> Si parla non senza ragione di una « declericalizzazione » del clero. È ancora un paradosso!

<sup>13</sup> Vedere a questo riguardo quanto affermava il card. Daniélou: *Il carattere specifico della vita religiosa*, in *Vita Consacrata* 10 (1974) 521-531, e specialmente p. 523 s.

La tendenza attuale appena descritta è stata da tempo alimentata da una dottrina erronea. Si suggerisce un rinnovamento della vita religiosa femminile che consiste nell'aprirlo a una missione apostolica da cui la si diceva esclusa. Critiche sovente ingiuste e progetti rischiosi per persone non preparate al lavoro pastorale hanno praticamente distolto la vita religiosa dalla sua missione propria, con l'aggiunta dell'alibi di una maggiore efficacia e d'una azione apostolica più evangelizzatrice, grazie al lavoro pastorale — l'apostolato direttamente responsabile e personale a cui la si invitava —. Da tali premesse si trasse la conclusione circa il minor valore delle « opere di misericordia temporale » e dell'apostolato esercitato « in collaborazione fraterna », organizzato dall'Istituto e meno dipendente dal vescovo diocesano. Sarebbe necessario sottolineare a questo proposito le non poche ambiguità contenute in simili proposte.

Non mancherà la risposta: lo Spirito di Dio è stato più forte delle nostre analisi psico-sociali. Scorgiamo oggi questa forma di vita religiosa apostolica riprendere con forme più radicali, più povere, più dirette — si pensi alla fondazione di Madre Teresa — a tal punto che gli Istituti che hanno conservato l'unità della loro vita, la specificità del loro carisma, la loro preoccupazione per i poveri, hanno vocazioni e vocazioni numerose, ciò che contrasta con la penuria di vocazioni registrata dagli Istituti che si sono adattati ai nuovi criteri appena indicati.

### 3. **Un nuovo stile di vita**

Uno degli sforzi più considerevoli compiuti dagli Istituti religiosi dediti a opere apostoliche è stato senza dubbio la ricerca di uno stile di vita appropriato, dove la vita e la responsabilità personale dei membri trovassero un migliore equilibrio tra il lavoro apostolico e la vita interiore di ciascuno. Si giudicò bene di rivedere le abitudini esistenti, che facevano assumere a ogni Istituto religioso l'aspetto di un tipo di vita cenobitica, assai convenzionale e preoccupato di mantenere certi usi claustrali per altro più strettamente salvaguardati dallo stile particolare degli Istituti cosiddetti di « vita mista ». Tale ricerca ha subito evidentemente l'influsso della secolarizzazione; forse si è spinta troppo avanti nella linea di un adattamento alle abitudini del tempo — una certa mondanizzazione raramente è stata evitata —, ed ora parecchi Istituti, non potendo ritornare al genere di vita d'un tempo, rimpiangono certi valori inerenti a uno stile di vita che era stato di appoggio e di sostegno e che vanno perdendosi completamente. Per tutto un periodo ci si è scagliati violentemente contro tutto ciò che era « monastico ». Tale reazione fu a volte tanto superficiale quanto accesa, per il fatto che si era portati a considerare come monastico tutto quello di cui ci si voleva sbarazzare per liberarsi da ogni struttura « faticosa » o « mortificante ». Dopo tutto questo lavoro di adattamento e di rinnovamento, qua e là emergono riflessioni più pertinenti. Certi adattamenti si sono rilevati di poca o nessuna utilità, altri risul-

tarono effettivamente dannosi, altri ancora eccessivi e troppo rapidi, occasione di scismi e rotture.

D'altra parte queste forme nuove sono oggi in regresso: per mancanza di risorse finanziarie, per le controtestimonianze che ne nacquero, e in gran parte per contrasto con ciò che è specifico di una vita religiosa approvata dalla Chiesa come vita consacrata apostolica, che si manifesta tramite una testimonianza pubblica di fraternità vissuta in comunità.

Va pure notato il numero piuttosto elevato di defezioni provocato o favorito da uno stile di vita troppo libero, troppo inserito nella vita del mondo e meno protetto, stile di vita che provocò certe situazioni dannose e condusse a infedeltà gravi in materia di celibato e di castità consacrata.

Tutto questo sforzo — ancorché dovesse rivelarsi uno scacco — ha aiutato, malgrado tutto, a ritrovare alcuni aspetti della vita religiosa: in effetti, i tentativi compiuti in vista di un'unità di vita più profonda e di un apostolato più adatto non trovarono nelle nuove forme il terreno adatto per esprimere una vita interiore profonda né poterono introdurla per mancanza di una seria dottrina spirituale. Va anche segnalato che coloro che intrapresero tali adattamenti non erano affatto preparati per condurli a buon termine. Dei decreti capitolari in tale senso non erano per nulla sufficienti per prevedere tali lacune e per premunire da certi danni peraltro raramente segnalati, tanto era forte il desiderio di cambio e certa la fondatezza di tale profonda riforma.

Riflettendoci bene, sembra che non di rado sia mancata una preparazione spirituale solida, indispensabile per affrontare tali cambi. Le nuove forme di vita comune avrebbero dovuto essere preparate dalla preghiera, e prima ancora si sarebbe dovuto accettare una solitudine più grande e garantire, come requisito previo, il silenzio necessario per un tale genere di vita. Questo fu affidato a giovani non preparati o a membri meno impegnati nell'Istituto e desiderosi di cambiamenti possibilmente rapidi. Considerando oggi le difficoltà da superare e gli scacchi subiti, si comprendono meglio le esigenze inerenti ad adattamenti profondi, anche se compatibili con la vita e lo spirito dell'Istituto.

Se ci si chiede perché tanti tentativi di rinnovamento hanno impoverito certi Istituti, hanno provocato tante defezioni e sono stati saldati dal fallimento, sembra che si debba rispondere rimarcando l'importanza che hanno nella Chiesa le risorse spirituali della vita religiosa. L'Istituto religioso di vita apostolica non può, in concreto, conservarsi e vivere senza rispettare le sue radici: il deserto, la solitudine. La vita consacrata è nata dall'eremitismo; la vita cenobitica ha conservato le esigenze del deserto e gli Istituti religiosi hanno sempre voluto mantenere questi valori spirituali come sorgenti di apostolato e esigenze di Dio. Si potrebbe citare come fondo comune: il silenzio, la solitudine, la direzione spirituale, un'ascesi appropriata, una liturgia personale e comunitaria che ha segnato tutta la vita trasformandola in culto a Dio, la cui presenza vissuta costituiva la prima sorgente e la forza indispensabile per il suo continuo rinnovamento. Perfino nell'abito religioso ritroviamo que-

sti valori che il costume civile non può esprimere e proteggere. L'utilità di tanti esperimenti non consisterà forse nel far emergere i valori fondamentali di ogni vita religiosa e la necessità di ritornare alle sue sorgenti spirituali?

#### 4. Apostolato e Chiesa locale

Dopo il Concilio, l'apostolato dei religiosi si è inserito sempre di più in quello della Chiesa locale. Molti religiosi hanno assunto degli incarichi pastorali nelle parrocchie. Tale inserzione fa problema: in non pochi casi diminuisce la mobilità dell'Istituto e la sua azione a raggio universale. Ci si trova qui di fronte a un problema tanto più importante in quanto la presenza degli Istituti religiosi nelle Chiese particolari costituisce, di sua natura, una manifestazione di più ampia cattolicità, specialmente se le comunità religiose sono internazionali e la loro azione si presenta come più universale, per lo meno nella sua ispirazione di fondo.<sup>14</sup>

Tale inserimento nella Chiesa locale è stato assai profondo per il fatto che il Vaticano II ha sottolineato l'importanza delle Chiese particolari, il loro valore mistico nel corpo di Cristo e la loro responsabilità evangelizzatrice. È stato poi richiesto dal venir meno delle vocazioni. Ma questo radicamento sul posto diminuisce i contatti che i religiosi dovrebbero mantenere col loro Istituto: è questo il caso di molti religiosi, parroci o curati, unici membri del loro Istituto inseriti nelle parrocchie del luogo. La loro testimonianza di persone religiose ne esce fortemente sminuita e tale cambio non consente all'Istituto di manifestare la sua originale mobilità e di presentarsi come una comunità che sostiene i suoi membri e garantisce loro di vivere una vita fraterna in una casa dell'Istituto.

D'altra parte, la più intensa collaborazione al piano pastorale nelle strutture diocesane ha ravvicinato i due cleri e ha fatto cadere certe prevenzioni. Favorisce l'unità del ministero dei preti e contemporaneamente diminuisce la specificità delle vocazioni.

Tale situazione rischia di aggravarsi con la chiusura o la nazionalizzazione di molte opere educative e assistenziali che costituivano il lavoro specializzato di determinati Istituti religiosi. Questi ultimi, eccetto che lascino il paese per portarsi nelle missioni, rischiano in certi casi di vedere scomparire un tratto caratteristico della loro fondazione.

Non è oggi possibile prevedere in quale senso si svilupperà l'attuale tendenza marcatamente segnata dai ruoli di supplenza esercitati dai religiosi, dall'abbandono delle loro opere, da iniziative personali che li separano dall'attività apostolica sovente unificata dalla collaborazione in una stessa casa o per lo meno attorno a una medesima opera.

La congiuntura descritta rivela qualcosa di paradossale: da una parte, un

<sup>14</sup> Rimandiamo al nostro studio: *I religiosi nella Chiesa*, in *Vita Consacrata* 12 (1976) 1-16. Questo argomento fu oggetto di una « plenaria » della sacra Congregazione dei Religiosi e Istituti secolari.

servizio pastorale non specifico nelle Chiese particolari favorisce certo una migliore collaborazione col clero diocesano e risponde a un voto dei Padri conciliari;<sup>15</sup> d'altra parte, esso sembra contraddire e rendere meno efficace la profonda e sincera ricerca che gli Istituti apostolici hanno intrapreso in vista di un rinnovamento spirituale nella linea del carisma proprio dei loro fondatori. Tale ricerca avrebbe dovuto rimettere a nuovo la fisionomia specifica dell'Istituto ponendone in luce i tratti evangelici, specialmente attraverso la scelta del lavoro apostolico e grazie a precise preferenze per i poveri, i diseredati, i fanciulli, gli ammalati. Inoltre, avrebbe dovuto favorire il ritorno a certi metodi pedagogici che in passato erano stati tipici dell'Istituto e che successivamente vennero abbandonati sotto l'influsso congiunto degli interventi statali nella programmazione dei metodi educativi e delle iniziative ecclesiali miranti a centralizzare l'attività educativa, ospedaliera e le opere diocesane fino all'unificazione economica di istituzioni che, una volta, erano libere e sostenute dai contributi spontanei dei fedeli.<sup>16</sup>

Ciò che sorprende ancora è che mentre gli Istituti più antichi hanno dato segni di una certa « fatica spirituale » che li porta a chiudere opere e ad abbandonare metodi, numerose fondazioni recenti, animate da nuovo slancio, registrano un'affermazione a volte vigorosa nella scelta del loro lavoro apostolico, nella fedeltà al proprio spirito e a un particolare metodo d'azione apostolica, che degli Istituti più antichi non riescono più a rinnovare, si sarebbe tentati di dire, per mancanza di slancio vitale.

Parecchie opere comuni, oggi forse meno efficaci e meno apprezzate nei paesi di antica cristianità, possono essere abbandonate e di fatto sono abbandonate per le pressioni esercitate dallo Stato oppure sotto la spinta di critiche, spesso infondate, provenienti dal clero locale. Privati di tali istituzioni, gli Istituti hanno lasciato che i loro membri si cercassero un lavoro più pastorale, e così numerosi religiosi si sono dedicati alla pastorale diretta nelle parrocchie. Tali Istituti sarebbero stati più fedeli alla loro vocazione se fossero stati più saldamente attaccati alla loro scelta apostolica, se avessero emigrato andando a lavorare in altri paesi estremamente abbandonati dal punto di vista apostolico, paesi in cui la mancanza di preti e religiosi si fa sentire in maniera drammatica, come l'America Latina. Se si fosse guardato in faccia alla situazione con un senso missionario realista, certi Istituti avrebbero potuto mantenere le loro opere trapiantandole in regioni sprovviste di un valido servizio nei seguenti campi: scuole, assistenza ai malati, educazione e forma-

<sup>15</sup> CD 35 c. Gli Istituti religiosi « qui ad vitam mere contemplativam ordinantur » vi sono protetti. Tutti gli altri Istituti religiosi possono essere invitati a servizi suppletivi che sono dannosi, il che giustifica l'aggiunta fatta al testo: « inspecta tamen propria cuiusque Institutum indole ».

<sup>16</sup> Certe istituzioni rimangono difficilmente cristiane per il fatto che i loro collaboratori laici non possono essere dimessi nel caso in cui non si rivelassero credenti. D'altra parte, paesi che hanno soppresso l'insegnamento cristiano cosiddetto « privato », scorgono oggi i laici organizzare nuove scuole cristiane, mentre i religiosi e le religiose rimangono impegnate nell'insegnamento statale.

zione permanente, orfanotrofi. Anche qui le fondazioni recenti hanno dimostrato una più coraggiosa azione missionaria rispetto agli Istituti antichi, installati in un posto, poco mobili e troppo influenzati dai recenti influssi della sociologia e di certa pastorale. Alcuni criteri di discernimento sono stati, tutto sommato, più umani che evangelici. Un giorno tutto questo sarà considerato come uno dei difetti manifestati dall'attuale Chiesa dei paesi di antica cristianità, e come una delle cause del declino di Istituti che, per mancanza di fedeltà al loro carisma, non sono stati più in grado di sostenere le vocazioni specifiche che in altri tempi erano stati capaci di suscitare.

## 5. La vita interna degli Istituti

Il Concilio aveva invitato gli Istituti apostolici a ripensare ciò che costituisce l'aspetto più delicato della loro vita: l'armonia tra la vita interna e le opere esterne, tra la vita dello Spirito e l'apostolato particolare. Parecchi Istituti mancavano di un'unità costituzionale. L'apostolato era considerato come un'aggiunta, perfino dannosa, alla vita religiosa, come una specie di uscita dalla vita regolare che era concepita troppo rigidamente ripiegata su se stessa e, per certi aspetti, troppo claustrale.

Tale ricerca, già di per se stessa difficile, non è sempre stata condotta con la necessaria saggezza spirituale. Il fatto di considerarla necessaria per la vita dell'Istituto ed urgente per assicurarne la sopravvivenza, ha provocato delle reazioni giudicate allora come liberatorie e come iniziative valide, mentre ora, a distanza di dieci anni, appaiono chiaramente come infedeltà alle intenzioni e allo spirito del fondatore.

Tali reazioni erano altrettanti segni di un evidente malessere. Quanto i pressanti inviti di Pio XII non erano riusciti ad ottenere,<sup>17</sup> diveniva ora inevitabile sotto la spinta del generale desiderio di cambio che troppo facilmente si è fatto passare per rinnovamento conciliare.

A rifletterci bene, il malessere era dovuto al formalismo spirituale che in non pochi Istituti, specialmente recenti, aveva reso la vita evangelica inadeguata alle profonde aspirazioni della Chiesa e del mondo e da troppo tempo offendeva la dignità della persona umana e del cristiano adulto.

Oggi è più facile fare il punto della situazione e distinguere ciò che è vero rinnovamento e ciò che è stato semplice cambio sociologico e tendenza a facilitare l'abbassamento del livello spirituale. È necessario sottolineare che certi Istituti più internazionali si sono trovati ad affrontare un'azione concertata, assai efficace e psicologicamente ben condotta, mirante a fare accettare dall'Istituto un tenore di vita proprio di nazioni assai ricche, abituate a maggior « confort » e a un più ampio margine di libertà personale. L'influsso del Nuovo mondo si è rivelato sovente come una tendenza al benessere, un desiderio di libertà personale, un'esigenza di « confort » e un appello

<sup>17</sup> Cfr il discorso del Papa Pio XII al primo Congresso degli Stati di perfezione a Roma l'8.12.1950, in *AAS* 48 (1951) 26-36. Vedere in particolare al n. V.

al pluralismo che permettesse un allentamento, se non proprio una rottura, col passato dell'Istituto e con le vedute del fondatore. Oggi l'influsso di un certo tipo di idee provenienti dall'America Latina sembra altrettanto nocivo, per il fatto che alcune « teologie » della vita consacrata minano le basi stesse della vita religiosa, che vogliono incentrata su un'azione sociale e politica da cui la Chiesa deve difendersi, se vuole rimanere fedele alle norme del Vangelo.

Da parte sua, l'Occidente è attraversato da una crisi di fede e d'autorità che in questi ultimi secoli non era mai stata così radicale e proprio all'interno delle sue Istituzioni. Certi informatori moderni dichiarano che l'errore tattico dei capi della Riforma è stato quello di essersi collocati fuori della Chiesa quando invece avrebbero dovuto influire dall'interno per trasformarla. Oggi alcuni religiosi, imbevuti di ideologie non-cristiane, lavorano di fatto all'interno del loro Istituto in vista di una sua « riforma » e non è sempre facile discernere gli effetti di tale loro azione e l'influsso pernicioso che esercitano. Le defezioni clamorose di questi ultimi tempi hanno rivelato chiaramente quanto dannose siano state le prese di posizione di questo o quell'esperto conciliare, di questo o quel membro di un Capitolo Generale. Questo influsso è innegabile, se si rileggono certi testi conciliari o capitolari alla cui redazione i religiosi indicati avevano preso parte attiva.

## 6. La povertà evangelica e i suoi segni

Tra i consigli evangelici, il consiglio della povertà è stato quello messo maggiormente in questione.<sup>18</sup> Quando si cerca l'unico necessario, tutto il resto lo si riceve in sovrappiù. La vita religiosa vissuta con generosità l'ha sempre sperimentato. Vivendo sobriamente e lavorando con competenza e generosità si rischia di arricchire. Ciò è avvenuto nell'ordine monastico il quale, da povero che era, dopo un secolo divenne ricco proprietario di tutte le terre che aveva valorizzato, grazie ai donativi che riceveva e che il suo fervore attirava ...

Ora, le prime critiche mosse dal clero riguardavano appunto questo lavoro collettivo, le opere comuni, i grandi edifici, i collegi, le cliniche, gli ospedali: tutto quello che lo slancio dei fondatori aveva creato e la generosità dei loro seguaci aveva conservato e aumentato.

Ci si è appellato, da parte di alcuni, ai doni ricevuti dai fedeli per fare dimenticare che la realizzazione di certe opere era stata il frutto di un intenso lavoro comunitario. Non facevano altro che proclamare che tali edifici erano dovuti alla generosità dei fedeli, appartenevano alla Chiesa locale, erano divenuti una controtestimonianza, dovevano essere consegnati allo Stato, l'unico che oggi poteva garantirne il mantenimento. Non si poteva inventare una migliore teoria per scoraggiare quanti vi impegnavano la loro esistenza,

<sup>18</sup> Sul fondamento biblico del consiglio di povertà si veda J. Galot, *Le fondement évangélique du vœu religieux de pauvreté*, in *Gregorianum* 56 (1975) 441-467; id., *La prière* 53-78, inoltre in *Vita Consacrata* 12 (1976) 17-38.

per ingenerare in loro un profondo conflitto, provocando una crisi spirituale per lo meno irrealistica se non proprio falsa.

L'apostolato, di sua natura, suscita e organizza gli strumenti della sua azione: non si possono aiutare i malati senza ospedali, non si può insegnare senza edifici scolastici, non si possono formare dei religiosi o dei seminaristi senza biblioteche, senza locali, e senza un « habitat » comune. L'esperienza dei piccoli gruppi si è dimostrata, in breve tempo, come una contro-testimonia assai più forte delle usanze che voleva correggere, almeno per chi riflette sul costo reale di tale organizzazione.

Non si vedeva o non si voleva vedere che si può vivere da poveri anche comunitariamente e abitando in edifici, a volte antichi, sovente assai poco rinnovati, oggi poco funzionali, che però malgrado tutto continuano ad essere testimoni di un passato spirituale, conservano, per la loro ubicazione, un significato pastorale e sono il segno di un carisma tuttora vivo.

La realtà complessa della povertà venne considerata troppo unilateralmente nel suo « aspetto economico »; si parlò d'insicurezza sociale propria di questo consiglio evangelico a detrimento di tutto quello che comporta una vera fraternità, un reale aiuto vicendevole e una carità instancabile. La carità è sempre una sicurezza per dei cristiani che si amano, siano essi preti o laici, religiosi o secolari. Si direbbe che coloro che si erigevano ad araldi di una povertà collettiva, volontariamente visibile, non volevano prendere in considerazione le altre dimensioni del problema.

Ma il consiglio evangelico è tutt'altra cosa, se si vuole andare al cuore del mistero. La povertà evangelica può essere vissuta in ogni stato di vita e in ogni situazione sociale. Non è il monopolio dei religiosi. È l'anima del cristianesimo che vive la grazia delle beatitudini. In effetti, si dimentica troppo spesso che le beatitudini non sono una litania di consolazioni per dei cristiani provati, né un programma di riforma sociale; sono l'immagine del Cristo nella sua povertà filiale, nel suo abbandono al Padre, nella sua donazione agli altri, nella sua obbedienza fino alla croce. È povero colui che, come il Figlio, ha ricevuto tutto dal Padre suo per riconsegnare tutto a Lui; si affida a Lui solo, compie la sua volontà, si distacca da tutto per essere pienamente disponibile per Lui e, a questo titolo, per gli uomini, fratelli di Cristo. Ora, questa beatitudine essenziale, fondamento di tutte le altre che ne sono delle applicazioni specifiche, è la beatitudine della « filiazione divina » a cui Dio invita tutti accomunandoli col suo Figlio. La forza di questa beatitudine non è costituita dalle realizzazioni sociali o da una situazione di povertà economica o dall'insicurezza sociale che questa implica, ma piuttosto da un dono dello Spirito, da un carisma personale e collettivo vissuto in un Istituto di fervente vita consacrata.

Quando si sentono leggere le « dichiarazioni di povertà » che ha suscitato un certo rinnovamento, ci si meraviglia nello scorgervi non soltanto un falso fondamento dottrinale, ma dei paradossi per lo meno stridenti. Può bastare l'enumerarli rapidamente. Si parlava di necessariainsicurezza, ma si facevano propri i vantaggi della sicurezza sociale. Certi religiosi « pensionati » rifiutano

ogni lavoro apostolico! Si parlava di gratuità, ma si assumevano sempre più degli impegni remunerati. Si denunciava la contro-testimonianza delle cliniche e ospedali dell'Istituto, ma si diveniva salariati di palazzi modernissimi e confortevoli. Si voleva essere « poveri » e ci si concedeva tutto quello che può permettersi un « operaio » di oggi: vacanze, viaggi, divertimenti anche costosi. Si voleva essere inseriti « nell'ambiente » e se ne accettavano i costumi e la mentalità. Si facevano dichiarazioni di povertà di vita e ci si adattava a tutti i *confort* della vita moderna. Si voleva risparmiare e allo stesso tempo si facevano nuove spese.

Tutto questo ci introduce in una valutazione della testimonianza della vita religiosa apostolica. In numerose regioni si costata un deciso cambio di rotta. L'impatto di una secolarizzazione esagerata e paganeggiante non può essere negato! E si annuncia un ritorno ai valori veri nel fatto che l'apostolato fa emergere una mancanza di equilibrio nella vita comune e questa, a sua volta, ritrova il suo senso in rapporto a un apostolato più conforme alle vedute del fondatore. Povertà e apostolato sembrano essere fortemente legate nell'unità di vita che oggi si sta ritrovando poco per volta, in una più illuminata fedeltà al carisma proprio di ogni Istituto.

## 7. Ubbidienza senza missione?

Il consiglio dell'ubbidienza, il voto d'ubbidienza religiosa è stato messo a dura prova. Se la povertà ha conosciuto uno slancio forse più generoso che realista, se certi rinnovamenti sono in flagrante contrasto con i testi capitolari sul vero senso della povertà, si deve però riconoscere che l'ubbidienza professata nella vita religiosa è la realtà oggi più contestata e più fortemente in crisi. E non senza motivi. D'altronde, di tutti gli articoli del « *Perfectae caritatis* » nessuno è rimasto così poco fondato dottrinalmente di quello dell'ubbidienza. In esso la posizione ispirata dai Superiori religiosi e quella proposta dagli emendamenti introdotti a nome di un gruppo cospicuo di Padri, non sono integrati in una sintesi dottrinale equilibrata.

Si deve riconoscere che tale equilibrio è difficile, oseremmo dire impossibile, dato che si tratta di un'ubbidienza che è differente nella vita monastica, negli Istituti apostolici e nella vita consacrata secolare. Ogni ubbidienza, vissuta nell'ambito della vita consacrata, ha le sue tradizioni ed esigenze, senza parlare di numerosi Istituti che non sono ancora arrivati ad esprimere, in una dottrina, la loro esperienza vissuta, che è quella che rivela la genuina volontà dei loro fondatori. Numerose congregazioni recenti, fondate dopo la rivoluzione francese, hanno seguito una linea più pragmatica che dottrinale: hanno applicato le rigide norme di un'ubbidienza in cui era fortemente sottolineato il dettaglio dell'osservanza e disatteso il fatto che un apostolato impegnato implica delle iniziative e suppone delle responsabilità personali.

Negli Istituti religiosi apostolici il problema dell'ubbidienza è lontano dall'essere risolto. Dipende d'altronde da un altro fattore importante, la debolezza, si dovrebbe dire, l'incompetenza dei superiori, il cui atteggiamento di-

missionario se non proprio di scoraggiamento è troppo palpabile. Vale la pena di cercarne i motivi. Premettiamo che su questo punto le nuove fondazioni presentano un contrasto sorprendente.

L'attuale situazione è difficile. Un progresso è innegabile. L'ubbidienza religiosa vuole essere evangelica. Non è l'ubbidienza di un ordine sociale interno, di un regolamento; è obbedienza a Dio e, come tale, approfondimento della filiazione adottiva in Gesù Cristo. Ed è appunto questa ubbidienza sofferta che oggi vivono tanti religiosi i quali, in contrasto coi loro Capitoli di rinnovamento e con le tendenze di gruppi di pressione, vogliono ad ogni costo rimanere fedeli al loro fondatore, alla sua missione, alla sua spiritualità ed anche alla Chiesa e al Concilio, troppo sovente e ingiustamente invocati per coprire cambi o adattamenti contrari al carisma di fondazione.

Questa ubbidienza filiale, vissuta personalmente, e prima di tutto nella preghiera e in una vita sacrificata, tende a divenire collettiva nei gruppi di religiosi che si sforzano di essere più fedeli alla loro vocazione. È sostenuta da movimenti spirituali ai quali tali religiosi partecipano con fervore e dove trovano una rinnovata forza interiore. Tale ubbidienza profonda, filiale e fraterna porterà certamente i suoi frutti. È un fatto reale, un fatto a volte doloroso, ma santificante e fecondo per la Chiesa.

Un altro progresso va visto nella riscoperta di una valida ubbidienza propria di una vita apostolica. Come tale suppone opzioni e scelte personali; purtroppo non trova sempre presso i superiori il sostegno desiderato; tutt'al più vi trova un atteggiamento di « lasciar fare », un atteggiamento di rispetto per i carismi personali anche quando sono in contrasto con lo spirito e l'apostolato specifico dell'Istituto.

L'ideale che si propongono certi membri appartenenti a Istituti apostolici è quello di ritrovare l'armonia tra vita e azione, tra vita « religiosa » e azione apostolica (terminologia peraltro difettosa, perché tutta la vita religiosa di questi Istituti è « apostolica » e l'apostolato come azione personale o collettiva è parte essenziale di tale vita religiosa).

Tocchiamo qui il punto più delicato dell'ubbidienza attuata in una vita religiosa apostolica. Si tratta di garantire ai religiosi una « missione apostolica » in cui l'impegno personale e la responsabilità individuale conservano un loro giusto spessore: specialmente nel suo aspetto pastorale, la missione suppone iniziative, contatti, doveri, e responsabilità personali che sovente, di loro natura, sono l'effetto di una personalità umana e spirituale ben definita; suppone inoltre la discrezione e anche il segreto richiesto da ogni contatto umano profondo, da ogni direzione spirituale, da ogni problema personale confidato a un altro. Ora, su questo punto gli Istituti religiosi apostolici, soprattutto laicali, si trovano in difficoltà. Troppo sovente i loro membri si sono trovati a dover svolgere lavori professionali (insegnamento, educazione, servizio ospedaliero) senza essere stati previamente preparati e abilitati ad assumere la responsabilità spirituale delle persone loro affidate. Il conflitto — in effetti è di conflitto che si deve parlare — sta in tale obbedienza di dettaglio, propria dell'osservanza regolare ma che non può essere quella di una vita apo-

stolica in cui la dipendenza è riferita direttamente alla missione e non alla sua realizzazione concreta e dettagliata. Di più, è necessario prevedere nella missione affidata una zona di iniziativa e di responsabilità personale che consenta di svolgere un apostolato qualificato e di raggiungere la vera statura dell'uomo apostolico. Le Costituzioni dovrebbero stimolare il senso di un'accresciuta responsabilità piuttosto che legare l'azione e provocare dei conflitti interiori. In questa direzione si muoveva un emendamento proposto da alcuni vescovi al Concilio: in esso chiedevano, forse generalizzando un po' troppo il risvolto critico della loro proposta, il rispetto della persona, minore autoritarismo, più libertà di coscienza, un'ubbidienza più attiva e responsabile, maggiore corresponsabilità.

Il numero 14 del « *Perfectae caritatis* » inculca per almeno tre volte tale rispetto: i religiosi sono fratelli in Cristo; l'ubbidienza religiosa non può risolversi in un attentato alla loro dignità umana, l'autorità deve essere esercitata come servizio ad essere espressione della carità divina; l'autorità non può essere concepita in termini di umiliante dominio, ma implica un rapporto di carità fraterna e di vera corresponsabilità apostolica.

Tutto questo è reale. Era utile ricordarlo senza peraltro negare ai superiori il loro ruolo direzionale e il loro dovere di decidere.

Ora su questi punti va segnalato un indebolimento in atto. La direzione dei superiori è debole, sovente inesistente; in certi casi la decisione rispecchia più la volontà di un gruppo che quella del capo. Missione mancata!

Volendo approfondire questo argomento, si dovrebbe dire che da una parte e dall'altra si è perduto il vero senso del « superiore religioso ». Esso ritroverà nella Chiesa il suo senso solo attraverso un vero ritorno alle fonti: *le fonti della fede* (il Vangelo vissuto) e *le fonti della tradizione* che affonda le sue radici nell'incarico spirituale dei superiori, l'incarico di « Padre spirituale » spontaneamente ricercato e liberamente accettato.

Questo ritorno alla tradizione antica è per molti difficile, perché si ha paura, ma a torto, di una vita « monastica » di cui ci si è voluti a ragione liberare. Detto di passaggio, Sant'Ignazio, che è senza dubbio colui che ha sottolineato maggiormente l'ubbidienza religiosa *apostolica*, ha mantenuto e rinforzato i valori propri del superiore religioso: ha voluto che la paternità spirituale e l'apertura che essa suppone, fossero assicurate per consentire un vero progresso interiore e un'efficace azione apostolica ispirata dalla mozione dello Spirito e, in questo senso, veramente carismatica, pur restando proporzionata alle forze spirituali e fisiche dell'apostolo così impegnato dalla missione a lui affidata, e, nel caso specifico, dalla missione pontificia. Si è assai distanti dall'ubbidienza « militare » di cui, a volte, si è troppo lodato la forza e la fedeltà; essa è contraria a Sant'Ignazio, al suo spirito e alla sua intenzione apostolica.

Non tutti gli Istituti religiosi apostolici hanno previsto una simile ubbidienza. Occorre anche costatare che i loro fondatori hanno voluto mantenere, oltre un lavoro apostolico, un'ubbidienza claustrale assai stretta. Volendo sopprimere quest'ultima, si diminuisce la forza del loro carisma e si cambia

la fisionomia propria dell'Istituto. Ciò è avvenuto in non pochi casi e per motivi differenti: influsso di esperti sensibili a motivazioni sociologiche, reazioni piuttosto vive a un autoritarismo che si è volentieri qualificato come « mortificante », un esplicito e confessato desiderio di libertà. E questo desiderio d'emancipazione ha ridotto certi « conventi » a semplici « hotels » per lavoratori apostolici « esterni ». Il rilievo non è per nulla esagerato!

Il vero rinnovamento suppone dunque, in parecchi Istituti, una riscoperta del fondatore: esige nei membri dell'Istituto una volontà di sottomissione nella fede come dono a Dio e agli uomini, con l'accettazione della croce di un'ubbidienza reale; richiede nei superiori il coraggio e la generosità di essere non dei dirigenti di impresa ma dei *capi spirituali* che vogliono conoscere, partecipare e salvaguardare i tesori spirituali dell'Istituto, che vogliono dirigerne l'azione apostolica, portarne la piena responsabilità ed esigere quanto suppongono i testi costituzionali e l'ideale evangelico della fondazione. È chiedere loro troppo? In effetti, sembra oggi che chiedere questo sia molto, forse troppo! Perché?

Pare che i superiori non siano preparati al loro compito. Non sarebbe il caso di prevedere una certa preparazione a un incarico così delicato? Qualche giorno, al più tre o quattro settimane non bastano. Il problema è un altro. Mentre ieri i superiori erano nominati sulla base di qualità spirituali riconosciute, oggi sovente sono eletti e l'elezione non può sottrarsi debitamente a tutta una gamma di valori umani: simpatia, tendenze, perfino facili accordi e aperta propaganda, che non rispettano più i valori essenziali. In passato l'età dei superiori era una garanzia di comprensione. Quando si vedono ora nominati a superiori uomini troppo giovani, non è difficile prevedere che l'età e la mancanza di esperienza non consentiranno loro di esercitare il ruolo spirituale che ha riunito gli eremiti attorno a Pacomio e i discepoli attorno a un maestro spirituale. Un religioso, anche fervoroso, non può in coscienza sottoporre a un tale superiore una situazione interiore, una decisione spirituale da prendere, quando sa che non è in grado di valutarla, di comprenderla e di assicurarla con competenza pastorale. In questi casi, la fede non può essere cieca; sarebbe immorale. Ma è ciò che capita: si incoraggia, si domanda un'ubbidienza della quale il superiore locale ed anche provinciale non sono all'altezza. Di qui il numero crescente di coloro che si sentono obbligati a trovare, se lo possono, un aiuto spirituale valido fuori del loro Istituto. Questo fatto, incoraggiato da una legislazione canonica destinata a eliminare reali abusi (vi è riuscita pienamente?) è stata troppo generalizzata e ha fatto sì che il superiore divenisse un amministratore. Di fatto, nelle opere comuni sovente si è nominato un direttore competente, intraprendente e abile al posto di un superiore spirituale, sperimentato nelle vie di Dio e preoccupato di un reale progresso interiore e di un valido apostolato, la cui efficacia non può essere misurata con metro umano o confusa col successo terreno.

Questi, in breve, i problemi che pone l'ubbidienza in una vita religiosa apostolica. Queste stesse esigenze sono il segno di un progresso che oggi ci

si prefigge e si vuol attuare. Guardando a queste aspirazioni, si può sperare con fiducia un serio approfondimento della vita religiosa apostolica. Ma si deve aggiungere che troppo spesso oggi, per liberarsi da un'ubbidienza autentica, si cerca un lavoro fuori da un quadro di riferimento, si assume un compito personale, un'ubbidienza senza missione, una vita consacrata senza superiore, un lavoro ordinario, profano, senza diretto impatto apostolico.

## 8. La castità consacrata: il suo vero rinnovamento

Parlando di castità consacrata si sarebbe tentati di richiamare direttamente un numero straordinario di defezioni a volte scandalose. Il problema non è quello di colmare queste perdite. La castità consacrata sta registrando un progresso per il fatto che il suo valore spirituale viene riconosciuto e approfondito.<sup>19</sup> È vero, essa suppone un insieme di valori spirituali che non si possono trascurare e il suo progresso è legato ai valori spirituali che esige.

Innanzitutto si deve collocare la castità nel quadro dei tre consigli evangelici, ma come uno di essi e non come il consiglio per eccellenza, o come quello che offrirebbe una migliore testimonianza sociale della consacrazione a Dio nella vita apostolica, né come il solo consiglio esplicitamente indicato dal Signore nelle Scritture. Una preoccupazione di precisione esegetica lo ho fatto nominare per primo nei documenti conciliari. Ma ciò è avvenuto a detrimento di altri consigli che in certi Istituti hanno avuto un particolare risalto: la povertà presso San Francesco, l'ubbidienza presso San Benedetto e Sant'Ignazio...<sup>20</sup>

Essendo uno dei tre consigli e forse il più vulnerabile, è direttamente compromesso dall'inosservanza e infedeltà in materia di povertà e di ubbidienza. Rendere l'ubbidienza difficile, allentare le esigenze della povertà vuol dire mettere in pericolo la castità consacrata.

In effetti, i tre consigli sono aspetti diversi ma complementari di un *unico dono*: la risposta totale che suppone la chiamata divina alla vita consacrata, a ogni forma di vita consacrata. La castità si situa, come la povertà e l'ubbidienza, nell'amore filiale al Padre e non è veramente castità consacrata se non nella misura in cui diviene sempre più amore di castità, amore unico di Dio e di tutto quanto c'è in Dio.

Non è quindi solamente rinuncia al matrimonio, scelta del celibato — celibato che può essere egoista come un matrimonio può essere interessato —, ma scelta di Dio come amore unico, supremo, definitivo, eterno, fino alla morte.<sup>21</sup> Questa dimensione della castità consacrata è stata ritrovata e ricollocata nella « verginità » intesa come dono totale di vita consacrata attraverso i tre consigli.

<sup>19</sup> J. Galot, *La motivation évangélique du célibat*, in *Gregorianum* 53 (1972) 731-757; id., *La prière* 79-105, inoltre *Vita Consacrata* 12 (1976) 129-150.

<sup>20</sup> Presso San Benedetto è il solo che figura esplicitamente nella professione monastica, oltre la conversione dei costumi e la stabilità.

<sup>21</sup> La formula « fino alla morte » sta a indicare questo desiderio di eternità.

Perché questa visione positiva, completa e veramente trasfigurante della castità, considerata nel processo di « divinizzazione » dell'uomo battezzato e consacrato da un nuovo appello di Dio a seguire i consigli evangelici, sia vissuta e sempre più approfondita, è necessario assicurare gli elementi indispensabili alla crescita dell'amore divino. Questi elementi sono prima di tutto la preghiera, la carità fraterna e la rinuncia a tutto ciò che non è Dio per essere tutto di Dio e di Dio solo.

### 8.1. La preghiera

Come espressione di amore divino, la preghiera ha un ruolo rilevante nella custodia e crescita della castità consacrata e un ruolo del tutto speciale in una vita di « verginità consacrata », intesa come dono totale, sempre rinnovato a Dio amato sopra ogni cosa. Se vorrà non solamente consolidare tale amore ma farlo crescere, la preghiera dovrà essere contemplativa, sostanzziata di adorazione, di lode, d'ammirazione e di comunione con le Persone divine nel circolo eterno del loro mutuo dono e della loro trasparenza luminosa. Dovrà trovare la sua unità nell'unità divina, e contemplare la creazione liberata dal peccato attraverso la croce di Cristo, Agnello immolato: dovrà crescere e stabilizzarsi nell'amore del Padre e del Figlio, Amore che è lo Spirito, fuoco e carità.

Eserciterà un benefico influsso nel mondo dell'affettività, concentrando la sensibilità del contemplativo nella semplicità che dona tale visione di Dio, tale adesione filiale, nell'*Amen* del Figlio alla volontà del Padre. Sarà luce di gloria, perché tutta indirizzata alla gloria della Maestà divina che glorifica il Figlio come questi glorifica il Padre.

Per essere sempre più profonda, la castità consacrata deve essere alimentata dalla forza derivante dai *doni dello spirito*: la saggezza che fa gustare le cose divine, la scienza dei misteri e delle vie di Dio, l'intelligenza del suo disegno d'amore, il dono del discernimento delle mozioni dello Spirito. E infine tale preghiera sarà affetto filiale nella pienezza dell'adorazione che non è paura servile ma rispetto amoroso del Padre in Gesù Cristo suo Figlio, e umile sottomissione al loro Spirito.

Vissuta nello Spirito, la castità consacrata porterà i frutti dello Spirito, altrimenti non potrebbe essere vera: sarà amore, pace e gioia, sarà calma, e generosa nel dono di sé, benevola verso gli altri, comprensiva degli altri per stabilizzarsi sempre di più in quel dominio di sé che assicura la pace e la gioia di questo dono totale. Essendo tanto più delicato quanto più progredisce nell'amore, tale dono dovrà necessariamente scegliere la *clausura spirituale* e, per quanto sia possibile e auspicabile, *materiale*, clausura che consente di non distrarsi da Dio, di restargli fedele, di non essere turbato dalle vanità del mondo, dall'attrattiva di una sensibilità sregolata, dal desiderio di un affetto più vicino e più umano, dall'inquietudine dell'azione o dall'oblio di Dio nella dedizione agli altri. La castità consacrata suppone un'atteggiamento spirituale di *solitudine silenziosa* che ha senso solo se è ricolma della pienezza

di Dio, raggiunta con la liberazione da tutto quello che non è presenza divina e amore consacrato.

Anche qui va segnalato un atteggiamento che non corrisponde al progresso dottrinale voluto dal Concilio e desiderato da quanti hanno compreso il senso profondo della loro vocazione, specialmente nella vita apostolica: si tratta di un'attenzione esagerata al mondo, ai suoi problemi e alle sue inquietudini che sono in contrasto con « l'apostolato compiuto nello Spirito », che svigoriscono la tensione apostolica e appannano la luminosità della testimonianza dell'apostolo chiamato a vivere della Parola di Dio.

Tale attenzione al mondo è stata ingigantita dalla preoccupazione di una secolarizzazione utopistica: secolarizzazione che si è prevista più forte di quanto è stata effettivamente e di quanto poteva essere, in forza della grazia redentrice operante nel mondo. Simili previsioni si sono rivelate sbagliate; oggi lo si costata. Occorre insieme riconoscere il potenziale distruttivo che hanno sviluppato nella vita interiore e nell'azione degli Istituti apostolici.

Si dovrà partire dalle esigenze dell'amore, se si vorrà ritrovare le esigenze della castità consacrata e reintrodurre negli Istituti apostolici delle norme che alcuni ritengono obsolete, ma che l'esperienza secolare della persona consacrata fa riscoprire come un tesoro di vita interiore e di fedeltà nell'amore.

Dopo il Concilio, il rinnovamento dei tre consigli evangelici consiste prima di tutto nell'approfondimento dottrinale che ne chiarisce il senso e la portata. L'accento si è spostato da una considerazione negativa: morte al peccato, rinuncia alle tre concupiscenze, purificazione dell'uomo che tende alla perfezione, ad una visione che ne evidenzia il significato positivo: sono valori battesimali, propri della Chiesa pellegrina sulla terra, e manifestazioni dell'innesto del cristiano nel mistero della morte e della risurrezione del Signore. I religiosi sono chiamati a anticiparli nella loro vita e a testimoniare il loro valore escatologico, nel senso più vero del termine, cioè il loro valore definitivo attinente la vita eterna che è unione con Dio. In questo consiste il loro carisma, la loro vocazione, il loro ministero primordiale, il senso della consacrazione che comporta la professione di questi consigli nella Chiesa, professione che dà inizio alla loro pratica effettiva in una fraternità riunita da una stessa chiamata alla vita religiosa, e la rende stabile.

Ma la vita consacrata e, quindi, la vita religiosa è imitazione del Signore, imitazione positiva. Essa è accompagnata da progressi e da intimità col Cristo: prima di tutto nella preghiera, poi nella vita fraterna (chi è tutto per Cristo è anche tutto per gli altri) e nell'apostolato che è partecipazione all'opera redentrice del Signore. Di più, ogni Istituto ha la sua grazia, il suo carisma, la sua missione e i suoi ministeri. Un Istituto si rinnova nello Spirito approfondendo queste sue componenti vitali; in effetti, la consacrazione attraverso i consigli evangelici è una consacrazione operata da Dio in vista di una vita interamente consacrata a Lui; fare professione di vita consacrata non è altro che riconoscere questo primato di Dio, rispondere al suo appello, ricevere questa grazia, viverla e restarle fedele fino alla morte.

È legittimo parlare di tre consigli evangelici *principali*, in quanto configu-

rano tutta la vita alla Pasqua del Signore, ma non si può dimenticare che vi sono altri consigli: alcuni sono consigli in vista di un'imitazione più avanzata, altri sono consigli dati da Cristo per vivere in una carità più concreta e più vera che raggiunge l'amore dei nemici, la gratuità e la discrezione della preghiera, la purezza dell'elemosina fatta in nome del Signore Gesù.

Fra i consigli d'imitazione va annoverata, tra l'altro, la preghiera prolungata, la preghiera notturna, la preghiera illuminata e la preghiera d'aridità e di doloroso abbandono, la preghiera per il mondo e per la Chiesa, per quelli che crederanno all'ascolto della Parola. Tale imitazione si spinge fino a conformarsi al Cristo nella sua preghiera solitaria, silenziosa: è il caso dei monaci, eremiti e cenobiti, chiamati a imitare Cristo sempre più intimamente in modo particolare in questo aspetto.

Ma nella vita consacrata, la preghiera non è solo una prerogativa dei monaci, e tale forma di preghiera non può essere normativa per la preghiera di un Istituto apostolico. Preghiera liturgica e preghiera personale conosceranno ritmi e tempi propri secondo le vocazioni, le attività e i ministeri. L'ideale per un Istituto apostolico è di trovare la giusta misura e modalità della sua preghiera, della sua liturgia comunitaria e della sua preghiera contemplativa. Su questo punto non pare che il rinnovamento sia stato profondo e adattato alla vita dei singoli Istituti. Occorre riconoscere che il rinnovamento della liturgia ecclesiale rimarrà ancora per molto tempo una *norma di uniformità* che un serio progresso spirituale dovrà superare, sia riducendo la preghiera liturgica comunitaria, sia estendendola per esempio nei monasteri che restano fedeli alla salmodia caratteristica delle Regole monastiche, salmodia e lode che santificano la notte e ritmano le ore del giorno.

Non vi è aspetto della preghiera che non sia consiglio, imitazione libera e spontanea del Signore: si dovrà sottolineare l'importanza della preghiera personale, di un ritmo adattato alla vita e alla vocazione di ciascuno, della libertà che consente a ognuno di trovare e di realizzare nei gruppi una norma più personale, di trovare uno spazio di silenzio e di solitudine richiesto da ogni « preghiera compiuta nel segreto del Padre ».

Una vita consacrata fedele al suo significato profondo, sarà sempre una vita di preghiera. Cercherà di favorirla. Quanti ne conoscono le esigenze, cercheranno sempre di più il silenzio e la solitudine e vorranno giungere a realizzare una preghiera continua. Si dovrebbero interpretare alla luce di questo fatto, i progetti di « case di preghiera » che alcuni Istituti hanno voluto organizzare? Ma come spiegarne poi l'insuccesso?

Le case di preghiera sono state più un grido di allarme che un ritiro nella solitudine e nel silenzio. Sono state pensate per religiosi che non pregavano più o pregavano poco, per uomini in crisi. Si è creduto che mettendoli nell'ambiente avrebbero pregato. L'esperienza ha dimostrato che non era vero. Le case di preghiera sono buone per coloro che pregano, che pregano bene e che vogliono pregare di più e meglio. Ora le migliori case di preghiera sono e restano quei monasteri che, aprendosi a un'accoglienza discreta che non turba la vita dei monaci, garantiscono una vita liturgica di qualità

e offrono un aiuto spirituale se richiesto. D'altronde i monasteri sono oggi sollecitati in questo senso.<sup>22</sup>

È emerso in questo modo uno dei problemi più gravi della vita religiosa post-conciliare, il bisogno vitale di una preghiera autentica, di una preghiera cristiana, trinitaria, preghiera di lode e d'adorazione. Sarebbe stato normale per ogni Istituto indirizzarvi i propri membri, favorire tale ascesi e sostenerne gli sforzi. Ma non fu sempre così. La preghiera dei religiosi si sta poi rinnovando attraverso dei contatti con alcuni « movimenti apostolici ». Qualcuno di essi costituirà una « linea di marcia dei Religiosi » dove questi riscopriranno l'importanza di una preghiera vissuta in una carità più autentica e più esigente. Il « movimento carismatico » eserciterà qui un influsso straordinario e vi si può ravvisare una grazia insospettata e inattesa dello Spirito.

### 8.2. *La fraternità*

Oltre la preghiera, vi è un secondo aspetto inerente a una più fedele imitazione di Cristo, che si impone a tutti: il *comandamento della carità*, carità che è amore di Dio e che diviene amore fraterno in Gesù Cristo. Un amore del Padre, in unione col Cristo, animato dalla forza dello Spirito, un amore degli uomini che approfondisce l'amore umano, superandolo e purificandolo per trasformarlo in amore redentore degli uomini amati in Gesù Cristo. Un amore che è dono dello Spirito, comunicazione della sua grazia, comunione nel Signore e adorazione al Padre. Si è ben lontani da un cameratismo più affettuoso, da un'amicizia più sensibile, da una vita fraterna più spontanea e più « dimessa nelle sue svariate forme di discrezione, di rispetto e di stima vicendevole ». Non è dandosi del « tu » che ci si ama di più ... Anche su questo tema si dovrà fare il punto e riprendere norme di fraternità che rispecchiano indiscutibili esigenze ascetiche e sono autentiche manifestazioni d'un amore consacrato, d'un amore che si sviluppa nella comunione con Dio.

### 8.3. *Mistica della missione*

Rimane un terzo consiglio: quello di seguire Cristo nella sua missione redentrice, essere suo apostolo, continuare l'opera, annunziare la buona notizia, andare fino agli estremi confini della terra, battezzare quanti credono in Gesù Salvatore, consentire loro una vita cristiana in pienezza che può giungere fino alla vita contemplativa. Di questa forma di vita il Vaticano II ha detto che « interessa la presenza della Chiesa nella sua forma più piena », per cui deve essere impiantata « nelle Chiese di nuova costituzione ».<sup>23</sup>

Non si può negare che la varietà degli Istituti religiosi, specialmente moderni, risponde a tale imitazione carismatica del Signore; ogni suo gesto di

<sup>22</sup> A Chartreuse, un antico monastero certosino affidato alle Petites Sœurs de Bethléem riceve persone che vogliono pregare in questo silenzio di solitudine. Indirizzo: Currière-en-Chartreuse, F-38380-St. Laurent du Pont (Francia).

<sup>23</sup> AG 18 cf e inoltre 40 b.

carità ha ispirato opere di misericordia temporale e spirituale, corroborate dalla forza dello Spirito che le ha suscitate.

Non è concepibile un rinnovamento della vita religiosa senza un ritorno alle opere proprie, ai carismi particolari di ogni Istituto. Ciò che è stato definito « il più grande adattamento dei religiosi », potrebbe essere stato la loro più deprecabile infedeltà. L'abbandono delle opere proprie, la disintegrazione della vita apostolica e delle sue strutture operative collettive, una ricerca di promozione apostolica in un servizio pastorale per il quale non si era preparati, l'offerta di un servizio di supplenza al clero che abbandona i suoi compiti parrocchiali, tutto questo è troppo vero per essere negato, e tutto questo non era affatto il rinnovamento voluto dal Concilio, non assicura affatto la sopravvivenza degli Istituti, in quanto con le loro esperienze più o meno fantasiose, non garantiscono certo agli occhi dei giovani una fedeltà profonda, una specializzazione caratteristica di un carisma, una sicurezza di vita che l'autentica vita consacrata deve offrire a quanti vogliono donarsi al Signore: sicurezza dottrinale, fraternità vera e compatta, apostolato proprio, missione universale e collaborazione interna nell'Istituto.

Questa situazione di « adattamento » e di cambio, elogiata da questo o quel sociologo consultato, fa oggi problema. Ha causato numerose defezioni: non si era preparati a quel determinato ministero, alla vita in quell'ambiente cristianizzato; non ci si è trovati più nel quadro di vita che proteggeva e favoriva una seria vita spirituale; non si pregò più e il lavoro, malgrado tutte le migliori intenzioni, non è mai preghiera se non in coloro che sono in condizione di pregare sempre.

## 9. **Passaggio alla vita monastica**

Una conseguenza di tale congiuntura è il passaggio di numerosi religiosi alla vita monastica. « Diserzione » diranno alcuni, « nuove vocazioni » rispondono altri, « progresso e fedeltà » affermano altri ancora. Queste tre facce del fenomeno meritano di essere prese in considerazione.

È innegabile che in questi tempi di rinnovamento, il Signore chiama dei religiosi a una vita più solitaria, più silenziosa, più radicalmente offerta secondo l'intenzione della Chiesa intera e per la salvezza del mondo. Tanto la gratuità di questo nuovo tipo di appello quanto la sua apertura al mondo costituiscono dei tratti caratteristici di queste nuove vocazioni. E tale appello corrisponde d'altronde a un intenso desiderio di preghiera contemplativa ed è sovente sostenuto da autentiche grazie particolari, che non sono facilmente percettibili dall'esterno.

Queste vocazioni monastiche non possono far perdere di vista che la vita religiosa degli Istituti apostolici affonda le sue origini nella vita condotta nel deserto, dove i primi « consacrati » si riunirono in « cenobi » sotto la direzione di padri spirituali. Lo slancio apostolico produrrà un adattamento di tale forma di vita alle esigenze dell'apostolato, non ne conserverà le osservanze regolari e soprattutto il suo ritmo di preghiera, la sua liturgia, la sua

lode divina, la sua vita fraterna, e la sua separazione dal mondo. Ma in radice restano le profonde esigenze della contemplazione di Dio. Di più, lo stesso apostolato implica delle insopprimibili esigenze di silenzio e di solitudine. L'apostolo itinerante è un eremita pellegrinante; la sua missione esige una solitudine e un silenzio che d'altronde gli vengono fortemente imposti dal suo ministero spirituale: la direzione delle anime, il segreto sacramentale, il discernimento degli spiriti. E il ritmo della sua vita esige da lui una struttura forte, personale e semplice: preghiera nella propria camera, studio e riposo in un ambiente di silenzio e senza il ritmo uniforme di una vita fraterna standardizzata. Tale adattamento all'apostolato era collegato con la più forte esigenza di solitudine e di silenzio.

Se ne possono dedurre due conclusioni: una vita religiosa votata all'apostolato porta nel suo seno dei *germi originali di vita monastica*. Il Signore può farvi risuonare un appello nuovo che la espande, la rinforza e la porta a compimento. In questo senso, ogni vita consacrata porta con sé un acuto desiderio di Dio. Ogni uomo per altro è chiamato a essere « monaco » davanti a Dio. Sono le esigenze della visione beatifica.

Una vita religiosa che non conserva e assicura questo clima di preghiera, di silenzio e di solitudine, sia essa monastica o apostolica, suscita una *ricerca di più seria vita interiore*. E tale ricerca non sarà mai quella di un minimo indispensabile per l'apostolato. Il passaggio da un'Istituto apostolico a un altro non avviene generalmente per motivi di questo genere. Il religioso che vuole continuare la sua vita apostolica con un minimo di preghiera preferisce chiedere di essere incardinato in una diocesi o, se è laico, di continuare nel mondo un apostolato professionale sostenuto da una vita di preghiera con maggiori garanzie.

Si comprende quindi perché lo stesso slancio che suscita il desiderio di Dio, il bisogno di una contemplazione amorosa, il primato vissuto dell'amore cristiano sfocino necessariamente in un tentativo di vita monastica, sia essa eremitica o cenobitica. A motivo dell'età, alcuni religiosi non poterono essere accolti in monastero; li si vede ora intraprendere una vita da deserto che non appare oggi tanto eccezionale quanto lo poteva essere non molto tempo fa, anche solo alcuni anni prima del Concilio. È una grazia per la Chiesa.<sup>24</sup>

La maggioranza dei passaggi alla vita monastica attuati da antichi membri di Istituti religiosi apostolici, se sono vere diserzioni non possono durare. Se, al contrario, si tratta di un nuovo appello o di una nuova esigenza di fedeltà e di un desiderio di progresso in risposta a un dono, non si può fare altro che raccomandare tali passaggi, a patto però che vi si scopra la volontà di Dio e le possibilità di riuscita e di stabilità.

<sup>24</sup> Cfr M. Le Roy Ladurie, *Femmes au désert* (Paris 1971) 127.

## 10. Le grandi linee del rinnovamento ecclesiale e il loro impatto nella vita degli Istituti religiosi apostolici

I nuovi orientamenti implicati nel rinnovamento degli Istituti religiosi dediti all'apostolato risentono ovviamente del progresso e del rinnovamento vero della Chiesa. A una attenta riflessione emergono i seguenti dati.

### 10.1. Rinnovamento della vita di preghiera

La *preghiera cristiana* conosce palesemente una più acuta sensibilità alla vita divina trinitaria e ai misteri essenziali della salvezza. La persona di Cristo non è più isolata, lo Spirito di Cristo è contemplato nell'intimità divina e nelle sue manifestazioni operative nella Chiesa. Le comunità ecclesiali vivono un momento di più intensa preghiera contemplativa, incentrata nell'adorazione e nella lode, nell'intelligenza profonda delle verità di fede, preghiera che trova nella profondità della verità rivelata un'accresciuta forza interiore e una consolidata sicurezza apostolica.

Tutto questo è ulteriormente arricchito da un vivissimo senso della *consecratio mundi*, che è la missione propria del laicato ma che sfocia nell'Eucaristia attuata dal ministero presbiterale e continuata nella lode delle Ore. La vita monastica, anche la più solitaria, ha anch'essa una missione e un compito importante in questa consacrazione del mondo. La solitudine conduce a una preghiera dal respiro più universale; il suo silenzio avvicina spiritualmente al mondo salvato da Gesù Cristo; la sua separazione dagli uomini li rende più vicini e più intensamente amati. Affiora qui uno dei numerosi aspetti propri del mistero costituito dalla vita solitaria, dal deserto.

### 10.2. Mistero di Trasfigurazione

Tutto questo fa comprendere l'importanza del *mistero della Trasfigurazione*. Se il Cristo trasfigurato è un'epifania che suscita la contemplazione di Dio, allora è un momento importante della storia della salvezza, intesa come preparazione della Pasqua del Signore e caparra della sua glorificazione. È una forza per l'apostolo. Gli Istituti secolari, nello sforzo di vivere il mistero di « Gesù solo » che discende dal Tabor per continuare la sua vita nel mondo, trovano in questo mistero il senso evangelico della loro missione: una presenza divina nella secolarità consacrata; un'efficienza apostolica in un riserbo volontario per sprigionare un irraggiamento misterioso. Grazie alla certezza che il Cristo trasfigurato ha attinto lui stesso alle fonti della benevolenza del Padre e alla luce divina che per la prima volta l'inondò, l'uomo moderno è particolarmente sensibile a tale trasfigurazione che consente di intravedere la gloria del Signore e la liberazione della creazione intera destinata a divenire « terra nuova e cieli nuovi ». Questo aspetto cosmico del mistero anima ogni sforzo del laicato cristiano; non può rimanere estraneo alla predicazione e alla vita del religioso apostolo.

### 10.3. *Lode e adorazione*

Questi valori confluiscono nella *lode e adorazione*. È un fatto, la preghiera cristiana ritrova oggi il primato di Dio, conosce un acuito senso del culto divino, sopporta difficilmente una liturgia che vuole essere « sociale » e desacralizzata. Al contrario, come ogni adorazione in Spirito e verità, la preghiera preferisce dei riti semplici, un liturgia spoglia, un canto più raccolto. Si vede diminuire, anche presso i giovani e specialmente i più giovani, la tendenza a fare entrare nella liturgia dei ritmi musicali che si ispirano più all'eccitazione dei sensi che alla pace della lode divina. Il canto dei gruppi di preghiera esercita un influsso purificante che poco alla volta conquisterà la vita parrocchiale e anche certi conventi d'avanguardia che hanno aperte le porte a « melodie galoppanti ».

### 10.4. *Solitudine e silenzio*

Negli ultimi anni, questo progresso della vita contemplativa si è pure manifestato in maniera netta nel popolo cristiano, in occasione di *ritiri* e di *giornate di preghiera*. Appena dieci anni fa, al tempo delle sessioni, dei *carrefours*, dei gruppi di lavoro e di dialogo, certe case di ritiro si erano trasformate radicalmente in case di divertimento, di cultura e di dibattito, fino al punto da convertire le cappelle in auditori musicali; tutto era stato concepito per comunicare, dialogare, discutere. Questo « rinnovamento » di fiamma non ebbe lunga durata. Così trasformate, le case di ritiro hanno perso la loro tradizione e la loro clientela. La grazia si è postata altrove, in « case di preghiera »; è così che vengono chiamati oggi questi luoghi privilegiati di preghiera personale e comunitaria. Le esigenze della solitudine e del silenzio vi sono stati rinforzati e i predicatori sono portati a lasciare un più ampio spazio all'azione silenziosa dello Spirito.

### 10.5. *Adorazione eucaristica*

A questo proposito va segnalato che numerose Chiese non favoriscono più l'*adorazione eucaristica*. A volte è perfino difficile trovare il posto dove è conservato il Santissimo. Nella chiesa occupa un posto secondario, nascosto, e talvolta è collocato in un quadro poco rispettoso. In non poche chiese ha perso il posto centrale che aveva ottenuto il Signore vivente in mezzo a noi. Sarebbe facile, con un tabernacolo portatile, di rimettere in onore, fuori delle liturgie eucaristiche, questo punto centrale verso cui converge spontaneamente la preghiera dei fedeli nella Chiesa cattolica. Certe Chiese d'Oriente hanno conservato con maggiore fedeltà dietro l'iconostase la presenza del Cristo risorto come centro di preghiera e di adorazione.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Non si riesce a comprendere l'opposizione di certo clero a ogni forma di adorazione e di benedizione eucaristica. Per sopperire a tale atteggiamento, alcune comunità di religiose hanno ottenuto i permessi necessari per favorire tale adorazione provvedendo all'esposizione del Santissimo anche per i visitatori e per coloro che fanno i ritiri.

### 10.6. Tradizione mistica

Questo grande movimento di preghiera e d'adorazione, suscitato dall'attuale rinnovamento e preparato forse nel silenzio e nella tensione verso una vita più profonda, ha concentrato la vita consacrata, come l'intera vita della Chiesa, sull'essenziale. Tale dinamismo ha fatto scomparire le *devozioni*, certe pratiche semplici, care al popolo fedele. Sovente ciò fu un progresso. Ma non avvenne senza esagerazioni ed errori. Il cuore di Cristo, del quale si è messo in evidenza l'importanza sacramentale ed ecclesiale, fu progressivamente luogo di adorazione e oggetto di una profonda preghiera mistica. Il culto della Vergine è inscindibile dal ruolo che Essa ha giuocato nell'accettazione della salvezza. Qui non si tratta più di « devozioni », ma di punti centrali della fede cristiana e della sua tradizione mistica. È quindi più che normale vedere ricomparire queste tipiche forme di culto cristiano, anche se ciò avviene con la meraviglia di certi liturgisti e teologi.

### 10.7. Preghiera di Gesù

Anche le *preghiere litaniche*, il cui significato nella preghiera personale non è sempre stato dovutamente compreso, riprendono vita nella pratica della « preghiera di Gesù » conservata dai monaci d'Oriente e nelle « intercessioni » che la liturgia rinnovata ha previsto tanto nella « preghiera dei fedeli » della celebrazione eucaristica quanto nella « preghiera litanica » della liturgia delle Ore.<sup>26</sup>

Questo stesso ritorno all'essenziale che ha liberato la vita cristiana e la vita consacrata da certe pratiche, le ha pure allontanate da certe osservanze che i precetti della Chiesa hanno mantenuto senza farne emergere sempre il senso profondo e il significato spirituale. Digiuni e astinenze, veglie e vigilie, tutto sembrava dovesse scomparire. Ora sta delineandosi un rinnovamento nel dinamismo di una preghiera più spontanea che conosce veglie e vigilie non tanto come tempi liturgici obbligatori quanto piuttosto come tempi preferiti di preghiera.

### 10.8. Austerità di vita

Un discorso simile va fatto per i digiuni e le astinenze non più di « precepto ». Alcuni li rimpiangono soprattutto quando vedono la fedeltà con cui è osservato il Ramadan, anche in Europa, e in certi luoghi più devoti riprendono ad esercitare il loro ruolo ascetico tradizionale e il loro senso di autentico culto reso a Dio.

<sup>26</sup> Queste preghiere ne guadagnano molto e restano semplici concentrandosi sull'essenziale. In certe occasioni, tali intenzioni sono altrettante informazioni religiose e politiche che turbano l'atmosfera di una preghiera d'adorazione e nuocciono, a volte, all'unità di carità nell'assemblea.

### 10.9. *Movimenti di rinnovamento*

Pochi Istituti religiosi in cerca di rinnovamento hanno sottolineato per la loro vita interna ciò che, in questa materia, corrisponde a un rinnovamento ecclesiale operante nei « movimenti attuali » di preghiera e d'apostolato.

La vita consacrata soprattutto religiosa al contrario, ha seguito in maniera impressionante il movimento del rinnovamento che si rifà alla lettura e meditazione dei testi ispirati, trasformati in preghiera semplice. Salmi e inni cristologi occupano un posto di spicco in questo slancio spirituale. Ma una lettura, anche meditata, non è ancora « lectio divina ». Il termine, improntato alla tradizione monastica, è entrato oggi nell'uso ma non ha sempre portato nella vita dei cristiani e dei religiosi la profondità che la « lectio » ha nella vita dei monaci. Sovente manca il quadro liturgico che suppone: il rispetto per il testo sacro, il luogo ove è conservato, la maniera con cui lo si onora, l'attitudine con cui lo si legge. Ma manca specialmente la modalità che tale « lectio » esige: una lettura fatta in presenza di Dio, attenta ad accogliere la luce dello Spirito, incentrata su Cristo, centro e chiave delle Scritture; una lettura prolungata, seguita, ripresa e a volte trasformata in preghiera cordiale, in preghiera litanica, in semplice « preghiera di Gesù ». La « lectio » prolungata, tranquilla non può essere identificata con una lettura curiosa, né con uno studio esegetico. Questo deve essere fatto in altro tempo con un metodo particolare e con l'aiuto di buoni commenti. La « lectio » deve necessariamente inserirsi nella vita sotto forma di testi brevi e ben scelti da recitare, da memorizzare per entrare in questo modo nel respiro normale di una preghiera continuata, contemplativa, nel senso che fissa su Dio e unisce più profondamente a Lui. Il capitolo « Buone opere » della Regola monastica, un centone diviso in quattro parti dalla struttura « strofica », potrebbe essere preso a modello di testi pregati e riuniti in una specie di litanìa meditativa.

Su questo punto è doveroso costatare un reale progresso, e un nuovo sforzo dovrà prolungare questo rinnovamento: la lectio non può ridursi a una moda passeggera; non può essere la lettura rapida, in momenti persi, di un testo biblico preso a caso; deve essere una vera preghiera, prolungata, meditativa, capace di trasformarsi in preghiera semplice e litanica, in preghiera riposante e pacificante insieme, che stimola lo sforzo ascetico e anima lo zelo e l'azione missionaria dell'apostolo.

### 10.10. *Grazie di orazione*

Infine, grazie a interventi sempre più visibili e numerosi dello Spirito — la nuova Pentecoste che implorava Papa Giovanni XXIII nella preghiera preparatoria del Concilio —, il popolo cristiano ha rimesso in onore certe *grazie di preghiera* che a volte si sospettava fossero dannose o illusorie, e che alcuni si rifiutavano di riconoscere e di favorire con una direzione spirituale appro-

priata. Ora, è innegabile che tali grazie ci sono, sono numerose e conferiscono un nuovo senso alla vita ecclesiale.

Ci sono! Nessuno può negarle e appena si rende conto di quanto intensa si stia facendo la preghiera in certi Istituti di vita consacrata e in certi cristiani, preti e laici, che vivono soli, ma non per questo meno gratificati dallo Spirito che li unisce alla vita di Cristo e della Chiesa. Sono grazie assai varie: di esse le più importanti sono quelle di unione a Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Grazie di unione che si presentano sotto forma di rapimenti, di fiamma interiore che diventa bruciante anche nell'aridità della desolazione.

Si tratta anche di grazie, e più di quanto lo si creda, di assunzione di incarichi « pastorali », se così si può dire. Il Signore domanda per la Chiesa una preghiera più fervida, meglio, continua, determinando a volte quale deve essere l'intenzione di colui che prega: ad es. l'assunzione di quell'apostolato concreto o di quel ministero e la preghiera per un determinato responsabile della Chiesa. Tutto questo avviene a distanza, senza contatto diretto con le persone, nella carità che resta per la Chiesa il segno efficace della sua comunione nello Spirito.

Si tratta infine di *grazie di illuminazione* che fanno comprendere meglio il piano nascosto di Dio, rivelato in Cristo ma destinato ad essere capito e penetrato attraverso una luce sempre nuova. Queste grazie di preghiera costituiscono una risorsa per la fede della Chiesa, che ne esce approfondita, purificata e fortificata. A partire da tali grazie, la Parola di Dio è meglio compresa e il Cristo è percepito come vivente ... Ciò che in questo modo è diventato sicurezza e luce personale viene comunicato nell'azione, nella predicazione e nella conversazione pastorale. Non è raro il caso in cui tale luce dello Spirito consenta una migliore conoscenza delle persone, provocando un discernimento che non segue più una linea metodica ma si giova di un senso soprannaturale, di una vera intuizione spirituale. Nell'apostolato, una simile grazia rappresenta un appoggio sicuro e una luce penetrante. Sovente suscita la meraviglia di quanti non sono in grado di sospettare l'origine di un consiglio dato, di un'osservazione fatta che poi si rivelano pertinenti e giusti.

Queste grazie ricordano quelle che lo Spirito fa alla Chiesa nella preghiera comune, nella preghiera di lode e di ringraziamento. Riaffermano che la Chiesa dello Spirito fa vivere in noi il Cristo Verbo Incarnato alla gloria del Padre; testimoniano che in questi tempi di rinnovamento lo Spirito si rivela, manifesta la forza della grazia divina, fa della comunione ecclesiale una realtà vissuta misteriosamente e riconosciuta tramite doni particolari. Non possono orientare la vita religiosa se non nel senso delle sue origini e provocarla ad avere una maggiore fedeltà nel rispetto dei suoi doni e della sua tradizione silenziosa, la sola capace di fare meglio comprendere le esigenze del Vangelo, l'appello che esso contiene e che trasmette: la vita in Dio e la fraternità in Gesù Cristo.

## 11. Conclusione

Da molto tempo la vita religiosa apostolica era in stato di ricerca. Gli appelli di Pio XII, a volte severi, sempre possenti, avrebbero voluto favorire un adattamento della vita religiosa alle necessità dei tempi nuovi. Il Concilio ha ripreso tali esortazioni conducendo gli Istituti non più a un semplice adattamento alle circostanze, ma a un approfondimento dell'essenziale: *ritorno al Vangelo*, sorgente di vita consacrata la quale si radica nel diritto divino grazie agli esempi e alla dottrina del Cristo; *ritorno ai carismi dei fondatori*, doni dello Spirito, e alle tradizioni viventi della vita consacrata. La vita religiosa non può rinnegare le sue origini e quando rompe i suoi legami col deserto perde inevitabilmente le forze spirituali che l'hanno potentemente animata fin dai suoi primi inizi.

La vita religiosa apostolica, come ogni vita consacrata, appartiene alla vita della Chiesa, è coinvolta nei suoi rinnovamenti e subisce il contraccolpo dei suoi dubbi e delle sue contestazioni. Oggi avrà sicuramente meglio compreso ciò che è stata, e cioè non solamente una professione dei tre consigli evangelici, vissuta in una fraternità liturgicamente strutturata e assunta coi voti di religione, ma una *comunità di vita e d'azione*, portatrice di un testimonianza pubblica nella Chiesa e nel mondo, incentrata sull'Eucaristia e la lode divina, imitatrice di Cristo nella sua preghiera, nella sua azione, nel suo sacrificio, e in questo modo annunciatrice del suo ritorno nella gloria; una comunità che riunisce nella carità coloro che Dio chiama a vivere una stessa vita, a compiere un medesimo ministero al seguito del Fondatore e in piena fedeltà al suo carisma, alla sua grazia, alla sua spiritualità e missione. Costituirà senza dubbio un progresso dottrinale l'aver così compreso finalmente che un religioso non è tale in forza dei voti che professa, ma grazie a un genere di vita che promette, lasciando agli Istituti non-religiosi di assumere, anch'essi sotto forma di voti, una vita evangelica che rinforza, con i suoi impegni, la missione propria dei laici, la loro secolarità, e fa assumere ai preti diocesani con maggiore fervore il loro ministero e la loro appartenenza al presbiterio del loro vescovo.

Sarebbe strano che una tale evoluzione non fosse causa di rinnovamento e motivo di un'accresciuta fedeltà. È certo ad ogni modo che la Chiesa ha già raggiunto una più profonda intelligenza della vita consacrata, una più illuminata visione della vita religiosa, una maggiore sensibilità nel discernimento dei carismi e una più saggia flessibilità nell'opera di rinnovamento dei tre tipi differenti di Istituti: monastici, apostolici, secolari. Infine ha dato un più spiccato risalto a ciò che li unisce: la consacrazione a Dio intesa come unione al Cristo totale per il dono dello Spirito.

Non abbiamo voluto fare un bilancio. Abbiamo cercato di fare il punto tenendo conto di un'informazione il più possibile ampia e circostanziata, che supera i confini di un Istituto, di una regione e anche di un continente. Per collocare il rinnovamento conciliare è utile poter disporre, nei limiti del possibile, di un'informazione ecclesiale.

Riflettendo sui dati qui esposti, si noteranno alcuni movimenti generalizzati che, a ben pensarci, appaiono come altrettanti paradossi. Sono i segni di una vita che si trasforma senza aver ancora raggiunto il rinnovamento totale già intravisto nella fede e che potrà attuare in piena fedeltà alla grazia dello Spirito Santo.

Occorre rimanere attaccati a tale visione aperta all'avvenire, visione positiva perché segnata dall'azione dello Spirito, se si vuole valutare debitamente gli sforzi compiuti, i fenomeni descritti e comprendere sempre meglio le esigenze del Concilio che indicano un rinnovamento autentico.

[Traduzione dall'originale francese curata da Mario Midali]

4. SPIRITUALITÀ APOSTOLICA  
IN DON BOSCO  
E NELLA VITA SALESIANA

## DON BOSCO « PROFETA DI SANTITÀ » PER LA NUOVA CULTURA

PIETRO BROCARDO, sdb

### 0. Introduzione

Le voci « azione », « prassi », « attività », « lavoro » sono tra le più usate nella nuova cultura.

La concezione che vede nell'azione « l'ultima categoria secondo la quale l'uomo si interpreta, la comprensione secondo la quale l'essere umano capisce se stesso, primitivamente e ultimamente, come essere che agisce, agisce su se stesso, agisce sulla natura, agisce sugli altri facendo la sua storia, sta diventando una esigenza ed un orientamento di fondo del nostro tempo ».<sup>1</sup>

Prassi ed ortoprassi stanno diventando un punto caldo della teologia, non esclusa quella spirituale. Si può anzi dire che questa vi sia interessata doppiamente, non essendo in definitiva se non la scienza dell'agire umano vivificato dallo Spirito Santo.

La teologia spirituale non è nuova ai problemi dell'azione: da sempre si modella sul dinamismo di Cristo, archetipo supremo; ciò che la pone ora in difficoltà sono le dimensioni che sul piano sia quantitativo che qualitativo sta assumendo l'agire dell'uomo nella nostra cultura, ed i suoi ritmi vertiginosi. Vien fatto di domandarsi: l'unica e sola santità cristiana, anche quella espressa dagli apostoli più attivi del passato, è ancora proponibile, nei suoi rivestimenti storici, come modello credibile di oggi? La « civiltà della mobilità » non appella forse a modelli nuovi?

Domande di questo genere sembrano ignorare la sostanziale identità che lega il santo di ieri a quello di oggi e quello di oggi ai secoli futuri, e l'eterna validità della loro mirabile testimonianza. Resta tuttavia il fatto che la santità riveste le forme del tempo e ogni tempo ha le sue preferenze.

Queste pagine — senza entrare nel merito della vita di altri santi —, si propongono di presentare Don Bosco come *profeta di santità* per la nuova cultura. Non si intende presentare l'amico dei giovani come un santo super-attuale e super-presente e quindi fuori dei condizionamenti della storia, che sarebbe, oltre tutto, rendergli un pessimo servizio; si vuole tuttavia sottolinearne l'attualità e la presenza.

Don Bosco è, per così dire, un nostro contemporaneo, tanto è ancora vicino nel tempo e tanto il suo stile di vita, incredibilmente dinamica ed operosa, sembra combaciare con il nostro. La voce popolare lo dice il *Santo dell'azione* e « veramente egli fu tale » come riconoscono le biografie più auto-

<sup>1</sup> B. Quelquejeu, *La lassitude du Prométhée. Parole et mission* 55 (1971) 117-118; E. Cambon (ed.), *L'ortoprassi, Documenti e prospettive* (Città Nuova Editrice 1974) 15.

revoli.<sup>2</sup> Ed è sotto questo profilo che qui lo vogliamo considerare. Più precisamente, parlando dell'azione di Don Bosco crediamo utile avvertire che la prendiamo nella sua connotazione generica. L'agire, infatti, è una nozione primaria dell'esistenza così comprensiva da non poter venire racchiusa in una definizione di comodo.

Dei due momenti che caratterizzano l'agire umano, quello immanente che prende ed accompagna l'azione e quello volto alla trasformazione delle cose, alla realizzazione delle opere sarà naturalmente il primo ad attirare la nostra attenzione, perché il solo veramente perfetto della persona e dei suoi valori.

Pio XI ha definito « ciclopica » l'attività esterna di Don Bosco;<sup>3</sup> più grande è stata però la sua attività interna anche solo per quel tanto che ne è balenato al di fuori e che è possibile documentare.

Rievocando un suo memorabile colloquio con San Pio X, il card. Salotti ha potuto scrivere: « In quell'occasione io diceva all'augusto Pontefice che nello studiare i voluminosi Processi della Causa di Don Bosco, più che la grandezza dell'opera sua colossale, mi aveva colpito quella vita interiore di spirito da cui nacque e si alimentò il suo prodigioso apostolato. Di quest'insigne apostolo molti conoscono soltanto l'opera esteriore, che poté forse a talun sembrare un po' rumorosa, ma ignorano in gran parte quell'edificio sapiente e sublime di perfezione cristiana, che egli aveva eretto pazientemente nella sua anima coll'esercitarsi ogni giorno, ogni ora, ogni momento, in tutte le virtù proprie del suo stato sacerdotale ».<sup>4</sup>

Articoleremo il discorso attorno a tre centri di interesse: 1. l'« operosità instancabile » di Don Bosco; 2. l'inseparabile unità di azione e orazione nella sua vita; 3. l'azione come luogo del suo abituale incontro con Dio.

La prima parte richiamerà il fatto notissimo della sua straordinaria attività; la seconda metterà in risalto il legame intrinseco che intercorre tra la sua vita di azione e quella di orazione; la terza cercherà di far vedere come l'agire di Don Bosco sia stato fonte di continua unione con Dio.

Un saggio di tanta ampiezza non poteva essere che molto approssimativo: esso lascia in sospeso molte cose; in compenso lascerà parlare preferibilmente Don Bosco. In definitiva è ciò che veramente conta.

## 1. L'attività incessante di Don Bosco

L'accademico d'Italia Francesco Orestano in una sua comunicazione su Don Bosco, dopo averne sottolineata la grandezza morale e la forza di volontà proseguita in questi termini: « Per importanti che siano i caratteri dell'uomo e della sua opera, l'originalità di Don Bosco non è ancora qui. Eccola. Necessità educative e sociali profondamente intuite in perfetta relazione con i nuovi tempi, gli fecero scoprire la grande legge di educare *col lavoro e al lavoro*. Del lavoro

SEI

<sup>2</sup> Card. C. Salotti, *Il Santo Giovanni Bosco* (Torino 1945) 497.

<sup>3</sup> *L'Osservatore Romano* (19 nov. 1933).

<sup>4</sup> Card. C. Salotti, *Il Santo* 586.

come strumento educativo Don Bosco sentì la straordinaria potenza edificante della personalità umana in tutti i sensi e momenti. Lavoro, via eminente di nobilitazione dello spirito: 'Non vi raccomando penitenze e disciplina, ma lavoro, lavoro, lavoro'.

« E ancora sul letto di morte, lo raccomandava a tutti i salesiani ch'egli volle ordinati come una milizia sociale, non impegnata a pratiche ascetiche, ma tutta penetrata dei bisogni della vita moderna. Né egli apprezzò il lavoro solo come strumento educativo, ma come contenuto di vita. Del lavoro sentì tutta la dignità anche nelle sue applicazioni manuali più modeste, che cercò tutte esemplarmente di apprendere e praticare, e perciò stesso nobilitare. Né mai considerò il lavoro mezzo di arricchimento, poiché, anzi, giudicò, come la sua santa mamma aveva rettamente sentenziato, sventura l'arricchirsi; ma soltanto quale pienezza, sanità e santità di vita. Il lavoro è una preghiera. Chi lavora prega ... Se San Francesco santificò la natura e la povertà, San Giovanni Bosco santificò il lavoro e la gioia. Egli è il santo della euforia cristiana, della vita cristiana operosa e lieta.

« Questa è la sua sintesi personale di *nova et vetera*. Qui è la sua originalità. Per questi suoi tratti è il più moderno dei santi e il vero santo della vita moderna. Egli passa benedicente negli opifici, fra il rullo dei motori e delle macchine, fra i giovani apprendisti e gli operai fatti, che lo sentono partecipe delle loro attitudini, delle loro capacità e abilità, il più vicino alla loro vita e alla loro anima, al corrente e dei progressi tecnici e dei bisogni spirituali del lavoro umano ».<sup>5</sup>

La citazione è lunga ma pertinente perché coglie, con penetrante chiarezza, l'aspetto forse più originale della sua pedagogia e santità che è quello della elevazione dell'uomo *tramite* il lavoro e *col* lavoro. Ad una condizione, però, che la voce « lavoro » venga presa nella gamma di significato che aveva per Don Bosco per il quale era, di volta in volta, sinonimo di attività: *manuale*: artigianale, tecnica, professionale; *intellettuale*: scuola, studio, cultura; *apostolica*: catechesi, evangelizzazione, zelo pastorale; *sacerdotale*: azione liturgica, sacramenti; *caritativa*: nelle sue diverse forme; *dovere di stato*.<sup>6</sup>

Sarà, perciò, il contesto a darci il significato inteso da Don Bosco quando parla di lavoro.

### 1.1. La « scala mistica » del lavoro

Del lavoro inteso come *attività apostolica, caritativa*, umanizzante, Don Bosco intuì la suprema grandezza, la divina virtù santificatrice e non esitò a farne la sua « scala mistica » per andare a Dio.

Non disgiunse il lavoro dalla preghiera: « Se vi è stato un santo che nei tempi moderni abbia così meravigliosamente congiunti e impersonati in sé i

<sup>5</sup> F. Orestano, *Il Santo Don Bosco* (Cagliari 1935) 22 s.

<sup>6</sup> « Per lavoro s'intende l'adempimento dei doveri del proprio stato » (*Regolamento per le case* [Torino 1877] cap. V).

due elementi della tradizione benedettina — pregare e lavorare — fu precisamente Don Bosco». <sup>7</sup> Ma la preghiera, come bene è stato detto, non è ciò che più appare in lui, non è la sua divisa: «Ciò che al mondo appare è il lavoro intenso disinteressato. Don Bosco è un santo estremamente concreto: per dirla in una parola un po' cruda ma vera, non crede ad una pietà che non si esprima nella vita, che non diventi azione, carità fattiva che non si traduca in un lavoro incessante per amor di Dio e dei fratelli». <sup>8</sup>

Aggiungiamo che nel secolo XIX la preghiera era ancora una realtà così fortemente inserita nel costume cristiano che Don Bosco non ritenne opportuno insistervi come, probabilmente, avrebbe fatto in una situazione diversa. Urgeva, invece, santificare il lavoro e divinizzare l'azione.

A questo si sentiva ispirato e portato. Sapeva che la parola non è persuasiva se non nel momento in cui diventa azione e volle che l'azione diventasse parola, che le sue idee avessero le mani, come di fatto accadeva.

Era per temperamento quello che si dice «uomo di azione», «l'operatore di successo», il «genio dell'organizzazione». Il lavoro era la sua seconda natura. «Iddio — diceva — mi ha fatto la grazia che il lavoro e la fatica, invece di essermi di peso, mi riuscissero sempre di sollievo». <sup>9</sup>

La spinta ad agire era potentemente stimolata dai nuovi immensi bisogni del suo secondo soprattutto dalla miserevole condizione in cui versava la gioventù emarginata o disattesa del suo tempo. Lo attirava soprattutto l'esempio di Gesù. Il divino operaio della casetta di Nazaret, l'amico dei fanciulli e degli umili, l'apostolo del Padre continuamente all'opera per la nostra salvezza: «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero»; <sup>10</sup> Gesù «cominciò a fare e a insegnare». <sup>11</sup> È questo il modello che non esiterà a proporre ai suoi figli quando scriverà le Costituzioni.

«Gesù Cristo cominciò a fare ed insegnare — leggiamo nel secondo articolo —, così i congregati cominceranno a perfezionare se stessi colla pratica delle interne ed esterne virtù». <sup>12</sup>

Quando Don Bosco cita la Parola di Dio, di cui è nutrito, dimostra una spiccata preferenza per i testi che mettono in evidenza la «categoria del fare», o dell'annuncio e della evangelizzazione; meno frequenti sono le citazioni relative alla preghiera. <sup>13</sup>

<sup>7</sup> Card. C. Salotti, *Il Santo* 497.

<sup>8</sup> C. Colli, *Nel mondo con Dio* (Roma 1975) 28.

<sup>9</sup> MB IV 216.

<sup>10</sup> Gv 5, 17.

<sup>11</sup> Atti 1,1.

<sup>12</sup> MB IX 933.

<sup>13</sup> L.Ch. Balbo e A. Chierigato, *Le citazioni bibliche di D. Bosco nel suo Epistolario* (Verona 1976); D. Tomasella, P. Sinigaglia, G. Pellini, *La Parola di Dio citata nell'epistolario di Don Bosco* (Verona 1976) [pro manuscritto]. Per strano che possa apparire, le citazioni relative alla preghiera in un epistolario dove l'accento all'orazione è pressoché continuo, sono del tutto mancanti. Solo a partire dalla prima spedizione missionaria (1876) Don Bosco cita la frase di Gesù: «Messis multa, operarii pauci, rogemus Dominum messis ut mittat operarios in messem suam» (Mt 9, 36).

- prima pratica  
le virtù che?  
- poi insegna

Le frasi più citate, ad esempio, nelle quasi tremila lettere dell'epistolario, cioè, quelle che gli escono dal cuore con più naturalezza perché le più vissute, sono frasi di questo tenore: *Tu vero in omnibus labora, opus fac evangelistae*;<sup>14</sup> *Tu vero vigila, in omnibus labora sicut bonus miles Christi*;<sup>15</sup> *Tu vero praedica Verbum opportune et importune*;<sup>16</sup> *Opera Dei vere valere et confiteri honorificum est*.<sup>17</sup>

Non è stato un pragmatista, non ha elevato la prassi a criterio di verità: ha sempre messo al di sopra di tutto sia la dottrina della fede che il magistero. Ma è stato « l'imprenditore di Dio », il realista che antepone, per istinto, il pratico al teorico, il vissuto all'astratto, i fatti alle parole. Non alla fede senza le opere, né ad un vangelo che non sia incorporato alla vita. Solo « chi fa la verità viene alla luce ».<sup>18</sup>

Fu apologista brillante; ma l'apologia nella quale credeva di più di tutto era quella della vita, del Vangelo incarnato. Solo il linguaggio dei fatti e delle opere gli pareva abbastanza credibile.

« Il mondo è divenuto materiale — diceva — perciò bisogna lavorare e far conoscere il bene che si fa. *Se uno fa anche miracoli pregando giorno e notte nella sua cella, il mondo non ci bada e non ci crede più*. Il mondo ha bisogno di vedere e toccare. Il mondo attuale vuole vedere le opere, vuole vedere il clero lavorare ... ».<sup>19</sup>

In un'epoca nella quale si guardava ai religiosi come a gente oziosa, inutile al progresso della società, volle la sua istituzione fondata sulla grande legge del lavoro e diceva, non senza umorismo, che la divisa dei suoi religiosi sarebbe stata quella delle « maniche rimboccate ».

## 1.2. Le affermazioni

Le affermazioni ardite che altri santi hanno fatto in lode della preghiera Don Bosco le ha fatte in lode del lavoro e le ha continuate con la testimonianza eroica della sua vita.

« Il novanta per cento dei suoi discorsi ai confratelli — scrive A. Caviglia — sono per il lavoro, la temperanza, la povertà ». « Ecco — soggiunge argutamente — lo scandalo di un Santo! di un Santo, possiamo dire, 'americano': dice molte più volte lavoriamo che non preghiamo ».<sup>20</sup>

<sup>14</sup> 2 Tm 4, 5.

<sup>15</sup> 2 Tm 2, 5.

<sup>16</sup> 2 Tm 4, 2.

<sup>17</sup> Tb 12, 7.

<sup>18</sup> Gv 3, 21: Sulla interpretazione distorta di questo testo cfr J. de la Potterie, *Faire la vérité: Devise de l'orthopraxie ou invitation à la foi?*, in *Le Supplément de la vie spirit.* 118 (1976) 283-293.

<sup>19</sup> MB XIII 126.

<sup>20</sup> *Conferenze sullo spirito salesiano* (Torino 1947) 112; id., *Don Bosco. Profilo storico* (Torino 1934) 18.

Volle i suoi salesiani lieti, poveri, frugali, soprattutto laboriosissimi: « Lavoro, lavoro, lavoro! Ripetevo. Ecco quale dovrebbe essere l'obiettivo e la gloria dei preti. Non stancarsi mai di lavorare. Quante anime si salverebbero! »<sup>21</sup>

Voleva che il lavoro avesse la continuità del respiro: « Sempre lavorare [...]. Questo deve essere il fine di ogni salesiano e il suo continuo sospiro ».<sup>22</sup>

L'idea della fatica non doveva fare da pensiero frenante, ma servire da stimolo a fare di più. « Da noi non si vogliono denari, ma fatiche ».<sup>23</sup> « Bisogna che ci procuriamo lavori superiori alle nostre forze, e così chi sa che non si arrivi a fare tutto quello che si può ».<sup>24</sup>

Aborriva talmente dalla pigrizia e dall'ozio da giungere a questa frase di rigore estremo: « Il prete — diceva — o muore per il lavoro o muore per il vizio ».<sup>25</sup>

Il suo buon senso lo portava anche a consigliare i suoi figli a non eccedere nel lavoro, ma la motivazione era, ancora una volta, per poter lavorare di più e più a lungo. Ma l'innato senso della misura gli faceva anche dire: « Ciascuno abbia cura della sua sanità [...] per poter più tardi lavorare molto »;<sup>26</sup> « Lavorate, lavorate pur molto, ma fate anche in maniera di poter lavorare a lungo ».<sup>27</sup>

Quello che per altri Istituti erano le penitenze afflittive ed i lunghi digiuni, per Don Bosco era il lavoro: « Miei cari — ripetevo — non vi raccomando penitenza e discipline, ma lavoro, lavoro, lavoro ».<sup>28</sup>

Quando vedeva il grande lavoro dei suoi figli ne godeva intimamente: « Quando vado nelle case e sento che c'è molto da lavorare, vivo tranquillo. Dove c'è lavoro non c'è il demonio ».<sup>29</sup> È vero, diceva, « il lavoro supera le forze, ma niuno si sgomenta, e pare che la fatica sia un secondo nutrimento dopo l'alimento materiale ».<sup>30</sup>

Era convinto che « da San Pietro fino a noi i tempi non fossero mai stati così difficili », ma voleva che « invece di riempire l'aria di lamenti piagnucolosi » si reagisse intensificando il lavoro: *lavorare a più non si può dire*.<sup>31</sup>

Pio IX gli aveva detto: « Io stimo che sia in condizione migliore una casa religiosa dove si prega poco, ma si lavora molto, di un'altra nella quale si facciano molte preghiere e si lavori niente o poco ».<sup>32</sup> E ancora: « I novizi non metteteli in sagrestia, perché diventino oziosi: ma occupateli a lavorare, a lavorare! ».<sup>33</sup>

<sup>21</sup> MB XVII 383.

<sup>22</sup> MB XVII 176.

<sup>23</sup> MB XIII 80.

<sup>24</sup> MB XII 383.

<sup>25</sup> MB XIII 86.

<sup>26</sup> MB XIII 120.

<sup>27</sup> MB XIV 254.

<sup>28</sup> MB IV 216.

<sup>29</sup> MB XIII 116.

<sup>30</sup> MB XIV 218.

<sup>31</sup> MB XIII 288.

<sup>32</sup> MB IX 566.

<sup>33</sup> MB X 651.

È quello che Don Bosco faceva da sempre, suscitando anche dubbi e diffidenze.

Veniva rimproverato di sacrificare il « noviziato ascetico » ed i metodi « tradizionali » della formazione impegnando incautamente i giovani confratelli in dissipanti e precoci attività apostoliche. Ma Don Bosco rispondeva a sua discolora: « L'esperienza di trentatré anni ci ammaestra che queste assidue occupazioni sono un baluardo inespugnabile della moralità. Ed ho osservato che i più occupati ed i più laboriosi ricordano vie meglio la antica loro condizione, godono molta sanità, si conservano più virtuosi, e, fatti sacerdoti, riportano copioso frutto nel sacro ministero ».<sup>34</sup>

La conferma della bontà del suo metodo gli veniva anche dai misteriosi sogni che, come carte dal cielo, segnano le svolte decisive della sua esistenza.

Nel « Sogno di Lanzo », ad esempio (1876), la guida che lo accompagna gli fa vedere il campo sterminato dell'azione salesiana e gli dice in tono perentorio: « Guarda: bisogna che tu faccia stampare queste parole che saranno come il vostro stemma, la vostra parola d'ordine, il vostro distintivo. Notalo bene: *Il lavoro e la temperanza faranno fiorire la Congregazione salesiana*. Queste parole le farai spiegare, le ripeterai, insisterai. Farai stampare il manuale che le spieghi bene, e faccia capire bene che il lavoro e la temperanza sono l'eredità che lasci alla Congregazione, e nello stesso tempo ne saranno anche la gloria [...]. Sei dunque ben persuaso? Mi hai, dunque, ben capito? Questa è l'eredità che lascerai loro; e di' pur loro chiaro che finché i tuoi figli corrisponderanno, avranno seguaci al nord, al mezzodì, all'oriente e all'occidente ».<sup>35</sup>

Gli stessi ammonimenti ritornano nel celebre « Sogno del Manto » (1881). Ricordiamo, in fine, le parole forse più grandi della sua vita: « Quando avverrà — così termina il suo testamento spirituale — che un salesiano soccomba o cessi di vivere lavorando per le anime, allora direte che la nostra Congregazione ha riportato un gran trionfo e sopra di essa scenderanno copiose le benedizioni del cielo ».<sup>36</sup>

### 1.3. La testimonianza

Ma più alta delle parole è la testimonianza della sua vita. Una vita, come la definì Pio XI, « che fu un vero, proprio e grande martirio: una vita di *lavoro colossale che dava l'impressione dell'oppressione anche solo a vederla* ».<sup>37</sup>

Si stenta a credere che un uomo solo abbia potuto lavorare tanto e attendere a tante cose insieme. Scrive A. Caviglia che in lui sembravano operare, in simultaneità, più persone: « L'educatore e il pedagogista, il padre degli orfanelli e l'adunatore dei fanciulli abbandonati, il fondatore di congregazioni religiose, il propagatore del culto di Maria Ausiliatrice, l'istitutore di unioni

<sup>34</sup> MB IX 510.

<sup>35</sup> MB XII 466.

<sup>36</sup> MB XVII 273. Ancora sul letto di morte raccomandò per ben due volte a Monsignor Cagliero: « Raccomando che dica a tutti i salesiani che lavorino con zelo ed ardore: lavoro, lavoro » (MB XVIII 477).

<sup>37</sup> Pio XI, in MB XIX 250.

laicali estese per il mondo intero, il suscitatore della carità operativa, il banditore di missioni lontane, lo scrittore popolare di libri morali e apologie religiose, il propugnatore della stampa onesta e cattolica, il creatore di officine cristiane e di collezioni librerie, l'uomo della pietà religiosa e della carità e l'uomo dei negozi umani o di pubblico interesse, tutt'insieme ad un tempo operano e avanzano come fossero altrettante persone nate o destinate a quello solo, e si fondono nell'unica persona di un prete senz'apparenze, che non scompare mai la serenità del suo aspetto né la composta modestia del suo tratto coi grandi gesti decorativi, né arricchisce il suo vocabolario con la retorica delle grandi frasi». <sup>38</sup>

Tanta molteplicità di aspetti era però unificata, a livello di profondità, dall'idea che domina la sua vita: quella della salvezza delle anime, come vedremo. È questo « il foco che raccoglie tutti i raggi di quell'attività prodigiosamente estesa in tante direzioni ». <sup>39</sup>

La provvidenza aveva temperato Don Bosco al lavoro fino dagli anni stentati e poveri della fanciullezza. Sappiamo che fece di tutto essendo stato: pastore di armenti, lavoratore di campagna, servitore, sarto, fabbro, caffettiere, pasticciere, saltimbanco, ripetitore, studente, sacrestano, barbiere; passò da un padrone all'altro, sperimentò quanto « sa di sale » il pane altrui.

Questa esperienza lascerà in lui un marchio indelebile: sarà per sempre sensibilissimo ai problemi della gioventù povera ed emarginata come a quelli delle umile classi lavoratrici e sarà per sempre un lavoratore ed un realizzatore formidabile: « Le cose non vanno soltanto a vapore — scriveva nel 1878 alla contessa Uguccioni — ma come il telegrafo. In un anno con l'aiuto di Dio e colla carità dei nostri benefattori abbiamo potuto aprire venti case. Vede come è cresciuta la sua famiglia ». <sup>40</sup>

Fedele ad un suo antico proposito, <sup>41</sup> fatto adulto, non concedeva al sonno più di cinque ore per notte e ne passava regolarmente una intera ed anche due per settimana a tavolino a lavorare: questo per circa venti anni; <sup>42</sup> confessava anche 10, 12 e fino a 18 ore di seguito. <sup>43</sup>

Scriveva con una velocità sorprendente e di proprio pugno anche 250 let-

<sup>38</sup> *Don Bosco, Profilo storico* 18.

<sup>39</sup> A. Caviglia, *Don Bosco* 19.

<sup>40</sup> *Epistolario* III 417.

<sup>41</sup> « Il lavoro è un'arma potente contro ai nemici dell'anima — aveva scritto tra i propositi della prima messa; perciò non darò al corpo più di cinque ore di sonno ogni notte. Farò qualche eccezione in caso di malattia » (G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales* [Torino 1946] 114, n. 51).

<sup>42</sup> « Si può dire — depose nei Processi Mons. Bertagna — passò metà delle notti lavorando: e lo sentii più volte a dire, che quando era più sano, passava più volte anche due notti al tavolino nello scrivere. Ciò non ostante al mattino si trovava in sacrestia per dire la messa e sentire le confessioni per più ore » (*Summ.* p. 640).

<sup>43</sup> Dopo il Curato d'Ars secondo lo scrittore francese Villefranche, è stato il sacerdote che ha confessato di più nel suo secolo. Mons. Cagliero depose ai Processi: « Io divido questa opinione sua trattandosi di confessioni di giovani » (Mons. Cagliero Teste XVI, *Summ.* p. 532, n. 66).

tere al giorno.<sup>44</sup> Si metteva al tavolino alle due pomeridiane e durava fino alle otto per riprendere ancora dopo.<sup>45</sup>

La « mortale fatica » alla quale lo costringevano le preoccupazioni quotidiane trapela dalle lettere in subitanei sfoghi che non lasciano di commuovere: « Il lavoro mi fa andar matto »,<sup>46</sup> « mi trovo stanco da non poterne più »,<sup>47</sup> « Sono molto stanco ». <sup>48</sup>

Ed era vero: si può dire che non conobbe altro riposo che quello della tomba: « Non ricordo — ha deposto nei processi Mons. Cagliero — che in tutta la sua vita *si sia preso un giorno di vacanza per diporto o per prendersi riposo*, e sovente trovando noi stanchi ed affranti del lavoro: 'coraggio — ci diceva — coraggio, lavoriamo, lavoriamo sempre perché lassù avremo un riposo eterno' ». <sup>49</sup>

Morì spezzato dall'eccesso di lavoro, martire — non metaforico — di una fatica che non conobbe soste. Le sue « esagerate veglie e fatiche materiali — leggiamo in una rapida e curiosa biografia del suo medico curante — gli logorarono la vita: da principio quasi inavvertitamente, dopo il 1880 circa [otto anni prima della morte] si può dire che il di lui organismo era quasi ridotto ad un gabinetto patologico ambulante, in mezzo al quale tuttavia ancor brillava una mente sempre attiva e sempre ansiosa di raggiungere la gloriosa sua meta ». <sup>50</sup>

« Si è consumato per troppo lavoro — conferma a sua volta il prof. Fisore della Università di Torino —. Non rumore di malattia ma è un lucignolo che si spegne per mancanza di olio ». <sup>51</sup>

La laboriosità del « vecchio prete », del « filantropo del secolo XIX », del « cattolico intransigentissimo » parve, agli uomini del tempo, incredibile e leggendaria.<sup>52</sup> E tale brillò ai Processi Apostolici se il Promotore stesso della Fede non esitò a dirlo uno dei massimi apostoli della chiesa del sec. XIX: « La molteplicità e fecondità delle sue opere ha del prodigio: il suo zelo per

<sup>44</sup> « Ne fo passare del lavoro sotto le mie dita — diceva — ...ho acquistato una celerità che non so se possa dirsi maggiore » (MB XII 39).

<sup>45</sup> « Sono più mesi che mi metto a tavolino alle due pomeridiane e mi levo alle otto e mezzo per andare a cena » (Epistolario III 201).

<sup>46</sup> Epistolario III 53.

<sup>47</sup> Epistolario III 550.

<sup>48</sup> Epistolario IV 259.

<sup>49</sup> Summ. p. 410.

<sup>50</sup> G. Dott. Albertotti, *Chi era Don Bosco. Biografia fisico-psico-patologica* (Genova 1929) 82-83.

<sup>51</sup> MB XVIII 500.

<sup>52</sup> Alla morte di Don Bosco i giornali del tempo definirono la fatica e l'operosità di Don Bosco « prodigiosa » (*L'Illustrazione popolare* 26-II-1888), « gigantesca » (*La Patrie* 2-II-1888), « enorme », « al massimo grado » (*La Perseveranza*, Milano 2-II-1888), « fenomenale » (*La Fanfulla*, Roma 5-II-1888). « Se Don Bosco — si legge nello stesso giornale — fosse stato ministro delle finanze, l'Italia sarebbe economicamente la prima nazione del mondo ». Numerose e « colossali » furono dette le sue opere (*La Fanfulla*, Roma, 5-II-1888).

la salvezza delle anime e per la diffusione del Regno di Cristo sulla terra, è stato così intenso e continuo, che la storia, a buon diritto, lo proclama apostolo grandissimo — « maximum » — del sec. XIX». <sup>53</sup>

Don Bosco è stato, decisamente, uno degli uomini più dinamici ed attivi del suo tempo: è stato anche un santo e, anzitutto, in una vita così attiva restava ancora posto per la preghiera?

## 2. Inseparabile unione di attività e preghiera

### 2.1. *Poteva pregare Don Bosco?*

La causa di Don Bosco urtava tra altre gravi difficoltà anche contro quella della preghiera. La preghiera formale è una modalità essenziale della vita teologica cristiana ed una modalità esigente; la si consideri sul piano soggettivo-psicologico come « elevazione a Dio », come « ascolto e conversazione con Lui », oppure su quello oggettivo come « adesione spirituale al suo piano salvifico e al suo Regno » già presente sulla terra. <sup>54</sup> Perché in un caso come nell'altro reclama sospensione da ogni attività esterna, concentrazione, raccoglimento, luogo e tempo adatti: tutte cose che in una vita dominata e come divorata dall'azione, sembravano impossibili.

Don Bosco aveva pregato, certamente, ma non come pregano i santi. L'eccessiva attività glielo impediva. Dobbiamo riconoscere che non era facile giudicare Don Bosco col parametro degli altri santi. <sup>55</sup> Si aggiunga che sui processi si proiettava ancora — in quel tempo — l'ombra dell'« Americanismo », eresia fantasma che alimentava diffidenze e sospetti verso molte forme d'azione. <sup>56</sup> Erano anche degli anni in cui lo Chautard, nel suo libro *L'anima di ogni apostolato* — tradotto nelle maggiori lingue — denunciava vigorosamente il *delirio dell'azione*.

Molti cristiani, egli scrive, « anche alcuni sacerdoti e religiosi giungono poco a poco attraverso il culto dell'azione, a formarsene una specie di dogma che ispira la loro condotta e le loro azioni e li spinge ad abbandonarsi sfrenatamente ad una vita del tutto esteriore ». <sup>57</sup>

La sua affermazione secondo la quale la preghiera è l'anima dell'azione è ineccepibile, ma lo Chautard guarda alle opere con una certa diffidenza e

<sup>53</sup> *Alia Nova Pos.* p. 2, n. 2.

<sup>54</sup> C. Bernard, *La prière chrétienne* (Paris 1967) 104-109.

<sup>55</sup> Nel suo modo di agire Don Bosco si dimostrava realmente molto diverso dagli altri santi. « È notorio — leggiamo in una testimonianza dei Processi — che il Servo di Dio domandava continuamente e da tutte le parti per avere i mezzi onde sviluppare le sue opere. In questo ritengo che il Servo di Dio si sia dimostrato ben diverso dall'agire degli altri santi, in quanto che gli altri avrebbero fatto miracoli per non ricevere eredità. Così San Filippo Neri: Egli ne avrebbe fatti per averne e ne ebbe per far fronte ai bisogni dell'Oratorio » (*Processi c. Taurin.* [1917-1918] 145).

<sup>56</sup> Cfr ASS 31 (1898) 40 ss.

<sup>57</sup> Parte I n. 4.

sembra lontano dal supporre che è altrettanto vero che anche l'azione, alle condizioni dovute, « è l'anima della preghiera »: tanta azione quanta preghiera e tanta preghiera quanta azione.

In pratica a Don Bosco venivano mosse le seguenti imputazioni: « Per raggiungere i suoi scopi — obiettava la Censura ai processi — Don Bosco contava molto sulla propria sagacia, iniziativa ed attività e usava in lungo e in largo di tutti i mezzi umani. Più che sull'aiuto divino cercava gli appoggi umani con inesplicabile sollecitudine giorno e notte, fino all'estremo delle forze 'usque ad extremam fatigationem', fino al punto di non essere più capace di attendere agli impegni della pietà ».<sup>58</sup>

Secondo un altro censore, l'orazione aveva pressoché nessuna rilevanza nella vita di Don Bosco: « In tema di orazione propriamente detta, della quale tutti i fondatori delle nuove Congregazioni hanno fatto il massimo conto, trovo, si può dire nulla: *nihil vel fere nihil reperio* »,<sup>59</sup> e concludeva: « Come si può dire eroico uno che è stato così carente nella pratica dell'orazione vocale? Poteritne heroicus in pietate dici qui adeo deficiens in oratione vocali apparet? ».<sup>60</sup>

La situazione veniva aggravata dal fatto che Don Bosco, sia pure a causa di un persistente male di occhi di cui soffriva fino dal 1843, ma anche in vista delle eccessive occupazioni, aveva ottenuto la dispensa dalla recita del breviario da Pio IX; prima a viva voce, poi con regolare rescritto della Sacra Penitenzieria (19.XI.'64).<sup>61</sup>

Mai nella storia dei processi apostolici era accaduto una cosa simile: « numquam de aliis sanctis viris auditum est ».<sup>62</sup>

Dobbiamo convenire che l'ideale di santità che si è imposto alla coscienza cristiana è qualcosa di così puro ed elevato che basta una accusa leggera per abbassarne l'aureola. L'idea che — dopo il Concilio di Trento e sotto l'influsso della scuola francese — si aveva del sacerdote era in prevalenza quella dell'uomo di culto e di preghiera. Perché Don Bosco si scostava, incautamente, dal modello tradizionale degli altri santi torinesi, come ad esempio, il Cafasso suo maestro e lo stesso Murialdo il quale « impiegava anche quattro ore nel preparare la santa Messa, nel celebrarla e nel ringraziare ».<sup>63</sup>

È un fatto che invano si cercherebbero in Don Bosco quelle manifestazioni esteriori di preghiera che si trovano nei santi coevi come ad esempio nel Curato d'Ars e in Santa M. Claret grandissimo apostolo. Don Bosco — scrive Don Ceria — « non dedicava lungo tempo, come fecero altri santi, alla meditazione ».<sup>64</sup>

<sup>58</sup> *Nova Positio* 15, n. 12.

<sup>59</sup> *Nova Positio* 15, n. 19.

<sup>60</sup> *Ivi* 12, n. 15.

<sup>61</sup> *Responsio ad novas animad.* 66, n. 82.

<sup>62</sup> *Nova Positio* 12, n. 15.

<sup>63</sup> A. Castelli, *Il beato Leonardo Murialdo* (Roma 1966) 193.

<sup>64</sup> E. Ceria, *Don Bosco con Dio* (Torino 1946) 388.

2.2. *Don Bosco « uomo di preghiera »*

Quantitativamente e qualitativamente diversa da quella di altri santi la preghiera di Don Bosco risultava, però, non meno vera e profonda alla prova dei fatti. Le testimonianze dei processi, infatti, andavano via via svelando in Don Bosco una insospettata ed esaltante attività di preghiera. Mancavano le esteriorità, i grandi gesti ma la preghiera irrompeva per ogni dove.

Si può dire — ha dichiarato Don Barberis — « che pregava sempre, io lo vidi, potrei dire centinaia di volte montando e scendendo le scale sempre in preghiera. Anche per via pregava. Nei viaggi, quando non corregeva bozze, lo vedevo sempre in preghiera ».<sup>65</sup>

In qualunque momento i suoi figli gli domandassero consigli spirituali li aveva sempre pronti « come se uscissero in quel momento dal discorso con Dio ».<sup>66</sup>

Dispensato dalla recita del Breviario lo diceva in realtà tutte le volte che poteva: impedito, vi suppliva, come risulta da una sua formale generosa promessa, « *col non fare atto o pronunziar parola che non avesse di mira la gloria di Dio* ».<sup>67</sup>

Testimonianze ineccepibili dicono che quando pregava « aveva dell'angelo ».<sup>68</sup> All'elevazione « il suo volto cambiava colore »; il suo cuore era così unito a Gesù « da formarne uno solo ».<sup>69</sup>

Considerava la preghiera come la spartizione volontaria da parte di Dio con la debolezza umana e le dava una precedenza assoluta: « La preghiera, ecco la prima cosa ».<sup>70</sup> « Non si comincia bene — diceva — se non dal cielo ».<sup>71</sup>

La preghiera era per lui « l'opera delle opere », <sup>72</sup> perché la preghiera « fa tutto e trionfa di tutto »; <sup>73</sup> essa è ciò che è l'acqua al pesce, l'aria all'uccello, la fonte al cervo, il calore al corpo ».<sup>74</sup>

Con assoluta verità E. Ceria ha potuto scrivere: « quel che nel buon capitano è lo spirito marziale, nel buon artista o scienziato lo spirito di osservazione; una disposizione abituale dell'anima, attuantesi con facilità, costanza e grande diletto ».<sup>75</sup>

<sup>65</sup> Test. di G. Barberis, *Summ.* 561.

<sup>66</sup> Id. *Summ.* 562.

<sup>67</sup> *Ibidem.*

<sup>68</sup> MB III 587: « Pregava in ginocchio con la testa leggermente china, aveva un'aria sorridente. Chi gli stava vicino non poteva fare a meno di pregare anche lui bene. Son vissuto con lui 35 anni e l'ho sempre veduto a pregare così ... » (Enria T. XIV. *Summ.* 405).

<sup>69</sup> Id. *Summ.* 406.

<sup>70</sup> « La preghiera, ecco la prima cosa » (MB III 354).

<sup>71</sup> MB XVII 562.

<sup>72</sup> MB XVII 69.

<sup>73</sup> MB XV 492.

<sup>74</sup> MB III 246 613.

<sup>75</sup> E. Ceria, *Don Bosco* 106.

La sua istituzione è fondata sulla preghiera: « Diedi il nome Oratorio a questa casa, per indicare ben chiaramente come la preghiera sia la sola potenza su cui possiamo fare affidamento ».<sup>76</sup>

A Valdocco la preghiera e, più esattamente, la pietà — che per Don Bosco è pressoché sinonimo di vita teologale — regnava sovrana; la si respirava nell'aria, si vedeva brillare sul volto dei suoi abitanti, molti dei quali formeranno la prima generazione salesiana: « Noi — scrive ancora E. Ceria — li abbiamo conosciuti; uomini così differenti d'ingegno e di cultura, così diseguali nelle loro abitudini: in tutti però spiccavano certi comuni tratti caratteristici, che ne costituivano quasi i lineamenti di origine. Calma serena nel dire e nel fare; paternità buona di modi e di espressioni, ma particolarmente una pietà la quale ben si capiva essere nel loro concetto *l'ubi consistam*, il fulcro della vita salesiana. Pregavano molto, pregavano divotissimamente: ci tenevano tanto a che si pregasse e si pregasse bene; sembrava che non sapessero dire quattro parole in pubblico o in privato, senza farci entrare in qualche modo la preghiera. Eppure [...] quegli uomini non mostravano di possedere grazie straordinarie d'orazione: infatti noi li vedevamo compiere con ingenua semplicità nulla più che le pratiche volute dalle regole o portate dalle nostre consuetudini ».<sup>77</sup>

La preghiera di Don Bosco che è preghiera di apostolo ed educatore, ha caratteristiche ed originalità proprie; autentica e completa nella sostanza, lineare e semplicissima nelle sue forme, popolare nei suoi contenuti, allegra e festiva nelle sue espressioni, è veramente una preghiera alla portata di tutti, dei fanciulli e degli umili in particolare.

E soprattutto la preghiera dei fedeli di vita attiva e degli apostoli essendo intrinsecamente ordinata all'azione e vincolata ad essa. Una preghiera, perciò, che non è mai disimpegno e fuga dal mondo, ma fuga col mondo, da trasformare secondo il progetto di Dio, e con gli uomini da conquistare a Cristo. L'espressione di Don Bosco: *Da mihi animas coetera tolle*: « O Signore, date mi anime e prendetevi tutte le altre cose »<sup>78</sup> è, in realtà, la sua permanente preghiera.

Come nella vita di ogni autentico apostolo, l'orazione esplicita precede, accompagna — nelle forme adatte — e segue l'agire di Don Bosco come un fattore irrinunciabile e necessario.

Lo *precede*, perché è nella preghiera che Don Bosco pensa l'azione *in* Dio e *secondo* Dio, e la finalizza al suo volere e alla sua gloria: « Chi prega è

<sup>76</sup> MB III 110.

<sup>77</sup> E. Ceria, *Don Bosco* 106. « La alimentavano, scrive ancora Don Ceria, la comune preghiera, la Messa quotidiana, la frequente confessione e comunione, il sermoncino della sera. Pratiche periodiche lo stimolavano come la predicazione festiva, l'esercizio mensile della buona morte e gli Esercizi spirituali. Vi contribuivano le feste religiose preparate con cura e celebrate con solennità. Sostenevano la pietà quattro Compagnie o Associazioni interne [...] Ma più di tutto e più di tutti, influiva Don Bosco. La sua pietà, il suo zelo per la pietà si comunicavano ai subalterni » (E. Ceria, *Don Bosco* 232).

<sup>78</sup> G. Bosco, *Vita del giovanetto Savio Domenico* (Torino 1858) 38.

come colui che va dal re a trattare i grandi interessi del suo Regno». <sup>79</sup> L'*accompagna* nelle brevi pause meditative, come domanda di grazia, come implicazione di aiuto nell'ora della stanchezza e della prova; « Non abbattiamoci d'animo nei pericoli e nelle difficoltà, preghiamo con fiducia e Dio ci darà il suo aiuto ». <sup>80</sup> La *segue* come rendimento di grazie, come esigenza di rettifica e di purificazione.

La preghiera di Don Bosco non vive nel limbo delle buone intenzioni; la troviamo incarnata ed espressa in forme concrete che sono: gli « esercizi d'orazione », la « preghiera diffusa », la « preghiera di vita ».

### 2.3. Gli « Esercizi di preghiera » <sup>81</sup>

Don Bosco, scrisse Don Caviglia, « non ha creato nessuna forma speciale di pratica o di preghiera o divozione come la *Salve Regina*, il Rosario, gli Esercizi, la *Via Crucis* e via dicendo. Egli è indifferente alle formule e, in certo senso, anche alle forme; è realista e semplificatore e bada alla sostanza ». <sup>82</sup>

Come per San Benedetto, così per Don Bosco, la preghiera *liturgica* e *sacramentale* della Chiesa, di cui è culmine e fonte l'Eucaristia, i *pia exercitia* da essa approvati, rappresentano il tracciato ideale e perfetto della preghiera cristiana.

Anche come fondatore egli non sente il bisogno di imporre ai suoi altre pratiche che non siano quelle del « buon cristiano » e del « buon sacerdote ». Nulla, perciò, sugli « esercizi di pietà » di Don Bosco che evochi cadenze di vita monastica e che sappia di complicato: li avrebbe voluti agili e lievi come l'aria che ti avvolge e ti penetra da ogni parte e ti opprime mai. <sup>83</sup>

E li voleva così discreti da non attirare l'attenzione di alcuno: « Abbiamo assolutamente bisogno di non dare nell'occhio [...] Dobbiamo cercare di imprimere, per quanto è possibile, la religione nel cuore di tutti e di imprimere la più profondamente che si possa, ma con il meno di esterioresità che sia possibile ». <sup>84</sup>

La semplicità e sobrietà degli « esercizi » della preghiera salesiana non deve far credere che si tratti di entità trascurabile. Basta percorrere il *Giovane Provveduto* ed il *Manuale delle Pratiche di Pietà in uso nelle case salesiane* per rendersi conto che le pratiche fatte proprie da Don Bosco non erano poche. <sup>85</sup>

<sup>79</sup> E. Ceria, *Don Bosco* 93.

<sup>80</sup> MB XIII 304.

<sup>81</sup> Cfr su questo punto l'interessantissimo capitolo XII di P. Stella in *Don Bosco* II 275-359.

<sup>82</sup> *Don Bosco, Profilo* 12.

<sup>83</sup> « Quanto alle pratiche di pietà siano come l'aria, la quale non opprime, non istanca mai, sebbene noi ne portiamo sulle spalle una colonna pesantissima: la ragione è che interamente ci circonda, interamente ci investe dentro e fuori » (MB XIII 889).

<sup>84</sup> MB XIII 284.

<sup>85</sup> Al centro di tutto, Don Bosco aveva messo — come nella pietà del tempo —, sacrificio e sacramento, la pratica sacramentale della confessione e comunione; ma poi

Le chiamava « il cibo, il sostegno, il balsamo della virtù »<sup>86</sup> e le considerava la sorgente principale della gioia salesiana.<sup>87</sup>

Il suo realismo lo portava a diffidare tanto della pietà astratta e velleitaria quanto dello spontaneismo di chi prega solo se si sente, che è il mezzo più rapido per scomparire a pregare.

#### 2.4. Le « Preghiere brevi »

« La vita attiva cui tende la nostra congregazione — leggiamo fin dalla primitiva redazione delle Costituzioni —<sup>88</sup> fa che i suoi membri non possono avere comodità di far molte pratiche in comune ». Questa espressione insinua, implicitamente, che sono possibili e raccomandabili altre forme di preghiera personale. Tra queste per Don Bosco hanno grande importanza le *giaculatorie*, la *preghiera formale diffusa*.

La *oratio iaculatoria* è l'orazione « pura e breve » della tradizione monastica, che prolunga nella giornata la preghiera del coro. Gli antichi l'hanno sempre considerata il frutto più bello della « lectio » e della « meditatio ».

Non altrimenti pensava Don Bosco il quale vedeva nelle « giaculatorie » come un concentrato dell'orazione vocale e mentale del mattino: « le giaculatorie raccolgono in breve l'orazione vocale e mentale [...] partono dal cuore e vanno a Dio. Sono dardi infuocati che mandano a Dio gli affetti del cuore e feriscono i nemici dell'anima, le tentazioni, i vizii ».<sup>89</sup>

Per Don Bosco, in caso di necessità, esse potevano sostituire la meditazione impedita.<sup>90</sup> Chiamava questa supplenza *meditazione dei mercanti*: « Raccomando l'orazione mentale. Chi non potesse fare la meditazione metodica — disse

venivano l'assistenza alle funzioni della chiesa, la recita del rosario in comune, la visita al SS.mo Sacramento, l'aggregazione ai sodalizi devoti, la pratica dei *pia exercitia* che, per la decadenza liturgica, pullulano, in tutto l'ottocento, ecc. Esercizio della Buona Morte, ogni mese; gli esercizi spirituali annuali, le libere preghiere personali. Ovviamente, per i salesiani, la mezz'ora di meditazione formale e la lettura spirituale. Ai fini pratici ha poca importanza il fatto che questi esercizi fossero ancora profondamente modulati « da stimoli della spiritualità francese sopravvenuti dal sei all'Ottocento e operanti ancora alla radice di nuovi stati d'animo fioriti in tempi di Risorgimento, in tempi di Immacolata Concezione e Infallibilità pontificia, di modulazioni tradizionaliste, di fede quasi medievale nel miracoloso di decadenza liturgica e di massima espansione delle devozioni private, di reazione al rigorismo e di resistenza a fermenti, di riforma protestante o laicizzazione della società italiana » (P. Stella, *Don Bosco* II 16).

<sup>86</sup> MB XII 82.

<sup>87</sup> « Fino a tanto che noi saremo zelanti nell'osservanza delle pratiche di pietà, il nostro cuore sarà in buona armonia con tutti, e vedremo il salesiano allegro, e contento della sua vocazione » (*Pratiche di Pietà, Introd. alla Reg.*).

<sup>88</sup> AS 022 (1) 15.

<sup>89</sup> MB IX 997.

<sup>90</sup> « Ogni giorno ciascuno, oltre alle orazioni vocali, attenderà per non meno di mezz'ora all'orazione mentale, se non ne sia impedito dall'esercizio del ministero nel qual caso vi supplirà con la maggior frequenza di giaculatorie e indirizzando a Dio con maggior intensità di affetto quei lavori che gli impediscono degli stabili esercizi di pietà » (AS 022 [4]).

— a cagione di viaggi o di qualche impegno o affare che non permetta dilazione, faccia almeno *la meditazione che io dico dei mercanti*. Questi pensano a comprare le merci, a rivenderle col loro profitto, alla perdita che potrebbero fare, a quelle fatte e come ripararvi, ai guadagni realizzati e quelli maggiori che potrebbero conseguire e via dicendo».<sup>91</sup>

Le giaculatorie, preghiera facile essenziale, segreta, sempre alla portata di mano, servivano, per lui, meravigliosamente a mantenere desto il pensiero. Il fervore con il quale esse « prorompevano dal suo cuore nell'età avanzata dimostra quanto questa preghiera fosse radicata nella sua vita ».<sup>92</sup>

## 2.5. *La preghiera delle opere*

« Esercizi di pietà » e « giaculatorie » non sono tutta la preghiera di Don Bosco. Una terza forma di orazione invade la sua esistenza: è la preghiera che con nomi diversi — preghiera « implicita » o « generale » o « virtuale » — sta ad indicare la preferenza volontariamente data agli interessi apostolici sugli egoistici, alle vedute divine sulle umane, allo spirito di Cristo sulla mondanità, in una parola, una vita in tutto conforme alla gloria di Dio.<sup>93</sup>

È una preghiera vera, perché « ci unisce a Dio, ci rende flessibili e docili alle sue ispirazioni, ci intona con la sua volontà di preferenza e di beneplacito, [vera] perché pur supponendo un certo numero di atti positivi, persevera anche dopo, per molto tempo, e informa la nostra vita ben al di là dei pochi istanti consacrati a tali atti ».<sup>94</sup>

La preghiera virtuale lascia all'azione tutta la sua consistenza, ma è come la porpora che la avvolge e la rende più gradita a Dio: è poi il modo pratico — l'unico possibile — di mettere in atto il comando di Gesù: « pregate sempre ».

Da Origene in poi la tradizione cristiana applica le parole di Gesù: « Pregate incessantemente senza mai stancarvi » tanto alla preghiera esplicita, quanto a quella implicita o delle buone opere o della « buona vita ». Pregha sempre colui che prega parecchie volte al giorno, e che, negli intervalli di questi momenti di preghiera non fa che delle opere buone, cioè conformi al volere di Dio.<sup>95</sup>

Sant'Agostino esprimeva questo concetto dicendo: « Non tantum lingua canta, sed etiam assumpto bonorum operum psalterio: non cantare a Dio sol-

<sup>91</sup> MB IX 355.

<sup>92</sup> « Molte volte nell'età avanzata, non potendo più recarsi con frequenza in chiesa, lo vidi rivolgere lo sguardo verso di essa a prorompere in fervorose giaculatorie » (Testim. D. Barberis, *Summ.* 379). All'uso delle giaculatorie Don Bosco era stato avviato dalla sua santa mamma, ma è alla scuola del convitto, definito non senza sarcasmo « *officina di giaculatorie* » che si radicò in questa pratica. Cfr G. Colombo, *Vita del Servo di Dio Don Giuseppe Cafasso* (Torino 1895) 56.

<sup>93</sup> Cfr L. di Grandmaison, *Scritti spirituali* I (Alba 1960) 153.

<sup>94</sup> L. di Grandmaison 153.

<sup>95</sup> Cfr J. Hansherr, *Preghiera di vita e vita di preghiera* (Milano 1967) 24.

tanto con la lingua, ma pigliando anche in mano il salterio delle buone opere ».<sup>96</sup>

È questa la terza forma di orazione prediletta e raccomandata da Don Bosco. Fin dalle prime redazioni delle sue Costituzioni, nel capitolo delle pratiche di pietà scrive: « La vita attiva cui tende la nostra congregazione fa che i suoi membri non possono aver comodità di fare molte pratiche in comune: procureranno di supplire col vicendevole *buon esempio* e col *perfetto adempimento* dei doveri generali del cristiano ».<sup>97</sup>

Siamo in linea con l'insegnamento di San Paolo: « Vi esorto, fratelli [...] ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio ».<sup>98</sup>

A questo articolo ne faceva riscontro un altro non meno importante: « La compostezza della persona, la pronunzia chiara, devota, distinta delle parole dei divini uffizi, la modestia nel parlare, vedere, camminare in casa e fuori di casa devono essere cose caratteristiche dei nostri congregati ».<sup>99</sup>

La « preghiera virtuale » si radica negli atteggiamenti e nelle disposizioni di fondo della persona, nella sua intenzionalità abituale.

A chi non poteva fare la meditazione formale Don Bosco suggerì di supplire appunto « indirizzando con maggior intensità di affetto quei lavori che gli impediscono degli stabili esercizi di pietà ».<sup>100</sup>

Tra le meditazioni che danno al lavoro la dignità di preghiera implicita primeggia, per Don Bosco, quella della « gloria di Dio »: « ognuno se lo imprima bene nella mente e nel cuore: Dio solo deve essere il Capo, il padrone assolutamente necessario ».<sup>101</sup>

Come per Sant'Ignazio « gloria di Dio » e « salvezza delle anime » stavano al centro dei suoi pensieri: « Lo udii ripetere — depone il Card. Cagliero — migliaia e migliaia di volte: tutto per il Signore e per la sua gloria! ».<sup>102</sup>

L'attività che Don Bosco vive e predica è, dunque, un'attività che ha le sue radici in Dio, nella esigenza della sua lode: un'attività divinizzata e santificata dalla preghiera virtuale che, a buon diritto, può essere definita, essa stessa preghiera: « Siate Marte ma anche Marie — diceva alle Figlie di Maria Ausiliatrice —, operate per il paradiso [...] Ci vuole poco, sapete? Basta santificarlo con la retta intenzione, con atti di unione al Signore e alla Madonna, e con farle meglio che potete ».<sup>103</sup>

<sup>96</sup> Enarr. in Ps 146, 2: PL 37, 1899.

<sup>97</sup> AS 022 (1).

<sup>98</sup> Rm 12, 1.

<sup>99</sup> AS 022 (1). Pratiche di pietà, art. 2: *Cost.* 1966, art. 153. Siamo nella prospettiva della « liturgia della vita » di cui parla la *Laudis Canticum*, dove dice: « L'intera vita dei fedeli costituisce come una vera Leitourghia con cui essi si offrono in servizio di amore a Dio e agli uomini aderendo all'azione di Cristo che con la sua dimora tra noi e l'offerta di se stesso ha santificato la vita di tutti gli uomini » (AAS [1971] 533).

<sup>100</sup> AS 022 (4) *Cost.* 1966, art. 155.

<sup>101</sup> MB VIII 828. A noi « non importa il ricevere cento lire di più o di meno, ma conseguire la gloria di Dio... » (MB XVI 413).

<sup>102</sup> E. Ceria, *Don Bosco* 333.

<sup>103</sup> MB XVI 413.

« La differenza specifica della pietà salesiana — ha scritto E. Ceria — è nel saper fare del lavoro preghiera ».<sup>104</sup> È la preziosa eredità di Don Bosco: « Questa, infatti, era una delle più belle caratteristiche — ha detto Pio XI — di lui, quella cioè di essere presente a tutto, affaccendato in una ressa continua, assillante di affanni, tra una folla di richieste e consultazioni, e avere lo spirito sempre altrove, sempre in alto, dove il sereno era imperturbato sempre, dove la calma era sempre dominatrice e sempre sovrana; così che in lui il lavoro era proprio effettiva preghiera e s'avverava il grande principio della vita cristiana: qui laborat orat ».<sup>105</sup>

Nella luce di questo principio trova giustificazione la speciale *Indulgenza del Lavoro Santificato* che, su richiesta di Don F. Rinaldi, lo stesso Sommo Pontefice non esitò ad accordare alla Famiglia salesiana: essa avrebbe rallegrato il cuore di Don Bosco.

*L'Indulgenza del Lavoro Santificato* è un contributo notevole alla presente esposizione. Lo provano l'esposto di Don F. Rinaldi e la risposta del Pontefice. Don Rinaldi inizia così la sua domanda: « Il motto 'Lavoro e Preghiera' che ci ha lasciato il nostro Venerabile Padre e Fondatore Don Bosco, ci inculca di continuo il dovere che abbiamo di congiungere all'operosità in vantaggio dei giovani, l'incessante unione del nostro spirito con Dio, seguendo in ciò i mirabili esempi che egli medesimo ci diede ».

Quindi proseguiva: « Prostrato pertanto al bacio del sacro piede supplico umilmente la Santità vostra a volersi degnare di concedere che i salesiani, le Figlie di Maria Ausiliatrice, i loro allievi, ex-allievi, cooperatori, ogni volta che uniranno al lavoro qualche devota invocazione possano lucrare l'indulgenza di 400 giorni e l'indulgenza plenaria una volta al giorno, applicabile anche alle anime del purgatorio ».

Rispondendo affermativamente il Pontefice diceva a sua volta: « Perché l'operosità dei salesiani sia vantaggiosa deve andar congiunta con l'unione a Dio, deve sempre essere preceduta dalla santificazione personale. E perché i salesiani ottengano ciò più sicuramente, annuisco alla supplica presentatami, per aiutarli a santificare il loro lavoro, arricchendolo con i tesori delle S. Indulgenze. Finora esse venivano concesse ai fedeli solo a condizione di certe pratiche esteriori: ma di qui innanzi i salesiani lo acquisteranno col loro lavoro medesimo ogni volta che ad esso uniranno qualche devota invocazione per quanto breve ».<sup>106</sup>

Sulla vita di orazione di Don Bosco è ancora legittima una domanda: ha avuto Don Bosco il dono dell'orazione infusa? è stato « contemplativus in oratione »? Non è facile rispondere con un sì o un no sbrigativi, data l'assenza pressoché totale di descrizioni adeguate da parte di Don Bosco dei suoi stati interiori.

<sup>104</sup> *Annali della società salesiana* I 726.

<sup>105</sup> MB XIX.

<sup>106</sup> *Don Bosco nell'augusta parola dei papi* (Torino 1966) 61 s.

Contemplativus  
in oratione

E. Ceria lo dimostra — specialmente verso il termine della vita — con buone ragioni che non è possibile scartare *a priori* e che facciamo nostre.<sup>107</sup>

### 3. L'azione come « luogo » di incontro abituale con Dio

La vita di Don Bosco — lo abbiamo appena rilevato — è attraversata dalla preghiera come il letto di un fiume. Ma l'orazione non è la sola mediazione attraverso la quale Don Bosco è passato per stare unito a Dio. Accanto all'*unione di preghiera* o di « contemplazione » ha conosciuto e praticato, in misura altrettanto eroica, anche quella che viene chiamata *unione pratica* o *attiva*, perché si attua nell'azione e tramite l'azione.<sup>108</sup>

« Unione di preghiera » e « unione pratica » sono due modalità dell'unica e sola vita teologale; possiamo paragonarle ai due movimenti dello stesso cuore.

Essendo nell'ordine delle mediazioni e dei mezzi, il loro esercizio resta subordinato alla volontà di Dio, unica norma suprema, e alle esigenze della propria vocazione.

Quando Dio chiama alla preghiera bisogna pregare; quando chiama all'azione bisogna agire. Ciò che veramente conta è essere là dove Dio ci vuole.

Le due unioni hanno, però, ritmi e forme proprie. L'unione della preghiera celebrata, interrompe le relazioni con le creature per concentrare tutta l'attenzione direttamente sulla sua luce e sulla sua vita intima di Dio. « L'unione pratica » si attua nel cuore stesso della vita corrente nel tessuto stesso delle relazioni umane.

Abbiamo descritto poco sopra « l'unione di preghiera » praticata da Don Bosco, parliamo ora della sua *unione pratica nell'azione e tramite l'azione*.

#### 3.1. Lavorare con fede, speranza e carità<sup>109</sup>

Queste parole — oggetto di una sua programmatica conferenza — ci danno il significato esatto del lavoro salesiano: un lavoro concepito e vissuto come esercizio sempre più attuale, universale ed intenso della vita teologale.

La fede, la speranza e la carità sono le strutture portanti della vita cristiana. La sua crescita, il suo sviluppo sono direttamente proporzionali al loro esercizio, al loro dinamismo. Per santificare il lavoro, diceva Don Bosco nel suo linguaggio semplice, nulla è più sicuro che abbandonarsi al ritmo della fede, speranza e carità, infuse in noi con la vita del battesimo.

<sup>107</sup> Cfr E. Ceria, *Don Bosco* 327-349.

<sup>108</sup> Cfr J. Le Merte, *Liebermann et « l'union pratique »*, in *Spiritus* 22 (1965) 29-43. Dell'« unione pratica » abbiamo questa descrizione: è una « unione intima con lo Spirito nel corso della vita attiva grazie ad uno stato permanente di disponibilità e di attenzione a Dio che dovrebbe condurci a non pensare, amare, volere, agire che sotto l'influenza esclusiva di colui che è divenuto come l'anima della nostra anima ».

<sup>109</sup> MB IX 712.

3.1.1. *Lavorate con fede*, spiegava, non con mire umane per piacere agli uomini « ma per far cosa grata al Signore » praticando « quello che insegniamo agli altri ».<sup>110</sup>

La fede è, per Don Bosco, la verticale della luce divina sul lavoro salesiano: lo fa vedere come lo vede Dio e gli infonde, per così dire, la sua onnipotenza: « La fede — diceva — è quella che fa tutto ».<sup>111</sup> Senza « il fuoco della fede l'opera dell'uomo è nulla ».<sup>112</sup> Voleva « vivezza » e « grandezza » di fede, specialmente nell'ora della prova.<sup>113</sup> Si rammaricò sempre — lui che viveva di fede come il pesce vive del suo mare — di non averne abbastanza: « Se avessi avuto cento volte più fede, avrei fatto cento volte di più di quello che ho fatto ».<sup>114</sup>

Voleva per sé e per i suoi quella « fede viva, fede che trasporta le montagne nel luogo delle valli e le valli nel luogo delle montagne ».<sup>115</sup> La sua operosità era veramente una fede in azione: « parlasse o scrivesse il suo spirito — dice il quarto suo successore — non oscillava mai tra Dio e il proprio io, fra il cielo e la terra, fra l'eterno e il temporaneo, fra il dovere e il piacere, ma si slanciava dalla parte di Dio, Padre e Signore assoluto, donde pigliava la norma sicura con cui regolarsi in tutto che avesse ragione di relativo e terreno ».<sup>116</sup>

3.1.2. *Lavorate con speranza*, « alzando gli occhi al cielo » nel tempo della stanchezza, della desolazione, della prova pensando alla « grande mercede che ci attende in vita, in morte, nell'eternità ».<sup>117</sup>

Don Bosco sembrava l'uomo tutto immerso nella realtà del tempo: gravitava invece nell'al di là, come gli intimi ben sapevano. Di qui quella calma sovrana, quel dominio di sé e delle situazioni che tanto colpiscono il futuro Pontefice Pio XI. La speranza attraverso la sua fatica — e quella dei suoi figli — come una voce di coraggio dal cielo ed è una speranza che è desiderio e certezza dei beni futuri ossia attesa del « Dio davanti a noi » e, insieme, fiducia e confidenza illimitata nella bontà soccorritrice del « Dio in noi e per noi ».

« Camminate con i piedi per terra — ecco il realismo di Don Bosco — ma col cuore abitate in cielo ».<sup>118</sup>

Ripeteva spesso: « Il paradiso pagherà tutto ». « Di questo nulla in para-

<sup>110</sup> MB IX 992.

<sup>111</sup> MB X 30.

<sup>112</sup> MB VIII 67.

<sup>113</sup> MB VI 186.

<sup>114</sup> MB XVIII 587.

<sup>115</sup> MB X 42.

<sup>116</sup> E. Ceria, *Don Bosco* 257.

<sup>117</sup> MB IX 712.

<sup>118</sup> MB VIII 752.

diso». <sup>119</sup> « Coraggio lavoriamo, lavoriamo sempre, perché lassù avremo un riposo eterno ». <sup>120</sup>

La gioia del lavoro salesiano è il frutto più bello della speranza.

3.19. *Lavorate con carità* offrendo ogni vostra fatica a Dio, che « solo è degno di essere amato e servito » e che « ci ama come un padre affettuosissimo », <sup>121</sup> e servendo il prossimo con « la dolcezza di San Francesco di Sales e la pazienza di Giobbe ». <sup>122</sup>

La carità, che per Don Bosco è sempre bontà paterna e riflesso della tenerezza di Gesù verso i piccoli e i poveri, informa di sé il sistema preventivo e al cuore del lavoro salesiano è, si può dire, tutto.

« Chi vuol lavorare con frutto deve tenere la carità nel cuore e praticare la pazienza con l'opera ». <sup>123</sup>

E poiché il lavoro salesiano si risolve, prevalentemente, in un prolungato rapporto educativo e interpersonale, lo voleva strettamente congiunto con l'umiltà e la integrità del cuore: « La carità, la castità, l'umiltà sono tre regine che vanno sempre insieme: una non può esistere senza le altre ». <sup>124</sup>

La fede, la speranza e la carità brillano come soli, nel sogno emblematico del « Manto » sul petto del salesiano: in esse — come spiegava Don F. Rinaldi — affondano le loro radici i diamanti del lavoro e della temeranza che qualificano il salesiano. <sup>125</sup>

La fatica salesiana è, dunque, per Don Bosco, una fatica intessuta di fede, speranza, carità, ma questo tessuto riceve colorazioni diverse a seconda delle diverse formalità del lavoro salesiano: lavoro apostolico, caritativo, umanizzante e profano.

Ogni azione onesta, infatti, è bensì partecipazione all'agire divino, ma non allo stesso grado.

### 3.2. *Le attività apostoliche*

Le attività apostoliche di Don Bosco, in senso stretto, non sono che la partecipazione diretta all'attività redentrice di Cristo: la continuazione, per via ministeriale, della sua missione profetica, sacerdotale, pastorale.

La loro *origine*, i loro *contenuti*, e le loro *finalità* sono direttamente soprannaturali. In questo tipo di attività, che sono quelle di gran lunga dominanti nella vita di Don Bosco, l'esercizio della vita teologale viene facilitato e favorito dalla stessa struttura apostolica, in quanto tale.

Si prenda — scrive P. Bernard — ad esempio, una attività professionale:

<sup>119</sup> MB VII 587.

<sup>120</sup> MB VII 484.

<sup>121</sup> MB IX 712.

<sup>122</sup> MB XV 680.

<sup>123</sup> MB XVI 32.

<sup>124</sup> MB IX 706.

<sup>125</sup> ACS 11 (1930) 923.

« la motivazione può essere spirituale, procedere dalla carità e comunque da un senso generale di solidarietà con gli altri uomini: la struttura dell'azione però non è direttamente spirituale, appartiene all'ordine tecnico. Nell'apostolato, invece, non solo la motivazione è spirituale, e abitualmente con maggiore intensità che non nelle altre forme di azione, ma anche la struttura dell'azione può dirsi spirituale in quanto prolunga direttamente la missione salvifica di Cristo: l'apostolo appare come lo strumento di Cristo. Basta, per così dire, che l'apostolo aderisca seriamente alla sua attività apostolica perché penetri nell'ordine soprannaturale e partecipi alla effusione della grazia ».<sup>126</sup>

È quanto il Concilio afferma dell'apostolato dei presbiteri: perché raggiungano la santità « nel modo loro proprio » è sufficiente che essi esercitino le funzioni che sono loro proprie « nello spirito di Cristo [...] e con impegno sincero ed instancabile ».<sup>127</sup>

Don Bosco ignorava questi ed altri assiomi, ma traeva dalle sue occupazioni sacerdotali ed apostoliche nutrimento e stimolo continuo alla sua santificazione.

È difficile immaginare un apostolo più identificato alla sua missione e più intimamente presente a Cristo vivente ed operante *in* lui, *con* lui e *per* mezzo di lui.

L'« amico dei giovani », l'amico della « classe operaia », il « precursore dei tempi nuovi » è anzitutto e soprattutto il « prete » che pensa, giudica, opera in stretta solidarietà con Cristo, che vive nella acuta e mordente consapevolezza di non essere — come i profeti della Bibbia — che l'umile strumento nelle mani di Dio per la salvezza degli uomini e l'avvento del suo Regno.

Gli altri stupivano per le sue opere, ma egli diceva: « Di queste opere io sono soltanto l'*umile strumento*, l'artefice è Dio. Spetta all'artefice e non allo strumento provvedere i mezzi di proseguirle e condurle a buon fine. Egli lo farà quando e come giudicherà meglio: a me tocca solo di mostrarmi docile e pieghevole nelle sue mani ».<sup>128</sup>

A chi invocava la sua benedizione: « Non è — diceva — da me che dovete aspettarvi la benedizione [...] io non sono che un debole strumento nelle mani del Signore ».<sup>129</sup> « Io non c'entro per nulla. Nostro Signore si serve dello strumento più disadatto ».<sup>130</sup>

La potenza di Dio irrompeva nella sua vita per mille vie — sogni, visioni, guarigioni miracolose senso del diabolico — e lo lasciava talora sgomento: « Quando penso alla mia responsabilità per la posizione in cui mi trovo — confidava a G. Barberis — tremo tutto [...] che conto tremendo avrò da rendere a Dio di tutte le grazie che ci fa per il buon andamento della nostra congregazione ».<sup>131</sup>

<sup>126</sup> C. Bernard, *La preghiera cristiana* (Roma, LAS 1976) 132.

<sup>127</sup> PO 13.

<sup>128</sup> E. Ceria, *Don Bosco* 143.

<sup>129</sup> MB X 164.

<sup>130</sup> MB XI 524.

<sup>131</sup> MB XII 51.

Viene a proposito una puntuale affermazione di P. Stella: « La persuasione di essere sotto una pressione singolarissima del divino domina la vita di Don Bosco, sta alla radice delle sue risoluzioni più audaci ed è pronta ad esplodere in gesti inconsulti. La fede di essere strumento del Signore per una missione singolarissima fu in lui profonda e salda ».<sup>132</sup>

### 3.3. Le attività caritative

Sappiamo che riempiono, come dimostrano i 18 grossi volumi delle Memorie Biografiche, la vita di Don Bosco, e che sono tante quanti sono i bisogni della gioventù.

Non è questo il momento di passarle in rassegna. Diremo solo che anche l'immensa attività caritativa di Don Bosco è tutta finalizzata alla salvezza delle anime, è tutta concepita in funzione di corpo mistico, è tutta a « contenuto salvifico » come la precedente, anche se con modalità diverse.<sup>133</sup>

Ora è evidente che anche le attività caritative hanno costituito, in se stesse e per se stesse, un eccellente mezzo di *unione pratica* con Dio.

È vero nei rapporti di carità Don Bosco non è più il prolungamento diretto dell'attività salvifica di Cristo, come nelle attività strettamente apostoliche, ma non per questo è meno in comunione reale ed intima con Cristo, con la sua carità infinita.

La carità — sappiamo — è l'amore stesso di Dio partecipato, ricevuto: è il modo di fare divino nel mondo, che si è manifestato a noi nel modo di agire di Cristo; è il suo grande comandamento « Amatevi come io vi ho amato »;<sup>134</sup> è, in una parola, la « sintesi » e l'anima della vita cristiana.

L'azione fatta con amore, anziché ostacolare la comunione con Dio, diventa essa stessa produttrice di comunione, di intimità con Dio, servito ed amato nei fratelli: « Oh, che consolazione si prova, quando si giunge alla sera stanco e spossato di forze, avendo impiegato il giorno per la gloria di Dio e per la salvezza delle anime ».<sup>135</sup>

Per vivere in Dio e di Dio, nel cuore stesso delle relazioni umane nell'esercizio delle diverse attività, basta, allora, abbandonarsi al movimento intrinseco della carità affettiva ed effettiva: « non è poi tanto difficile — diceva Don Bosco — farsi l'abito della continua unione con Dio ».<sup>136</sup>

L'importante per lui era che si operasse nella più stretta dipendenza e

<sup>132</sup> P. Stella, *Don Bosco* II 32.

<sup>133</sup> Don Michele Rua, che conobbe Don Bosco come pochi altri, ha potuto scrivere: « Non diede passo, non pronunziò parola, non mise mano ad impresa che non avesse di mira la salvezza della gioventù. Lasciò che altri accumulasse tesori, che altri cercasse piaceri, e corresse dietro agli onori; Don Bosco realmente non ebbe a cuore altro che le anime: disse col fatto, non solo con la parola: *Da mihi animas coetera tolle* » (M. Rua, *Lettere Circolari* [Torino 1910] 142).

<sup>134</sup> *Gv* 15, 12.

<sup>135</sup> MB VI 1046.

<sup>136</sup> MB XIII 117.

comunione con Gesù: « Divenuti membri del sacratissimo corpo di Gesù dobbiamo tenerci a Lui strettamente uniti, ma in concreto, nel credere e nell'operare ».<sup>137</sup>

### 3.4. *Le attività di tipo profano*

Il secolo di Don Bosco è il secolo dell'incipiente industrializzazione, dell'urbanesimo, del diffondersi della cultura popolare, professionale e della scuola per tutti, dell'affermarsi della classe operaia, del risorgimento nazionale. Don Bosco è presente a tutte le attività di promozione umana e sociale conscio della missione del sacerdote educatore. I primi giovani accolti a Valdocco sono apprendisti, operai. Per questi piccoli lavoratori Don Bosco crea i laboratori dell'abito, del legno, del cuoio, del ferro, del libro, e le scuole serali e diurne, poi il convitto, il collegio e così via.

È il tempo in cui C. Marx lancia il suo manifesto e filantropi e dottrinari cercano soluzioni ai problemi del lavoro: in questo clima l'azione umanitaria e sociale di Don Bosco scuote immense simpatie.

Non mancherà, più tardi, chi metterà Don Bosco a confronto con C. Marx: « Io non posso pensare — leggiamo in un editoriale dell' 'Italia reale' — lo svolgimento di questo umile prete piemontese disgiuntamente dall'altro movimento iniziato quasi nel medesimo istante da C. Marx [...] Benché completamente alieni dalle teorie marxiste, pure non possiamo negare che un forte idealismo ispirava l'autore del Capitale, ma dal confronto appare come altrettanto forte, ma più saldo e più sereno fosse quello che ispirava il giovane sacerdote, non dotto di economia politica, non versato in scienze sociali, non studioso di kantismo e di hegelianismo, ma ingenuamente compreso dell'amore per l'umanità, ma ispirato a rendere attivo questo amore dalla religione di Cristo ».<sup>138</sup>

Possiamo e dobbiamo dire che in questo tipo di attività profana Don Bosco abbia trovato una via pratica per il suo abituale incontro col Signore? La risposta non può essere che positiva.

Prima di tutto perché anche la sua attività profana è tutta polarizzata e finalizzata alla gloria di Dio. Questo risulta chiarissimamente, come rileva P. Braido « dalla diagnosi e dal giudizio che egli formula dei suoi tempi e delle loro evidenze [...] Non è il giudizio del pedagogista, del sociologo o del politico, ma del prete che tutto vede 'sub specie aeternitatis' della gloria di Dio e della salvezza delle anime [...] [tutto] è visto e valutato da lui definitivamente, in funzione della morale e della religione: soltanto in via subordinata si affermano le intuizioni e le reazioni di carattere mondano — scuole professionali, stampa, politica, civilizzazione, scuola e cultura, umanesimo classico, ecc. ».<sup>139</sup>

<sup>137</sup> MB XII 641.

<sup>138</sup> *Italia reale*, 6 aprile 1903, in *Bollettino Salesiano* 27 (1903) 134 s.

<sup>139</sup> P. Braido, in *Don Bosco educatore oggi* (Zürich, PAS-Verlag 1963) 62.

Dobbiamo, ancora una volta prendere atto che qualunque cosa egli facesse o dicesse, guardava gli interessi di Dio e delle anime: « Dicano gli uomini del mondo che è passato il tempo dei religiosi — così diceva confidenzialmente ai suoi — che i conventi rovinano dovunque; noi, a qualunque costo, vogliamo cooperare col Signore alla salute delle anime. Il mondo non ci pensa all'anima. Al Parlamento di Parigi si discute, si studia, si tratta di finanze, di armate, di guerre e di conquiste, e così nelle Camere di Firenze, come a Pietroburgo, a Berlino, a Londra si tratta di finanze, di armate, di guerre e di conquiste; ma nessuno pensa all'anima come se non si avesse ».<sup>140</sup>

Dobbiamo aggiungere che per Don Bosco anche le attività temporali erano, per se stesse, — purché oneste —, momento di incontro con Dio, di appuntamento con Lui.

Anch'esse, infatti, sono partecipazione e manifestazione — al loro livello e secondo il loro ordine — dell'agire e della volontà di Dio, soprattutto, quando sono espressione e incarnazione dei doveri di stato. Don Bosco ha sempre visto nella fedeltà ai doveri del proprio stato, la via più sicura, più facile, sempre a portata di mano, per realizzare l'unione pratica con Dio. Egli vede nei doveri di stato la « presenza di Dio » e la « manifestazione più chiara della sua volontà nel *qui è adesso* della nostra storia. Di qui la sua proverbiale e quasi continua insistenza, presso i giovani sul *Dio ti vede*,<sup>141</sup> sulla necessità di vivere ed operare alla presenza e nella presenza di Dio: « Questo pensiero della presenza di Dio ci deve accompagnare in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni azione »;<sup>142</sup> « ognuno eseguisca i doveri del suo ufficio alla presenza di Dio ».<sup>143</sup>

La spiritualità di Don Bosco è, decisamente — benché non esclusivamente — spiritualità del dovere di stato. La « 'precisione nel dovere' » è, per Don Bosco — afferma con autorevolezza A. Caviglia — il primo articolo di ogni santità, il primo postulato della spiritualità.<sup>144</sup>

La letteratura, diciamo noi, di tutti i suoi precetti e discorsi, è sostanziata da questo principio: « Chi conosce un po' da vicino il santo educatore, sa che questa concezione stava alla base d'ogni suo lavoro educativo tanto nell'ambiente della vita comune quanto nello spirituale. Alle stesse ostensioni della pietà egli non credeva se non erano confermate dall'osservanza diligente e coscienziosa dei rispettivi doveri ».<sup>145</sup>

Il segreto che ha popolato Valdocco di autentici piccoli « giganti » (Pio XI) della santità, come Domenico Savio, va ricercato, in misura non piccola, nella loro fedeltà — che è sempre obbedienza e servizio di Dio e del prossimo — ai doveri del loro stato.

<sup>140</sup> MB IX 714.

<sup>141</sup> « Inculcava continuamente tra i suoi subalterni l'esercizio della presenza di Dio, facendo mettere questa massima *Dio ti vede nei luoghi di studio e di lavoro* » (*Summ.* 379).

<sup>142</sup> MB XIII 427.

<sup>143</sup> MB XVII 187.

<sup>144</sup> *Domenico Savio*, Studio 89.

<sup>145</sup> *Ivi* 99 s.

Le attività apostoliche caritative temporali di Don Bosco, — sostenute e difese da una ascesi esigente e severa sulla quale non abbiamo potuto insistere —, anziché ostacolare o dissipare la sua vita interiore, la alimentavano potentemente. Una sicura conferma di quanto stiamo affermando ci viene dalla sua meravigliosa unità di vita.

Non troviamo in lui traccia di tensione tra vita di orazione e vita di azione, tra Dio e l'uomo, tra il momento dell'« a tu per tu » nell'infinità della preghiera e il « gomito a gomito » con Dio nel lavoro tanto i due momenti ci sembrano compenetrati e solidali tra loro.

Don Bosco, in altri termini, non appare mai diviso tra il lavoro e la preghiera; non manifesta mai sia che lavori o preghi, la « nostalgia dell'altrove »; non sacrifica mai la preghiera gratuita all'azione, né l'azione alla preghiera, anche se tra una urgenza apostolica e una prolungata orazione, il suo carisma lo porta a scegliere l'azione, nella quale scorge una precisa volontà di Dio.

In lui c'è sempre una mirabile compenetrazione e simultaneità dei due movimenti: quello contemplativo di assorbimento nella preghiera sia prima e sia dopo l'azione; e quello attivo di uscita, di partecipazione all'azione di Dio. L'uno rimanda all'altro in un movimento dialettico continuo dove ciò che realmente conta è la continua presenza a Dio nella fede, speranza e carità vissute.

A questo punto un accenno alla vita mistica di Don Bosco, anche nel lavoro, si impone.

### 3.5. *Contemplativo nell'azione*

È stato Don Bosco un *contemplativo* nell'azione? un « mistico » nel senso forte della parola? La risposta ci sembra che non possa essere che positiva.

Don Bosco è un *mistico*, perché la sua vita trascorse sotto il regime abituale dei doni dello Spirito Santo: è un *mistico dell'azione apostolica*, perché i doni dello Spirito Santo che prendono il sopravvento in lui, sono quelli ordinati all'azione: dono del consiglio, della forza, della pietà e del timor di Dio. Il « prevalere » di questi doni sugli altri, che non sono esclusi, significava solo che la grazia si adatta alla natura che rispetta il temperamento e le vocazioni.

A differenza del mistico contemplativo, intellettuale o affettivo, che si perde in Dio presente nell'intimo della sua anima e ne sperimenta l'agire divino, Don Bosco, mistico attivo, coglie e sperimenta Dio, non solo nei momenti della preghiera esplicita, ma nell'esercizio stesso dell'azione apostolica, caritativa, umanizzante; lo tocca e lo sente mentre partecipa e collabora all'attuazione del suo disegno salvifico.

Don Bosco sa che la redenzione è un avvenimento in corso: Dio è all'opera, ad ogni istante, nel cuore dell'uomo e della storia: l'umanità vive nell'oggi di Dio. Questa realtà è non solo creduta da lui, ma intensamente sperimentata e vissuta. Quello che i mistici chiamano i « tocchi » divini, le « visite » del Verbo che va e viene, per Don Bosco sono le grandi prospettive, i lampi

improvvisi che lo illuminano sul divenire del Regno di Dio e lo impegnano in imprese sempre più grandi.

Perché mistico — cioè frutto del prevalere dell'azione divina —, l'agire di Don Bosco trascende le forze e le capacità della sua persona. Le sue opere sbalordiscono il mondo e confondono i sapienti perché non c'è rapporto apparente tra causa ed effetto.

In lui c'è « l'audacia » e l'ardire del Santo che, forte della forza di Dio va oltre se stesso. Come Gesù trasalisce di gioia nella preghiera del giubilo, così Don Bosco vibra di consolazione mistica quando contempla Dio all'opera nel cuore dei giovani e del mondo.

Abbiamo visto con quanta umiltà egli viva la consapevolezza di non essere che lo strumento passivo-attivo nelle mani di Dio e della Madre sua: « Dio fa tutto; la Madonna fa tutto ». Che cosa « poteva fare il povero Don Bosco se dal cielo non veniva, *ogni momento*, qualche aiuto speciale? ».<sup>146</sup>

« Quando penso alle mie responsabilità tremo tutto ». Queste e simili espressioni sono come lo spaccato sulla sua grande anima: esse dicono molto più di quanto lascino intravedere nella loro bonaria semplicità.

La mistica dell'azione passa per la via dolorosa; vive di carità crocifissa, conosce le sue notti dei sensi e dello spirito. Tutto questo ha vissuto Don Bosco: pensiamo al *Sogno del pergolato di rose*.

#### 4. Conclusione

Jørgensen parla di Don Bosco come di « uno degli uomini più completi e più assoluti che abbia conosciuto la terra ».<sup>147</sup> È innegabile che la santità è fiorita in Don Bosco su una natura particolarmente felice. Ma la « assolutezza » che fa grande Don Bosco prima che il suo genio è la sua santità.

Tutti i santi sono figli del periodo gotico cioè della loro infinita aspirazione verso l'alto; tutti sono penetrati e posseduti da Dio.

Ciò che non lascia di sorprendere in Don Bosco, è che la compenetrazione col divino sia avvenuta in una esistenza come contrassegnata più dall'azione che dall'orazione esplicita.

Un'azione, però, che non si smarrisce nell'alienazione dell'efficientismo ed orizzontalismo, perché ha Dio come *principio, contenuto e fine*, e che nelle mani di Don Bosco diventa *scala paradisi, scala mistica* per le ascensioni divine.

In Don Bosco il cristiano del nostro tempo si riconosce volentieri, come volentieri si riconosce in San Francesco di Assisi, in Sant'Ignazio, negli altri giganti della santità.

Ha scritto M. Baumgarten: « Vi sono epoche in cui discorsi e scritti non bastano più a rendere generalmente comprensibile la verità necessaria. In

<sup>146</sup> G. Vespignani, *Un anno alla scuola di Don Bosco* 33.

<sup>147</sup> G. Jørgensen, *Don Bosco* (Torino 1929) 8.

tempi simili le azioni e le sofferenze dei santi devono creare un nuovo alfabeto per svelare nuovamente il segreto della verità. Il presente è un tale tempo». <sup>148</sup>

Nell'alfabeto creato da Don Bosco abbiamo colto, necessariamente, solo alcune lettere: ma è un alfabeto che quanti a lui si ispirano non dovrebbero disattendere.

<sup>148</sup> Cit. in Nigg, W., *Grandi Santi* (Roma 1949) 23.

**AL CENTRO DELLA SANTITÀ SALESIANA:  
LA CARITÀ APOSTOLICA**  
Abbozzo di una spiritualità dell'azione salesiana

JOSEPH AUBRY, sdb

**0. INTRODUZIONE**

« Nel compiere questa missione [essere segni e portatori dell'amore di Dio ai giovani] al seguito di Cristo, troviamo la via della nostra santità ».<sup>1</sup> « Vogliamo seguire Cristo più da vicino per la gloria del Padre, testimoni del suo amore nell'impegno di santità personale a servizio dei fratelli ».<sup>2</sup> « Il Cooperatore è un vero Salesiano nel mondo, cioè un cristiano che ... realizza la propria vocazione alla santità in una missione giovanile e popolare secondo lo spirito di Don Bosco, a servizio della Chiesa locale ».<sup>3</sup> Così, i Salesiani religiosi, le Figlie di Maria Ausiliatrice e i Salesiani Cooperatori, fin dalle prime righe delle loro rispettive Costituzioni, affermano la loro comune propria strada di santità: il compimento, con la dovuta carità cristiano-salesiana, della loro missione verso i giovani e verso i poveri.<sup>4</sup>

I membri della Famiglia salesiana sentono oggi il bisogno di acquistare e di vivere più chiaramente una spiritualità unificata dal polo pastorale, centrata sul *Da mihi animas*. In un passato ancora recente, per quanto riguardo la dottrina spirituale ufficialmente insegnata, i Salesiani<sup>5</sup> venivano formati in una prospettiva « religiosa » globale, di ispirazione più monastica che non « di vita attiva »: noviziato completamente staccato dall'azione e dottrina centrata sui tre voti e sull'ascesi « religiosa », come se lavorare nei campi potesse preparare adeguatamente a combattere da soldato.<sup>6</sup> È un fatto che Don Giulio

<sup>1</sup> *Cost.* SDB 1972, art. 2. Tutte le citazioni delle Costituzioni SDB sono prese da questa edizione (Costituzioni rinnovate).

<sup>2</sup> *Cost.* FMA 1975, art. 2. Stessa osservazione.

<sup>3</sup> NR, introduzione.

<sup>4</sup> Ci è sembrato possibile e utile fare una riflessione valida per *tutti* i membri della Famiglia salesiana, essendo per loro identiche « la vita attiva nell'esercizio della carità verso il prossimo » e « la messe », e simile « il tenor di vita », come diceva Don Bosco stesso (*Regol dei Cooperatori* [1876] cap. III e IV). Evidentemente, i salesiani consacrati (SDB, FMA, VDB) hanno da vivere questa spiritualità dell'azione con la radicalità d'impegno iscritta nella loro professione. *Questa nota importante dovrà esser tenuta presente lungo tutta la nostra riflessione.*

<sup>5</sup> La presente osservazione viene fatta solo per loro. Non mi rischio a un giudizio sull'esperienza delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

<sup>6</sup> Sul pensiero e la pratica di Don Bosco, cfr F. Desramaut, *Una « nuova » congregazione al servizio dei giovani del XIX secolo*, in *Il servizio salesiano ai giovani - collana Colloqui sulla vita salesiana* 3 (Torino, LDC 1971) 50-52; e *Noviciat ascétique ou noviciat apostolique?*, in *Cabier du groupe lyonnais de Recherches salésiennes*, n. 9 (Lyon-Fontanières 1967) 30.

Barberis, primo maestro dei novizi della Congregazione (dal 1874 al 1900), benché imbevuto del genuino spirito salesiano, fu tuttavia « incline a un ascetismo devoto e metodico » e « influì tangibilmente sulle strutture delle prime case di formazione salesiana ».<sup>7</sup> Il suo famoso *Vade Mecum dei giovani salesiani*<sup>8</sup> contempla ottanta brevi capitoli: quattro espongono in modo mirabilmente sintetico la vocazione, le virtù e lo spirito dei « salesiani »;<sup>9</sup> alcuni altri toccano temi vicini; ma più di settanta parlano della vita spirituale e religiosa in generale e col tono piuttosto « monastico » dell'epoca.<sup>10</sup>

Insomma, nella formazione di tante generazioni di salesiani, gli autori di base sono stati quelli che avevano parlato della « perfezione » in un modo globale, senza tener conto sufficientemente della diversità concreta dei tipi di vita consacrata.<sup>11</sup> Si è così per lo meno corso il rischio di indirizzare a una vita non unificata, e continuamente contesa tra la « vita interiore » con le sue virtù pratiche e la « vita attiva » con le sue esigenze proprie e i suoi « pericoli ».

Ormai, almeno a livello di principi, le cose si sono chiarite: « La nostra missione specifica nella Chiesa appare come il punto focale di tutta la nostra vocazione, il parametro sicuro e definitivo della nostra identità ».<sup>12</sup> « Il centro dello spirito salesiano è la carità pastorale, caratterizzata dal dinamismo giovanile ... È uno slancio apostolico ... ».<sup>13</sup> I vari aspetti della formazione « sono orientati a preparare educatori e pastori salesiani »,<sup>14</sup> mentre i valori « religiosi » dei voti vengono ad « animare la missione ».<sup>15</sup>

Questo suppone e richiede che, nella formazione e nell'alimentazione dottrinale e spirituale dei salesiani, vengano date e assimilate, in primo posto,

<sup>7</sup> P. Stella, *Don Bosco* II 310, nota 110.

<sup>8</sup> San Benigno Canavese 1901, due volumetti. Mi riferisco alla seconda edizione aumentata 3 vol. (1905-1906) 612 452 324.

<sup>9</sup> Raccomando la lettura di questi preziosi capitoli, ancora interamente validi per oggi: cap. II *Della nostra pia Società in particolare*, cap. XV *Punti delle costituzioni che nel noviziato sono più da praticarsi*, cap. XXII *Le virtù principali da acquistarsi nel noviziato*, cap. XXXV *Lo spirito della nostra pia Società* (tutti e quattro nel vol. I).

<sup>10</sup> Nell'introduzione del vol. I (p. v), Don Barberis ha riportato la lista dei « vari celebri autori » di cui si è direttamente ispirato, « alcune volte quasi letteralmente », e ne cita più di venti, da Sant'Alfonso a Mons. Gay. Fortunatamente ha anche inserito nei tre volumetti ottanta « letture » che accompagnano i « capitoli »: « patrimonio speciale nostro » (p. iv) che esprimono la sostanza della spiritualità salesiana attraverso l'esperienza vissuta di diversi confratelli « educati da Don Bosco » (p. v).

<sup>11</sup> Mi ricordo che nel mio noviziato avevamo tutti come libro-base il celebre *Esercizio della perfezione e delle virtù cristiane* del gesuita Alfonso Rodriguez (1609), autore senz'altro eccellente e interessante da leggere. Avrei tuttavia preferito studiare San Paolo e la sua spiritualità di « apostolo »...

<sup>12</sup> L. Ricceri, nella *Presentazione* degli ACGS XV s.

<sup>13</sup> *Cost. SDB*, art. 40.

<sup>14</sup> *Cost. SDB*, art. 101. E nelle *Cost. FMA*, art. 77: « L'Istituto riconosce come elemento essenziale di formazione l'ideale missionario ed apostolico del 'da mihi animas, caetera tolle' ».

<sup>15</sup> ACGS 121-127: « Come la consacrazione evangelica, coi suoi valori propri, anima la nostra missione ».

una teologia della missione e una spiritualità dell'azione apostolica e missionaria. Bisogna cioè spiegare cos'è l'apostolato nella Chiesa di Gesù Cristo, quali sono le sue leggi, con quale animo e anima viene compiuto, quali virtù basilari esige, ecc., tutto questo secondo le sfumature « salesiane », mirando a Don Bosco e al modo con cui ha vissuto il *Da mihi animas*. Solo successivamente e in questa prospettiva, vanno spiegate e vitalmente assimilate in senso salesiano l'obbedienza, la castità e la povertà, la disciplina comunitaria, la vita di preghiera e gli altri elementi della vita salesiana concreta.<sup>16</sup>

Per appoggiare tale presentazione e tale dottrina su basi stabili, abbiamo non soltanto i nostri testi capitolari, ma tutta una serie di *testi conciliari* che sono stati esaminati da un'altro studio del presente volume intitolato: *La vita spirituale dell'operatore apostolico secondo il Vaticano II*.<sup>17</sup> Occorre dirlo chiaramente: non potrebbe pretendere di capire la propria vocazione e il proprio essere salesiano secondo le esigenze della Chiesa e del mondo d'oggi colui che non tentasse lealmente di entrare nelle prospettive missionarie della Chiesa conciliare e postconciliare, assunte ormai dai nostri Capitoli generali.<sup>18</sup> In effetti, la spiritualità salesiana dell'azione non è altro che l'applicazione ai « Salesiani di Don Bosco » dei principi della spiritualità dell'azione *ecclesiale*. Il salesiano « trova la via della sua santità nel compiere la missione salesiana al seguito di Cristo », come il prete la trova « esercitando le proprie funzioni nello Spirito di Cristo con impegno sincero e instancabile ».<sup>19</sup>

Svilupperemo la nostra riflessione in due tappe: l'asse di tale spiritualità (1), le conseguenze (2).

## 1. PARTECIPARE, NELLA CHIESA, CON STILE SALESIANO, ALLA CARITÀ DI CRISTO SERVO E PASTORE

### 1.1. La base ontologica: Cristo, unico Apostolo del Padre nello Spirito

La missione salesiana è una piccola parte specificata della missione della Chiesa.<sup>20</sup> Ora il fatto fondamentale da capire è questo: esiste una Chiesa ed

<sup>16</sup> A questo riguardo, è veramente tipico l'ordine con cui vengono presentate « le virtù principali da acquistarsi nel noviziato » nel cap. XXII del *Vade Mecum* sopra citato di Don Barberis: il salesiano tende alla perfezione imitando Cristo attraverso la carità e lo zelo per le anime da salvare; si esercita quindi alla prontezza nel sacrificio, alla dolcezza e allo spirito di adattamento alle esigenze dei tempi, alla sobrietà e alla costanza nel bene, al lavoro instancabile; poi si prepara a praticare i voti di povertà, di castità e di obbedienza, e finalmente l'unione fraterna nella pace (*Vade Mecum* 310-317).

<sup>17</sup> Evidentemente si deve aggiungere l'importante Esortazione apostolica di Paolo VI, nel decimo anniversario della chiusura del Concilio e al termine dell'Anno Santo (8 dic. 1975): *L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo*. Vedere in particolare i nn. 14-15 e 59.

<sup>18</sup> È la ragione per cui rivestono un'importanza particolare per tutti noi le riflessioni sintetiche di Don Mario Midali nel suo studio: *La vita spirituale dell'operatore apostolico secondo il Concilio Vaticano II*, qui sopra pp. 113 ss. I riferimenti ai diversi documenti conciliari vi sono dati in dettaglio.

<sup>19</sup> *Cost.* SDB art. 2, e PO 13 a. Cfr LG 41.

<sup>20</sup> *Cost.* SDB, art. 6; *Cost.* FMA, art. 3 56 77.

esiste una missione della Chiesa unicamente perché esiste Cristo incarnato e risorto, mandato visibilmente dal Padre. *Cristo riassume in Sé la totalità della missione pubblica*. Egli è « il » Missionario, modello perfetto e fonte permanente, *in cui tutti gli altri sono missionari*, e fuori del quale non può assolutamente esistere nessuna missione « cristiana ». La missione della Chiesa non « succede » a quella di Cristo: è l'unica *sua* missione che continua ad esprimersi lungo la storia attraverso strumenti adatti. Proprio per questo, la missione della Chiesa ha gli stessi scopi e lo stesso metodo della missione di Cristo manifestata nel Vangelo.<sup>21</sup>

La Chiesa di Cristo e tutt'intera « apostola » del Padre nello Spirito Santo:<sup>22</sup> i dodici Apostoli che l'hanno iniziata erano « ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia ».<sup>23</sup> La sua missione ha due sorgenti: a) una *esteriore e storica*: l'ordine esplicito di Cristo ai Dodici;<sup>24</sup> b) una molto più profonda, *interiore e ontologica*, cioè che *Ad Gentes* chiama « l'influsso vitale che Cristo comunica ai suoi membri », <sup>25</sup> e cioè la partecipazione al *suo* slancio missionario, alle *sue* intenzioni, alla *sua* carità infinita di Figlio e Sacerdote che cerca la gloria del Padre, e di Fratello maggiore e Salvatore che vuole la salvezza degli uomini, e in Lui la partecipazione all'agapè del Padre stesso per il mondo.<sup>26</sup> Tale realtà misteriosa è resa possibile *dal dono e dalla presenza dello Spirito del Figlio e del Padre*, l'animatore segreto di tutta la vita apostolica della Chiesa, l'« agente principale dell'evangelizzazione ».<sup>27</sup> « Con l'ispirazione e la forza dello Spirito Santo, il missionario entra infatti nella vita e nella missione di Colui che annientò se stesso ».<sup>28</sup>

In sintesi, tutta la Chiesa è dinamicamente missionaria e partecipa, in una Pentecoste permanente, alla stessa carità divina; e proprio per questo, è costituita « sacramento della salvezza del mondo ». Ogni suo membro, nella misura in cui prende parte a questa missione critica ed ecclesiale, prende pure parte, nello Spirito, all'agapè di Dio che salva il mondo.

<sup>21</sup> « Poiché questa missione continua e sviluppa nel corso della storia la missione di Cristo stesso, inviato a portare la buona novella ai poveri, la Chiesa sotto l'influsso dello Spirito di Cristo, deve procedere per la stessa strada seguita da Cristo » (AG 5 b; cfr 10 fine). Cfr anche LG 8, e Paolo VI, EN 15 c.

<sup>22</sup> « Tutta la Chiesa è missionaria » AG 35, ripreso da Paolo VI in EN 59. Cfr le parole fortissime del Papa nel n. 14: « Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare ».

<sup>23</sup> AG 5. È la ragione per cui il comportamento degli Apostoli e di San Paolo negli *Atti* e nelle *Lettere* del NT è altamente significativo per tutti gli apostoli cristiani.

<sup>24</sup> *Mt* 28, 19-20; *Mc* 16, 15-16; *Atti* 1, 8.

<sup>25</sup> AG 5 a.

<sup>26</sup> Cfr *Gv* 3, 16.

<sup>27</sup> Paolo VI, EN 75 f. « Lo Spirito Santo [...] infonde nel cuore dei fedeli quello spirito della missione da cui era stato spinto Gesù stesso » (AG 4; cfr 5 a). Cfr anche *Cost. FMA*, art. 57.

<sup>28</sup> AG 24 a, il numero sulla « spiritualità missionaria ».

## 1.2. L'asse della vita spirituale del salesiano

Don Bosco non ha avuto la fortuna di studiare questa bella teologia. Tuttavia, da fondatore carismatico, ne ha avuto l'intuizione, e questo si verifica in particolare nel modo con cui, nel primo abbozzo delle Costituzioni (1858), ha redatto l'articolo che definiva la futura Società salesiana: « Lo scopo di questa congregazione si è di riunire insieme i suoi membri ecclesiastici, chierici e anche laici al fine di perfezionare se medesimi *imitando* le virtù *del nostro divin Salvatore*, specialmente *nella carità verso i giovani poveri* ». <sup>29</sup> La prospettiva è chiara: si tratta di prolungare nella storia attuale, a favore di certi destinatari, la carità di Cristo salvatore.

È proprio questa la prospettiva che i Capitoli generali speciali dei Salesiani e delle Figlie di Maria Ausiliatrice hanno ripreso, esplicitandola, in alcuni articoli fondamentali delle Costituzioni rinnovate: « Missione della Società: ... essere, con stile salesiano, *segni e portatori dell'amore di Dio* ai giovani, specialmente ai più poveri ». <sup>30</sup> « Il centro dello spirito salesiano è *la carità pastorale* (dinamica) ... [che] trova il suo modello e la sua sorgente *nel cuore stesso di Cristo, apostolo del Padre* ... [con sensibilità particolare al] suo metodo di *buon Pastore* ». <sup>31</sup>

La vita spirituale del salesiano ha quindi come elemento di fondo: « *l'adesione viva a Cristo risorto per partecipare, nello Spirito, alla sua carità per i poveri, alla gloria del Padre, secondo lo stile di Don Bosco* ». <sup>32</sup> La santificazione personale del salesiano coincide con l'esercizio della sua carità pastorale verso i giovani o gli adulti a lui affidati. Tutto il problema sta nell'avere idee chiare e nel realizzare in maniera autentica tale carità pastorale. Vale la pena fare notare che, secondo gli articoli 40-41 delle Costituzioni SDB, « al centro del centro » della vita e spiritualità salesiana troviamo queste due realtà: 1) *il Vangelo di Cristo*, da studiare per saper trovare in lui il modello insuperabile della carità pastorale (il Vangelo e le Costituzioni sono i due libri essenziali del salesiano, durante il noviziato ... e poi durante tutta la sua vita);

<sup>29</sup> Art. 1 del progetto, AS 022 (1) 5-6.

<sup>30</sup> *Cost.* SDB, art. 2. Cfr anche i testi citati all'inizio di questo studio, e inoltre nelle *Cost.* FMA, artt. 55-56-57.

<sup>31</sup> *Cost.* SDB, art. 40-41. Cfr *Cost.* FMA, art. 57: « Inserite nel progetto apostolico [di Don Bosco] che rende una particolare testimonianza a Gesù buon pastore, noi viviamo il 'da mihi animas' secondo il metodo [salesiano] ». E il bellissimo art. 77 sulla formazione: « La nostra formazione è anzitutto opera dello Spirito Santo, che ci conduce gradualmente verso la configurazione a Cristo per la gloria del Padre e per la salvezza del mondo [...] Realizziamo questa progressiva identificazione nello stile vissuto da don Bosco e da Madre Mazzarello ».

<sup>32</sup> Cfr ciò che dice il Concilio dei presbiteri e dei laici: « I presbiteri raggiungeranno l'unità della loro vita *unendosi a Cristo* nella scoperta della volontà del Padre e nel dono di sé per il gregge loro affidato. Così rappresentando il Buon Pastore, troveranno, *nello stesso esercizio della carità pastorale*, il vincolo della perfezione sacerdotale che realizzerà l'unità nella loro vita e attività » (PO 14 b). « Siccome la fonte e l'origine di tutto l'apostolato dei laici dipende dalla *loro vitale unione con Cristo* » (A A4 a; cfr 4 f).

2) *il Cuore di Cristo*, nel quale entrare per trovare la sorgente sempre viva della carità pastorale, proprio quella del Buon Pastore (e il momento d'incontro più intenso con questo Cuore è la celebrazione eucaristica, perché in essa il Buon Pastore rende presente il dono totale di sé per le sue pecore).<sup>33</sup> Non senza un disegno provvidenziale l'ultima opera di Don Bosco è stata la costruzione a Roma di una basilica dedicata al Cuore di Cristo, cioè alla carità di Cristo salvatore.<sup>34</sup> E non senza una giusta intuizione dello spirito salesiano è sempre stata in onore da noi una devozione illuminata e forte al Cuore di Cristo.

## 2. LE COMPONENTI DEL « SENSO APOSTOLICO CRISTICO » NELLA COSCIENZA DEL SALESIANO

Si potrebbe studiare qui le « virtù esterne » dell'apostolato salesiano: il suo ardore e coraggio nel lavoro pastorale, la sua disponibilità e amabilità nelle relazioni, ecc. Ma è più importante studiare i suoi atteggiamenti interiori, le componenti di questo « senso apostolico » profondo che gli permette di agire non da semplice filantropo, anche generoso, né da attivista, ma da autentico missionario « nello Spirito di Cristo »:<sup>35</sup> « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù ».<sup>36</sup> Sembra che si possano distinguere *cinque componenti maggiori*. Quattro sono partecipazione diretta a degli aspetti della carità pastorale di Cristo:

- la sua piena adesione di Figlio al disegno salvatore del Padre;
- la sua predilezione per i piccoli e i poveri;
- il suo ardore nel servizio concreto del Padre e degli uomini;
- la rinuncia totale a se stesso fino alla croce.

La quinta componente è propria dei discepoli di Cristo, perché tocca l'aspetto ecclesiale ed istituzionale dell'apostolato, tale quale Cristo stesso ha voluto affidarlo alla sua Chiesa.

### 2.1. Senso vivo del disegno salvatore di Dio Padre in Cristo

Il primo polo della missione è Dio stesso. Alla base di ogni spirito apostolico, c'è la « scoperta », piena di ammirazione e di adorazione, dell'agapè di Dio Padre, che si esprime nel disegno di salvezza universale: questo « mi-

<sup>33</sup> Cfr ciò che dice il Concilio a proposito della carità pastorale dei presbiteri: « Questa carità pastorale scaturisce soprattutto dal sacrificio eucaristico, il quale risulta quindi il centro e la radice di tutta la vita del prete, cosicché l'anima sacerdotale si studia di rispecchiare in sé ciò che viene realizzato sull'altare. Ma ciò non è possibile se i sacerdoti non penetrano sempre più a fondo nel mistero di Cristo con la preghiera » (PO 14 b).

<sup>34</sup> Secondo le MB XVIII 340, Don Bosco, celebrando la messa per l'inaugurazione della basilica, pianse a lungo, interrompendosi ben quindici volte: aveva riveduto tutta la sua vita e capito tutto.

<sup>35</sup> PO 13 a.

<sup>36</sup> *Fil* 2, 7. Il cap. VI delle *Cost.* SDB intitolato *Lo spirito salesiano* suggerisce tali atteggiamenti presentando sia la fonte evangelica della nostra carità pastorale (art. 41), sia le sue espressioni nel triplice settore lavoro, relazioni pastorali, preghiera (art. 42-48).

stero nascosto da secoli e ormai manifesto », davanti al quale San Paolo piegava le ginocchia, stupito e rapito di gioia.<sup>37</sup> L'apostolato è un lavoro profondamente diverso dagli altri tipi di lavoro umano. *Non nasce dall'iniziativa, anche più generosa, di un uomo o di un gruppo di uomini.* Supera infinitamente ogni impresa umana. Si tratta della grande impresa di Dio creatore e salvatore, che, nel suo Figlio, conduce gli uomini e la storia alla loro prodigiosa riuscita.<sup>38</sup> Si tratta dell'immensa vigna del Padre, della sua « molta » messe, alla quale ad ogni ora invia operai.<sup>39</sup> Si tratta del suo Regno definitivo da affrettare ... E in tutto questo, si tratta del suo amore gratuito, impetuoso, universale, che opera instancabilmente nel mondo e si diffonde come un fuoco segreto e irresistibile.<sup>40</sup> Chi non parte da tale prospettiva non potrà situarsi bene come apostolo: non saprà che il suo ruolo si limita ad « inserirsi » umilmente in quest'immenso lavoro divino della salvezza, al quale è stato « chiamato ».

Alla base dello spirito apostolico salesiano c'è quindi tale scoperta, ma con sfumature particolari. Don Bosco è stato un uomo che ha creduto fortemente alla redenzione, non solo alla redenzione operata globalmente due mila anni fa dalla pasqua di Cristo, ma alla redenzione che si attua progressivamente attraverso tutti i secoli e che opera oggi: « è lo stesso Cristo ieri, oggi e sempre ». <sup>41</sup> Anche il salesiano vuol essere come il suo fondatore: il suo sguardo va aldilà della superficie delle cose. È profondamente convinto che Cristo risorto è il personaggio più attivo e più decisivo di ogni momento della storia: il Dio che non dobbiamo andare a cercare non so in quale paese sconosciuto o nella stratosfera, ma soltanto scoprire vicino a noi, perché Lui stesso « viene » e « parla » e sta in mezzo a noi anche se non lo sappiamo.<sup>42</sup> Con il suo Spirito agisce negli avvenimenti, per mezzo della sua Chiesa, nel fondo di ogni coscienza umana.<sup>43</sup> Con santa ansia, il salesiano tenta di indovinare questa presenza misteriosamente ostinata, di riconoscerne i segni, di individuarne i luoghi privilegiati e le diverse manifestazioni. Con meraviglia e gioia scopre Dio all'opera in un cuore accogliente, in un gruppo aperto, in un avvenimento banale o inaspettato; e si preoccupa di interpretare bene il senso di quest'azione divina per esserne il servitore e il cooperatore visibile. E più particolarmente, è convinto che Dio parla segretamente a ogni giovane e lo invita con premura al dialogo dell'Alleanza in questo momento decisivo della sua storia personale.

<sup>37</sup> *Ef* cap. 1, 2 e 3; e in particolare 3, 5-16.

<sup>38</sup> « Il Padre mio opera sempre, e anch'io opero » (*Gv* 5, 17).

<sup>39</sup> Cfr *Mt* 9, 37; 20, 1-7.

<sup>40</sup> Cfr *Lc* 12, 49.

<sup>41</sup> *Ebr* 13, 8.

<sup>42</sup> Cfr *Gv* 1, 26.

<sup>43</sup> « Costituito Signore con la sua risurrezione, il Cristo cui è stato dato ogni potere in cielo e in terra, tuttora opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito » (GS 38). Cfr lo studio di Don Kothgasser sul tema *L'azione reale di Dio nel tempo*, sopra pp. 73 s 77-81.

Infatti un'espressione tipica dell'agapè del Padre è di chiamare ogni giovane, anche il più povero, anche il più dimenticato, alla sublime vocazione di figlio di Dio. Ma non basta la chiamata interiore. In regime d'incarnazione, ci vuole anche la chiamata esteriore udibile: « Come potranno credere nel Signore senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? ». <sup>44</sup> *Il salesiano sa di essere stato scelto proprio per essere un testimone e uno strumento di questa presenza attiva di Dio nella storia.* Avvicina ogni giovane dicendogli nel segreto del suo cuore: « Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è Colui che ti parla attraverso di me! Se tu potessi bere di quest'acqua che diventerà in te sorgente che zampilla per la vita eterna! ». <sup>45</sup>

Di quest'agapè dunque, il salesiano è gratuitamente chiamato a diventare « segno e portatore » a favore dei giovani. <sup>46</sup> Nella Chiesa « segno e strumento dell'intima unione con Dio », « sacramento universale di salvezza », <sup>47</sup> i membri della Famiglia salesiana contribuiscono, per la loro umile parte, a questa stessa missione fondamentale, e in particolare a favore dei giovani. Essere sacramento vivo dell'amore del Padre per loro, essere trasparenze dell'amore di Cristo che si è sacrificato fino alla croce: missione veramente tremenda che dovrebbe spaventare il salesiano se non sapesse che « l'amore di Dio stesso viene riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato ». <sup>48</sup> La sua vita « spirituale » consiste proprio nel lasciare che quest'amore divino riempia il suo cuore per poterlo diffondere sui giovani. Così ha amato Don Bosco, dando ai giovani di Valdocco l'impressione quasi tangibile che attraverso di lui erano toccati da un amore straordinariamente nuovo, potente e trasformante.

Su questo punto possediamo la testimonianza vivissima di Don Albera: « Don Bosco ci prediligeva in un modo unico, tutto suo ... Sentivo di essere amato in un modo non mai provato prima, che non aveva nulla da fare neppur con l'amore vivissimo che mi portavano i miei indimenticabili genitori. L'amore di Don Bosco per noi era qualche cosa di singolarmente superiore a qualunque altro affetto ... Oh! era l'amore suo che attirava, conquistava e trasformava i nostri cuori! ... E non poteva essere altrimenti, *perché ogni sua parola ed atto emanava la santità dell'unione con Dio, che è carità perfetta.* Egli ci attirava a sé per la pienezza dell'amore soprannaturale che gli divampava in cuore ... Eravamo suoi, perché in ciascuno di noi era la certezza esser egli *veramente l'uomo di Dio*, nel senso più espressivo e comprensivo della parola ... Nella sua santità era tutto il segreto di quella sua attrazione che conquistava per sempre e trasformava i cuori ... *Il suo sistema preventivo non era altro che la carità, cioè l'amor di Dio che si dilata ad abbrac-*

<sup>44</sup> Rom 10, 14.

<sup>45</sup> Cfr Gv 4, 10. 14.

<sup>46</sup> Cost. SDB, art. 2. Cost. FMA, artt. 1 b 2 b 55 b.

<sup>47</sup> LG 1 48 b.

<sup>48</sup> Rom 5, 5.

ciare tutte le umane creature, specie le più giovani ed inesperte». <sup>49</sup> Non conosco testo della nostra tradizione che leghi con più chiarezza e convinzione la santità personale del salesiano con il senso stesso della sua vocazione originale e con la sua attività di pastore-educatore.

Ma lo sguardo di fede del salesiano scopre purtroppo un'altra realtà operante nel mondo che minaccia sempre i giovani: « il mistero dell'iniquità [anch'esso] in atto ». <sup>50</sup> Certo, Don Bosco non è stato né manicheo né pessimista: per lui il mondo è veramente salvato, ma non senza la croce né senza la lotta. Sappiamo fino a quale punto teneva conto della *realtà del peccato*, di satana il tentatore, del « mondo » come ambiente seduttore, del peccato personale favorito dalla debolezza naturale. Al salesiano tale prospettiva dà una giusta visione del carattere drammatico dell'agapè di Dio, del carattere « redentore » della sua azione e del proprio intervento presso i giovani. Come Dio stesso, dovrà essere pronto ad impegnarsi fino al sacrificio, vigile per denunciare le forme di sfruttamento e di oppressione dei giovani, paziente e misericordioso davanti alle debolezze, preoccupato di educare alla vera libertà.

## 2.2. **Compassione attiva per i piccoli e per i poveri concreti, come Cristo**

L'altro polo della missione, quello dei destinatari, pone anche al missionario delle esigenze spirituali particolari. La carità pastorale salesiana, l'abbiamo già ricordato, ha i suoi destinatari concreti, le sue priorità e preferenze: gli adolescenti e i giovani, e tra questi soprattutto quelli del mondo operaio e quelli « poveri e abbandonati »: « *La carità di Cristo e la fedeltà a Don Bosco ci spingono a salvare questi giovani che hanno maggior bisogno di essere amati ed evangelizzati; lavoriamo quindi di preferenza nei luoghi di più grave povertà* ». <sup>51</sup> « *La carità apostolica ci spinge a ricercare di preferenza la gioventù povera ed abbandonata* ». <sup>52</sup> È significativo il fatto che questi due testi costituzionali dei Salesiani e delle Figlie di Maria Ausiliatrice attribuiscono alla spinta della carità pastorale la preferenza per la gioventù più bisognosa.

In effetti, chi si lascia invadere dall'agapè di Dio si sente incline verso i piccoli e i poveri, cioè verso quelli che sono preparati a ricevere quell'amore con più grande abbondanza. Certo, Cristo è venuto per tutti, ma il Vangelo ci fa vedere che Egli si è lasciato per così dire attrarre in modo privilegiato dai fanciulli e dai poveri, verso i quali ha avuto un atteggiamento di semplicità e di umiltà accogliente. Ha avuto per i fanciulli gesti di amore particolarmente premurosi; egli stesso ha scelto di essere socialmente povero; ha chiamato specialmente a sé gli affaticati e gli oppressi. <sup>53</sup> Più i salesiani si lasce-

<sup>49</sup> Don Paolo Albera, lettera circolare del 18 ott. 1921, *Don Bosco nostro modello*, (Torino, Direz. Gen. Opere sal. 1965) 373-375.

<sup>50</sup> 2 Tess 2, 7.

<sup>51</sup> *Cost. SDB*, art. 10 fine. Cfr artt. 9-11.

<sup>52</sup> *Cost. FMA*, art. 59. Cfr NR 8.

<sup>53</sup> Cfr Mt 11, 28; PO 6c: « Ai poveri e ai più deboli il Signore volle dimostrarsi

ranno riempire il cuore di vero amore di Dio, più andranno ai giovani veramente poveri ed abbandonati.

Ora la caratteristica dell'amore di Dio Padre e di Cristo Pastore è di manifestarsi in un triplice atteggiamento: ha compassione, si avvicina, salva effettivamente. *Compassione*: il cuore di Dio si commuove davanti alla miseria del povero; entra con lui in una relazione personale; il povero non è « l'oggetto » di una beneficenza anonima; è una persona da guardare in faccia, da stimare e da amare prima di aiutarla. *Avvicinamento*: non solo il cuore di Dio si commuove, ma i suoi piedi si muovono, tutta la sua Persona si muove per farsi vicino a colui che Egli ama e vuole salvare. È la sostanza stessa dell'incarnazione del Figlio, questa « discesa dal cielo » per diventare terrestre, questo « spogliamento » per diventare « simile agli uomini », « in tutto simile ai fratelli », <sup>54</sup> « legato a determinate condizioni sociali e culturali degli uomini con cui visse ». <sup>55</sup> *Salvezza effettiva*: anche le mani di Dio si muovono per apportare al povero la salvezza concreta di cui ha bisogno. Gesù nutre le folle affamate, guarisce gli ammalati, perdona ai peccatori, e soprattutto dà la propria vita per la redenzione di tutti e per la loro alleanza eterna con il Padre. <sup>56</sup> « Da questo abbiamo conosciuto l'amore: Egli ha dato la vita per noi ... Figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e in verità ». <sup>57</sup>

« Segno e portatore dell'amore di Dio ai giovani, specialmente ai più poveri », <sup>58</sup> il salesiano incontra nell'esercizio della sua missione queste tre esigenze che sono insieme e ugualmente spirituali e pastorali. Ma notiamo subito che le incontra *sotto il segno della concretezza storica*. Il salesiano certo è sensibilizzato alla situazione di debolezza e di insicurezza dei giovani, soprattutto poveri. Non però dei « giovani e poveri » in generale, *ma di quelli che vivono intorno a lui, oggi*: « Il salesiano deve avere il senso del concreto ed essere attento ai segni dei tempi, convinto che il Signore lo chiama attraverso le urgenze del momento e del luogo ». Questo tratto dello spirito salesiano è effettivamente un frutto della vera carità pastorale, che sempre sensibilizza il cuore e fa aprire gli occhi sulle situazioni di emergenza e invita al riadattamento continuo del lavoro apostolico, anzi allo « spirito di iniziativa, di coraggio e di creatività apostolica », <sup>59</sup> proprio quello che ha praticato così fortemente Don Bosco stesso.

particolarmente unito; la loro evangelizzazione è mostrata come segno dell'opera messianica ».

<sup>54</sup> *Fil* 2, 7; *Ebr* 2, 17.

<sup>55</sup> AG 10 fine.

<sup>56</sup> È tipico vedere questi tre atteggiamenti dell'Amore salvatore esplicitamente indicati nella parabola del buon samaritano, che si applica in modo eminente a Cristo stesso: « Un Samaritano [...] lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino. Gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui » (*Lc* 10, 33-34).

<sup>57</sup> *1 Gv* 3, 16. 18.

<sup>58</sup> *Cost. SDB*, art. 2.

<sup>59</sup> *Cost. SDB*, art. 43, nel capitolo *Lo spirito salesiano*.

2.2.1. *Compassione per i giovani poveri di oggi*

L'amore vero rende attento, vigile; orienta con una specie di fiuto verso la scoperta di quelli « che hanno maggior bisogno di essere amati ed evangelizzati ». <sup>60</sup> E la scoperta provoca simpatia o compassione, cioè quell'affetto personale che rende compartecipe degli interessi dell'altro, che fa sorgere il desiderio vivo di salvarlo ad ogni costo, e che forse costituisce già di per sé il dono più prezioso aspettato dal povero: essere stimato e amato. Così è iniziata la vocazione concreta di Don Bosco: si è incontrato con la miseria dei giovani carcerati di Torino, ha visto con i propri occhi, il suo cuore ne è rimasto ferito per sempre, e ha deciso di consacrare la sua vita alla loro salvezza: « Vedere turbe di giovanetti, sull'età dai 12 ai 18 anni, tutti sani, robusti, d'ingegno svegliato, ma vederli là inoperosi, rosicchiati dagli insetti, stentar di pane spirituale e temporale, *fu cosa che mi fece inorridire*. L'obbrobrio della patria, il disonore delle famiglie, l'infamia di se stesso erano personificati in quegli infelici... Mi sono messo a studiar il modo di effettuare [il progetto di tenerli lontani dalla rovina] ». <sup>61</sup> I salesiani di oggi sanno che molte sono le carceri nelle quali marciscono i giovani delle nostre grandi città moderne: quelle materiali e quelle della solitudine, dell'ignoranza, della delinquenza, della disperazione... Siano veramente e sempre più i buoni pastori che vanno alla ricerca delle pecorelle smarrite!

2.2.2. *Avvicinamento dei giovani poveri di oggi*

Dice in modo eccellente l'articolo 16 delle Costituzioni SDB: « Dall'orientamento della nostra missione sorge in noi l'esigenza di un atteggiamento di fondo: la simpatia e la volontà di contatto con i giovani e con il popolo... *Questa presenza attenta e amorosa* ci apre alla conoscenza del mondo giovanile e popolare, e alla solidarietà con esso in tutti gli aspetti legittimi del suo dinamismo ». <sup>62</sup> L'autentica carità pastorale salesiana, ispirata al cuore di Cristo, invita alla conoscenza reale dei giovani: capirli, anche con il ricorso alle scienze antropologiche, e capire ognuno (e quanto è difficile!). Invita anche alla presenza tra i giovani poveri, presenza fisica e spirituale insieme, presenza non solo di vigilanza (« perché il male non domini la loro fragilità », dice l'art. 25 delle Costituzioni SDB), ma più ancora di amicizia, che non si scandalizza dei difetti esteriori, che crede alle risorse nascoste, che sa cogliere ogni occasione e aiutare fraternamente. Qui viene sollevato tutto il problema del metodo preventivo e dell'assistenza salesiana: incarnazione sponta-

<sup>60</sup> *Cost.* SDB, art. 10.

<sup>61</sup> E. Cria (ed.), G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio* (Torino 1946) 123. Negli *Scritti spirituali* I (Città Nuova 1976) 88, con la nota 35.

<sup>62</sup> Rimando al mio commento di quell'articolo: *Una via che conduce all'amore* (Torino, LDC 1974) 105-108; e al mio *Apostoli per i giovani* (Torino, LDC 1972) 89-92. Cfr anche l'art. 30.

nea di una spiritualità pastorale più ancora che sistema sapientemente elaborato. Viene sollevato anche il problema dei tipi di presenza rispondenti alle esigenze di oggi: forme di contatto sono da trovare in molte situazioni, per tanti « giovani, soprattutto fra i più poveri, che possono essere raggiunti soltanto nel loro ambiente naturale e nel loro stile di vita spontaneo ». <sup>63</sup>

### 2.2.3. *Salvezza effettiva dei giovani poveri di oggi*

Infine la carità pastorale salesiana si esprime nel servizio concreto, quello che, a costo di immaginazione pastorale, di coraggio e di « lavoro instancabile », fornisce una risposta valida alle urgenze e ai bisogni concreti dei giovani. Facendo un discorso globale (perché nel dettaglio si deve studiare ogni volta la situazione locale), Don Bosco e la nostra tradizione hanno sempre risposto realisticamente, con una volontà di « promozione integrale » dei giovani, offrendo « i mezzi necessari ad una normale maturazione umana-cristiana », « in vista della loro piena maturità di persone », <sup>64</sup> evidentemente in umile collaborazione con le altre forze educative a servizio dei giovani. La carità pastorale salesiana ingloba tutta la persona e tutto il suo destino. Si è sempre tenuto ugualmente distante dall'angelismo (che dimentica le necessità immediate del corpo, dell'intelligenza, delle mani che imparano a lavorare, del vivere sociale) e dal « terrenismo » (che dimentica la vocazione suprema alla comunione con Dio in Cristo e nella Chiesa). Mai la promozione temporale senza quella esplicitamente cristiana, e vice-versa. Il salesiano quindi, fedele a questa visione di *piena* liberazione, riconosce il valore rispettivo dei diversi interventi e servizi educativi: rimangono validi l'aiuto materiale e la catechesi, l'alfabetizzazione e l'apertura alla vita sacramentale, l'educazione alla libertà personale e il risveglio della coscienza socio-politica ... tutto questo attraverso le strutture giudicate più opportune e più efficaci nel contesto di una pastorale d'insieme.

L'importante, per la vita spirituale del salesiano, è che sia *convinto di essere sempre « apostolo » di Cristo*, sempre « segno e portatore del Suo amore ai giovani, soprattutto più poveri ». Qualunque sia il suo servizio concreto, insegnare la meccanica o la letteratura, animare una serata culturale o fare catechesi, dirigere un gruppo di studi sociali e di apostolato, confessare o dare da mangiare a chi ha fame, il salesiano è *sempre* chiamato a compiere queste funzioni *a titolo di mandato di Cristo a questi giovani*, animato dalla *Sua* carità pastorale. Non temiamo di dire: attraverso questo salesiano, è Cristo pastore che oggi insegna, educa, ama, insomma libera. « La promozione umana integrale a cui ci dedichiamo *in spirito evangelico* realizza l'amore liberatore di Cristo e della Chiesa ». <sup>65</sup> E da un punto di vista complementare, attraverso

<sup>63</sup> *Cost. SDB*, art. 30. Cfr il mio commento *Una via che conduce all'amore* 169-170.

<sup>64</sup> *Cost. SDB*, art. 17. *Cost. FMA*, art. 59. NR 9.

<sup>65</sup> *Cost. SDB*, art. 19 fine. Cfr il mio commento *Una via che conduce all'amore* 125-126; e *Apostoli per i giovani* 96-98. Evidentemente, ci sono funzioni apostoliche che permettono di unirsi in modo più diretto o più intenso a Cristo stesso e alla sua carità

queste stesse funzioni, il salesiano si mette a servizio della presenza misteriosa di Cristo nei bisognosi: « Avevo fame [di pane, di affetto, di cultura ...] e mi hai dato da mangiare. Avevo sete [di stima, di libertà vera, di aria pura ...] e mi hai dato da bere ». Presenza del Cristo ricco e salvatore nel salesiano. E presenza del Cristo povero da salvare nei poveri. Tutto il problema è che il salesiano abbia acquistato il giusto sguardo di *fede* sulla propria vocazione e abbia *unificato* la sua coscienza di servitore di Cristo.

### 2.3. Senso vivo dell'essere strumento inutile ed efficace: umiltà e zelo

Così situato in Cristo tra il Padre di cui serve il disegno salvatore e i giovani poveri ai quali vuole trasmettere la salvezza, il salesiano è invitato ad alimentare nella propria coscienza un senso vivo della sua condizione di *servitore*. In effetti, è un servitore in situazione molto speciale: deve congiungere in sé due atteggiamenti in apparenza contraddittori e corrispondenti a due parole del Signore ai suoi discepoli: da una parte, « Quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili »; d'altra parte, « Vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga », con l'aggiunta delle congratulazioni al servo « buono e fedele » quando si presenta al padrone dicendo: « Ecco, ho guadagnato altri cinque talenti ».<sup>66</sup>

#### 2.3.1. Servo inutile

Il senso apostolico richiede un atteggiamento molto difficile all'uomo moderno preoccupato di efficienza e fiero dei risultati, frutto del suo sforzo: richiede *un'umiltà radicale*. Difatti il lavoro missionario è *fedeltà* a una missione *ricevuta*: è un ricevere prima di essere un dare e un fare. È *accoglienza* della forza *divina* di salvezza che viene senza interruzione dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo. L'abbiamo ricordato sopra: Cristo risorto è l'unico Mandato dal Padre, nel quale tutti gli altri sono mandati: « Non fatevi chiamare 'rabbi' né 'maestro', perché uno solo è il vostro Maestro, il Cristo ».<sup>67</sup> Umiltà dunque del servo che sa di non essere assolutamente iniziatore e proprietario né del Regno di Dio né della missione ricevuta, ma in situazione di dipendenza totale e permanente dall'unico Apostolo e dal Padrone della vigna. San Paolo, chiamato « l'apostolo », definiva se stesso non semplicemente come « apostolo », ma come « apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio », « Paolo, servo di Cristo Gesù, per mezzo del quale ha ricevuto la grazia del-

pastorale, come lo ha spiegato benissimo l'importante n. 13 del *Presbyterorum Ordinis*: per i preti l'esercizio delle funzioni liturgiche (messa e sacramenti), per tutti gli apostoli la funzione di *predicatore della Parola* (« All'atto stesso di predicare la parola si uniranno più intimamente con Cristo Maestro [...] partecipano alla carità di Dio », PO 13 b), e quella di *educatore* dei fratelli *nella fede* singolarmente o a gruppi (« sono stimolati dalla carità del Buon Pastore a dare la loro vita per i gregge », PO 13 d).

<sup>66</sup> Rispettivamente *Lc* 17, 10; *Gv* 15, 16; *Mt* 25, 20-21.

<sup>67</sup> *Mt* 23, 8. 10.

*l'apostolato verso i pagani, a gloria del suo nome*».<sup>68</sup> Similmente il salesiano dovrebbe sempre definire se stesso come « servo di Cristo Gesù, suo diacono, suo ministro tra i giovani, esercitando l'ufficio sacro del vangelo di Dio perché i giovani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo ».<sup>69</sup>

Da tre punti di vista, egli fa l'esperienza della sua dipendenza di servo consacrato al servizio divino:

*È un « missionario » di Cristo:* attraverso le mediazioni legittime e valide della Chiesa e dell'Istituzione salesiana, Dio Figlio lo sceglie e *lo manda* a determinati destinatari, per un certo tipo di « ministero ». Il singolo salesiano non può mandare se stesso. Il suo lavoro è ubbidienza, disponibilità. Agisce sempre a nome di Colui che lo ha mandato e non a nome proprio. « Non predichiamo noi stessi, ma Cristo Gesù Signore; quanto a noi siamo i vostri servitori per amore di Gesù ».<sup>70</sup>

*È un « collaboratore » dello Spirito Santo:* Dio Spirito è l'Operatore misterioso del disegno del Padre che conduce segretamente le cose, *sostiene* ad ogni momento l'azione del missionario e agisce nel cuore di quelli che ascoltano la sua parola: tutto dipende dalla sua grazia. « Ma che cosa è mai Apollo? Cosa è Paolo? Ministri ... Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere ... Siamo infatti collaboratori di Dio ».<sup>71</sup> « Assecondare l'azione della grazia nelle anime, cercando di raggiungerle e salvarle », così definiva Don Bosco la sua opera.<sup>72</sup>

*È un « liturgo » del Padre:* Dio Padre attira tutto a Sé. Il missionario di Cristo, condotto dallo Spirito, lavora per il Padre, perché sia santificato il suo Nome, perché venga il suo Regno; a Lui ogni onore e gloria! « Cercare le anime e servire solo Dio! ». A tutta la sua vita apostolica, il salesiano conferisce « uno slancio filiale e sacerdotale: diventa liturgia alla sola gloria del Padre ».<sup>73</sup>

Don Bosco ha vissuto profondamente questo senso del servizio e questa spiritualità del servitore, convinto di non essere altro che uno strumento gratuitamente scelto, chiaramente inviato, largamente arricchito di doni, continuamente sorretto dalla grazia divina, destinato a lavorare mai per se stesso, e sempre per la sola gloria del Padrone della messe. Non si è mai lanciato in alcuna iniziativa se non era prima certo che era volontà di Dio.<sup>74</sup>

<sup>68</sup> Rom 1, 1. 5. Cfr l'inizio di tutte le lettere, tranne le due ai Tess.

<sup>69</sup> Cfr Rom 15, 16.

<sup>70</sup> 2 Cor 4, 5.

<sup>71</sup> 1 Cor 3, 5-9. Cfr 2 Cor 6, 1. E il paragrafo 75 dell'EN di Paolo VI: *Al soffio dello Spirito Santo*: « È lui che opera in ogni evangelizzatore che si lasci possedere e condurre da lui [...] Le tecniche dell'evangelizzazione sono buone, ma neppure le più perfette tra di esse potrebbero sostituire l'azione discreta dello Spirito. Anche la preparazione più raffinata non opera nulla senza di lui [...] E l'agente principale dell'evangelizzazione ». Tutto il paragrafo è da meditare.

<sup>72</sup> In una lettera all'abate della Grande Chartreuse, *Epist.* IV, 397 (lett. n. 2634).

<sup>73</sup> Cost. SDB, art. 70 Cfr art. 37 c e 67 b.

<sup>74</sup> Cfr MB VII 48-49; P. Stella, *Don Bosco* II 32; G. Bosco, *Scritti spirituali* I (Città Nuova 1976) 42-45.

Insomma, il discepolo di Don Bosco, rifiutando di essere, nel suo lavoro apostolico, tanto maestro dominatore quanto schiavo umiliato, *sceglie di essere un libero, un umile, un beato servitore di Dio*. Lavora con tutte le forze, ma lascia il risultato concreto alla decisione del Padre, senza vana curiosità né angoscia. È da notare che quest'atteggiamento spirituale è proprio quello che viene raccomandato in primo luogo ai preti dal Vaticano II: « Tra le virtù che più sono necessarie nel ministero dei presbiteri va ricordata quella disposizione di animo per cui sempre sono pronti a cercare non la propria volontà, ma il compimento della volontà di Colui che li ha inviati. Infatti l'opera divina per la quale sono stati assunti dallo Spirito Santo trascende ogni forza umana e l'umana sapienza ... Consapevole quindi della propria debolezza, il vero ministro di Cristo *lavora con umiltà*, cercando di sapere ciò che è gradito a Dio, e, come avvinto dallo Spirito, si fa condurre in ogni cosa dalla volontà di Colui che vuole che tutti gli uomini siano salvi ... *servendo umilmente* tutti coloro che gli sono affidati da Dio ».<sup>75</sup> Il testo vale per ogni vero apostolo. E fa capire che ogni vero apostolo deve agire da uomo « carismatico », preoccupato di non fare opera propria, ma di « rinnovare sempre l'attenzione allo Spirito » per essergli disponibile e docile.<sup>76</sup> È la « passività » del mistico dell'azione.

Non dirò niente qui della fede salesiana nella presenza di *Maria*, perché l'argomento viene trattato a parte in un altro studio. Ricordo sinteticamente che, anche a questo livello, il salesiano fa l'esperienza di una triplice dipendenza che si inserisce nella precedente: è mandato anche da *Maria*, madre dei giovani; agisce con *Maria*, sua ausiliatrice; lavora per *Maria*, sua Regina (« *Inde gloria mea* »).<sup>77</sup>

### 2.3.2. Servo efficace

Servo inutile, ma anche servo efficace. In effetti, l'esempio di Don Bosco fa anche capire che, proprio su questa base di disinteresse, l'apostolo salesiano sa di essere un servo effettivamente utile, che Cristo lo prende sul serio, chiedendogli di mettere in opera tutte le sue risorse per contribuire alla costruzione del Regno definitivo. Tra tutti i santi, Don Bosco è uno di quelli che hanno creduto di più alla *grandezza divina* e all'*utilità reale* dello sforzo apostolico.

*Grandezza divina*, perché è « cooperare con Dio » (questo concetto della cooperazione è abituale a Don Bosco), cooperatore a quella prodigiosa opera divina nella quale si rivela l'agapè del Dio salvatore, come lo si è notato sopra. Le formule di Don Bosco sono chiarissime: per lui l'apostolato è sen-

<sup>75</sup> PO 15, in testa della serie di numeri intitolati: *Peculiari esigenze spirituali nella vita del presbitero*.

<sup>76</sup> *Cost.* SDB, art. 48. Cfr 2 47 b 74 75 c 91 c 102 151; e ACGS 18-22. Cfr *Cost.* FMA, art. 8 9 23 43 55 78 89 122 150.

<sup>77</sup> Per illustrare queste affermazioni con testi di Don Bosco, cfr negli *Scritti spirituali* l'indice logico al tema *Maria* II 312 e 324.

z'altro la cosa *più grande* offerta allo sforzo umano. Nel suo panegirico su San Filippo Neri, citando San Gregorio Magno, dice: « *Niun sacrificio è tanto grato a Dio* quanto lo zelo per la salvezza delle anime ». A proposito di Domenico Savio scrive: « La prima cosa che gli venne consigliata per farsi santo fu di adoperarsi per guadagnare anime a Dio, perciocché *non havvi cosa più santa al mondo* che cooperare al bene delle anime, per la cui salvezza Gesù Cristo sparse fin l'ultima goccia del prezioso suo sangue ». Decine di volte ha citato il detto attribuito a qualche Padre della Chiesa: « *Delle cose divine la più divina* quella si è di cooperare con Dio a salvare le anime ». <sup>78</sup> « La più divina » perché nel servizio apostolico l'amore di Dio si fa presente e attivo attraverso strumenti umani.

Di conseguenza, *efficacia reale dell'apostolato*. Don Bosco ha creduto con tutte le sue forze al valore delle cause seconde, alla responsabilità di ogni intermediario umano, all'autentica influenza di ogni sforzo dell'apostolo, ed anche agli effetti terribili di ogni sua negligenza. Lui stesso è stato un lavoratore formidabile del Regno: predicatore e catechista ardente, confessore instancabile, educatore di migliaia di giovani, costruttore di quattro chiese, scrittore fecondo, attore negli avvenimenti della Chiesa, fondatore di tre gruppi apostolici, missionario ...

Evidentemente, Don Bosco non immagina l'apostolo salesiano se non come un uomo « consacrato a Dio » per il suo servizio e dedito *pienamente* al suo lavoro; come un uomo coraggioso e di fuoco, animato da zelo instancabile che « corre avanti fino alla temerità », <sup>79</sup> perché sono in gioco la gloria del Padre e la felicità terrena ed eterna di tanti piccoli e poveri. Il *Da mihi animas* non è solo un bel motto: è una preghiera che esprime la sete del Regno e la coscienza della sua urgenza immediata. Equivale alla domanda: « Signore, dammi da lavorare per Te! ». Don Bosco ha fustigato la pigrizia o fiacchezza e raccomandato il lavoro apostolico con una insistenza straordinaria, fino agli ultimi giorni. Nelle ultime ore, semi cosciente, ripeteva ancora: « Coraggio! Avanti! Sempre avanti! ». <sup>80</sup>

L'apostolo salesiano è chiamato a sviluppare in sé stesso tutte le virtù dell'uomo di azione, ma nel contesto di un servizio disinteressato al Regno. E proprio per questo, nutre in sé specialmente la speranza nell'aiuto di Dio, la fiducia e l'ottimismo per i risultati dell'azione; rifiuta la paura e lo scoraggiamento nelle peggiori difficoltà, lavora per una Causa già vinta: « Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede ... Avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia, io ho vinto il mondo ». <sup>81</sup>

<sup>78</sup> Questi tre testi negli *Scritti spirituali* II 41; I 141; II 14.

<sup>79</sup> « Nelle cose che tornano a vantaggio della pericolante gioventù o servono a guadagnare anime a Dio, io corro avanti fino alla temerità » (lettera di Don Bosco al sig. Carlo Vespignani, 11 aprile 1877; citata nelle *Cost. SDB*, art. 43). Cfr il « Guai a me se non predicassi il vangelo! » di san Paolo (*1 Cor* 9, 16).

<sup>80</sup> In *Scritti spirituali* II 306.

<sup>81</sup> *Gv* 14, 1; 16, 33.

## 2.4. Senso correlativo della rinuncia e dell'ascesi apostolica

L'articolo 42 delle Costituzioni SDB, parlando dello « zelo instancabile » del salesiano si esprime molto bene: « Il lavoro apostolico è *la sua mistica* perché ne percepisce la grandezza divina e l'urgenza; ed è *la sua ascetica* perché ne accetta le dure esigenze. È pronto a sopportare il caldo e il freddo, la sete e la fame, le fatiche e il disprezzo ogni volta che si tratti della gloria di Dio e della salvezza delle anime ».<sup>82</sup> Viene così situata al suo posto giusto l'ascesi salesiana. Don Bosco non ha mai predicato la mortificazione per se stessa. Ha sempre proibito le penitenze afflittive. Ma ha esigito dai suoi discepoli la terribile rinuncia *inclusa nell'amore autentico e nella disponibilità a servire bene Dio e il prossimo*.

In questo modo l'ascesi salesiana riveste il suo giusto significato pasquale, quello che viene espresso nelle note sentenze: « Da mihi animas, caetera tolle! », « Lavoro e temperanza! » E cioè: « Signore, lavorando per le anime, non ho più tempo per pensare ad altra cosa! » e « Il lavoro apostolico è cosa seria: non ho più comodità per altri interessi, anche di per sé molto validi, e sono quindi disposto a sacrificarli ». Queste formule composte di elementi abbinati applicano all'esperienza salesiana il mistero della Vita e Morte del Redentore, della morte accettata come condizione della vita. E così si spiega come mai da noi l'ascesi non compare in primo piano: è coinvolta nel dinamismo dell'azione. E quando compare, lo fa con volto sorridente:<sup>83</sup> le famose rose del sogno del pergolato sotto le quali si nascondono le lunghe spine che insanguinano i piedi degli apostoli.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Quest'ultima frase, che risale a Don Bosco stesso, si trova anche nelle *Cost FMA*, art. 18.

<sup>83</sup> Si è notato come i due volti, quello sorridente di Don Bosco e quello severo di Don Rua, esprimono l'intera santità salesiana: « La vera vita di Don Bosco rimane infatti sconosciuta a molti. Lampeggia il filippino 'Servite Domino in laetitia' [...] Il rigoglio delle fronde, della fioritura, della fruttificazione non consente facilmente di soffermarsi sulle radici occulte, sotterra: l'intimo, il vero Don Bosco, il Servo di Dio, il Santo [...] Don Rua rese esplicito ciò che Don Bosco riuscì a dissimulare. Don L'Arco ha tradotto questo pensiero con un'immagine incomparabilmente espressiva: 'Nel padre la mortificazione è ben celata; nel figlio, proclamata! La santità di Don Bosco appare, perciò, quella dei giorni festivi; quella di Don Rua appare quella dei giorni feriali. Ma entrambi vissero interamente 'il Mistero pasquale', anche se Don Rua indugiò nel compianto del Venerdì Santo e Don Bosco si immerse nella gioia della Resurrezione, che ne è, però, una consecutio inseparabile » (sen. Gius. Alessi, *Fu il braccio di Don Bosco*, nel volume *Don Rua vivo*, [Torino, LDC 1973] 55-56).

<sup>84</sup> Don Bosco ebbe questo sogno nel 1847, ma lo raccontò ai salesiani solo nel 1864. È veramente tipico riguardo al senso dell'ascesi salesiana. La Madonna stessa ne diede il significato: « La via da te percorsa tra le rose e le spine significa la cura che tu hai da prenderti della gioventù: tu vi devi camminare colle scarpe della mortificazione. *Le rose sono il simbolo della carità ardente. Le spine significano gli ostacoli, patimenti, dispiaceri che vi toccheranno*. Ma non vi perdetevi di coraggio. Colla carità e colla mortificazione tutto supererete » (MB III 32-35). « Lavoro e temperanza » è diventato qui « Carità e mortificazione », con un significato uguale.

Ma la rinuncia nella vita salesiana è terribilmente reale, e si presenta sotto diversi aspetti. *La più radicale* è quella che si è esposta sopra parlando dell'« umiltà del servitore inutile »: rifiuto di credersi e di comportarsi da proprietario della missione, accettazione di non essere altro se non un servo perpetuamente dipendente, rifiuto di affidarsi troppo ai mezzi umani, abbandono dei risultati al misterioso volere del Padre, umile perseveranza negli scacchi e nelle prove...<sup>85</sup>

*Rinuncia anche per essere intimamente disponibile* al grande lavoro del Regno. Quindi rigetto delle comodità e agiatezze, sul quale Don Bosco insistette tanto,<sup>86</sup> « vigilanza per non cedere a poco a poco al desiderio di benessere e di comodità che è una minaccia diretta alla fedeltà e generosità apostolica », <sup>87</sup> rigetto di tutto ciò che, benché in sé buono, può tuttavia disturbare, appesantire, impedire la libertà del cuore e delle braccia. E qui viene l'accettazione di una *pratica leale dell'ubbidienza, della castità e della povertà*. Per il salesiano la professione dei consigli evangelici acquista il suo giusto significato alla luce della dedizione missionaria,<sup>88</sup> e si presenta sotto due aspetti che convergono: positivamente egli offre e consacra a Dio, in funzione del suo servizio totale a favore dei giovani, la sua libertà e iniziativa, la sua capacità di amare e di generare, i suoi averi e acquisti; negativamente accetta il sacrificio dell'uso più comune delle sue forze di autonomia, di amore e di possesso (e soltanto gli incoscienti diranno che tale sacrificio è poco). La professione dei consigli evangelici « è liberatrice: ... liberandoci da quanto potrebbe essere un impedimento, *rende sollecita la nostra carità pastorale*: il salesiano veramente casto, povero e ubbidiente è pronto ad amare quelli che il Signore gli manda, soprattutto i giovani poveri ».<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Nell'EN, Paolo VI ha sottolineato l'esigenza di rinuncia nel « predicatore »: « Il predicatore del Vangelo sarà colui che, anche a prezzo della rinuncia personale e della sofferenza, ricerca sempre la verità che deve trasmettere agli altri. Egli non tradisce né dissimula mai la verità per piacere agli uomini, per stupire o sbalordire, né per originalità o desiderio di mettersi in mostra. Egli non rifiuta la verità; non offusca la verità rivelata per pigrizia nel ricercarla, per comodità o per paura. Non trascura di studiarla; la serve generosamente senza asservirla » (n. 78).

<sup>86</sup> In particolare nel suo cosiddetto *Testamento spirituale*: cfr *Scritti spirituali* II 272 289 292.

<sup>87</sup> *Cost. SDB*, art. 83.

<sup>88</sup> Rileviamo lo stesso fatto a proposito degli impegni spirituali dei preti secondo la presentazione del Vaticano II: dopo aver centrato la loro vita spirituale sulla carità pastorale vissuta in Cristo e richiesto da loro l'umiltà dei servitori (cfr sopra, nota 75), il testo li invita all'obbedienza, alla castità e alla povertà in quanto queste virtù stimolano quella carità e rendono più facile e più fecondo l'esercizio del ministero (PO 15-17).

<sup>89</sup> *Cost. SDB*, art. 69 e 71 (cfr *ACGS* 123-124). Cfr *Cost. FMA*, art. 8. I membri *Cooperatori* della Famiglia salesiana non professano i tre consigli evangelici. Però la loro vocazione salesiana li invita a praticarli in un modo conforme al loro stato, in vista di un servizio più efficace ai destinatari della missione. Cfr J. Aubry, *Una vocazione concreta nella Chiesa: Cooperatore salesiano*, (Roma 1972) 93-97. E in modo globale, non legato alla missione, in *NR* art. 5.

Infine *rinuncia nell'esercizio concreto del lavoro apostolico*: amore realistico nella dedizione quotidiana, nelle preoccupazioni e fatiche fisiche e morali, rifiuto di ricercare la propria soddisfazione e gloria, lotta contro il « mondo » e gli oppositori del Regno, « espiazione generosa che completa quel che manca alle sofferenze di Cristo »<sup>90</sup> a favore delle anime dei giovani ... E più ancora, accettazione dei rischi del servizio dei poveri, rispetto e pazienza davanti alla lentezza del camminare dei destinatari, sforzo continuo ed estenuante per rimanere a contatto della realtà in evoluzione e accettazione coraggiosa dei cambi necessari ... L'apostolo salesiano può far sue con verità le parole di San Paolo: « In noi opera la morte, ma in voi la vita ».<sup>91</sup>

Forse, però c'è ancora *un'altra rinuncia* che si potrebbe chiamare la più bella: è il rifiuto di far vedere che si è rinunciato, di gemere sul proprio tempo e sugli uomini, la volontà di essere tra quelli che Dio ama (e con lui gli uomini, e soprattutto i giovani), perché danno con gioia.<sup>92</sup>

L'esperienza viene presto a dimostrare che la carità pastorale salesiana include una terribile esigenza di *conversione*, vale a dire di *formazione e preparazione ascetica* all'esercizio dell'apostolato: nessuno è direttamente pronto a fare « la più divina delle cose divine ».

## 2.5. Ultima componente: senso dell'aspetto ecclesiale e comunitario dell'azione apostolica

Infine, entra nell'atteggiamento fondamentale dell'apostolo accettare lealmente la concreta dimensione ecclesiale e « congregazionale » dell'apostolato: ogni salesiano è « segno e portatore dell'amore di Dio ai giovani » all'interno della Società e della Famiglia salesiana, nell'ambito più vasto della Chiesa locale e universale. *Cooperare e ubbidire sono due esigenze essenziali del suo lavoro*, che rispondono a due elementi anche istituzionali dell'apostolato: l'uno orizzontale, l'altro verticale. Questo suppone una visione esatta della natura e dell'ampiezza del lavoro missionario nella Chiesa: il singolo salesiano, come pure la comunità salesiana, inserisce il suo piccolo lavoro nell'immenso sforzo d'insieme del Regno in costruzione: « Da Cristo capo tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità ».<sup>93</sup>

Paolo VI ha ricordato questa legge generale a proposito del compito evangelizzatore usando delle parole che meritano di essere meditate: « Evangelizzare non è mai per nessuno un atto individuale e isolato, ma profondamente

<sup>90</sup> *Cost. SDB*, art. 62, citando *Col 1, 24*.

<sup>91</sup> *2 Cor 4, 12*. Cfr *Col 1, 24*. Nell'EN Paolo VI ha notato come segni di vero amore dell'evangelizzatore: « il rispetto della situazione religiosa e spirituale delle persone che vengono evangelizzate, rispetto del loro ritmo, ... l'attenzione a non ferire l'altro, soprattutto se egli è debole nella fede » (n. 79).

<sup>92</sup> *2 Cor 9, 7*. Cfr *Cost. SDB*, art. 47.

<sup>93</sup> *Ef 4, 16*.

ecclesiale. Allorché il più sconosciuto predicatore, catechista o pastore, nel luogo più remoto, predica il vangelo, raduna la sua piccola comunità o amministra un sacramento, anche se si trova solo compie un atto di Chiesa, e il suo gesto è certamente collegato, mediante rapporti istituzionali ma anche mediante vincoli invisibili e radici profonde dell'ordine della grazia, all'attività evangelizzatrice di tutta la Chiesa. Ciò presuppone che egli agisca non per una missione arrogatasi, né in forza di un'ispirazione personale, ma in unione con la missione della Chiesa e in nome di essa ... Se ciascuno evangelizza in nome della Chiesa, la quale a sua volta lo fa in virtù di un mandato del Signore, nessun evangelizzatore è padrone assoluto della propria azione evangelizzatrice, con potere discrezionale di svolgerla secondo criteri e prospettive individualistiche, ma deve farlo *in comunione* con la Chiesa e con i suoi Pastori». <sup>94</sup> Il salesiano quindi vive la propria dipendenza radicale da Cristo Apostolo *non a modo di elemento a se stante, ma nella integrazione di tutte le componenti dell'azione salvifica di Cristo, unificate dallo Spirito Santo.*

### 2.5.1. *Orizzontalmente. Il senso della fraternità apostolica*

L'apostolo è sempre collegato con i suoi compagni apostoli: Gesù mandava i suoi discepoli « due a due », e ufficialmente ha affidato il compito apostolico non al singolo, ma ai Dodici insieme. <sup>95</sup> Il salesiano sa di essere mandato *insieme ai suoi fratelli*, ai quali il Signore ha dato la stessa vocazione e missione: accetta quindi la comunità e lo sforzo di comunione non solo come un'esigenza della *koinonia* fraterna in se stessa, ma in primo luogo come un'esigenza della missione stessa, « affidata in primo luogo alla comunità ». <sup>96</sup> La riuscita del lavoro apostolico esige la pluralità di ministeri complementari: coscienti di questo, il salesiano lavora con una vera preoccupazione di coesione e con vivo senso della solidarietà e corresponsabilità, rifiutando come la peste la peggiore delle gelosie, la gelosia tra apostoli.

A più largo raggio, egli accetta lo stesso sforzo a livello della comunità ispettoriale e a quello della Chiesa locale. <sup>97</sup> Tale sforzo, che mette in gioco eminenti virtù fraterne, è tanto più facile quanto più il salesiano ha acquistato una visione giusta della natura dell'apostolato e della propria situazione di umile servo. E a sua volta, il lavorare insieme come apostoli dello stesso Signore porta l'amicizia fraterna alla sua più grande profondità.

<sup>94</sup> EN 60.

<sup>95</sup> Cfr *Mc* 6, 7; *Lc* 10, 1.

<sup>96</sup> *Cost.* SDB, art. 34.

<sup>97</sup> *Cost.* SDB, art. 57 e 33. *Cost.* FMA, art. 70. NR 12-14. Cfr PO 8. Nell'EN, anche Paolo VI ha insistito sul necessario senso dell'unità tra gli evangelizzatori per la riuscita del loro lavoro: « La forza dell'evangelizzazione risulterà molto diminuita se coloro che annunziano il Vangelo sono divisi tra di loro da tante specie di rotture. Non starebbe forse qui uno dei grandi malesseri dell'evangelizzazione oggi? [...] Ai fedeli di Cristo dobbiamo offrire l'immagine di persone mature nella fede, capaci di ritrovarsi insieme al di sopra delle tensioni concrete, grazie alla ricerca comune, sincera e disinteressata della verità » (n. 77).

### 2.5.2. Verticalmente. Il senso dell'ubbidienza apostolica

L'apostolo singolo e gli apostoli insieme sono sempre legati a una autorità pastorale visibile, che rappresenta validamente Cristo Capo e Pastore. Dipendere solo interiormente da Cristo potrebbe condurre all'illuminismo e all'illusione. Nella Chiesa corpo visibile di Cristo, il mandato interiore viene sempre confermato e precisato dal mandato esterno e ufficiale del superiore. L'obbedienza quindi entra necessariamente nella spiritualità dell'apostolo, e fa un tutt'uno con questo senso di dipendenza radicale da Cristo sul quale si è insistito.

Nessun apostolo può validamente mandare se stesso. Correrebbe il rischio di ricercare i propri interessi o di diffondere i propri pensieri, non quelli di Gesù Cristo.<sup>98</sup> In concreto il salesiano riceve dal suo superiore, ispettore e poi direttore, la specificazione del suo lavoro apostolico. Riceve inoltre volentieri i loro insegnamenti e orientamenti. E a livello ecclesiale, accoglie il magistero e l'autorità del vescovo, della Conferenza episcopale e del Papa. Evidentemente, la sua obbedienza è attiva e piena di iniziativa: non è un « soggetto » né un semplice « esecutore », ma un reale collaboratore nella corresponsabilità di tutti gli operai del Regno. Resta vero che l'obbedienza è spesso onerosa, e può costituire, in certe circostanze, l'aspetto più esigente dell'ascesi apostolica. È stato proprio il caso di Cristo pastore, che « spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo, facendosi obbediente fino alla morte »: <sup>99</sup> obbedienza che fu il vertice della sua carità pastorale e l'atto redentore per eccellenza.

### 3. CONCLUSIONE

A modo di conclusione, mi sembra di poter affermare che una vita apostolica orientata secondo le linee qui esposte, conduce il salesiano all'unità e alla gioia.

Colpisce in Don Bosco lo « splendido accordo di natura e di grazia », i due aspetti dell'uomo e dell'uomo di Dio, « fusi in un progetto di vita fortemente unitario: il servizio dei giovani » (così si esprime l'articolo 49 delle Costituzioni rinnovate). In effetti, Don Bosco è una delle personalità storiche che hanno realizzato nel modo più stupendo l'unità interiore ed esteriore nella propria vita; e il mezzo di tale unificazione è stato la fedeltà alla vocazione ricevuta e *l'orientamento di tutte le forze morali e spirituali nel senso della carità pastorale del « Da mihi animas »*. In Don Bosco non s'incontrano i dubbi, le incertezze, i conflitti interiori, le esitazioni, ma, al contrario, la logica di un progetto che va sempre più chiarendosi, la sicurezza tranquilla dell'uomo obbediente al disegno di Dio su di lui, la rapidità nel giudizio e nelle decisioni, la tenacia e l'audacia nelle realizzazioni. Sul piano affettivo si

<sup>98</sup> Cfr *Fil* 2, 21; *2 Cor* 4, 5.

<sup>99</sup> *Fil* 2, 7-8. Cfr PO 15 bc 7 bc; *Cost.* SDB, art. 35 54 93-98. *Cost.* FMA, art. 23-27.

verifica la stessa unità: l'accordo tra la vita cosciente e la vita incosciente è visibile nel fenomeno dei sogni, pieni delle sue preoccupazioni apostoliche più profonde. Veramente la carità pastorale dinamica ha ricomposto e strutturato in una armonia ammirabile tutte le tendenze, aspirazioni e forze di quest'uomo di Dio.

È la ragione per cui nella sua vita esplode *la gioia*, segno di un progetto riuscito, di un'azione che ha portato con sé la prova della sua meravigliosa utilità: condurre tanti giovani alla loro felicità di uomini e di figli di Dio. Tanti uomini, e forse anche religiosi, oggi soffrono perché si sentono interiormente stiracchiati e divisi! L'esempio di Don Bosco offre a tutti una lezione di gran valore: lo sforzo di santità del salesiano, cioè la pratica coraggiosa della carità pastorale dinamica unifica la sua persona, feconda la sua azione, colma di gioia il suo cuore. Per poco che mantenga viva la sua visione di fede, capisce quanto è bello e valido il servizio totale di Dio nel servizio ai giovani.<sup>100</sup>

In tale prospettiva, la morte stessa appare bella e trionfante. Uno dei testi più rivelatori di Don Bosco è la frase con cui termina la lunga serie delle sue ultime raccomandazioni nel « Testamento spirituale »: dà alla santità salesiana una risonanza pasquale: *Quando avverrà che un Salesiano soccomba e cessi di vivere lavorando per le anime, allora direte che la nostra Congregazione ha riportato un gran trionfo, e sopra di essa discenderanno copiose le benedizioni del Cielo.*<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Parimenti Paolo VI ha deplorato « la mancanza di gioia e di speranza » di alcuni evangelizzatori e insistito sul dovere della gioia: « Conserviamo la dolce e confortante gioia d'evangelizzare [...] Sia questo per noi uno slancio interiore che nessuno ne alcuna cosa potrà spegnere. Sia questa la grande gioia delle nostre vite impegnate. Possa il mondo del nostro tempo 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! » (EN 80).

<sup>101</sup> Negli *Scritti spirituali* II 293.

**LA DEVOZIONE A MARIA AUSILIATRICE  
SOSTEGNO E STIMOLO DELLA SPERANZA CRISTIANA**  
Annotazioni teologiche su una caratteristica  
della spiritualità salesiana

GEORG SÖLL, sdb

**0. Introduzione**

Se i Salesiani, le Figlie di Maria Ausiliatrice e i Cooperatori si interrogano sul senso e sulla forma dell'attività salesiana, e rivolgono il loro sguardo a Don Bosco come a loro modello, scoprono che una delle radici del suo ardore apostolico e dei suoi successi è stata la sua grande devozione a Maria, Aiuto dei cristiani. Già nel sogno della sua vocazione, essa si presentò a lui, ragazzino di nove anni, come la guida nel compimento della sua missione. Con una preghiera rivolta a lei, il giovane sacerdote cominciò nel 1841 la sua azione sociale a favore dei giovani. Essa lo aiutò in ogni necessità e pericolo. Fidando in questa celeste Ausiliatrice compì cose meravigliose e condusse avanti vittoriosamente la sua opera nonostante tutti gli ostacoli.

Il segreto del suo successo non va posto tanto nella ricchezza delle sue idee e nella sua instancabile energia, quanto piuttosto nell'eroica realizzazione delle tre virtù teologali, che portano questo nome, perchè Dio le dona germinalmente al cristiano nel battesimo, come spinta iniziale per lo sviluppo della vita religiosa, e perché in definitiva sono dirette a Dio stesso.

Don Bosco era un uomo sorretto da una profonda fede nella Provvidenza divina ed insieme nel bene presente nell'uomo, anche il più corrotto. Era animato da un appassionato amore a Cristo e ai giovani, nei quali vedeva la velata immagine di Dio che cercava di svelare per formare di loro dei validi cittadini della patria terrestre e unitamente degli eredi del regno dei cieli. La sua fede e carità erano attraversate da quello spirito di cristiana speranza, che fa esclamare con Paolo: « Tutto posso in colui che mi dà la forza » (*Fil 4, 13*). Espressione particolare di questa speranza cristiana, sostegno e stimolo di essa, era la sua particolare devozione a Maria invocata col titolo di « Ausiliatrice dei Cristiani ». Chi intende quindi amministrare l'eredità di questo santo e compierne la missione, deve far propria questa caratteristica della sua spiritualità.

**1. Il mondo tra angoscia e speranza, e la povertà di contenuto di attese puramente intramondane**

La progressiva emancipazione da legami e pratiche religiose ed i trionfi della scienza e della tecnica avevano dato all'uomo moderno un senso di ebbrezza e una fede direi irresistibile nel progresso. Egli si era impossessato, come mai prima, del mondo e dei suoi beni, e nel cielo dei suoi sogni, i propri

successi gli apparivano come araldi di un futuro migliore per la libertà, la giustizia e la pace dell'umanità.

Ma gli avvenimenti del xx secolo hanno distrutto molti di questi sogni. Guerre crudeli, odio incomprensibile, divisioni, violenza e menzogna hanno fatto apparire in maniera spaventosa il demoniaco che s'annida nell'animo umano. Tecnica e civilizzazione pongono l'uomo continuamente di fronte a nuovi problemi e pericoli; la natura non cede granché dei suoi misteri e manifesta spesso, accanto alla ricchezza dei suoi benefici, la potenza primordiale della sua forza distruttiva. Emerge soprattutto un fatto: gli stessi uomini imparano troppo poco dalla natura e dalla storia, anzi stravolgono il processo educativo favorito dall'illuminismo. Molti ne sentono le conseguenze: insicurezza, rassegnazione e angoscia; angoscia di fronte alle catastrofi naturali e alle crisi economiche; angoscia di perdere libertà e pace; angoscia per la paura di una guerra e di una morte atomica.

Altri si ribellano ai segni della sventura e agli attacchi del pessimismo, e tentano di schiudere ai loro contemporanei un nuovo orizzonte, un futuro pieno di promesse. I sistemi politici e sociali, come il marxismo, presentatisi sotto il segno dell'opposizione alle attese salvifiche religiose e all'escatologia cristiana, sono appunto quelli che stimolano i loro seguaci a un lavoro creativo per il mondo e per il futuro dell'uomo. « Il principio speranza » (titolo dell'opera fondamentale del filosofo marxista Ernst Bloch di Tubinga), ha acceso come una fiaccola e l'ha consegnata ad altri. Vi è qualcosa di impressionante in questa protesta contro la rassegnazione e il pessimismo, in questa prometeica caparbieta di fronte alle potenze del destino e della natura.

L'esperienza però della morte, del definitivo spegnersi di tutte le forze e di tutti i sogni corrode questo slancio vitale. L'affermazione: il singolo muore, ma il genere umano continua a vivere, con cui si cerca di tranquillizzare sé e gli altri di fronte a questo deprimente fenomeno è solo una medicina apparente, una magra consolazione, perché una catena di membri mortali non produce un tutto immortale, e d'altra parte è appunto la singola persona, il mio io vivente e assetato di sopravvivenza, che qui si sente desolato.

Ma soprattutto va rimarcata quella povertà di contenuti, che caratterizza tutte le attese puramente intramondane. È vero che « il principio speranza » sventola come una bandiera sopra le teste di coloro che sono fidenti nell'avvenire, ed è altrettanto certo che è difficile riempire con un contenuto di felicità queste sognate attese. Quanti però sperano su questa terra, aspettano qui la realizzazione concreta delle promesse loro fatte. Anche gli ideali di libertà, di giustizia e di pace sollevano interrogativi: per chi? perché? e quando? L'interpretazione di questi luminosi concetti e i modi della loro realizzazione sono, com'è noto, assai differenti. A chi lotta appaiono troppo spesso come una fata morgana. Troppo spesso l'uomo e interi popoli sono ributtati indietro al punto di partenza delle loro attese. Ed è sempre la morte che fa issare sulle tombe dei corpi e delle nostalgie la bandiera della capitolazione. Qui non albeggia un avvento, ma si dischiude alla fine il nulla.

Il cristiano non può provare soddisfazione alcuna per questa disillusione,

cioè per questa liberazione da un'illusione, poiché egli sa molto bene quanta fiducia e quanta forza creativa di singoli e di gruppi sociali sono investiti in tali aspettative e quanto doloroso è lo svanire di questi sogni. Qualche volta dovrebbe poi imparare da questa eroica volontà di realizzazione imposta all'uomo dal mondo e dal futuro, e saper dire di sì alle energie e alla missione, affidategli dal mandato creativo di Dio. Non può sfuggire lui pure al richiamo del tempo e della comune angoscia e necessità. Non gli ha forse predetto Cristo: « Nel mondo avrete angoscia » (*Gv* 16, 33)? Il Signore però ha anche aggiunto: « Ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo ».

## 2. La dimensione cristiana della speranza

Con la redenzione del mondo per opera di Gesù Cristo e con l'annuncio della sua lieta novella, ciò che va sotto il nome « speranza » ha acquistato una dimensione totalmente nuova. Nell'antica concezione ciclica del mondo non c'era scampo dal cerchio di bronzo entro cui l'implacabile Fato teneva rinchiusi mondo, uomini e persino gli dei; esso non ammetteva nessun avvenimento che lasciasse sperare l'irrompere di potenze e amori trascendenti. In questa chiusura sta la ragione profonda della tragica rassegnazione e melancolia, che caratterizzano i grandi spiriti e le opere d'arte poetica e figurativa sul finire dell'antichità. I culti misterici provenienti dall'Asia minore cercavano salvezza e speranza nella ripetizione di un mitico evento d'immaginarie figure umano-divine e del loro destino, ma anch'essi non potevano dare la vera redenzione né offrire il soddisfacimento di nostalgie religiose.

Nonostante attacchi e sconfitte, il giudaismo portò avanti attraverso i secoli la sua speranza messianica nel futuro, in attesa che si compisse quanto gli era stato predetto: Dio « come redentore verrà per Sion » (*Is* 59, 20). In effetti, « quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli » (*Gal* 4, 4-5). La fine del grande Avvento del mondo con l'appagamento delle più audaci speranze umane era appunto questa: l'unione di Dio con l'uomo, l'incamminarsi verso la vera giustizia, l'autentica libertà e la piena pace; il sorgere di « un sole, che non conosce tramonto », come è detto nell'*Exultet* della notte di Pasqua. Ma tutto questo costituiva solo l'albeggiare, il principio, non l'adempimento. Perché da un lato l'offerta dell'oggettiva azione redentrice di Cristo, per giungere a piena efficacia, attende sempre di nuovo che ogni singolo uomo se l'appropri personalmente, e d'altro lato il mondo è sì redento dalla vita e morte di Cristo e il potere del peccato e della morte è senza dubbio sostanzialmente spezzato, ma questo « già » è pur sempre accompagnato da un « non ancora ». Così nella storia della salvezza del Nuovo Testamento e nella singola vita del cristiano domina una tensione dinamica, ineliminabile, che deprime ed esalta insieme. Racchiude in sé la gioia della redenzione già acquisita e l'ansia per il compimento non ancora raggiunto. Qui la virtù teologale della speranza ha il suo specifico campo di affermazione; qui dispiega la sua forza e la sua

consolazione. La speranza cristiana, infatti, è ben più che un « principio »; essa è ricca di un contenuto promettente e riceve il suo slancio primariamente non da obiettivi intramondani, ma dallo stesso « Dio della speranza » (*Rom 15,13*) e da « Gesù Cristo, che è la nostra speranza » (*1 Tim 1, 1*).

Certamente è ancora lo sperare di uomini di questa terra e porta i segni di questa originaria espressione di tutto ciò che ha la vita in sé. È un protendersi spirituale verso beni che promettono felicità, una freccia lanciata dalla nostalgia del meglio, del perfetto. È la giovinezza mai svanita del cuore umano, che preserva dall'invecchiamento; è fonte di ottimismo e di fiducia.

La speranza cristiana è anche qualcosa di più. La sua dinamica oltrepassa tutte le umane limitazioni, attraversa il velo del mondo creato, per giungere sino al centro del cuore di Dio che, come confessa Agostino, ha creato il nostro cuore per Sé e lo riempie di inquietudine fin quando in Lui giunge un riposo liberatore ed eterno.

Ha un efficace interprete dei suoi desideri: la preghiera. Ha una centrale restauratrice delle sue forze motrici: la pazienza, e soprattutto offre una sicura prospettiva che la realtà sperata può esser raggiunta tramite la morte, perché una vita senza la morte sarebbe la morte della stessa speranza.

Naturalmente questo limite dell'esistenza umana va superato e diventa allora il ponte verso il paese della nostalgia. L'orizzonte spirituale della speranza cristiana ha per così dire tre dimensioni. Una preghiera semplice, atta a « destare la speranza », le esprime così: « mio Dio, io spero da te il perdono dei peccati, il dono della tua grazia e infine la vita eterna ». Guardando al proprio passato, chi prega attende il perdono di ciò che minaccia il compimento dell'attesa: il peccato. Per il presente egli spera la grazia di Dio, cioè l'aiuto necessario per realizzare il suo destino terreno e finale, la forza nella resistenza al male, l'incoraggiamento al bene, la consolazione nella lotta e nel dolore. Per il futuro, egli spera per sé la pienezza della vita stessa, il suo compimento e la sua trasfigurazione. Non vi è speranza umana e obiettivo intramondano, che siano pari in audacia e ricchezza all'autentica attesa salvifica cristiana. Questa si protende verso la pienezza definitiva e verso il compimento dell'umano destino e delle umane aspirazioni. Certamente il cristiano deve sempre confessare con Paolo: « Non che io abbia già conquistato il premio ...; solo mi sforzo di correre per conquistarlo ..., [sono] proteso verso il futuro » (*Fil 3, 12bs.*). L'apostolo non intende sicuramente con ciò solo un desiderio interiore, ma una vita fondata sulla speranza, una manifestazione di questa attesa, un dinamico ottimismo cristiano. Paolo non si è mai abbandonato a una passività che tutto attende dalla grazia, senza cooperare con essa alla salvezza propria e degli altri. La sua era una speranza operosa e sofferente, una speranza che prega e si sacrifica. Attendere non basta! Il gesto della rincorsa significa attiva cooperazione al raggiungimento della realtà sperata. La stessa pazienza è prova di forza e di coraggio spirituale. Molti beni bramati dalla speranza cristiana vanno ottenuti con la preghiera e insieme con la sofferenza. Qui si manifesta molto spesso l'impotenza dell'uomo e il suo bisogno di incoraggiamento e di aiuto. E questi gli provengono da Colui che è fondamento

primo e ultimo fine di ogni umana aspettativa. In effetti, Paolo fa questo augurio ai Romani: « Il Dio della speranza vi riempia di ogni gioia e pace nella fede, perché abbondiate nella speranza per la virtù dello Spirito Santo » (*Rom 15, 13*).

Ma lo Spirito di Dio si serve anche di altri mediatori e di altre vie, per tener alta nei cuori dei redenti la fiaccola della speranza e per condurne a termine le attese di salvezza. Luminosa scia vivente di cristiana speranza, anzi caparra del suo compimento è la santa Donna, nel cui seno lo Spirito Santo fece prendere figura corporea alla Speranza dell'umanità: Maria, la madre del Redentore. Da molto tempo la Chiesa la saluta nella *Salve Regina* come « nostra speranza ». Don Bosco ha rimarcato in modo particolare questo titolo onorifico della Vergine santa attraverso la forma della sua devozione alla Madonna; inoltre ha fatto sperimentare nel cuore di innumerevoli persone l'intimo rapporto esistente tra la virtù teologale della speranza e la « Madre dei viventi » (Epifanio).

### 3. La devozione a Maria Ausiliatrice come sostegno e stimolo di cristiana speranza

Il titolo « Ausiliatrice dei cristiani » che il Concilio Vaticano II ha difeso e confermato<sup>1</sup> accanto a quello di « Mediatrix », « Interceditrice » ..., perché eredità della tradizione ecclesiale, appartiene alle invocazioni di lode alla Madre di Dio più testimoniate nella Bibbia e nella storia della salvezza. Nel piano divino, la progenitrice Eva avrebbe dovuto essere un « aiuto » per l'uomo, ma purtroppo non poté rispondere a questa vocazione. Costituì una grande delusione per tutta l'umanità. Nel corso della storia di Israele sorsero altre donne le quali, in situazioni gravi del loro popolo, corrisposero a determinate attese: Debora, Giuditta, Ester. La loro figura e le loro imprese divennero a loro volta una promessa per la eliminazione di una ancora maggiore necessità del mondo intero.

Quando nella pienezza del tempo giunse l'Atteso, come « la speranza di Israele » (*Ger 17, 13*), si guardò attorno alla ricerca di una « Ausiliatrice ». E la donna così chiamata non deluse; mise corpo, vita ed amore al servizio del Redentore e lo aiutò a realizzare la speranza di tutto il mondo. Con il suo sì alla maternità divina, Maria divenne anche la prima e la più grande Ausiliatrice della cristianità in boccio. Il redento di tutti i tempi Le deve riconoscenza, che egli se ne avveda e lo riconosca oppure no.

I Santi Padri, soprattutto della Chiesa orientale, nel considerare l'opera redentrice di Cristo fondata non solo sulla sua morte in croce, ma su tutta la sua vita terrena a partire dall'incarnazione, non si stancano di cantare la funzione di aiuto che Maria svolge per tutta la cristianità. Al seguito di Sant'Ireneo che chiama Maria « Causa di salvezza » e « Avvocata d'Eva », altri Padri riconoscono e descrivono la Madre di Dio come mediatrix di salvezza.

<sup>1</sup> LG 62.

Qualche volta nel loro entusiasmo religioso andarono troppo avanti e usarono persino il titolo di « Corredentrice », titolo che avvicina troppo Maria al Redentore, uomo-Dio, e per questo il Concilio Vaticano II non vi ha dato alcuna conferma. Ma anche a prescindere da questo, essi contribuirono a rafforzare la convinzione che la figura e l'attività di Maria, meglio la devozione a Maria è un segno di speranza per il popolo di Dio della nuova alleanza. Infatti come la Madre del Signore si dimostrò Ausiliatrice nella sua vita terrena, per esempio nella visita a Elisabetta, a Cana e ai piedi della croce, così è stata Ausiliatrice in molteplici necessità e ambasciatrice di una carità che dona e consola. Dopo la solenne difesa della divina maternità di Maria al Concilio di Efeso (431), la devozione alla Madonna ebbe un'impensabile diffusione; e ciò non fu tanto la conseguenza di conoscenze teologiche, quanto piuttosto la risposta del popolo cristiano a inconfutabili esperienze della potenza interceditrice della Madre di Dio. Così essa divenne un punto di cristallizzazione della speranza teologale. Il patriarca Germano di Costantinopoli la chiamava « speranza », e l'inno *Akathistos*, il *Te Deum* mariano della Chiesa orientale, dava a questa certezza un'espressione insuperabile da un punto di vista linguistico e religioso. L'aiuto di Maria che l'Oriente e soprattutto la Nuova Roma sperimentò nelle invasioni dei Persiani e dell'Islam, lo poté confermare l'Occidente nella lotta vittoriosamente sostenuta contro i Turchi nel mare di Lepanto (1571) e dopo l'assedio di Vienna (1683): Maria vi portò il suo potente aiuto! Il famoso quadro di Maria Ausiliatrice di Luca Cranoch (l'originale è nella chiesa di S. Giacomo a Innsbruck) riprodotto in innumerevoli chiese dell'Europa Centrale, vi divenne il visibile punto di riferimento della speranza nell'Ausiliatrice dei cristiani. Da Monaco si diffuse la Confraternita che venera Maria sotto questo titolo in tutta l'Europa, e prese piede anche in Torino: Papa Pio VII, dopo il suo rientro dalla cattività napoleonica, nella Chiesa della Consolata, il 24 maggio 1814 ringraziava Dio per la liberazione e stabiliva a tale data la festa di Maria Ausiliatrice.

Quanto più la grande politica tendente ad assicurare ai popoli la pace e la libertà si dimostrava impotente, quanto più gli errori dottrinali e la degenerazione morale minacciavano gli uomini dell'interno, tanto più efficace si dimostrò la fiducia nella celeste Ausiliatrice. Punti focali della speranza divennero e rimasero fino ad oggi soprattutto i santuari della Madre di Dio. In essi, i fedeli anche dell'illuminato secolo xx manifestano i loro molteplici malianni e le loro attese, e li presentano alla Madre della grazia. A questo riguardo un esempio speciale ce lo offre Lourdes. Oltre 500 guarigioni confermate come casi umanamente inspiegabili da parte di una commissione internazionale di medici; di esse 55 riconosciute finora come miracolose dalla Chiesa: sono solo uno dei segni del condensarsi della speranza cristiana nella figura e nella potente intercessione della Madonna. Il moderno scetticismo o l'aperta incredulità invano partono all'attacco di tali esperienze: *contra factum non valet argumentum!*

La devozione a Maria Ausiliatrice è un sostegno e uno stimolo di speranza cristiana non solo perché la Madonna con la sua maternità divina ha

dischiuso al mondo la fonte della vera e durevole gioia, e lungo la storia della salvezza e della sventura si è sempre dimostrata fedele Ausiliatrice, ma anche perché con la sua vita personale — come testimonia la Sacra Scrittura — è divenuta modello di esistenza cristiana e ha mostrato a tutti i redenti che cosa è la *sequela Christi*, o cosa significa, nel linguaggio di oggi, « vivere il progetto di Cristo ». La rassegnazione può insinuarsi nella vita umana non solo dopo una dolorosa esperienza o dopo i duri colpi del destino, ma anche quando determinati obiettivi sembrano irraggiungibili e l'uomo, di più il cristiano, nel suo tendere alla perfezione viene continuamente ributtato al punto di partenza. Il fallire dei migliori propositi nella lotta morale, la constatazione di ricadute e di capitolazione di fronte alla potenza del male sono pure esperienze dell'esistenza cristiana e sono tentazione alla disperazione.

Qui però risplende Maria come stella nell'oscura notte: essa rianima i suoi devoti a ricominciare da capo e a perseverare, con la forza della grazia di Dio, nella instancabile lotta per la realizzazione del bene. Senza dubbi la sua immacolatezza è irraggiungibile per noi « miseri figli di Eva », ma l'immagine etica di Maria tramandataci da Luca è un segno di speranza che spinge a percorrere vittoriosamente il cammino della *sequela Christi*, a comprendere così sempre meglio la preoccupazione dell'Apostolo delle genti: « Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi » (*Gal 4, 19*), e a poter forse al termine della nostra vita dire con lui: « Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (*Gal 2, 20*). In effetti, la devozione a Maria aiuto dei cristiani non restringe lo sguardo a una richiesta personale o addirittura egoistica, ma lo apre a ciò di cui tutti i redenti abbisognano e a cui aspirano. Per questo essa è un continuo stimolo alla nascita di Cristo in noi e un appoggio della nostra speranza, perché l'esigenza di rivestirci dell'uomo nuovo, inserirci nel battesimo, si realizzi per la sua materna intercessione. Il manto delle sue virtù: la fede, l'abbandono alla volontà di Dio, l'umiltà, l'amore servizievole, il sacrificio, l'interiorità, la riconoscenza, la fedeltà costituisce un modello di vita cristiana pienamente realizzata e di perfetto impegno morale. Non passa di moda, non invecchia. Nella sua enciclica *Marialis Cultus* del 24 febbraio 1974 Paolo VI ha asserito che anche per l'uomo di oggi e soprattutto per la donna moderna, Maria costituisce un modello, non già con riferimento al contesto socio-culturale del tempo in cui è vissuta, ma piuttosto per la validità atemporale dei suoi atteggiamenti. Il carattere esemplare della sua vita e quindi il segno di speranza nella realizzazione di un'ideale vita di donna non va tanto rapportato al momento storico, quanto piuttosto alla dedizione di Maria a Dio e agli uomini. La Madonna può valere appunto come immagine delle attese dell'uomo d'oggi perché con la sua attiva cooperazione all'evento di salvezza ha manifestato non un passivo estraniarsi dal mondo, ma il fattivo rispondere alla richiesta di interiore liberazione di tutta l'umanità, e per questo è diventata avvocata dei poveri e dei sofferenti. Nel compiere la sua missione di conforto, aiuto e rifugio per il popolo di Dio del Nuovo Testamento irradia una forza liberatrice. Certo, la speranza dell'uomo dovrebbe rivolgersi non solo alla libera-

zione da costrizioni esterne e all'affrancamento da qualche cosa, ma anche e più ancora alla liberazione dalla schiavitù interiore, frutto della potenza del peccato, verso la libertà di un nuovo modo di vivere e operare al servizio di Dio e degli uomini. La « nuova Donna », prosegue il Papa nel documento citato, a fianco del « nuovo Uomo », è veramente un segno di speranza per gli uomini angosciati e spesso senza meta del nostro tempo.

Anche il Concilio Vaticano II ha chiamato Maria segno di speranza.<sup>2</sup> E non da ultimo perché non solo la vita della Madonna, ma anche il suo trapasso esprime un incoraggiamento per il popolo pellegrinante di Dio. Il dogma e la festa dell'Assunta testimoniano qualcosa di più della meritata glorificazione della Madre di Cristo. Ricordano ai fedeli la dignità e il destino finale di tutto l'uomo, ivi compreso quello del suo corpo, e aiutano a superare l'angoscioso terrore della morte e il senso di abbattimento di fronte all'impotenza e caducità della nostra esistenza terrena. L'estrema speranza dei cristiani è rivolta alla felicità eterna e alla vita definitiva e perfetta. La fede nei novissimi è la pietra di paragone di ogni religione; la vittoria della vita sulla morte è l'ultimo obiettivo di ogni attesa umana. La resurrezione di Cristo e la sua ascensione ne costituiscono la promessa; il destino della Madre sua ne garantisce il raggiungimento. Anche qui Maria si dimostra Ausiliatrice dei cristiani e la devozione a lei validissimo stimolo di speranza cristiana. Con quale gioia Paolo scrive nel suo messaggio sulla resurrezione: « È necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità. Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: 'La morte è stata ingoiata per la vittoria! ...'. Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo! ». (*1 Cor* 15, 53-55. 57). Nell'invocazione delle litanie lauretane: « Maria Assunta in cielo, prega per noi », risuona anche la speranza che il felice trapasso della Vergine sia una garanzia di quanto la Chiesa attende e speriamo per tutti noi. E Maria è certamente disposta e capace di offrire, per tale scopo, il suo aiuto.

La devozione a Maria Ausiliatrice racchiude in sé, in una vera cattolicità di spirito, tutte le richieste alla cui realizzazione sono dirette la preghiera della Chiesa e la intercessione di Maria. Il suo orizzonte di attese comprende l'amplessissimo scenario della speranza cristiana. In essa convergono le nostalgie del mondo intero. In essa si esprime tutto il misterioso Corpo di Cristo, incamminato verso gli autentici valori e i beni eterni, e proteso verso il raggiungimento della pienezza dell'età di Cristo (*Ef* 4, 13) e verso il suo compimento in Dio. La « larghezza di cuore », che l'introito dell'antica messa di Don Bosco esaltava come dono dato da Dio al Santo, si riferiva anche alla scelta e alla singolare diffusione del titolo di Aiuto dei cristiani operata da Don Bosco. Questi infatti considerò sempre la totalità della Chiesa e della sua missione, e si dedicò a procurare la felicità di tutto l'uomo e il pieno compimento dell'umana speranza.

<sup>2</sup> LG 68.

La « spiritualità salesiana dell'azione » non si realizza unicamente nell'attività e nell'apostolato esteriore né si esaurisce in essi. È piuttosto la fisionomia spirituale dell'uomo che, in certo modo, è stato segnato e deve essere seguito dallo spirito di San Francesco di Sales e di Don Bosco. Una delle sue componenti è la devozione a Maria Ausiliatrice e la sua imitazione. Con ciò riconosce il significato della Madre del Signore per tutti coloro che si gloriano del nome di Cristo; con larghezza cattolica di spirito, fa propria la speranza di tutta la cristianità e, nella misura della sua capacità, si sforza di portarla a compimento. In tutto il suo essere e sperare Maria era compenetrata dalla più alta forma di spiritualità; più di Santo Stefano era « piena di spirito Santo » e tipo « dell'uomo spirituale » (*Gal 6, 1*). La sua partecipazione alla comunità di preghiera degli Apostoli prima della discesa del Paraclito promesso (*Atti 1, 14*) testimonia e conferma il necessario legame tra vita spirituale e azione apostolica, che deve animare colui che è stato scelto come annunciatore della fede. Anche qui la Madre del Signore si mostra come aiuto e motivo di speranza in vista del successo nell'apostolato al servizio della Chiesa.

La storia dell'umanità, soprattutto quella della Chiesa, è insieme storia di dolore e storia di speranza. L'angoscia è l'inevitabile destino di coloro che sono decisi a seguire il Signore sulla via della croce assieme a sua Madre. Quanta angoscia ha sofferto questa Donna: angoscia per il suo neonato esposto a mano omicida, angoscia per lo smarrimento di Gesù adolescente, angoscia per il figlio perseguitato e martirizzato. La devozione popolare ai sette dolori di Maria medita solo una parte della storia delle sue sofferenze. Ma tali prove testimoniano la vittoria della sua speranza secondo quanto dice la Scrittura: « Il Signore è la mia porzione di eredità, per questo voglio sperare in lui » (*Ger 3, 24*). E alla fine c'è stato e c'è il « Gaudete et laetare, Virgo Maria! ».

La speranza è lo slancio vitale del cristiano, è l'elemento motore dell'apostolato cristiano, è la forza propulsiva dell'azione salesiana. A Don Bosco la Chiesa rivolge l'omaggio di lode, con cui Paolo ha onorato il padre dei credenti Abramo: « Ebbe fede sperando contro ogni speranza e così divenne padre di molti popoli » (*Rom 4, 18*).

Ciò che lo rese capace di tanto è stata non da ultimo la devozione a Maria Ausiliatrice, in cui vedeva incarnata la forza e il compimento della speranza cristiana. Ai suoi figli ed eredi spirituali si chiede di realizzare sempre nuovamente questo tratto fondamentale della spiritualità salesiana, se si vuole che la loro azione sia accompagnata dalla benedizione di Dio e dall'aiuto di Maria. Anche qui vale, analogamente, quanto Paolo scrive ai Romani: « Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene » (*Rom 8, 9*), e ai Corinti: « Chi appartiene a Cristo forma con Lui un solo spirito » (*1 Cor 6, 17*).

## MOMENTI DI VERIFICA E RILANCIO DELLA CARITÀ PASTORALE SALESIANA

JOSEPH AUBRY, sdb

### 1. Necessità di mettere olio nella lampada apostolica

Questa riflessione completa la mia riflessione precedente.<sup>1</sup> La « completa » nel senso preciso della parola: cioè *non basta* abbozzare un bel programma di vita spirituale apostolica; bisogna prendere coscienza delle esigenze di conversione e di vigilanza che esso pone all'apostolo. Purtroppo l'apostolo somiglia spesso alle vergini stolte della parabola: pieno di buone intenzioni, ingenuamente generoso, parte con passo allegro ad incontrare e servire il suo Signore ... E dopo poco tempo, gli manca il fiato e si ferma.

In effetti, tutto il nostro discorso precedente ha tentato di spiegare questo: il salesiano è chiamato a vivere la sua consacrazione *in primo luogo* nella dedizione attiva ai destinatari della missione salesiana. È chiamato a trovare nell'azione caritativa e apostolica la via *principale* della sua santità. Può e deve essere « contemplativo nell'azione », vivere la sua vita attivissima con « senso apostolico », con una coscienza di « mandato ». Deve e può amare i giovani con qualcosa della carità di Cristo stesso per loro; deve e può amare Dio concretamente *nell'amore* attivo per i fratelli, e quindi, in quest'attività stessa di servizio, unirsi di più a Dio.

Bene! Tutto questo è abbastanza chiaro. Ed è bellissimo, esaltante. C'è soltanto una piccola cosa da aggiungere, che facilmente viene dimenticata ... e allora tutto crolla; *Non bisogna supporre il problema risolto*. Anzi! Questa piccola cosa è che *questo « senso apostolico » non è per niente una realtà spontanea, facile*, che verrebbe data con un colpo di bacchetta magica! È il frutto insieme della grazia di Dio e di un enorme sforzo di *conversione* (diremmo con Don Bosco: nessuno è direttamente pronto a fare la più divina delle cose divine). Suppone che sia stata fatta una rivoluzione di tipo Copernicano: non più far girare tutte le cose attorno e se stesso, ma mettere tutto (compreso se stesso) in orbita attorno a Cristo e al suo Regno.

Sorge allora un *doppio problema* pratico: 1. Un *problema di formazione*, di allenamento, di apprendimento paziente, di sforzi metodici. E questo viene intrapreso in modo esplicito e vigoroso durante l'anno di noviziato, e perseguito seriamente negli anni successivi della formazione: si tratta di fornire alla Chiesa veri servi di Cristo, veri pastori dei giovani. 2. Un *problema di formazione permanente*, di verifica, di ripresa, di rilancio, di approfondimento, di aggiustamento continuo, perché l'apostolo è un uomo debole e peccatore, perché la sua azione concreta può essere pesante (soprattutto se è di tipo secolare); può offrirgli mille occasioni di ricerca personale, di piccoli o grossi

<sup>1</sup> Cfr sopra pp. 207-228.

tradimenti; o più semplicemente perché è sempre difficile amare e servire sul serio, e nessun apostolo autentico non dirà mai: « Adesso, ci sono arrivato! Sono confermato nella grazia di pura vita apostolica! » Piuttosto, dirà sempre: « Signore, abbi pietà di me, che, nel mio servizio, sono stato così poco fedele! In tante cose sono stato egoista, pigro, pauroso! Ho tante cose in me da purificare o da riconfermare e rilanciare! ».

Non so se mi sbaglio, ma ho l'impressione che ci troviamo qui *al centro del dramma dell'apostolo*. Non parlo del dramma vocazionale (pure possibile) ma, dentro la vocazione mantenuta, del dramma *spirituale*: il costatare l'enorme distanza tra ciò che è per vocazione e *dovrebbe* fare da servo lealmente dedito, e ciò che *fa* in realtà, nell'esistenza concreta di tutti i giorni ...; forse anche l'enorme distanza tra ciò che sembra essere agli occhi altrui e ciò che sa di essere veramente nel profondo del suo cuore. Costatare questo e, nonostante l'umiliazione che ne risente, accettare con umiltà di fare un piccolo passo avanti, nel qui-ora verso la *verità* e la *qualità* del suo servizio di Gesù Cristo. La più grande catastrofe che possa capitare a un salesiano è l'aver perso il fiato, l'aver lasciato che la lampada si spegnesse, l'essersi lasciato invadere dalla meccanizzazione, l'aver tradito la sua missione trasformandola in esercizio di un ruolo, forse ancora edificante per la sua perfetta regolarità esteriore, mentre l'apostolo è portatore di quel fuoco che Cristo è venuto a portare sulla terra.

Si capisce allora *l'importanza pratica dei mezzi atti ad alimentare, stimolare, qualificare* la carità missionaria. Non tratterò dei mezzi forse particolari cui bisognerebbe ricorrere per fratelli veramente scoraggiati o spenti. Parlerò dei mezzi che *ogni* apostolo, anche bravo, anche ardente deve usare per mantenersi desto, per purificarsi con costanza, per progredire nella verità di questo « senso apostolico » che gli permette di santificarsi nell'azione: con quale olio deve alimentare la lampada apostolica (o con un paragone moderno: con quale carburante deve assicurare la gravitazione attorno a Cristo e al suo Regno).

## 2. Alcuni mezzi di alimentazione e qualificazione della carità pastorale salesiana

Non pretendo di essere esaustivo. E non pretendo di imporre un ordine di valori o di urgenza, anche se è chiaro che questi mezzi non possono essere collocati tutti sullo stesso piano. Sono piuttosto complementari.

Ci ispiriamo al numero 18 del *Presbyterorum Ordinis* intitolato: *Mezzi per favorire la vita spirituale*, e ai numeri 25-26 dell'*Ad Gentes* sulla formazione dei missionari.

### 2.1. La vita liturgica e di preghiera

In passato, si è pensato che la preghiera fosse quasi l'unico mezzo per animare l'apostolato. Oggi, diciamo che il mezzo principale è proprio la carità pastorale e il senso apostolico immesso nell'agire stesso (ciò che il *Presbitero*

*rorum Ordinis* al n. 18 a chiama: « l'esercizio *consapevole* del ministero »). Ma è chiaro, deve essere chiaro che la preghiera continua ad essere *un* mezzo insostituibile di alimentazione della carità pastorale, in quanto contatto privilegiato con il Padrone della messe.

Ho parlato di preghiera nel senso più largo della parola, includendo *la vita liturgica*. Un lungo discorso sarebbe da fare sul posto centrale dell'*eucaristia* nella vita spirituale dell'apostolo. Per gli apostoli preti, la sua celebrazione rappresenta in primo luogo « la funzione principale » del loro ministero;<sup>2</sup> ma per tutti, costituisce il luogo e il momento di partecipazione più diretta e più intensa alla carità pastorale di Cristo, essendo la celebrazione del dono-di-sé totale del Buon Pastore: « L'eucaristia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione ». « Nutrendosi del corpo di Cristo, si partecipa nel profondo del cuore alla carità di Colui che si dà come cibo ai fedeli ». « La carità pastorale scaturisce soprattutto dal sacrificio eucaristico, il quale risulta quindi il centro e la radice di tutta la vita del prete » e di ogni apostolo.<sup>3</sup> Approfondire il senso dell'eucaristia « mistero della fede » per celebrarla con una fede più viva e per viverne meglio in tutta la vita è senz'altro una delle urgenze spirituali dell'apostolo.

Ma oggi, bisogna anche parlare con qualche insistenza del *sacramento della penitenza* come fonte di purificazione della carità pastorale. Il fatto che non solo i fedeli, ma anche molti preti e religiosi stentano ormai a ricorrere a questo sacramento, significa che probabilmente non l'hanno capito secondo la sua vera natura di sacramento del progresso sulla faticosa strada dell'amore. Il *Presbyterorum Ordinis* rivolgendosi ai preti dice: « La confessione, che va preparata con un quotidiano esame di coscienza, favorisce tanto la necessaria *conversione del cuore all'amore* del Padre delle misericordie ». <sup>4</sup> Per chi concepisce la vita cristiana solo come un « non fare del male », confessarsi è utile solo quando è stato commesso qualche peccato determinato (e supponiamo che questo sia raro dall'apostolo). Ma chi la concepisce come un dinamismo di amore (e supponiamo che sia il caso dell'apostolo) va a confessarsi per proclamare davanti al Signore e alla sua Chiesa che ha amato tanto poco, tanto male ... (non sarebbe questo il peccato principale?), e che desidera di essere fortificato per amare meglio nel suo servizio apostolico. Vedere nella confessione un mezzo potente per diventare progressivamente un « servitore » meno egoista, più autentico: ecco forse una prospettiva capace di restituire valore e stima a questo grande sacramento.<sup>5</sup>

Poi c'è *la preghiera come tale*, sotto le sue forme di Liturgia delle ore, di orazione personale, di devozione al Santissimo e alla Madonna, con un posto speciale da dare ai *ritiri* e agli esercizi spirituali, « momenti privilegiati di

<sup>2</sup> PO 13 c.

<sup>3</sup> Questi tre testi in PO 5 b 13 c e 14 b.

<sup>4</sup> PO 18 b.

<sup>5</sup> « Ricevere con frequenza questo sacramento [...] purifica le nostre intenzioni apostoliche » (*Cost. SDB*, art. 62).

purificazione del nostro cuore».<sup>6</sup> Ho trattato esplicitamente della preghiera apostolica in una relazione del primo colloquio sulla vita salesiana, a Lione nel 1968: mi permetto di rimandare a quel testo.<sup>7</sup> L'essenziale da dire consiste in queste tre cose: 1) l'apostolo non è un funzionario dedicato alla « produzione » apostolica, non è solo Marta che serve anche generosamente il suo Signore; sente il bisogno di essere anche Maria che prende qualche volta il tempo per essere con lui, per guardarlo, ascoltarlo, lodarlo con tranquillità e gioia; 2) in questi momenti di contemplazione e di preghiera, si sente diventare più disponibile e più docile tra le mani del suo Signore, e quindi si prepara ad essere più efficace nel suo lavoro; 3) sente anche il bisogno di parlare al suo Signore di tutti coloro ai quali è mandato, di ringraziare e di supplicare per loro, come faceva intensamente un San Paolo, consapevole inoltre che esiste una specie di demoni che si può cacciare solo con la preghiera.<sup>8</sup> Un apostolo che non prega manifesta di non aver capito l'a-bi-ci della vita apostolica. E come farà ad insegnare agli altri a pregare? ...

## 2.2. *La riflessione dottrinale e spirituale*

Viene poi la riflessione. L'apostolato infatti è oggetto di comprensione: la nostra intelligenza è interessata, ci sono delle cose da scoprire, da capire, certo con il cuore e il suo proprio intuito, ma anche con la testa. Durante il noviziato, e poi durante tutta la vita, l'apostolo deve prendere il tempo di studiare. Indico alcune piste.

In primo luogo la *Sacra Scrittura*, e in particolare il *Vangelo*, gli *Atti degli Apostoli* e le *Lettere di San Paolo*: come essere vero apostolo senza aver studiato questi testi per scoprirvi come Dio agisce nella storia, il « mistero dell'apostolato », il Cristo Apostolo, il suo volto, le sue intenzioni, il suo metodo di formare i suoi discepoli; per scoprirvi anche le leggi fondamentali dell'apostolato attraverso l'esperienza della Chiesa primitiva e quella di colui che la tradizione ha chiamato « l'Apostolo »?

Studiare quindi i testi *conciliari*: capire come la Chiesa *oggi* concepisce la sua missione nel mondo, cosa dice dell'azione apostolica dei preti, dei religiosi, dei laici. Ho ricordato nel precedente studio la necessità di una teologia della missione.

Per i salesiani, è indispensabile studiare le proprie *Costituzioni* e gli *Atti* dei loro Capitoli generali speciali, per scoprire come *oggi* la Famiglia salesiana concepisce la sua missione, il suo spirito, la sua spiritualità dell'azione missionaria.

<sup>6</sup> *Cost SDB*, art. 63, che precisa: « Don Bosco vedeva in questi tempi di raccoglimento e di ripresa la parte fondamentale e come la sintesi di tutta la nostra vita di preghiera ». Proprio nella misura in cui si è apostoli sovraccarichi di lavoro si ha un grandissimo bisogno (probabilmente più di altri) di fermarsi per riprendere fiato nel Signore.

<sup>7</sup> *Il ruolo della preghiera nel religioso di vita attiva*, in *La vita di preghiera del religioso salesiano* (Torino, LDC 1969) 139-161.

<sup>8</sup> *Mc* 9, 29.

Senza dubbio, c'è sempre una distanza impressionante tra l'idea e la vita, tra il concetto e la sua incarnazione concreta. Ma la spiritualità dell'azione non potrà mai progredire sulla base di idee vaghe o false. Una riflessione seria, penetrata di preghiera, fatta in comunione, è senz'altro di grandissimo aiuto. Lo fa capire anche l'esistenza di un *Istituto di spiritualità* nell'Università Pontificia Salesiana.<sup>9</sup>

### 2.3. La fraterna comunione apostolica

Cristo ha formato i suoi apostoli insieme. Presso i salesiani la missione viene affidata *in primo luogo* alla comunità. Il *clima* di una comunità è fondamentale per la vita spirituale dei suoi membri apostoli. La comunità come tale esiste per essere un ambiente portante, formatore, stimolatore, che impedisce al fratello di addormentarsi nella mediocrità.

Ciò suppone che, in tale comunità, la *coscienza apostolica* sia chiara e viva. Un progetto apostolico dell'opera o delle attività comuni è stato preparato e va realizzato progressivamente nella corresponsabilità. I fratelli mettono insieme le loro preoccupazioni, intenzioni, esperienze apostoliche, sotto la guida di un animatore che si chiama il direttore.

E qui deve essere segnalato un mezzo di particolare valore, anche se è di applicazione difficile: la *revisione di vita*. Senza usare l'espressione, il Concilio ne ha parlato per i preti propri nel già citato numero del *Presbyterorum Ordinis*, con queste parole caratteristiche: « Alla luce della fede, che si alimenta della lettura divina, essi possono cercare diligentemente di *scoprire* nelle diverse vicende della vita *i segni della volontà di Dio* e gli impulsi della sua grazia, divenendo così *sempre più pronti a corrispondere a ogni esigenza della missione* cui si sono dedicati nello Spirito Santo ». Ricordo che, per conto suo, il Capitolo Generale Speciale del 1971 ha invitato tre volte alla pratica della revisione di vita,<sup>10</sup> definendola « un confronto con il Vangelo, che *educa evangelicamente la mentalità di fede* a scoprire nella vita ordinaria il Cristo vivo che opera e chiama ».<sup>11</sup> La revisione di vita, infatti, educa lo sguardo di fede dell'apostolo, gli permette di verificare l'autenticità evangelica della sua azione, e quindi lo prepara a diventare contemplativo nell'azione. Si potrebbe dire che è il necessario complemento della meditazione del Vangelo: tanto qui come là l'apostolo scopre il Cristo all'opera, nel passato palestinese e nel presente della sua azione di apostolo.

<sup>9</sup> Aggiungerei una proposta concreta (da affidare forse all'Istituto di Spiritualità dell'UPS). Mi sembra arrivato il momento opportuno per lanciare una *Rivista di spiritualità salesiana*, fatta da e per i membri della Famiglia salesiana e per tutti coloro che nella Chiesa vogliono ispirarsi a Don Bosco. I Salesiani, le FMA, le VDB, i Cooperatori anziani e giovani hanno un *bisogno assoluto* di essere *alimentati* spiritualmente. Una rivista non a livello scientifico (esiste già per questo *Salesianum*), ma a livello concreto, pratico, stimolante, con numerose testimonianze che vengono da tutti i gruppi. Sarebbe anche uno strumento di valido arricchimento mutuo.

<sup>10</sup> ACGS 494 540 555 f.

<sup>11</sup> ACGS 555 f.

Ma la fraternità salesiana non si limita all'ambito della propria comunità (o del proprio gruppo di apostolato per il Cooperatore). Si allarga agli orizzonti della *Famiglia salesiana*. Il citato Capitolo Speciale ha promosso « l'intercomunicazione e la collaborazione » tra i diversi gruppi di questa Famiglia.<sup>12</sup> L'esperienza degli ultimi anni, anche se limitata, ha dimostrato il valore stimolante degli incontri e delle prime forme di collaborazione, anche perché ogni gruppo, di fronte agli altri, si è sentito incoraggiato a determinare meglio la propria identità e a rinforzare i propri doni originali. L'augurio formulato da detto Capitolo: « comunicare le ricchezze di ciascun gruppo perché possano diventare le ricchezze di tutti »<sup>13</sup> sta realizzandosi a poco a poco nella realtà: chi ha partecipato a *Settimane di spiritualità salesiana*, a *Giornate della Famiglia salesiana* o ad altri incontri simili si è sentito rinforzato nella propria vocazione, stimolato dalla testimonianza dei suoi fratelli e delle sue sorelle, provocato a una santa emulazione di fervente vita spirituale salesiana.<sup>14</sup> Tra gruppi di apostoli, la carità fraterna diventa comunione in una carità pastorale più viva.

#### 2.4. *L'andare incontro agli appelli più urgenti dei giovani*

Mi sembra necessario aggiungere un ultimo mezzo di alimentazione e stimolo della carità pastorale. Non so se è esatto chiamarlo « mezzo », perché è strettamente legato all'azione stessa. Però è diverso dall'azione stessa sotto la forma abituale compiuta da un gruppo apostolico o da un singolo apostolo. Questo mezzo è legato alla revisione di vita in quanto è « scoperta dei segni della volontà di Dio », o scoperta del « Cristo che chiama ». È legato ancora più strettamente a questo tratto dello spirito salesiano così descritto dall'articolo 43 delle Costituzioni dei salesiani: « Il salesiano deve avere il senso del concreto ed essere attento ai segni dei tempi, convinto che il Signore lo chiama attraverso le urgenze del momento e del luogo; di qui il suo spirito di iniziativa, di coraggio e di creatività » ... Più oltre si parla di « verificare periodicamente l'azione, e seguire il movimento della vita ».

Ebbene, un mezzo privilegiato per verificare e rilanciare la carità pastorale è di *mettere tutto questo in pratica*. Certo, è anche un *frutto* di questa carità, ma un frutto pieno di germi e di semi nuovi. Ci troviamo qui di fronte a un fatto: la carità pastorale è esposta ad addormentarsi quando non si rinnova, non si adatta, quando non crea più niente di nuovo, quando non rischia con audacia come Don Bosco.

Bisogna andare là dove sono i giovani poveri, vedere, sentire, simpatizzare ..., per scoprirne i bisogni, le urgenze e per creare il tipo di attività e

<sup>12</sup> ACGS 174-177. Cfr. P. Natali, *La Famiglia salesiana al CGS dei SDB*, in *La Famiglia salesiana - Colloqui sulla vita salesiana* n. 5 (Torino, LDC 1974) 147-153.

<sup>13</sup> ACGS 174.

<sup>14</sup> In questa prospettiva prende tutto il suo valore il progetto di una comune *Rivista di spiritualità salesiana*, segnalato alla nota 9.

di opere che vi corrisponde. Penso a Don Bosco giovane prete, condotto da Don Cafasso nelle carceri di Torino: scoprendo la miseria dei giovani, il cuore ormai infiammato dalla carità pastorale gli fa promettere « a Dio che fin l'ultimo suo respiro sarebbe stato per questi suoi poveri giovani ».<sup>15</sup>

Un mezzo privilegiato per stimolare la carità salesiana è, quindi, il *voler andare* là dove Dio chiama attraverso il grido dei giovani e dei poveri.

*In conclusione e in sintesi*, direi che, attraverso questi diversi mezzi, si tratta sempre, per ognuno e insieme, di tenere lo sguardo del cuore diretto verso Cristo buon pastore: il buon pastore descritto nel Vangelo, ma più ancora vivente e attivo nell'oggi della Chiesa, proprio quello da cui Giovanni Bosco ricevette a nove anni la sua vocazione salesiana.

<sup>15</sup> MB XVIII 258. *Cost. SDB* art. 1.

5. CARATTERISTICHE SPIRITUALI  
DEI VARI GRUPPI VOCAZIONALI  
DELLA FAMIGLIA SALESIANA

# CARATTERISTICHE DELLA VITA SPIRITUALE DEI SALESIANI PRETI E COADIUTORI E DEI COOPERATORI

Piste di riflessione teologico-pastorale

MARIO MIDALI, sdb

## 0. UN PROBLEMA FITTIZIO O SERIO?

Non è difficile prevedere gli interrogativi che la semplice lettura del titolo di questo saggio può suscitare non soltanto nel lettore attento e critico, ma anche in quello che abbia più semplicemente una qualche sensibilità a problemi di questo genere. Come?, si chiederà, a un primo studio sulla vita spirituale di Don Bosco e a un secondo sullo spirito salesiano, se ne aggiunge ora un terzo sulle caratteristiche della vita spirituale dei salesiani, preti e coadiutori, e dei Cooperatori salesiani? Ha ancora senso un tale discorso? Non solleva forse un problema piuttosto teorico e fittizio che, tra l'altro, rischia di cedere alla tentazione di voler cercare a ogni costo delle differenze spirituali in persone o gruppi di persone che, in sostanza, intendono vivere un identico spirito ricevuto come preziosa eredità da un comune fondatore, Don Bosco? Non ci sono altri problemi più scottanti? Per esempio, nell'attuale fase di verifica del lavoro compiuto in questo periodo del dopo Concilio e del dopo Capitolo Speciale (1971-1972), come favorire un serio rinnovamento spirituale? Cosa fare per avere valide vocazioni di salesiani preti e coadiutori e di Cooperatori?

A dire il vero, queste e altre domande me le sono poste personalmente e me le sono sentite fare già dai primi anni del post-concilio, quando mi trovai con altri sacerdoti salesiani e dover riflettere seriamente sull'identità dei « salesiani preti oggi » e, successivamente, quando fui richiesto di approfondire, da un punto di vista teologico e salesiano, la spiritualità dei salesiani coadiutori e dei Cooperatori. Sono d'accordo che ci sono altri problemi gravi e urgenti come i due appena segnalati; ma mi chiedo se per promuovere un autentico e duraturo rinnovamento spirituale non sia necessario, tra l'altro, avere chiare le mete spirituali da raggiungere, e se il suscitare e mantenere nuove vocazioni non dipenda, in grandissima parte, dal fatto che i giovani d'oggi possano avere davanti a sé modelli viventi e credibili di salesiani preti e coadiutori e di Cooperatori che vivono in maniera rinnovata e irradiante la loro specifica vocazione.

Ad ogni modo, confesso francamente che il problema non mi pare fittizio e teorico ma piuttosto serio e concreto, cioè vitalmente innervato nella vita quotidiana tanto dei salesiani preti e coadiutori quanto dei Cooperatori, e inoltre strettamente connesso con l'avvenire della Famiglia di Don Bosco. D'altra parte, mi rendo perfettamente conto che altri possono essere di parere diverso, per cui ritengo che valga la pena esaminarlo più da vicino ed eventualmente tentarne una risposta.

## 1. SI PUÒ PARLARE DI CARATTERISTICHE PROPRIE DEI SALESIANI (PRETI E COADIUTORI) E DEI COOPERATORI?

Mi pare che questo interrogativo radicale nasca da un insieme di esigenze attuali: valorizzare debitamente il patrimonio spirituale salesiano di ieri; offrire una risposta salesiana a precise indicazioni dottrinali del Vaticano II; approfondire il discorso del Capitolo Generale Speciale del 1971-1972; avere dei criteri di valutazione e di orientamento di fronte a fenomeni attuali per lo meno discutibili e a volte criticabili.

### 1.1. Valorizzare un patrimonio spirituale di ieri

Se si dà anche solo una rapida scorsa alla produzione biografica salesiana e alle necrologie dei confratelli e dei Cooperatori di questi cento anni di tradizione salesiana, non è difficile rendersi conto di un duplice fatto: ci sono sempre stati salesiani religiosi e Cooperatori, i quali hanno vissuto una vita spirituale che è stata insieme e secondo le persone, autenticamente sacerdotale-salesiana, o laicale-salesiana o secolare-salesiana. Inoltre, si è sempre prestato attenzione alle cosiddette « virtù sacerdotali » di tanti salesiani preti, alle « virtù religiose » di tanti coadiutori e ai lineamenti spirituali di determinate figure di Cooperatori.

C'è però da dire che tale vita spirituale rispecchiava generalmente mentalità e concezioni religiose del tempo e questa constatazione vale anche per i ricordati profili spirituali i quali, tra l'altro, rispondevano ad esigenze non tanto di tipo teologico quanto piuttosto di tipo « edificante ». Il tutto è facilmente documentabile.<sup>1</sup>

Fino a poco più di un decennio fa tutto questo era normale e sostanzialmente pacifico o per lo meno non sollevava particolari difficoltà. Non si può dire altrettanto oggi, se non altro per certe cerchie di salesiani. L'insegnamento del Concilio e il rinnovamento post-conciliare — come si può leggere in altri saggi del presente volume<sup>2</sup> — hanno condotto a verificare e, a volte, a rettificare concezioni teologiche e mentalità religiose di ieri a proposito della vita spirituale dei preti, dei laici e dei religiosi. Il Capitolo Generale Speciale dei salesiani (1971-1972) è stato necessariamente coinvolto in tale delicato e complesso sforzo di rinnovamento dottrinale e spirituale. L'attuale processo di secolarizzazione e di congiunta « declericalizzazione » è accompagnato da esigenze e sensibilità che non sono più quelle di un passato anche solo recente.

In breve, il problema della vita spirituale dei salesiani preti e coadiutori e dei Cooperatori, e delle loro caratteristiche spirituali si pone oggi in termini diversi da ieri: innanzitutto rispecchia mentalità « critiche » nei confronti del

<sup>1</sup> Si vedano ad esempio, P. Stella, *Don Bosco nella Storia della religiosità cattolica*, vol. II (Roma 1969) 435-439; F. Desramaut, *Don Bosco e la vita spirituale* (Torino 1969) 107-110 203-216.

<sup>2</sup> Si vedano sopra i saggi di P. Beyer e del sottoscritto, p. 113 ss.

passato e del presente, e inoltre esige un approfondimento di tipo prevalentemente teologico. Mi pare che solo prendendo in seria considerazione questi nuovi dati è possibile mantenere irrinunciabili valori salesiani di ieri ed eventualmente recuperarli o promuoverli debitamente.

Ma in che senso il Vaticano II, il Capitolo Generale Speciale e l'attuale congiuntura spirituale pongono in termini nuovi l'interrogativo oggetto del presente studio?

## 1.2. **Precise indicazioni dottrinali del Vaticano II**

Come è noto, il Vaticano II ha condotto un discorso teologico-pastorale sull'identità spirituale dei vari membri del Popolo di Dio. Il suo insegnamento autorevole — è necessario dirlo? — non è stato astratto o teorico, ma fortemente radicato nella vita: è stato il frutto di lunga, accurata e sovente sofferta riflessione su problemi emergenti dall'esistenza quotidiana dei vari tipi di fedeli.

Tre ordini di considerazioni fanno al nostro caso. Il primo riguarda il fatto che « tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità ».<sup>3</sup> Il secondo concerne il fatto che tale santità va attuata e raggiunta nell'esercizio dei propri ministeri ecclesiali (presbiterali o laicali) e nella propria forma di vita (di speciale consacrazione o di semplice fedele). Il terzo consiste nel fatto che a ogni forma di vita e a ogni ministero ecclesiale corrisponde e deve corrispondere una vita spirituale con caratteristiche proprie.<sup>4</sup> In concreto, e lo si è visto in altra relazione,<sup>5</sup> il Concilio ha indicato le linee essenziali della spiritualità dei laici, dei ministri ordinati (in particolare dei presbiteri) e dei religiosi, facendo notare in quest'ultimo caso, la necessità di essere fedeli allo spirito del proprio Istituto.

Dovrebbe essere relativamente facile percepire le implicanze che queste precise indicazioni conciliari hanno per la vita spirituale dei vari gruppi della Famiglia salesiana. Stando ad esse, la vita spirituale del salesiano prete non può prescindere dalla sua qualifica di « prete-religioso », quella del salesiano coadiutore dalla sua qualifica di « laico-religioso » e così pure quella del cooperatore dalla sua qualifica rispettivamente di « prete secolare » o di « laico secolare ». Certamente, tutti costoro devono vivere lo « spirito salesiano », non però comunque, ma in conformità alla propria vocazione specifica di tipo sacerdotale o laicale, religioso o secolare. In sintesi, la loro vita spirituale non può ridursi a una indifferenziata spiritualità salesiana; è piuttosto chiamata ad avere dei lineamenti salesiani *religioso-sacerdotali* nei preti, *religioso-laicali* nei coadiutori, *sacerdotali-secolari* nei Cooperatori preti e *laicali-secolari* nei Cooperatori laici.

<sup>3</sup> LG 40 b.

<sup>4</sup> LG 41.

<sup>5</sup> Si veda sopra il mio precedente studio, pp. 125-136.

In generale e in linea di principio, questo asserto non dovrebbe fare difficoltà. La difficoltà nasce invece quando, a livello di riflessione, si tratta di definire più precisamente cosa implica tutto questo e soprattutto quando, nell'esistenza quotidiana, ogni prete, ogni coadiutore e ogni cooperatore deve fare propri ed esprimere concretamente gli indicati lineamenti o atteggiamenti specifici. L'argomento sarà ripreso più oltre.

### 1.3. Un discorso capitolare da approfondire

Per il Capitolo Generale Speciale dei salesiani, che i preti, i coadiutori e i Cooperatori abbiano delle caratteristiche spirituali proprie è un dato ormai acquisito. Il documento capitolare dedicato alla Famiglia salesiana tratta in termini espliciti delle differenze esistenti tra i vari gruppi vocazionali che la compongono e dichiara che ci sono « modi diversi secondo cui si realizza la missione salesiana e si vive lo 'spirito salesiano' ». <sup>6</sup> Tali differenze rispondono a « una differente vocazione concreta » <sup>7</sup> e incidono sulla vita spirituale degli appartenenti ai distinti gruppi. <sup>8</sup> In particolare, sottolinea la specificazione rispettivamente sacerdotale o laicale dell'unica vocazione religiosa dei salesiani preti e dei salesiani coadiutori; <sup>9</sup> mette inoltre in evidenza le esigenze spirituali inerenti alla secolarità consacrata delle Volontarie di Don Bosco <sup>10</sup> e alla secolarità cristiana dei Cooperatori. <sup>11</sup>

Il testo degli *Atti* del medesimo Capitolo Speciale, riservato alla « Forma della Congregazione salesiana » segnala gli aspetti caratterizzanti la figura spirituale e apostolica del salesiano prete e del salesiano coadiutore, <sup>12</sup> e altrettanto fanno le Costituzioni rinnovate. <sup>13</sup>

C'è però da notare che il Capitolo Generale Speciale si è per lo più limitato a fare delle dichiarazioni di massima e non ha approfondito molto tale discorso. In particolare, non ha chiarito i rapporti che esistono tra lo spirito salesiano e la spiritualità presbiterale dei salesiani preti o la spiritualità laicale dei salesiani coadiutori.

Probabilmente ciò è dovuto alla mancanza di studi seri e aggiornati sull'argomento, e alla difficoltà di improvvisare una rigorosa riflessione teologica su una realtà spirituale che, specialmente nell'attuale situazione segnata da cambiamenti rapidi e complessi, non è sempre facile decifrare e valutare con la dovuta obiettività e sicurezza.

<sup>6</sup> ACGS 166.

<sup>7</sup> ACGS 166 e *Cost. SDB*, art. 5.

<sup>8</sup> ACGS 167-170.

<sup>9</sup> « All'interno della Congregazione salesiana [...] l'unica vocazione religiosa riceve un'ulteriore diversificazione dal fatto che essa è vissuta in base alla consacrazione battesimale-cresimale e sacerdotale oppure battesimale e cresimale soltanto » (ACGS 167).

<sup>10</sup> ACGS 168.

<sup>11</sup> ACGS 169 731 735 744.

<sup>12</sup> ACGS 140-150.

<sup>13</sup> *Cost. SDB*, art. 36 s.

#### 1.4. **Urgenze emergenti dall'attuale situazione**

Ed è appunto l'attuale situazione che, a mio parere, pone il problema indicato in maniera ancora più urgente dell'insegnamento conciliare e capitolare. Vanno qui segnalati alcuni fenomeni abbastanza diffusi, per quanto mi consta, in ambienti salesiani.

Innanzitutto il perdurare di certa mentalità e sensibilità cosiddetta « clericale » con le forme in cui si esprime (linguaggio, comportamenti, usi e costumi), tuttora rilevabile in un numero difficilmente definibile di sacerdoti, coadiutori e Cooperatori. Se per queste persone, tale mentalità con le sue espressioni rappresenta un fatto normale, anzi un valore a volte irrinunciabile, non lo è altrettanto per molti, direi, per moltissimi altri salesiani religiosi e secolari che la denunciano più o meno apertamente, suscitando situazioni variamente conflittuali, forse più palesi ieri, non meno reali oggi, almeno in alcune zone.

D'altra parte, molte sollecitazioni provenienti dall'attuale contesto socio-culturale ed ecclesiale hanno provocato e continuano a provocare, in un notevole numero di preti salesiani, l'abbandono progressivo e più o meno consapevole di comportamenti esterni e di atteggiamenti interiori fino a ieri legati alla figura del sacerdote. Ma tale abbandono è avvenuto e avviene, sempre e in tutti, con un processo parallelo di assunzione critica e creativa di altri atteggiamenti e comportamenti, percepiti oggi come necessariamente connessi col ministero presbiterale? O non è forse avvenuto e continua ad avvenire con la pura e semplice sostituzione di un mondo spirituale di stampo laicale e secolare, o di valori spirituali forse oggi più appariscenti e reclamizzati ma meno conformi a una spiritualità presbiterale e salesiana? Ancora, tale abbandono non ha sovente provocato e non continua a provocare in molti un vuoto spirituale dalle dimensioni assai varie, oppure una situazione di mediocre tensione spirituale, quando non proprio di impegno sacerdotale qualunque? Si è accennato a questo fenomeno serio e complesso in maniera interrogativa, ritenuta più adatta a stimolare la verifica personale e comunitaria; una formulazione affermativa sarebbe stata probabilmente più aderente ai dati di fatto. Ad ogni modo, non pare possibile oggi disattendere le ripercussioni provenienti dagli ambienti sociali, culturali e religiosi in cui operano i salesiani, con i valori e rischi immanenti a tali ambienti ed esposti nelle prime due parti del presente volume.

C'è un altro fenomeno strettamente collegato coi due precedenti e da essi condizionato: si tratta del sofferto sconcerto e disorientamento in cui si sentono non pochi salesiani, specialmente coadiutori, e Cooperatori soprattutto di una certa età e mentalità. Da un lato vedono che molti aspetti della vita spirituale salesiana di ieri sono, secondo i casi e le persone, criticati e progressivamente abbandonati, oppure riaffermati e riesumati. D'altro lato si rendono pure conto che le nuove proposte, iniziative ed esperienze non sono anch'esse, quali più quali meno, esenti da critiche; non sempre si rivelano soddisfacenti o comunque non sono sufficientemente recepite; a volte anzi

sono rigettate. Vengono così a trovarsi in una situazione di incertezza tanto di fronte al passato quanto di fronte al presente, situazione che qualora si prolungasse oltre certi limiti di tolleranza non potrebbe non esercitare un dannoso influsso innanzitutto sulla loro vita spirituale e poi sul futuro delle vocazioni salesiane.

In questo quadro molto generale e ispirato non già da un senso di pessimismo ma piuttosto da una visione realistica di dati emersi in questo periodo post-conciliare, sono rilevabili alcuni fermenti nuovi e promettenti che dovrebbero aprire l'animo a un prudente ottimismo: un certo numero di salesiani religiosi e di Cooperatori più sensibili al messaggio del Concilio e del Capitolo Generale Speciale, ormai da qualche anno a questa parte sono seriamente impegnati a cercare, a livello di riflessione e di esperienza vissuta, una vita spirituale salesiana autentica e più rispondente alle nuove esigenze della loro vocazione rispettivamente sacerdotale, laicale e secolare.

Ma per procedere sul sicuro e con prospettive di reale progresso, tali sforzi comportano necessariamente uno studio lucido e fondato delle caratteristiche spirituali inerenti alla loro vocazione di salesiani-preti, di salesiani-coadiutori e di Cooperatori salesiani. Delle precise richieste in questo senso sono state fatte in modo chiaro, a volte corale, per esempio nel lavoro di preparazione e durante la celebrazione del *Primo Convegno Mondiale Salesiano Coadiutore* (Roma 1975);<sup>14</sup> in un recente incontro di salesiani responsabili della formazione dei candidati al presbiterato e inoltre nell'elaborazione del *Nuovo Regolamento* dei Cooperatori salesiani e nel loro recente Congresso mondiale (Roma 1976).<sup>15</sup>

Se si tengono presenti tutti i dati finora elencati, mi pare che l'argomento in questione abbia senso e l'affrontarlo rivesta un'importanza tutt'altro che disprezzabile.

## 2. COME DEFINIRE TALI CARATTERISTICHE SPIRITUALI?

Ma accertati il senso e l'importanza di definire, da un punto di vista teologico, le caratteristiche spirituali delle persone oggetto del presente saggio, non è ancora detto *come* ciò deve essere fatto. Seguire una pista di riflessione piuttosto che un'altra è, al riguardo, tutt'altro che indifferente soprattutto se si vuole avere una visione unitaria della loro vita spirituale. In concreto, mi pare che oggi si seguano sostanzialmente le seguenti piste: la semplice giustapposizione di spiritualità differenti; la sopravvalutazione di un aspetto rispetto ad altri; l'unificazione dei differenti aspetti nello spirito salesiano.

<sup>14</sup> Cfr *Atti Convegno Mondiale Salesiano Coadiutore* (Roma 1976) 547-548 566.

<sup>15</sup> Cfr *Resoconto e Conclusioni delle giornate di riflessione sulla formazione sacerdotale salesiana* (Roma 6-19 luglio 1975) 16 [ciclostilato]; *Atti del Congresso del centenario Cooperatori Salesiani* (Roma 1976). Per i lavori di preparazione del NR si veda: M. Midali, *Cooperatori Salesiani. Nuovo Regolamento. Storia e Documentazione* (Roma 1974) 35 42 64 s. 69 84 98; id., *Nella Chiesa e nella società con Don Bosco oggi* (Torino 1974) 20-22.

## 2.1. La semplice giustapposizione di spiritualità differenti?

Questa prima pista si limita a giustapporre i valori appartenenti a spiritualità differenti e, precisamente, alla spiritualità sacerdotale o laicale, alla spiritualità religiosa e alla spiritualità salesiana. Questo fenomeno è avvenuto forse inconsapevolmente in passato e non senza conseguenze negative per l'unità di vita dei membri della Famiglia salesiana; purtroppo esso avviene al presente, ancorché in forme diverse, e non con minori conseguenze negative rispetto a ieri. E spiego subito cosa intendo dire con quest'ultima affermazione.

Come si è esposto in altro studio,<sup>16</sup> il Vaticano II presenta i caratteri essenziali della vita spirituale dei preti ma per lo più ha presente i sacerdoti secolari; descrive la vita spirituale dei religiosi di vita attiva ma in termini necessariamente generali; altrettanto fa della vita spirituale dei laici. Ricorda ai religiosi di vivere secondo lo spirito del fondatore e così pure raccomanda ai laici che per vocazione appartengono a qualche associazione collegata a un Istituto religioso, di assimilarne la peculiare spiritualità.<sup>17</sup> Sottolinea infine l'urgenza che tutti costoro unifichino la loro vita spirituale in piena consonanza con il loro ministero, con la loro forma di vita, e in totale corrispondenza con lo spirito del fondatore. Non ha però indicato come operare concretamente detta unificazione tutt'altro che semplice e facile; ha demandato tale compito alle singole Famiglie religiose.

Venendo al caso nostro, non si è di fronte a semplici preti, ma a seguaci di Don Bosco che sono insieme preti-religiosi e salesiani, o a Cooperatori che sono insieme preti-secolari e salesiani; non si è di fronte a semplici religiosi-laici, ma a coadiutori che sono insieme religiosi-laici e salesiani; non si trova di fronte a semplici laici, ma a Cooperatori che sono insieme laici-secolari e salesiani. Come fare perché in ciascuna di queste persone la rispettiva spiritualità sacerdotale-religiosa-salesiana, o sacerdotale-secolare-salesiana, o laicale-religiosa-salesiana, o laicale-secolare-salesiana raggiunga, nell'esistenza di ogni giorno, un'unità vitale? Non c'è chi non veda come la semplice giustapposizione di queste differenti spiritualità non sarebbe sufficiente per definire in maniera unitaria la vita spirituale di questi distinti appartenenti alla Famiglia di Don Bosco.

Senza dubbio, affiora qui un problema teologico-pastorale che esige un'analisi approfondita: non si può applicare acriticamente il Concilio alla vita salesiana, meglio, seguendo una precisa indicazione conciliare (la fedeltà allo spirito dell'Istituto), occorre studiare attentamente come armonizzare la dottrina conciliare del *Presbyterorum Ordinis* sulla spiritualità dei preti, la dottrina del *Perfectae caritatis* sulla spiritualità dei religiosi-attivi e la dottrina dell'*Aposto-*

<sup>16</sup> Si veda sopra il mio saggio, pp. 130-136.

<sup>17</sup> Cfr AA 4h.

*licam actuositatem* e della *Gaudium et spes* sulla spiritualità dei laici e dei secolari con l'insegnamento capitolare sullo spirito salesiano.<sup>18</sup>

Ma più ancora affiora un problema estremamente pratico la cui errata soluzione può avere delle implicanze non certo positive. In effetti, la semplice giustapposizione nella vita vissuta di queste differenti spiritualità, nel migliore dei casi può risolversi in una più o meno mancata unità spirituale, e il più delle volte conduce le persone a dare erroneamente maggiore o minore importanza a questo o a quell'aspetto essenziale della vita spirituale propria del salesiano prete o coadiutore e del cooperatore sacerdote o laico.

## 2.2. Sopravvalutare la missione a scapito della vita religiosa?

Una seconda pista privilegia uno di tali aspetti spirituali rispetto agli altri. A questo riguardo sono rilevabili nella Congregazione salesiana parecchie posizioni dai contorni variamente sfumati.

Una prima posizione si mostra particolarmente sensibile alle implicanze concrete, specialmente socio-politiche, ritenute indissolubilmente collegate con un'azione salesiana che intenda svolgere un adeguato ed efficace servizio di educazione liberatrice negli attuali ambienti giovanili e popolari dei distinti paesi. Si appella con una certa frequenza, ma credo non sempre correttamente almeno nella misura in cui disattende altre affermazioni capitolari, al dettato del Capitolo Generale Speciale e delle Costituzioni rinnovate, relativo alla missione salesiana, ed è forse portata non dico a trascurare ma a prestare minore importanza alle esigenze di preghiera, di intensa vita fraterna e di seria pratica dei consigli evangelici, che un salesiano religioso non può sottovalutare impunemente.

Per quanto conosco, mi pare di intravedere in questa posizione un'istanza di fondo che riveste un suo sicuro interesse: si è in presenza di una dinamica vitale, legata all'attuale contesto socio-culturale ed ecclesiale, che spinge l'azione e la vita di un certo numero di salesiani verso forme più o meno avanzate di « secolarità », cioè verso nuovi atteggiamenti spirituali e comportamenti operativi nei confronti della realtà sociale, culturale, politica e religiosa di oggi, atteggiamenti e comportamenti che portano insensibilmente alla progressiva eliminazione di concezioni e di pratiche tuttora in vigore e giudicate da costoro non più significative per una vita religiosa apostolica come è quella salesiana.

Segnalatone il risvolto positivo, non sarebbe onesto non segnalare anche un possibile errore od equivoco che giustificazioni ideologiche e iniziative pra-

<sup>18</sup> Nel proemio del decreto OT e nel primo numero del PO si afferma che tali documenti sono stati elaborati e pubblicati per l'insieme dei preti, e quindi, sono validi anche per i preti religiosi ma « congrua congruis referendo » viene detto espressamente. Una raccomandazione simile la si può leggere nella *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (6 gennaio 1970): « His normis etiam Rationes Institutorum religiosorum, congrua congruis referendo, accomodandae sunt » (cap. I, 2).

tiche come quelle indicate possono nascondere. E precisamente, la supposizione, forse non percepita in profondità, secondo cui sarebbe possibile che dei religiosi salesiani attuino un'educazione liberatrice con la connessa dimensione socio-politica, disattendendo in qualche modo un'assai esigente mistica della preghiera, della comunione fraterna e di un'intensa pratica religiosa e salesiana dei consigli evangelici. A questo proposito mi paiono del tutto pertinenti oltre alle riflessioni di Don Aubry, le osservazioni stimolanti del P. Bever, che si possono leggere in altra parte del presente libro.<sup>19</sup>

### 2.3. **Accentuare la vita religiosa rispetto alla missione?**

Una seconda posizione propone delle scelte che sono diametralmente opposte a quelle della precedente. Di fronte al fatto preoccupante delle « uscite » dalla Congregazione e a fenomeni di imborghesimento e di svuotamento spirituale, le cui forme e proporzioni sono difficilmente delimitabili, alcuni ritengono che l'unica via di soluzione stia nel riportare l'accento sulla vita religiosa intesa come osservanza dei tre voti classici e sulle pratiche di pietà.

La preoccupazione da cui partono le persone che la pensano in questo modo va onestamente condivisa e così pure l'esigenza di trovare delle soluzioni efficaci e durature ai problemi che sollevano i fenomeni indicati. Ma credo che la scelta avanzata sia criticabile già nelle formulazioni in cui solitamente viene presentata e più ancora nella sua sostanza.

Si attribuiscono i difetti segnalati al fatto che il Capitolo Generale Speciale avrebbe privilegiato la « missione » a scapito della « consacrazione ». Ma per « missione » si intendono poi le varie attività del salesiano e per « consacrazione » l'osservanza, certo non semplicemente esteriore ma convinta, di determinate pratiche di pietà, di momenti fissi di vita comunitaria e di altre usanze religiose. Questo modo di vedere le cose cela un equivoco: considera la missione e la consacrazione da un punto di vista che si potrebbe chiamare « sociologico-empirico », mentre invece il Capitolo Generale Speciale ne tratta sempre in senso teologico. In effetti, prende come punto di riferimento la consacrazione e missione del Cristo, la quale viene attualizzata oggi dalla Chiesa e, in essa, dalle forme specifiche di consacrazione e missione proprie degli appartenenti ai vari Istituti religiosi.<sup>20</sup> Certamente, c'è un problema reale di come armonizzare, in un progetto concreto, le esigenze del lavoro apostolico con quelle della vita comunitaria, ed il ricordato Capitolo Speciale ne ha trattato espressamente.<sup>21</sup> Ma sarebbe errato identificare questo problema con quello relativo al rapporto consacrazione-missione.

Al di là di tale criticabile identificazione vi è una questione di sostanza: si tratta della scelta proposta che si muove nel senso di una maggiore importanza da dare alla cosiddetta « spiritualità religiosa » rispetto al supposto esagerato risalto dato alla missione salesiana. Riemergono qui le aporie di un

<sup>19</sup> Si vedano sopra le pp. 155-167.

<sup>20</sup> Cfr ACGS 106-127; *Cost. SDB*, art. 68-72.

<sup>21</sup> Cfr ACGS 503 508-509.

discorso teologico sulla vita religiosa in generale, che il *Perfectae caritatis* ha tentato di superare distinguendo varie tipologie di vita consacrata, e il progetto di nuovo Codice, nella sua scia, ha cercato di chiarire ulteriormente. Siccome l'argomento è già stato approfondito da studi appositi e nello stesso Capitolo Generale Speciale,<sup>22</sup> possono bastare qui due semplici osservazioni.

Se appellandosi alla vita religiosa ci si intende richiamare, come pare a volte di capire, alla spiritualità di tipo monastico o conventuale che è incentrata prioritariamente sulla contemplazione, sulla vita fraterna, sulla pratica dei tre voti, e solo successivamente sulla mistica dell'azione apostolica, allora si deve riconoscere che la vita dei salesiani non può certo fare a meno di contemplazione, di comunione fraterna e di pratica seria dei consigli evangelici. Inoltre come in passato così oggi può attingere utilmente luce e orientamento da tali forme di vita consacrata. Tuttavia, si deve anche dire francamente che la vita religiosa salesiana non è né di tipo monastico né di tipo conventuale, ma di tipo « apostolico ». Il volere quindi conservare o introdurre in Congregazione tali spiritualità equivarrebbe a mantenere o introdurre nell'animo dei salesiani una doppia anima: l'una monastico-conventuale, l'altra apostolico-salesiana. Inoltre, equivarrebbe ad attentare in maniera assai pericolosa all'unità della Congregazione perché questa verrebbe ad avere anch'essa una doppia anima e si troverebbe quindi di fatto profondamente divisa. Di conseguenza, la soluzione proposta non solo non risolverebbe il problema ma aggraverebbe la situazione individuale e comunitaria.

Se poi appellandosi alla vita religiosa ci si intende riferire alla spiritualità propria degli Istituti apostolici, allora occorre impostare correttamente il problema ed evitare anche qui una concezione dualista, recependo le implicanze radicali della dottrina conciliare sulla vita spirituale negli Istituti religiosi apostolici. Occorre innanzitutto superare con coraggio e a ragion veduta una certa dicotomia o dualismo che si continua a porre tra « consacrazione » e « missione » nel modo di pensare e di parlare e, più ancora, nella vita vissuta di ogni giorno. Il numero otto del *Perfectae caritatis* taglia alla radice tale dualismo quando afferma che « in questi Istituti [dediti all'apostolato] l'azione apostolica e caritativa rientrano nella *natura stessa* della vita religiosa [...] Perciò tutta la vita religiosa dei membri sia compenetrata di spirito apostolico, e tutta l'azione apostolica sia animata da spirito religioso ».<sup>23</sup> Altrettanto fa il progetto di nuovo Codice esplicitando in questo modo tali affermazioni: « questi Istituti [religiosi] apostolici, clericali o laicali, sono stati fondati *principalmente* per esercitare particolari ministeri propri ». « Sono quindi tenuti — spiega la relazione — a stabilire il loro genere di vita in modo che i religiosi possano dedicare integralmente la loro esistenza all'apostolato ».<sup>24</sup> A proposito quindi dei salesiani si deve parlare di un'unica vocazione « apostolico-

<sup>22</sup> Cfr J. Beyer, *Verso un nuovo Diritto degli Istituti di vita consacrata* (Roma 1976) specialmente 19-25 109-114 206-218. Per il Capitolo Speciale si veda la nota 20.

<sup>23</sup> Purtroppo il secondo periodo di detto numero otto del PC è meno felice e sembra esporre nuovamente il fianco a tale dualismo.

<sup>24</sup> Indicazioni tratte da J. Beyer, *Verso un nuovo Diritto* 210 s.

religiosa » a cui corrisponde un'unica vita spirituale, nella quale la missione va intesa come carità dinamica che conferisce contenuti apostolici alla consacrazione attraverso la pratica dei tre consigli evangelici e, viceversa, la consacrazione va intesa come donazione totale a Dio e agli uomini e, come tale, si traduce necessariamente in zelo apostolico. Per cui, un apostolato salesiano che non fosse espressione operativa di carità a Dio e ai giovani sarebbe criticabile attivismo; e così pure, una vita consacrata salesiana che non si esprimesse in carità *fattiva* verso i destinatari della missione salesiana non sarebbe certo la vita religiosa voluta da Don Bosco. A questo riguardo, l'insegnamento del Capitolo Generale Speciale e delle Costituzioni rinnovate,<sup>25</sup> che ha sottolineato fortemente la vitale unione esistente tra consacrazione e missione, superando la denunciata pericolosa dicotomia, è pienamente valido, anche se deve essere integrato nel senso che verrà indicato al numero successivo.

Concludendo, essendo la carità dinamica, giovanile e popolare, quella che anima insieme la consacrazione salesiana e la missione salesiana, un'autentica mistica della missione salesiana implica di sua natura un'intensa mistica della consacrazione salesiana e, viceversa, un'autentica vita consacrata salesiana implica di sua natura un'intensa mistica apostolica, anzi, sarà consacrazione salesiana nella misura in cui si tradurrà in carità apostolica: è questa la dinamica spirituale propria del « *Da mihi animas* » di Don Bosco.<sup>26</sup> Di conseguenza, l'auspicata accentuazione della vita consacrata o conduce a un'inscindibile accentuazione della mistica della missione salesiana o non è una consacrazione conforme alla vocazione e allo spirito salesiano.

Si potrebbe aggiungere che questa prospettiva viene pienamente incontro alle giuste preoccupazioni dei sostenitori della tesi accennata, per il fatto che come nella vita apostolica del Signore Gesù e come nell'azione apostolica di Don Bosco, così nella vita e azione apostolica del salesiano, la missione comporta necessariamente non soltanto una profonda e costante unione con Dio (la carità dinamica di Don Bosco, qualificata in passato come contemplazione nell'azione), ma anche un suo ritmo esigente di preghiera, una conveniente pratica dei consigli evangelici e un'adequata vita fraterna, come è spiegato molto bene nei due studi rispettivamente di Don Brocardo e di Don Aubry, contenuti in questo volume.

#### **2.4. Porre l'accento sulla qualifica salesiana o su quella sacerdotale-laicale?**

Sempre a proposito della seconda pista di riflessione, ho attirato di recente l'attenzione su due distinte prospettive in cui può essere presentata la vocazione del salesiano prete e del salesiano coadiutore che, a mio avviso, sono per lo meno criticabili.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Cfr il riferimento della nota 20.

<sup>26</sup> Si veda in merito la Lettera circolare di Don Filippo Rinaldi, in ACS 10 (6 aprile 1929) 733-735.

<sup>27</sup> Cfr *Atti Convegno Mondiale Salesiano Coadiutore* 143-144 185.

La prima è portata ad accentuare la vocazione sacerdotale o laicale del salesiano (e quindi della sua vita spirituale) col rischio, percepito più o meno riflessamente, di disattendere in qualche modo i valori cristiani e salesiani comuni a entrambi. In questa visuale si preferisce usare le formule « prete salesiano » e « coadiutore salesiano », e si tende a porre l'accento sul sostantivo « prete » e « coadiutore » per indicare, per lo più inconsapevolmente, che la vocazione e quindi la spiritualità sacerdotale o laicale è più importante di quella salesiana.

La seconda è piuttosto portata a rimarcare la vocazione salesiana comune a preti e a coadiutori, e a mettere forse in ombra la qualifica sacerdotale o laicale che essa viene ad avere nella vita dei singoli. A tale vocazione comune si appellano per esempio alcuni giovani salesiani che differiscono la loro scelta per il sacerdozio o per la vita religiosa laicale. In tale visuale si ricorre di preferenza alle dizioni « salesiano prete » e « salesiano coadiutore », e si è tentati di annettere maggiore importanza alla qualifica di « salesiano » piuttosto che a quella di prete o di coadiutore. In questo caso, la vita spirituale sacerdotale o laicale si innesta su quella salesiana come un ramo sul tronco.

Non sto qui a fare questioni di linguaggio, che pure rivestono un loro valore. D'altronde entrambe le formule sono largamente impiegate nella letteratura e nel comune parlare dei salesiani. Faccio questione di significati intesi e di tesi sostenute con maggiore o minore consapevolezza delle loro implicanze pratiche.

C'è da dire che negli *Atti* capitolari e nelle Costituzioni rinnovate, il Capitolo Speciale del 1971 ha sottolineato innanzi tutto i valori che tutti i membri della Congregazione hanno in comune, prima della loro differenziazione in preti e coadiutori. E in questo modo ha evitato i punti criticabili della prima visuale.<sup>28</sup> Ha pure segnalato le caratteristiche sacerdotali e laicali rispettivamente dei salesiani preti e dei salesiani coadiutori e così ha sbarrato la strada ai rischi della seconda visuale.<sup>29</sup> Ma non ha indicato la linea in cui i preti e i coadiutori salesiani devono cercare l'unità di vita spirituale rispondente alla loro differente qualifica sacerdotale e laicale. È ciò che invece ha tentato di fare, ma in forma estremamente sintetica e ancora interlocutoria, un recente documento frutto di un incontro di salesiani responsabili della formazione dei futuri candidati al presbiterato.<sup>30</sup> In conclusione, anche queste due posizioni paiono insufficienti ed esposte a pericoli per nulla ipotetici.

<sup>28</sup> La quasi totalità della dottrina e delle scelte operative contenute negli *Atti* capitolari, come la stragrande maggioranza dei testi delle Costituzioni rinnovate interessano, di fatto, tutti i salesiani indistintamente. Significativo è al riguardo lo stesso linguaggio usato: si parla di « salesiani » al plurale, di « noi », di Congregazione, di nostra « Società », di « comunità » locale, ispettoriale e mondiale. I testi concernenti i salesiani sacerdoti e i coadiutori sono relativamente pochi.

<sup>29</sup> Cfr sopra note 12-13.

<sup>30</sup> *Resoconto e Conclusioni delle giornate di riflessione sulla Formazione sacerdotale salesiana* (Roma 6-19 luglio 1975) 13-16.

## 2.5. L'unificazione dei differenti aspetti nello spirito salesiano

Da parte mia vorrei indicare un'altra pista che mi pare sia più rispettosa della realtà su cui si sta riflettendo e l'unica adatta per comprendere in forma unitaria la vita spirituale-apostolica degli appartenenti alla Famiglia di Don Bosco.

Fissiamo prima di tutto l'attenzione sui membri della Congregazione salesiana. È necessario partire da una constatazione teologicamente indiscutibile: se a livello di riflessione è pienamente legittimo parlare di vocazione salesiana in generale, si deve però aggiungere che nella concretezza della vita non esiste la vocazione salesiana in genere, ma *queste* vocazioni salesiane concrete di preti e di coadiutori. Non ci sono cioè persone chiamate da Dio ad essere genericamente salesiani, bensì persone chiamate positivamente dallo Spirito del Signore ad attuare la missione di Don Bosco o come salesiani preti o come salesiani coadiutori. Il progetto divino su ogni persona è qualcosa di unitario e inscindibile, e tale deve essere nella sua realizzazione concreta se si vuole formare delle personalità salesiane mature. Ciò non vuol dire che ognuno lo percepisca come tale fin dall'inizio della sua ricerca vocazionale: il processo di identificazione e maturazione di una vocazione varia da soggetto a soggetto. Inoltre, per descrivere tale progetto e per comprenderlo nella sua complessità occorre necessariamente distinguerne i diversi aspetti. Ma ciò non deve avvenire a detrimento della sua unità concreta. Di conseguenza, anche la vita spirituale del salesiano prete e del salesiano coadiutore è una realtà spirituale unitaria, ancorché differenziata in forza della qualifica rispettivamente sacerdotale nell'uno e laicale nell'altro.

Fatte le debite distinzioni, questo discorso è sostanzialmente valido per i Cooperatori. Anche per loro si deve parlare di una vocazione concreta di cooperatore salesiano prete o di cooperatore salesiano laico. Ad essa corrisponde una vita spirituale unitaria che sarà presbiterale-secolare nel cooperatore prete e laicale-secolare nel cooperatore laico.

Ma dove trovare il *centro unificatore* di tale unità vitale? Si potrebbe infatti prendere come punto unificante la spiritualità sacerdotale per il salesiano e il cooperatore prete; o la spiritualità laicale per il coadiutore e il cooperatore laico; o ancora la spiritualità religiosa per il salesiano prete e coadiutore; oppure lo spirito salesiano che è comune a tutti costoro, anche se in ciascuno di loro assume contorni propri. Non c'è dubbio che la qualifica salesiana e quella sacerdotale o laicale, religiosa o secolare, secondo i casi, interessano tutti gli aspetti della vita spirituale di queste persone in quanto ne attraverso l'intera azione e, di conseguenza, anche la vita spirituale corrispondente a tale azione. È anche vero che tra queste differenti spiritualità vi è una certa consonanza. Tuttavia, a mio parere, la realtà centrale che consente ai membri della Famiglia salesiana di unificare, a livello di riflessione e di vita, queste differenti spiritualità è lo spirito salesiano, cioè lo spirito che corrisponde alla missione di Don Bosco e dei suoi discepoli. E faccio subito notare che affermando questo non faccio rientrare dalla finestra

ciò che ho appena cacciato dalla porta; non privilegio cioè lo spirito salesiano a scapito di altri aspetti; lo considero piuttosto come nucleo unificante e specificante gli altri. Per quale motivo, si chiederà? Perché non solo li comprende e li informa tutti, ma in più li costruisce in un progetto spirituale unitario e specificamente salesiano, ciò che non si può dire degli altri.

In effetti, la spiritualità sacerdotale corrisponde, di per sé, a un ministero ordinato (il sacerdozio ministeriale) che può essere esercitato in differenti forme di vita (celibataria, religiosa, matrimoniale) aventi proprie caratteristiche spirituali e senza identificarsi necessariamente con nessuna di esse. La spiritualità religiosa corrisponde, di per sé, a una determinata forma di vita consacrata che può essere unita all'esercizio di ministeri ordinati (religiosi preti e diaconi) e non ordinati (religiosi laici) e ai rispettivi atteggiamenti spirituali, senza peraltro assimilarsi necessariamente a nessuno di essi. La spiritualità laicale e secolare concerne tanto i vari ministeri quanto determinate forme di vita ma, nel caso nostro, riguarda soltanto i coadiutori (religiosi laici) e i Cooperatori laici e sacerdoti.

Lo spirito salesiano invece consente a ciascuno degli appartenenti ai vari gruppi vocazionali della Famiglia di Don Bosco di costruire in un progetto spirituale unitario e con caratteristiche salesiane, tutti gli atteggiamenti connessi col suo ministero e con la sua forma di vita. Questo ruolo fondamentale unificante e specificante, proprio dello spirito salesiano, è stato acutamente intuito, mi pare, da Don Rinaldi.<sup>31</sup>

Assodato questo dato, resta ancora da indicare la via da seguire per mostrare tale ruolo unificatore dello spirito salesiano. A tale scopo, credo sia necessario confrontare il movimento proprio dello spirito salesiano col movimento proprio rispettivamente della spiritualità sia presbiterale e laicale che religiosa e secolare.

Di fatto, mettendo a confronto il *movimento proprio della mistica apostolica salesiana*, costituita dallo spirito salesiano, col *movimento proprio della spiritualità presbiterale e laicale*, appare abbastanza chiaro come la carità dinamica, giovanile e popolare, centro dello spirito salesiano, è quella che informa la carità presbiterale del salesiano prete e la carità laicale del salesiano coa-

<sup>31</sup> Nella lettera circolare inviata ai salesiani in occasione della beatificazione di Don Bosco afferma tra l'altro: «[...] per l'avvenire noi non dobbiamo più accontentarci d'una rudimentale imitazione delle virtù e degli esempi del Beato Padre, ma dobbiamo penetrare tutta la grandezza del suo cuore di apostolo per attingervi — perché è proprio qui la sorgente di tutto — il segreto e la forza di compiere sempre più alacramente l'opera sua di salvezza per le anime. La nostra santità non è tanto nella pratica del sistema di vita abbracciato con la professione salesiana e neanche nella sola imitazione delle virtù del nostro Padre, ma nel far sì che la vita salesiana da noi abbracciata, che l'imitazione delle virtù paterne siano animate dallo spirito di cui viveva e con il quale esercitava le virtù Don Bosco medesimo». Tale spirito, come viene spiegato nel seguito della lettera, è condensato dal motto: «Da mihi animas caetera tolle», inteso come amore vero verso le anime, espressione operativa di amore verso Dio e Gesù Cristo (ACS 10 [6 aprile 1929] 733 s.).

diutore e, viceversa, come la carità pastorale inerente al ministero presbiterale e lo zelo apostolico inerente all'apostolato laicale conferiscono un'accentuazione rispettivamente presbiterale e laicale al modo in cui il prete e il coadiutore vivono lo spirito salesiano.

Parimente, confrontando il *movimento di questa carità dinamica*, giovanile e popolare, avente caratteristiche sacerdotali nel prete e laicali nel coadiutore, col *movimento proprio della consacrazione religiosa*, il cui centro è l'amore oblativo a Dio e agli uomini, vissuto al seguito del Signore Gesù casto, povero e ubbidiente, appare abbastanza chiaro come lo spirito salesiano di tipo sacerdotale o di tipo laicale informa la vita consacrata rispettivamente del prete e del coadiutore, e si esprime concretamente in essa facendole assumere dei lineamenti salesiani.

Questo discorso, fatte le necessarie precisazioni, è sostanzialmente applicabile ai Cooperatori. La carità dinamica, giovanile e popolare, propria dello spirito salesiano, informa la carità apostolica di tipo « secolare » del cooperatore prete come del cooperatore laico e, viceversa, la carità apostolica secolare conferisce un volto « secolare » allo spirito salesiano dei Cooperatori.

## 2.6. Distinte caratteristiche spirituali di persone vocationalmente correlate

Sempre in questo ordine di riflessioni generali, occorre attirare l'attenzione su un ultimo punto: i *rapporti di complementarità vocazionale e spirituale-apostolica* che intercorrono tra salesiani preti e coadiutori nella comunità salesiana, e tra salesiani religiosi e Cooperatori nella Famiglia di Don Bosco. Di fatto, c'è il rischio, purtroppo reale, di considerare queste persone, con i tratti spirituali loro propri, al di fuori dei vincoli di comunione che li uniscono tra loro, e di disattendere, quindi, che queste loro caratteristiche spirituali li collocano in una situazione di complementarità spirituale.

Tale complementarità è esigita prima di tutto dallo stesso ordinamento dei ministeri nella Chiesa. Secondo l'ecclesiologia del Vaticano II e la dottrina dell'*Evangelii nuntiandi*,<sup>32</sup> tutti i ministeri, ordinati e non ordinati, sono strutturalmente legati tra loro dalla legge della comunione. Sono, cioè correlati in vista dell'edificazione della Chiesa come popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio del suo Spirito. Più particolarmente, i ministeri dei preti sono inseriti nella collegialità episcopale e presbiterale (espressione della « comunione gerarchica ») e sono collegati di loro natura con i ministeri dei laici. Per questo i preti li devono svolgere con atteggiamenti improntati a fraternità tanto verso i fratelli nel sacerdozio quanto verso tutti i laici. A loro volta, i ministeri non ordinati o laicali sono strutturalmente collegati con quelli ordinati, per cui i laici li devono svolgere nella fraternità cristiana che ha il suo centro coordinatore nel ministero dei vescovi e dei preti.

<sup>32</sup> Per l'ordinamento dei ministeri e carismi si veda: LG 7 b 12 b; AA 3 cd; GS 42 e. Per i rapporti tra ministeri ordinati e non ordinati si veda: LG 28 bcd 32 cd 37; PO 7-9; EN 73.

Nella Congregazione salesiana e nella Famiglia di Don Bosco, questo ordinamento ecclesiale dei ministeri, assume delle caratteristiche peculiari, dovute alla vocazione salesiana. In effetti, in forza di tale vocazione, il singolo salesiano prete o coadiutore si trova inserito in una comunità fraterna e consacrata che è il soggetto della missione del fondatore. Così pure, in forza della sua vocazione salesiana, il singolo cooperatore (o la singola cooperatrice) viene ad essere inserito in un gruppo vocazionale secolare partecipe del progetto apostolico di Don Bosco. E tutti costoro, sempre in forza della propria vocazione salesiana, fanno parte di una comunione ecclesiale di tipo carismatico (cioè suscitata dallo Spirito in Don Bosco) come è appunto la Famiglia salesiana. In una parola, la « comunione » è un elemento costitutivo dell'identità del salesiano prete e coadiutore come del cooperatore. Don Bosco, infatti, ha inteso realizzare la sua missione non attraverso singole persone senza legami tra loro, ma con una « comunità » di preti e laici e con l'« unione » di tutte le forze cattoliche disponibili: il suo progetto apostolico è comunitario e, in esso, i ministeri dei preti e dei laici vanno svolti in maniera unitaria e complementare.

Da questi dati assolutamente certi se ne ricavano delle conclusioni altrettanto certe. In forza della loro vocazione salesiana, i ministeri dei preti sono collegati prioritariamente con quelli degli altri salesiani preti e con i ministeri laicali dei coadiutori e degli altri membri della Famiglia salesiana. A loro volta, i ministeri laicali dei coadiutori sono prioritariamente collegati con quelli degli altri coadiutori e con quelli dei preti e degli altri appartenenti alla Famiglia di Don Bosco. Un simile discorso vale per i ministeri dei Cooperatori all'interno della loro associazione e rispetto agli altri gruppi vocazionali salesiani.

Anche le caratteristiche spirituali di queste distinte persone sono vocazionalmente correlate e vanno, quindi, considerate come complementari. In altre parole, la fraternità presbiterale dei salesiani preti è chiamata ad esprimersi prioritariamente verso i coadiutori e, viceversa, quella dei coadiutori verso i preti. Altrettanto dicasi di quella che deve contrassegnare i rapporti dei Cooperatori tra loro e con gli altri membri della Famiglia salesiana. In conclusione, lo spirito salesiano accomuna e caratterizza la vita spirituale di tutti i seguaci di Don Bosco. I tratti spirituali che assume in ciascuno di loro, sulla base del distinto ministero o stato di vita, li distingue ma non li contrappone; anzi, richiede da ciascuno di loro che li viva e manifesti con un atteggiamento di comunione, cioè, in quello « spirito di famiglia » che il santo fondatore ha lasciato a tutti loro come prezioso distintivo.

È in questa prospettiva, fatta propria dal Capitolo Generale Speciale e ribadita di recente dal quinto successore di Don Bosco,<sup>33</sup> che si presenteranno qui di seguito i lineamenti caratterizzanti la vita spirituale delle persone in questione.

<sup>33</sup> Cfr ACGS 147 s.; L. Ricceri, *Discorso di chiusura del Convegno mondiale « Salesiano Coadiutore »*, in *Atti Convegno Mondiale Salesiano Coadiutore* 574-577.

## 2.7. Linee teologiche portanti

Prima di avviare tale ricerca è doveroso aggiungere ancora alcune precisazioni.

Tutte le annotazioni che seguono suppongono gli studi contenuti nella terza e quarta parte di questo libro e si innervano in essi. In particolare, intendono completare le riflessioni di Don Brocardo sulla spiritualità di Don Bosco e quelle di Don Aubry sulla carità pastorale del salesiano, applicandole alle distinte persone di cui qui si tratta.

Attesa la fase iniziale degli studi in questo campo, non è possibile sviluppare un'ampia trattazione dell'argomento come sarebbe desiderabile (tra l'altro il limitato spazio disponibile non lo consentirebbe). Ci si dovrà limitare per forza a delineare il quadro teologico in cui approfondire la vita spirituale caratteristica di queste distinte persone.

Siccome ho sviluppato abbastanza ampiamente il tema dell'identità dei coadiutori e dei Cooperatori in precedenti ricerche,<sup>34</sup> nella presente esposizione indicherò unicamente i grandi principi teologici a cui mi sono ispirato in tali studi. Mi dilungherò invece un poco di più sulla vita spirituale dei salesiani preti. Questo trattamento preferenziale non dovrebbe essere interpretato nel senso di un minor apprezzamento per la vocazione salesiana dei coadiutori e dei Cooperatori. Sono pienamente convinto che queste due vocazioni sono « originali » e « necessarie » nel progetto apostolico di Don Bosco. Se dedico qui più spazio ai salesiani preti è semplicemente perché non ho approfondito precedentemente la loro identità come invece ho fatto per gli altri loro fratelli salesiani.

### 3. CARATTERISTICHE DELLA VITA SPIRITUALE DEL SALESIANO PRETE

#### 3.1. Vita sacerdotale salesiana e ruoli concreti

Se si vuole fare un discorso non astratto ma concreto sulle caratteristiche della vita spirituale dei salesiani preti, è indispensabile riferirsi innanzi tutto alla loro situazione attuale e prendere le mosse da alcuni problemi molto pratici.

Come in passato così anche oggi la loro vita sacerdotale è strettamente collegata con i seguenti ruoli da essi svolti nell'ambito delle varie opere salesiane o al di fuori di esse: educatori e insegnanti nelle scuole secondarie o medio-superiori; incaricati di oratori, convitti, centri giovanili; direttori di opere e di comunità salesiane; addetti al ministero parrocchiale come parroci, viceparroci, aiutanti; incaricati dell'assistenza sacerdotale presso i vari gruppi della Famiglia salesiana; docenti in centri di studi superiori ecclesiastici e civili o impegnati nell'area dei *mass-media*; dediti all'azione missionaria; incaricati

<sup>34</sup> Si vedano i riferimenti bibliografici della nota 15.

di attività di tipo professionale (ad esempio nelle scuole professionali) o amministrativo (in qualità di economi, segretari, ecc.).

L'esercizio quotidiano di questi ruoli condiziona inevitabilmente, in bene o in male secondo i casi, la loro vita spirituale sacerdotale. Una riflessione realista su di essa non può non prendere in considerazione queste situazioni concrete. A dire il vero, alcuni dei ruoli elencati non sollevano particolari interrogativi, per cui non se ne tratta qui; <sup>35</sup> altri invece sì, e su di essi si concentra l'attenzione.

### 3.1.1. *Preti salesiani che esercitano ruoli laicali*

Iniziamo con l'esaminare la situazione di coloro che esercitano dei ruoli che sono sostanzialmente laicali come quelli elencati per ultimi. Questo fatto fa oggi problema. Forse non sempre per i preti salesiani direttamente interessati, specialmente se all'atto pratico svolgono poi un qualche apostolato sacerdotale specifico; ma lo fa sicuramente se si guarda alla vita globale della Congregazione e al suo normale sviluppo.

Tale fenomeno infatti provoca una contaminazione di ruoli che, tra l'altro, danneggia gravemente la situazione dei salesiani coadiutori in quanto li depaupera di funzioni che sono più confacenti con la loro vocazione, ne restringe l'area d'azione e diminuisce le possibilità effettive di avere in futuro delle vocazioni di salesiani laici.

Inoltre (e questo interessa direttamente il presente argomento) l'assunzione, specialmente se a tempo pieno e in forma stabile, di tali ruoli costituisce per i preti salesiani una costante minaccia per la loro spiritualità sacerdotale. Non potendo infatti esprimersi ed essere alimentata nell'esercizio concreto del ministero presbiterale, rischia continuamente di rimanere soffocata e alla fine di inaridirsi.

Le soluzioni possibili? Possono essere varie e più o meno radicali: sottrarre tali ruoli ai preti e riservarli ai coadiutori o a personale laico; oppure limitarne ai preti l'esercizio; od ancora controbilanciare tali funzioni affidando ai preti altri incarichi specificamente sacerdotali.

Ciò potrà rivelarsi utile per migliorare la situazione attuale o almeno per limitarne gli aspetti negativi. In una prospettiva di futuro non si dovrebbe forse puntare a soluzioni più nette? Per esempio, impostando una pastorale vocazionale lungimirante che riservi tali ruoli a salesiani laici e scoraggi i candidati al sacerdozio dall'intraprendere degli studi che li porteranno poi inevitabilmente ad assumere funzioni di tipo laicale? Sono suggerimenti che meriterebbero d'essere approfonditi; basti qui l'averli avanzati.

<sup>35</sup> Intendo riferirmi in modo particolare ai ruoli di assistenza religiosa presso i vari gruppi della Famiglia salesiana.

### 3.1.2. Preti salesiani dediti ad attività parrocchiali

Per un insieme di ragioni che sarebbe lungo spiegare, l'attività parrocchiale sta assumendo in Congregazione un rilievo e una consistenza assai superiori a quelli avuti in passato. Questo fenomeno fa anche emergere la tendenza a considerare in maniera privilegiata il ministero parrocchiale, anzi, a farlo ritenere quasi quasi il ministero sacerdotale per eccellenza, nel senso che il prete salesiano il quale, oltre al suo lavoro ordinario, non si dedicatesse in qualche modo ad attività di tipo parrocchiale, tarperebbe le ali al suo sacerdozio con inevitabile danno per la sua vita spirituale sacerdotale. Che dire di queste e simili affermazioni che si odono in qualche ambiente salesiano? Alcuni semplici rilievi.

Senza dubbio, una pastorale parrocchiale rinnovata secondo le indicazioni del Vaticano II e dei successivi documenti del magistero (parrocchie aperte, non semplici « stazioni di servizi liturgici » ma centri di evangelizzazione),<sup>36</sup> e conforme agli orientamenti del Capitolo Generale Speciale (parrocchie giovanili e popolari in cui l'intera attività è svolta in spirito salesiano)<sup>37</sup> offre ampie possibilità ai preti di esercitare il proprio ministero e di vivere un'autentica mistica sacerdotale salesiana. Ma ciò non toglie che si possa dire altrettanto dei preti che esercitano altri ruoli e che non si dedicano a un apostolato parrocchiale di tipo più o meno tradizionale, come si spiegherà un poco più avanti.

Anzi, nella misura in cui la pastorale parrocchiale si riducesse ad opera di « sacramentalizzazione », disattendendo l'azione evangelizzatrice verso il settore dei non praticanti e dei non credenti, o non raggiungesse in maniera prioritaria ed effettiva i destinatari della missione salesiana, il ministero dei preti salesiani in essa impegnati sarebbe più o meno deprivato della sua imprescindibile dimensione missionaria e della sua intrinseca destinazione giovanile e popolare. Le conseguenze negative per la loro vita spirituale, sacerdotale e salesiana, sono facilmente intuibili: potrebbero forse essere buoni parroci, viceparroci o addetti alla parrocchia, ma non preti missionari e salesiani nel senso voluto dal Concilio e dal Capitolo Speciale del 1971.

In breve, la vita spirituale dei preti salesiani che lavorano in parrocchia non è senza problemi. Nell'attuale situazione di molte parrocchie ne pone dei propri: quello di un ministero presbiterale veramente evangelizzatore delle masse indifferenti e scristianizzate, quello di una priorità da dare al mondo giovanile e popolare, caratteristico del progetto apostolico di Don Bosco, e quello di una spiritualità sacerdotale e salesiana con marcati accenti missionari.

### 3.1.3. Preti salesiani con ruoli riguardanti l'area dell'educazione

Veniamo a un terzo tipo di ruoli, quello che interessa la stragrande maggioranza dei preti salesiani che sono tuttora dediti all'insegnamento di diverso

<sup>36</sup> Cfr ad es., CD 30 cg; AG 39; PO 2 d 4.

<sup>37</sup> Cfr ACGS 400-441; Cost. SDB, art. 31.

grado, oppure impegnati in attività di ordine educativo o incaricati comunque di lavori riconducibili alla pastorale giovanile.

È innegabile, per la tradizione salesiana ormai più che centenaria, la figura ideale del sacerdote salesiano è e resta quella del prete-educatore collocato però nel contesto concreto della molteplice attività lasciata da Don Bosco ai suoi figli, collocato quindi nell'oratorio o nella scuola o nel collegio o nel convitto e, da qualche anno a questa parte, nei centri giovanili o nei gruppi e comunità ecclesiali e civili di vario genere.

Questo dato centrale e costante della tradizione salesiana ha avuto nel Vaticano II un riconoscimento assai autorevole. Il *Presbyterorum Ordinis* ha dichiarato che i preti possono attuare il loro ministero presbiterale svolgendo ruoli differenti e, tra essi, quello dell'insegnamento, dell'educazione e quello legato ad altre opere di apostolato o ordinate all'apostolato.<sup>38</sup>

Tale importante riconoscimento conciliare non rispecchia semplicemente delle preoccupazioni pratiche; va piuttosto compreso nella prospettiva teologica in cui il medesimo decreto presenta il presbiterato, la prospettiva del prete-missionario o evangelizzatore. Come è noto, tra i due aspetti peraltro inscindibili del ministero presbiterale, quello liturgico e quello appunto missionario, il Concilio ha posto l'accento su quest'ultimo per il fatto che la testimonianza e l'annuncio del Vangelo all'interno della vita delle persone che sono « lontane » dalla Chiesa o dalla sua usuale area di influenza, riveste oggi un'importanza fondamentale e prioritaria rispetto al ministero liturgico su cui invece aveva insistito tutta una lunga tradizione degli ultimi secoli, ma che oggi di fatto raggiunge solo una minoranza di battezzati.<sup>39</sup>

Di conseguenza, il ministero del salesiano prete consacrato all'educazione o all'insegnamento o all'animazione di gruppi va situato in tale rinnovata visuale teologico-pastorale. Questo fatto, se da un lato consente di recuperare dovutamente e di integrare opportunamente determinati valori tramandati dalla tradizione salesiana come è appunto la validità del ruolo di prete-educatore o insegnante o scrittore o animatore di gruppo, d'altro lato, nell'attuale congiuntura socio-culturale ed ecclesiale, pone dei problemi in gran parte nuovi.

Un primo problema nasce dalla relativa autonomia che va riconosciuta a questi ruoli, se si vuole prendere sul serio l'attuale processo di secolarizza-

<sup>38</sup> « [...] anche se si occupano di mansioni differenti, i preti sempre esercitano un unico ministero sacerdotale in favore degli uomini. Tutti i presbiteri infatti, hanno la missione di contribuire a una medesima opera, sia che esercitino il ministero parrocchiale o sopraparrocchiale, sia che si dedichino alla ricerca dottrinale o all'insegnamento, sia che esercitino un mestiere manuale — condividendo le condizioni di vita degli operai, nel caso che ciò risulti conveniente e riceva l'approvazione dell'Autorità competente —, sia infine che svolgano altre opere d'apostolato o ordinate all'apostolato. Tutti lavorano per la stessa causa, cioè per l'edificazione del Corpo di Cristo, la quale esige molteplici funzioni e nuovi adattamenti, soprattutto in questi tempi » (PO 8 a).

<sup>39</sup> A questo riguardo rimando al commento al primo capitolo del PO che ho curato alcuni anni or sono: M. Midali, *Il presbiterato nella missione della Chiesa*, in *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II* (Torino-Leumann, Elle Di Ci 1969) 336 355-356 358 402-419.

zione e quanto afferma la *Gaudium et spes* sull'autonomia delle varie attività umane, ivi comprese quella educativa e quella culturale.<sup>40</sup>

Un secondo problema nasce dal fatto che tutti i ruoli indicati non sono più, come in un passato più o meno recente, appannaggio prevalente del clero; possono essere esercitati in maniera valida dai laici e in molti posti di fatto sono sempre più riservati a loro.

Un terzo problema è sollevato da un fascio di fenomeni verificatisi nel periodo post-conciliare. Un numero non indifferente di preti dediti a tali tipi di attività ha abbandonato il sacerdozio. In altri, il ruolo di insegnante o di animatore in pratica ha soffocato, per così dire, il ruolo del prete o lo ha ridotto a proporzioni e manifestazioni giudicate insufficienti. Altri non sono soddisfatti del come realizzano concretamente il loro sacerdozio: sperimentano una sofferta divisione tra il richiamo a un ministero presbiterale diretto e un lavoro quotidiano che, ai loro occhi, ha tutta l'aria di essere semplicemente laicale, oppure temono che il ruolo professionale a lungo andare spenga lo slancio sacerdotale. L'impegno in un'azione liberatrice di tipo socio-politico ha condotto altri a una concezione e prassi variamente riduttive e quindi criticabili del loro ministero presbiterale. Infine, tra i candidati al sacerdozio vi sono di quelli che ricusano più o meno apertamente di ricoprire in un domani i ruoli in questione.

I problemi e fenomeni sin qui descritti in modo assai conciso e probabilmente semplificato, toccano in profondità la vita spirituale dei preti salesiani direttamente interessati. Sollecitano una riflessione approfondita e l'adozione di opportune soluzioni.

Tra quelle che vengono solitamente proposte, alcune mi paiono non dico sbagliate ma per lo meno inadeguate. Ne richiamo tre: una migliore distribuzione dei tempi riservati al lavoro e alle varie attività apostoliche; un più intenso ricorso a momenti forti di preghiera; il bilanciare l'esercizio di tali ruoli con l'esercizio di altri incarichi ritenuti più direttamente presbiterali come sarebbe l'apostolato domenicale nelle parrocchie. Tutte queste soluzioni rivestono un'indiscutibile importanza e possono rivelarsi utili nella vita vissuta ma, ripeto, mi paiono inadeguate in quanto non affrontano il problema di fondo e non lo risolvono. In effetti, pare che lascino supporre che tra ministero presbiterale e ruoli in esame vi sia semplicemente concomitanza pratica o, al più, una certa affinità. Invece, nella linea del Vaticano II e dei più recenti studi sui ministeri ordinati,<sup>41</sup> è possibile andare oltre tali punti di vista e scoprire nell'esercizio stesso di tali ruoli, attuato secondo un determinato progetto cristiano, una forma concreta ed estremamente valida di esercizio del ministero presbiterale.

<sup>40</sup> Cfr ad es., GS 36 41 bc 59 bcd; AA 7 b. Si vedano inoltre in questo volume gli studi di P. Natali e di L. Gallo relativi alla teologia e spiritualità del lavoro.

<sup>41</sup> Si veda ad es., la seguente ricerca che è stata positivamente giudicata dalla critica teologica: Autori vari, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Paris, Seuil 1974); inoltre M. Midali, *Teologia della Chiesa locale* (Roma 1976) 43-81 [pro manuscripto].

Chiarisco subito cosa intendo affermare. Se è compreso come ministero del Vangelo vissuto nella testimonianza e annunciato con la parola, come ministero della comunione evangelica realizzata nelle condizioni quotidiane di lavoro e di vita, come ministero di educazione alla fede e alla vita di comunione secondo il messaggio di Cristo, allora il ministero presbiterale non solo è affine o è atto ad accompagnare le funzioni di insegnante, di educatore e di animatore, ma può incarnarsi ed esprimersi concretamente in esse. Tali funzioni considerate nel contesto concreto in cui sono svolte, costituiscono non semplicemente un'occasione o un mezzo, ma il « luogo umano » in cui il ministero presbiterale raggiunge determinati gruppi di persone e tra esse testimonia il Vangelo, realizza un'esperienza cristiana di comunione, educa alla fede e a una vita impostata secondo il progetto di Cristo. E tutto questo nell'atto stesso in cui viene offerto un servizio educativo o culturale, ovvero nell'esperienza concreta della scuola o del rapporto educativo o della vita di gruppo.

Se ne ricava che il prete salesiano può (e dovrebbe) sentirsi pienamente prete prima di tutto e proprio nell'esercizio quotidiano di tali funzioni, senza dover necessariamente ricorrere a un supplemento di attività ritenute più specificamente sacerdotali. Se non realizza il suo sacerdozio nel primo caso, rende anche meno credibile l'attività aggiuntiva che reputa più specificamente propria del sacerdote. Ad ogni modo, è chiaro che il suo lavoro quotidiano in tali contesti può contemplare, secondo le situazioni e nei tempi richiesti dal maturare delle coscienze delle persone tra cui opera, la celebrazione liturgica e quindi l'esercizio effettivo anche di questo aspetto inscindibile del suo sacerdozio ministeriale.

È poi scontato che il raggiungimento di queste mete ideali può avvenire solo a patto che si attui positivamente una bene intesa « pastoralizzazione » della scuola e delle molteplici attività tra i giovani, che si attui cioè un giusto rapporto tra il Vangelo e la cultura che viene trasmessa. Se viene a mancare questo, si ricade inevitabilmente nelle difficoltà segnalate e resta preclusa la via più idonea per il felice superamento dei problemi indicati. Se non si attua tale pastoralizzazione delle varie attività salesiane, è difficile individuare altre soluzioni e stabilire i modi per ovviare ai rischi cui rimane esposta la vita spirituale dei preti salesiani che svolgono quotidianamente tali ruoli.

Affiora qui, in tutta la sua complessità e gravità, un problema che esige un non facile e non breve lavoro di studio e di sperimentazione pratica. Attese le grosse incidenze che esercita nella vita spirituale dei preti salesiani non si poteva non accennarvi, se non altro per prospettare possibili piste di riflessione e di ricerca delle auspicabili soluzioni.

Tutte le osservazioni che seguono, vanno situate in questa cornice attinente la vita quotidiana dei preti salesiani e vanno comprese in rapporto diretto ad essa. In caso contrario, rischierebbero di rimanere osservazioni, forse in sé valide, ma più o meno avulse dalla loro esistenza quotidiana, in funzione della quale invece sono state scritte.

### 3.2. Il fondamentale riferimento a Don Bosco prete

Una caratteristica essenziale della vita spirituale dei salesiani preti è costituita, senza dubbio, dal fatto che essa si riferisce e deve riferirsi alla vita sacerdotale di Don Bosco. Certamente, tutti gli appartenenti alla Famiglia salesiana si richiamano a Don Bosco e al suo spirito, e tutti ne devono in qualche modo ricopiare in se stessi i lineamenti spirituali. Ma questo vale, a titolo particolare, dei salesiani preti perché l'intera vita spirituale del loro fondatore è segnata da capo a fondo dal suo essere-prete.

Questo dato, a prima vista semplice e ovvio, presenta, a ben riflettere, vari aspetti assai attuali e oltremodo significativi per i preti salesiani: il riferimento a Don Bosco è intrinseco alla loro vita spirituale e le conferisce concretezza; riguarda un progetto di vita spirituale unitario, salesiano e incentrato sull'azione sacerdotale; fa inoltre parte del loro « specifico » salesiano. Qualche parola di commento per ognuno di questi aspetti.

Innanzitutto, tale riferimento è, per loro, non un qualcosa di estrinseco o accidentale, ma un *costitutivo essenziale* della loro identità sacerdotale-salesiana e, quindi, della loro spiritualità. È qualcosa di più del semplice impegno morale di imitare Don Bosco prete o, meglio, implica tale esigente impegno morale, che nasce però da una più profonda realtà vocazionale. In effetti, la loro vocazione sacerdotale e salesiana è costituzionalmente vocazione di discepoli che lo Spirito Santo ha inteso dare a Don Bosco, per attuarne nella storia il progetto apostolico attraverso un'esistenza sacerdotale, come è stata appunto quella del loro fondatore e padre. Di conseguenza, la spiritualità sacerdotale corrispondente a tale vocazione è anch'essa strutturalmente quella di discepoli di Don Bosco e, nel loro caso specifico, di Don Bosco prete.

Tale riferimento a Don Bosco conferisce poi un senso di grande *concretezza* all'intera vita spirituale dei preti salesiani. Ciò che deve animare e orientare il loro quotidiano vivere e agire non è una generica spiritualità salesiana, ma piuttosto la spiritualità vissuta concretamente da una persona, Don Bosco. Per loro, egli costituisce un modello esistenziale a cui ispirarsi e su cui modellare la propria vita spirituale-sacerdotale, modello che, con la canonizzazione, ha ricevuto il più alto e sicuro riconoscimento non solo da parte della Chiesa, ma prima di tutto da parte di Dio stesso. Senza sminuire in nulla la dimensione veramente cattolica della santità di Don Bosco, si deve tuttavia dire che egli è modello di autentica mistica sacerdotale innanzi tutto per i preti che sono stati da Dio positivamente chiamati a far parte della Congregazione da lui fondata, per perpetuarne la missione giovanile e popolare. In sintesi, essere preti *salesiani* vuol dire prima di tutto e soprattutto riferirsi all'esperienza spirituale-sacerdotale di Don Bosco.

Questo riferimento concreto alla persona di Don Bosco consente ancora di mettere in luce due altri aspetti inscindibili: l'*unità di vita* spirituale e la sua *caratteristica salesiana*. Per i preti salesiani, Don Bosco è modello di una vita religiosa, sacerdotale e salesiana fortemente unitaria. Gli storici hanno sottolineato a ragione il fatto che in lui queste tre componenti si fondono in

un progetto di vita fortemente unitario, che trova nella carità pastorale, giovanile e popolare, il suo centro unificatore e propulsore. Nell'animo di Don Bosco non c'è indizio di dannose dicotomie. Egli è inoltre modello di una vita spirituale e sacerdotale con propri caratteri salesiani. Anche qui gli storici hanno messo giustamente in risalto il fatto che lo spirito con cui Don Bosco attua il suo servizio ai giovani, specialmente poveri, struttura la sua vita religiosa sacerdotale in un edificio spirituale dalle caratteristiche inconfondibili. Ed è questo spirito quello che anima, unifica e specifica tanto la sua consacrazione religiosa quanto la sua mistica sacerdotale.<sup>42</sup>

Sempre in questo ordine di considerazioni va rilevato un altro aspetto che si ricollega direttamente al tema del presente volume. Come è esposto in altro saggio,<sup>43</sup> quella di Don Bosco è una *spiritualità dell'azione* e, più precisamente, dell'azione religioso-sacerdotale. I preti salesiani hanno quindi in lui il modello concreto di un progetto di vita spirituale, unitario e salesiano, incentrato sull'azione e, nel caso loro, sull'azione propria di persone che sono insieme religiosi e sacerdoti.

Infine, il riferimento a Don Bosco, inteso in tutti gli aspetti finora spiegati, entra a far parte di ciò che potrebbe essere chiamato « lo specifico » salesiano dei preti di Don Bosco. Non intendo affrontare questo delicato e complesso argomento; voglio solo fare notare che uno degli elementi, quello più radicale, che imprime un volto « salesiano » alla spiritualità dei preti salesiani è costituito da questo loro riferirsi in maniera unica e propria, perché vocazionale, a Don Bosco visto nel suo essere-prete, nel suo essere-questa-figura-concreta-di-prete.

Attesa l'attuale situazione, tutto quello che è stato esposto, assume per i preti salesiani una rilevanza del tutto particolare: addita delle mete precise, illumina una strada sicura, segnala un'impegnativa ascesi.

### 3.3. Interrogativi che tale riferimento suscita e linee di risposta

Non ci si può tuttavia nascondere che questo riferirsi a Don Bosco solleva oggi degli interrogativi per nulla trascurabili. Anche prescindendo dal fatto che la vita spirituale di Don Bosco è attraversata da fenomeni straordinari, assolutamente irripetibili perché legati alla sua personale vocazione di fondatore carismatico, occorre tener presente il contesto storico in cui è vissuto, il fatto che l'attuale contesto è, per tanti aspetti, assai diverso e, quindi, occorre studiare come concepire la continuità spirituale tra i salesiani preti di oggi e il loro fondatore di cento anni fa. Si apre qui un orizzonte di ricerca che meriterebbe da solo uno studio non certo breve. Mi limito a fare qualche rilievo di intonazione generale.

Le indicazioni di massima offerte dall'ultimo Capitolo Generale a propo-

<sup>42</sup> Cfr ACGS 88 e gli autori citati in riferimento al n. 87. Inoltre *Cost. SDB*, art. 49 e il saggio di P. Brocardo riportato precedentemente, pp. 179-206.

<sup>43</sup> Cfr. sopra, pp. 179-206.

sito dell'attualizzazione del carisma di Don Bosco e del suo spirito,<sup>44</sup> mi paiono pienamente valide anche per quanto concerne la sua vita spirituale sacerdotale in rapporto a quella dei suoi preti. Riassumendole in termini estremamente sintetici direi: nella vita di Don Bosco vanno distinti, ma non separati (e si tratta di un'operazione di alta chirurgia spirituale), gli atteggiamenti spirituali e sacerdotali di fondo (segnalati in parte sopra), dalle sensibilità ed espressioni concrete che hanno assunto nel contesto socio-culturale ed ecclesiale del tempo. Per essere fedeli al loro fondatore, si richiede oggi ai preti salesiani non di imitarlo materialmente col ricopiarne anche gli aspetti legati al contesto contingente della sua epoca; si richiede piuttosto loro che ne facciano propri gli atteggiamenti di fondo e li vivano ed esprimano nel contesto socio-culturale ed ecclesiale di oggi. Tale aderenza alla propria situazione concreta, in tutte le sue manifestazioni positive, costituisce d'altronde uno dei caratteri inconfondibili della spiritualità di Don Bosco.

Questo tipo di discorso comporta evidentemente una rilettura attualizzante della vita e degli scritti di Don Bosco, come pure della posteriore agiografia salesiana in merito. Tale rilettura deve avvalersi sicuramente delle ricerche storiche; ma deve inoltre fare correttamente un ulteriore passo avanti. Deve cioè definire i criteri, i modi e le misure in base ai quali il patrimonio spirituale di Don Bosco può essere conservato, attualizzato e integrato in maniera vitale e valida nel qui-ora della vita dei preti salesiani.

Per concludere, accenno semplicemente al luogo spirituale in cui di fatto tale rilettura viene compiuta e dovrebbe essere compiuta per essere valida. Applicherei al caso specifico in esame, un'affermazione più generale del citato Capitolo Speciale: i salesiani preti devono riferirsi a Don Bosco nel quadro di una radicale fedeltà vocazionale e spirituale alla figura sacerdotale del loro fondatore. Ma per fare ciò si richiede loro una totale disponibilità allo Spirito Santo che ha suscitato Don Bosco e che ne mantiene in vita la Famiglia spirituale, chiamando ad essa sempre nuovi membri. Perché è lo Spirito Santo colui che, mediante l'apporto differenziato dei membri e delle loro competenze, e attraverso i normali processi umani suscita il consenso e garantisce, in ultima analisi, questo delicato lavoro di discernimento spirituale e di fedeltà dinamica al fondatore.<sup>45</sup>

### **3.4. Una vita spirituale unitaria e conforme alla vocazione del salesiano prete**

Ed è appunto ispirandoci alla rilettura compiuta dal Capitolo Generale del 1971 alla luce del Vaticano II, che vanno ora ulteriormente chiarite due caratteristiche della vita spirituale del salesiano prete, più volte emerse nel corso dell'esposizione: l'esigenza di unità e di specificità salesiana le quali,

<sup>44</sup> Cfr ACGS 13-18 87 ss. e, per quanto riguarda direttamente i salesiani preti, il n. 144.

<sup>45</sup> Cfr ACGS 17-19.

come si è pure detto, trovano il loro centro unificante e specificante nello spirito salesiano. Il modo migliore per farlo credo sia quello di richiamarsi innanzi tutto alla vocazione del salesiano prete, perché lo spirito salesiano corrisponde a tale vocazione ed è da essa richiesto.<sup>46</sup>

Stando all'insegnamento del citato Capitolo Speciale e delle Costituzioni rinnovate,<sup>47</sup> il salesiano prete è un discepolo di Don Bosco, chiamato dallo Spirito ad attuarne la missione con l'esercizio del ministero presbiterale e in una forma di vita consacrata vissuta nella comunità salesiana, considerata nel contesto della Famiglia di Don Bosco e nel più vasto orizzonte delle Chiese locali e della Chiesa universale.

Questa realtà vocazionale è fortemente unitaria. Per descriverla si deve per forza distinguerne i vari elementi, ma nella vita concreta del salesiano prete essi sono implicati gli uni negli altri. Nella persona del singolo, infatti, la missione salesiana è inscindibilmente legata all'esercizio del presbiterato,<sup>48</sup> alla comunione fraterna che è apostolica<sup>49</sup> e alla vita religiosa che è anch'essa apostolica.<sup>50</sup> La comunione fraterna salesiana coinvolge nel suo dinamismo comunione tanto la missione che ha come primo soggetto la comunità salesiana,<sup>51</sup> quanto la vita religiosa salesiana che è vissuta in comunità.<sup>52</sup> La consacrazione religiosa salesiana è, di sua natura, apostolica<sup>53</sup> e legata alla fraternità salesiana.<sup>54</sup> La caratteristica « sacramentale » della vocazione del salesiano prete mette anch'essa in risalto tale unità vocazionale. Come discepolo di Don Bosco e a imitazione di lui, nella Chiesa « sacramento universale di salvezza »,<sup>55</sup> il salesiano prete è « sacramento vivo » di Cristo Sacerdote, Maestro e Pastore della sua Chiesa, in forza del presbiterato, e inseparabilmente « sacramento vivo » di Cristo casto, povero e ubbidiente, in forza della sua vocazione religiosa salesiana.<sup>56</sup>

<sup>46</sup> Si prende qui come punto di riferimento l'impianto teologico del Capitolo Speciale e delle Costituzioni rinnovate, che definiscono la vocazione salesiana in rapporto alle dimensioni essenziali del mistero della Chiesa, messe in luce dal Vaticano II, e parlano quindi successivamente della missione salesiana e del servizio con cui viene svolta, della vita di comunione, della consacrazione e tutto questo in una visuale sacramentale (cfr ACGS 1-17 7; *Cost. SDB*, art. 1-99). Per una visione d'insieme di tali aspetti del mistero della Chiesa rimando allo studio che curai in vista di detto Capitolo Speciale: *Linee dinamiche di rinnovamento del Vaticano II*, in *Linee dinamiche di rinnovamento* (Torino-Leumann 1971) 63-73. Per l'applicazione di tali dimensioni alla realtà carismatica della vita salesiana, si veda M. Midali, *Il carisma permanente di Don Bosco* (Torino-Leumann 1970) 77-106.

<sup>47</sup> Cfr ACGS 141-144 e *Cost. SDB*, art. 35-36 5 33; *Regol. SDB*, art. 30.

<sup>48</sup> Cfr ACGS 58-66; *Cost. SDB*, art. 17-24.

<sup>49</sup> Cfr ACGS 504-511; *Cost. SDB*, art. 34 54-57.

<sup>50</sup> Cfr ACGS 121-127; *Cost. SDB*, art. 70-72 76 86-88.

<sup>51</sup> Cfr ACGS 38 84 504-508 512; *Cost. SDB*, art. 34.

<sup>52</sup> Cfr ACGS 495-503; *Cost. SDB*, art. 71 78 84-85 94.

<sup>53</sup> Si vedano i riferimenti della nota 47.

<sup>54</sup> Si vedano i riferimenti della nota 49.

<sup>55</sup> Cfr LG 1 9c 48 b; AG 1 5 a; AG 45 a.

<sup>56</sup> Per una visione d'insieme della sacramentalità della Chiesa e, in essa, dei mini-

Si deve aggiungere che gli elementi costitutivi della vocazione del salesiano prete imprimono al suo ministero presbiterale un'impronta salesiana e, viceversa, ricevono da esso una caratterizzazione presbiterale.

In effetti, la missione salesiana (primo elemento costitutivo della vocazione salesiana) indirizza in maniera radicale il ministero presbiterale del salesiano prete verso il mondo dei giovani e dei ceti popolari, e gli fa assumere, come si è notato precedentemente, tutti i ruoli esigiti dal complesso servizio salesiano verso la gioventù e gli ambienti popolari. Da parte sua, il presbiterato è un fattore indispensabile alla missione salesiana. Così come è stata voluta positivamente e manifestata storicamente nel fondatore, essa esige di sua natura la presenza del ministero presbiterale e in una posizione non qualsiasi, bensì centrale. La missione di Don Bosco non è concepibile se disgiunta dalla sua qualifica di prete e così quella della sua Congregazione e della sua Famiglia. Questo va affermato (ed è bene richiamarlo espressamente) senza pregiudizio per l'apostolato laicale dei coadiutori, delle Figlie di Maria Ausiliatrice, delle Volontarie di Don Bosco e dei Cooperatori laici, perché anch'esso è un fattore essenziale della missione di Don Bosco, benché sia polarizzato attorno al ministero presbiterale.<sup>57</sup>

La comunione fraterna e apostolica (secondo elemento costitutivo della vocazione salesiana) fa sì che il presbiterato del salesiano prete sia collegato in modo particolare, cioè in forza della sua vocazione salesiana, con la Congregazione articolata nelle sue comunità (locale, ispettoriale, mondiale), e inoltre con la più vasta Famiglia salesiana. Per questo stesso motivo vocazionale, la collegialità presbiterale del salesiano sacerdote trova una sua espressione prioritaria in rapporto ai membri preti della Congregazione e della Famiglia salesiana. Così pure la fraternità che, sulla base dell'Ordine, lega i sacerdoti ai laici<sup>58</sup> va realizzata dal salesiano prete in maniera prioritaria in rapporto ai coadiutori, agli altri membri della Famiglia fondata da Don Bosco e ai destinatari della missione salesiana. A sua volta, il presbiterato del salesiano prete entra a far parte essenziale della comunità fraterna salesiana e le imprime un accentuato lineamento sacerdotale. Senza la presenza del sacerdozio ministeriale, tanto la comunità salesiana (locale, ispettoriale, mondiale) quanto la Famiglia salesiana non sarebbero sicuramente la comunità e la Famiglia volute da Don Bosco.

Il terzo elemento costitutivo della vocazione salesiana, la consacrazione apostolica-religiosa fa sì che il ministero presbiterale del salesiano prete si incarni quotidianamente in una vita di testimonianza dei tre consigli evangelici secondo il progetto di Don Bosco. A sua volta, il ministero presbiterale

steri e delle differenti forme di vita, rimando a quanto ho scritto a commento del n. 2 del *Presbyterorum ordinis*: M. Midali, *Il presbiterato nella missione della Chiesa* 392-399.

<sup>57</sup> Cfr ACGS 146-149 163 729-733 736; *Cost. SDB*, art. 2-3 5 37. Rimando in merito a quanto ho scritto a proposito dell'identità del salesiano coadiutore in *Atti Convegno Mondiale Salesiano Coadiutore* 126-154 e a proposito dei Cooperatori salesiani in *Nella Chiesa e nella società con Don Bosco oggi* 97-125.

<sup>58</sup> Si vedano i riferimenti della nota 32.

alimenta e sostiene la vita religiosa-apostolica del salesiano prete e le fa assumere dei propri caratteri sacerdotali perché è vita povera, casta e ubbidiente da lui vissuta in quanto « salesiano prete ».

La dimensione « sacramentale » della vocazione salesiana, in forza della quale il salesiano è « segno e portatore dell'amore di Dio ai giovani specialmente più poveri », <sup>59</sup> fa sì che con le attività ministeriali della parola, della liturgia e della comunione il salesiano prete sia sacramento vivo di Cristo Sacerdote, Maestro e Pastore, tra i destinatari della missione salesiana e in una forma di vita religiosa-apostolica modellata su Don Bosco. A sua volta, il suo essere « sacramento vivo » del sacerdozio di Cristo è elemento indispensabile della dimensione sacramentale connessa alla sua vocazione salesiana nel senso appena indicato.

Da ultimo, l'inserimento del prete salesiano nella Chiesa locale e universale, esigito dall'Ordine, avviene e deve avvenire tenendo conto di tutti gli elementi vocazionali indicati. <sup>60</sup> Solo a questo patto è fedele alla sua vocazione che è unitamente presbiterale e religioso-salesiana.

### 3.5. Spirito salesiano e vita spirituale del salesiano prete

All'identità vocazionale del salesiano prete, descritta qui in maniera molto sintetica, corrisponde, si diceva, una propria vita spirituale. Ricollegandoci a una precedente riflessione, <sup>61</sup> si tratta ora di spiegare in maniera un poco più diffusa in che senso lo spirito salesiano conferisce unità e specificità all'edificio spirituale del salesiano sacerdote. In altre parole, si tratta di stabilire un confronto tra gli atteggiamenti spirituali inerenti al ministero presbiterale e quelli connessi con la vita salesiana, per evidenziarne il centro unificante, le eventuali convergenze e i lineamenti salesiani.

Da tale confronto, fatto non in astratto ma guardando alla concretezza dell'esistenza del salesiano prete, emerge un primo dato fondamentale: l'unità della sua vita spirituale va ricercata nella carità pastorale che è insieme il centro dello spirito salesiano e l'anima del suo ministero presbiterale e della sua consacrazione religiosa-apostolica. <sup>62</sup> A questo riguardo, merita di essere sottolineata la convergenza del dettato degli articoli 40 e 41 delle Costituzioni rinnovate col dettato del numero 14 del *Presbyterorum Ordinis*. In quanto salesiano che pratica le sue Costituzioni, il salesiano prete deve far proprio lo spirito salesiano il cui « centro è la carità pastorale » che « trova il suo modello e la sua sorgente nel cuore stesso di Cristo, apostolo del Padre, consumato di zelo per la sua casa ». <sup>63</sup> In quanto prete che segue le direttive del Vaticano II, non deve essere animato da altro se non da questa stessa

<sup>59</sup> *Cost.* SDB, art. 2.

<sup>60</sup> Cfr ACGS 28 30 33 78-83 175 s. 185 189 340 504-505; SDB, art. 33 55.

<sup>61</sup> Si veda sopra, pp. 261-263.

<sup>62</sup> Rimando a questo proposito a quanto ho scritto nel saggio riportato sopra, p. 130 ss.

<sup>63</sup> *Cost.* SDB, art. 40 41; inoltre gli art. 69-71 75 81 88 91 relativi alla carità come anima della pratica dei voti.

carità pastorale che è grazia del sacramento dell'Ordine e va attinta a Cristo Sacerdote, Maestro e Pastore; in essa egli raggiunge « il vincolo della perfezione sacerdotale che realizza l'unità nella [sua] vita e attività ».<sup>64</sup>

Da tale confronto emerge un secondo dato rilevante: siccome la vocazione salesiana indirizza l'esercizio del presbiterato verso i giovani e gli ambienti popolari, la congiunta carità pastorale sacerdotale viene ad assumere, nel salesiano prete, « quel dinamismo giovanile » o quello « slancio apostolico » che si rivelava così forte in Don Bosco e che è caratteristico del suo spirito.<sup>65</sup> Di conseguenza, il centro della vita spirituale del salesiano prete è sì la carità pastorale sacerdotale, ma con spiccate caratteristiche giovanili e popolari.

Spostando ora l'attenzione sugli atteggiamenti che tale carità pastorale ispira nel movimento proprio dello spirito salesiano e nel movimento specifico della spiritualità presbiterale, emerge un terzo dato: la loro sostanziale coincidenza. Di fatto, le grandi percezioni evangeliche così palesi in Don Bosco e rispecchianti altrettanti lineamenti della figura del Signore Gesù: la filiale gratitudine al Padre per il suo disegno di salvezza, l'amore privilegiato per i « piccoli » e i « poveri », lo zelo per salvare l'uomo sotto l'urgenza del Regno, il metodo del Buon Pastore, il desiderio di radunare i suoi nell'unità,<sup>66</sup> sono le stesse percezioni evangeliche che il Concilio richiede oggi ai sacerdoti.<sup>67</sup>

Così pure, gli atteggiamenti che il salesiano è chiamato ad assimilare profondamente e a manifestare sia nel suo stile di lavoro (operosità instancabile e rinuncia, creatività e flessibilità di fronte alle urgenze, senso della crescita e dell'unità della Chiesa), sia nel suo stile di relazioni pastorali (amorevolezza casta e virile, spirito di famiglia, ottimismo e gioia), sia nel suo stile di preghiera (unione semplice e cordiale con Dio nell'azione, apertura al mondo sacramentale, fiducia speciale in Maria),<sup>68</sup> sono sostanzialmente quelli che il Vaticano II addita ai preti che vogliono esercitare con efficacia apostolica il loro ministero e raggiungere in esso la loro santificazione.<sup>69</sup>

Ancora, gli atteggiamenti che il salesiano deve avere nella pratica dei tre consigli evangelici di povertà, castità e ubbidienza al fine di essere totalmente disponibile, nella comunione fraterna, per il servizio di Dio e dei giovani,<sup>70</sup> coincidono sostanzialmente con quelli che il *Presbyterorum Ordinis* richiede ai sacerdoti perché possano essere totalmente disponibili per il loro ministero presbiterale.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> PO 14 b.

<sup>65</sup> *Cost. SDB* art. 40.

<sup>66</sup> Cfr ACGS 90-94; *Cost. SDB*, art. 41. Inoltre la relazione di Don Aubry sulla carità pastorale, riportata sopra, pp. 207-228.

<sup>67</sup> Cfr PO 4-9.

<sup>68</sup> Cfr ACGS 97-105; *Cost. SDB*, art. 42-48.

<sup>69</sup> Per es.: zelo apostolico (PO 13 d), rinuncia (PO 15 a), creatività e flessibilità (PO 4 a 15 b), senso della Chiesa, dell'ubbidienza e collaborazione col vescovo (PO 7 14 c), bontà nelle relazioni pastorali (PO 8-9 3), ottimismo e gioia (PO 8 c), stile di preghiera (PO 18).

<sup>70</sup> Cfr ACGS 121-123; *Cost. SDB*, art. 70-72 e quelli riferiti alle note 47 e 49.

<sup>71</sup> Cfr PO 15-17.

Questa sostanziale coincidenza non dovrebbe fare meraviglia, se si pensa che lo spirito salesiano è sorto nell'animo di Don Bosco, il quale ha vissuto il suo sacerdozio ministeriale in piena sintonia con le esigenze evangeliche congiunte con esso.

In merito a questo terzo dato si impongono alcune precisazioni. Come in Don Bosco, così nel prete salesiano la carità pastorale ispira alcuni atteggiamenti inseparabilmente collegati con un fruttuoso esercizio del ministero della parola, della liturgia e della comunione ecclesiale. Tali atteggiamenti divengono, quindi, propri dello spirito salesiano ma in quanto è vissuto concretamente da persone che hanno ricevuto l'Ordine sacro.<sup>72</sup> Volendo, li si potrebbe chiamare caratteristiche « sacerdotali » dello spirito salesiano.

Per seguire con fedeltà il suo fondatore e gli orientamenti conciliari, il salesiano prete non può limitarsi a far propri in una maniera qualsiasi gli atteggiamenti sacerdotali propostigli dal Vaticano II; è chiamato piuttosto a costruirli in un edificio spirituale costituito appunto dallo spirito salesiano quale è stato vissuto da Don Bosco, nel quadro della Congregazione e Famiglia da lui fondate.

In tale edificio spirituale, le percezioni evangeliche segnalate ricevono un particolare risalto. Nella lettura del Vangelo, infatti, il salesiano prete è « più sensibile ai lineamenti della figura del Signore » indicati da tali percezioni, lineamenti che Don Bosco ha ricopiato in modo particolare nella sua vita sacerdotale, perché più rispondenti alla sua missione tra i giovani.

Sempre in tale edificio spirituale, gli atteggiamenti che ispirano il lavoro, le relazioni pastorali, la preghiera e la pratica dei voti acquistano, nel salesiano prete, quella caratterizzazione che hanno avuto nell'esperienza sacerdotale di Don Bosco e che è più facile percepire a contatto col lavoro apostolico e con la vita fraterna dei salesiani preti che descrivere a parole sulla carta.

Concludendo queste semplici piste di riflessione sulla vita spirituale del salesiano prete, è bene far notare che non si deve confondere tale costruzione spirituale unitaria e salesianamente caratterizzata con la conoscenza organica e riflessa dei vari aspetti dello spirito salesiano. L'interiorizzazione di tale spirito avviene nell'esperienza vissuta e accompagna l'evolversi quotidiano della vita del salesiano prete impegnato seriamente a riattualizzare, nel qui-ora, il progetto apostolico del suo fondatore. La sua conoscenza organica e riflessa può rivelarsi utile, forse indispensabile, ma non va confusa con esso.

#### 4. CARATTERISTICHE DELLA VITA SPIRITUALE DEI SALESIANI COADIUTORI

Delineare le caratteristiche della vita spirituale dei salesiani coadiutori appare un'impresa tutt'altro che semplice, innanzi tutto perché nella letteratura salesiana, a quanto mi consta, l'argomento è stato affrontato più a livello agiografico, cioè nelle vite di non pochi coadiutori, che non a livello di riflessione teologica. Inoltre perché coloro che possono percepire e descrivere in

<sup>72</sup> Cfr PO 13.

maniera adeguata questo mondo interiore, sono evidentemente i coadiutori stessi. Ed è auspicabile che in un prossimo futuro qualcuno di loro affronti con competenza tale lavoro. Come ho accennato precedentemente,<sup>73</sup> qui mi limito a rispondere ad alcune domande di intonazione generale: il carattere laicale inerente alla vocazione dei salesiani coadiutori incide sulla loro vita spirituale? Esige forse che essa assuma dei lineamenti propri, distinti da quelli dei salesiani preti? In caso affermativo in che senso e fino a che punto?

#### 4.1. **Esigenza di una vita spirituale dai lineamenti salesiani laicali**

Nel tentativo di rispondere al primo gruppo di interrogativi, si può prendere l'avvio da un rilievo storico. Dato il contesto ecclesiale dominato dal clero, in cui si è sviluppata la Congregazione salesiana in questi cento anni, è probabile, per lo meno a livello di ipotesi di lavoro la quale andrebbe verificata storicamente, che la vita spirituale dei salesiani coadiutori sia stata condizionata da tale contesto e non abbia potuto esprimere tutte le sue potenzialità laicali. È pure probabile che questo fenomeno si trovi nelle stesse monografie dedicate a singoli salesiani coadiutori.

Ma a parte questo fatto, che se si fosse verificato sarebbe ad ogni modo spiegabile, c'è da dire con tutta schiettezza e onestà, che oggi tale atteggiamento « clericale » non è più sostenibile. Se si tiene conto delle precise indicazioni conciliari, segnalate in precedenza,<sup>74</sup> occorre riconoscere che la vita spirituale dei salesiani coadiutori non può essere né una copia « formato ridotto », né tanto meno una « brutta copia » della vita spirituale dei salesiani preti.

È stato sintomatico, anche su questo punto, il disagio di un certo numero di coadiutori (e anche di preti) di fronte al permanere di forme ritenute espressione di un mondo « clericale », disagio affiorato in modi e gradi diversi, ad esempio durante la preparazione e celebrazione del recente Convegno mondiale sul coadiutore.<sup>75</sup> Esso denota, se non altro, che non è più possibile mantenere determinate mentalità e sensibilità di ieri; che è necessario recepire, con lucidità e coraggio, gli orientamenti proposti dal Concilio, i quali, non senza sussulti e polarizzazioni, si stanno facendo strada nelle coscienze tanto dei preti come dei laici, ivi compresi quelli che vivono nella Congregazione di Don Bosco. In breve, la vita spirituale dei salesiani coadiutori non può essere una semplice imitazione della spiritualità dei preti. Nella misura in cui ciò si è verificato in passato, va oggi rivisto e riformato, senza cadere

<sup>73</sup> Vedi sopra al n. 2.7 e la nota 34.

<sup>74</sup> Si veda sopra, pp. 251-252.

<sup>75</sup> Questo disagio o malessere si è manifestato in modo particolare a proposito della « parità giuridica » del salesiano coadiutore e del suo accesso ai ruoli di direttore, ispettore e superiore maggiore, ruoli dalla centenaria tradizione salesiana riservati ai salesiani preti (Cfr *Atti Convegno Mondiale Salesiano Coadiutore* 254-257 265-295 548-552 e l'importante riflessione del Rettore Maggiore, a p. 573-580).

peraltro in altri difetti forse più criticabili di quello denunciato. Vale forse la pena segnalarne due oggi rilevabili in vari ambienti, anche se è difficile stabilirne la consistenza.

Innanzitutto la tendenza a fermarsi a una spiritualità salesiana che prescinde più o meno consapevolmente dalle connotazioni presbiterali o laicali che essa assume, rispettivamente, nei salesiani preti e nei salesiani coadiutori. Lo si è già detto ma è bene ribadirlo, da un punto di vista teologico, tale soluzione non è accettabile perché nel caso nostro, non rispetta la qualifica laicale inerente alla vocazione dei salesiani coadiutori.

Una seconda tendenza si muove in senso opposto: si vuole trovare dappertutto e a ogni costo delle differenze, quando invece, pur non disattendendo le diverse colorazioni spirituali proprie dei salesiani preti e dei salesiani coadiutori, è necessario sottolineare prioritariamente gli atteggiamenti che sono comuni agli uni e agli altri. Non senza motivo in questo stesso volume, la trattazione sulla spiritualità salesiana globale precede l'attuale studio dedicato alle caratteristiche proprie dei preti e dei coadiutori. In effetti, gli atteggiamenti spirituali che accomunano salesiani preti e salesiani coadiutori sono più fondamentali di quelli specifici che li differenziano. E anche questi ultimi, se vissuti secondo le esigenze della comunione fraterna apostolica salesiana, sono profondamente complementari.

In conclusione, la vita spirituale del salesiano coadiutore non può prescindere dalla sua qualifica di « laico » ed è quindi chiamata ad avere dei lineamenti salesiani laicali, distinti da quelli sacerdotali. Questo per rispondere alla realtà vocazionale di tipo laicale, specifico di questo religioso laico voluto da Don Bosco.

#### **4.2. Prospettive in cui individuare tali lineamenti laicali**

Ci si può chiedere, e si è al secondo gruppo di interrogativi, in quale direzione vanno ricercati questi lineamenti? Al livello di un principio generale, la risposta è relativamente facile e scontata: in tutti gli aspetti della vita salesiana, perché tutti sono attraversati dal carattere laicale del salesiano coadiutore e, conseguentemente, tutti interessano la sua vita spirituale. Le difficoltà nascono appena si cerca di individuarli con precisione e di descriverli adeguatamente. Ad ogni modo, fare anche solo intravedere delle prospettive di ricerca, credo che possa essere salutato con soddisfazione.

Iniziamo col riferirci a Don Bosco. In base alla loro vocazione salesiana, i coadiutori non possono non ispirarsi al loro fondatore. Ma ecco subito una difficoltà: Don Bosco era un sacerdote con una spiritualità sacerdotale che è diversa da quella laicale. In che senso allora può ispirare una spiritualità salesiana laicale?<sup>76</sup> È ovvio che il salesiano coadiutore non può imitare la

<sup>76</sup> Domande di questo genere sono emerse chiaramente nel ricordato Convegno mondiale del salesiano coadiutore (cfr *Atti Convegno Mondiale Salesiano Coadiutore* 181 s.). Purtroppo non vennero approfondite nel lavoro di gruppo e sono rimaste praticamente eluse.

spiritualità sacerdotale di Don Bosco, ma ciò non impedisce che possa e debba ispirarsi a lui in quanto è il suo fondatore e modello oltremodo significativo per l'unità interiore da lui raggiunta nella sua vita e per lo spirito con cui ha realizzato la sua missione. Questi due aspetti fondamentali della spiritualità di Don Bosco possono essere fatti propri dai salesiani coadiutori. La loro vita in Congregazione lo dimostra. A questo riguardo, figure particolarmente riuscite di coadiutori che hanno vissuto con Don Bosco o con la prima generazione di salesiani potrebbero offrire delle indicazioni illuminanti, purché libere da espressioni legate a mentalità del tempo o a possibili influssi cosiddetti « clericali ».

Veniamo allo spirito salesiano. Esso è sì sorto dall'animo sacerdotale di Don Bosco, ma può essere vissuto con autenticità in un'esistenza e in un'azione apostolica laicale. La carità pastorale e giovanile che lo caratterizza, costituisce l'asse portante della vita del salesiano coadiutore come del salesiano prete. Ma a differenza del prete, nel coadiutore è anima ed espressione non di un ministero presbiterale, bensì di un apostolato laicale.

Così pure, le intuizioni evangeliche proprie dello spirito salesiano sono percepite dal salesiano coadiutore a partire non da un'esistenza sacerdotale, ma da un'esperienza laicale e in vista di un'azione apostolica di tipo laicale.

Quanto agli atteggiamenti che ispirano lo stile di lavoro, di relazioni, di preghiera e la pratica dei consigli evangelici del salesiano, essi assumono nel coadiutore accenti e manifestazioni più rispondenti al suo lavoro e alla sua situazione laicale. Per esempio, non dovrebbe essere difficile ammettere che l'amorevolezza del coadiutore che lavora nei centri giovanili e nelle scuole professionali avrà movenze diverse da quelle del prete che predica o confessa. Esempi analoghi potrebbero essere fatti per le altre componenti dello spirito lasciato da Don Bosco ai suoi discepoli, come la concretezza, il senso della Chiesa, l'ottimismo, la gioia, lo stile di preghiera.

#### 4.3. Nuovi impegni

Vorrei mettere punto a queste rapide annotazioni che hanno avuto l'unico intento di aprire una riflessione che andrebbe continuata, con qualche semplice suggerimento.

Per essere fedeli alla vocazione laicale dei salesiani coadiutori e per valorizzarla al massimo si richiede, nei sacerdoti e soprattutto nei coadiutori stessi, un costante e delicato impegno di ricerca e di approfondimento della spiritualità propria del salesiano laico, impegno che va condotto con saggezza e audacia per eliminare tutto quello che nella vita salesiana rispecchia una mentalità « clericale » meno rispettosa dell'identità laicale dei salesiani coadiutori, per evidenziare gli elementi caratterizzanti tale spiritualità laicale e per integrarvi i valori continuamente emergenti nella vita della Famiglia salesiana e della Chiesa.

Ogni salesiano coadiutore che vuole corrispondere pienamente alla vocazione ricevuta personalmente dallo Spirito Santo, è chiamato a realizzare una

vita spirituale rispondente ai doni di natura e di grazia ricevuti dal Signore. Tutto questo costituisce una ricchezza spirituale per lui stesso e un prezioso arricchimento per la comunità apostolica suscitata da Dio in Don Bosco.

## 5. LA VITA SPIRITUALE SALESIANA DEI COOPERATORI

A mio parere, tra le varie questioni che si pongono a questo proposito, due in sostanza meritano di essere affrontate nella linea di queste considerazioni teologiche di intonazione generale.<sup>77</sup> La prima concerne il rapporto tra la vita spirituale « secolare » dei Cooperatori e lo « spirito salesiano » che essi sono chiamati a fare proprio. La seconda riguarda la caratterizzazione « secolare » che lo spirito di Don Bosco assume nella loro esistenza di Cooperatori preti o di Cooperatori e Cooperatrici laici.

### 5.1. Vita spirituale « secolare » e spirito salesiano

In alcuni ambienti salesiani si è portati a considerare la vita dei Cooperatori come una realtà più o meno a se stante rispetto alla loro vocazione salesiana e allo spirito di Don Bosco, quasi che questi ultimi fossero un qualcosa di aggiunto o di secondaria importanza nei confronti della loro vita cristiana secolare. Non si presta forse la dovuta attenzione alle dichiarazioni conciliari secondo le quali la vocazione all'apostolato e alla perfezione cristiana è sì comune a tutti i battezzati, ma si concretizza in forme diverse secondo i ministeri ecclesiali e gli stati di vita dei singoli fedeli.<sup>78</sup>

Applicando questa dottrina del Vaticano II al caso specifico dei Cooperatori salesiani, il Capitolo Speciale del 1971 ne ha così descritto l'identità spirituale: « il Cooperatore è un vero Salesiano nel mondo, cioè, un cristiano, laico o sacerdote [...] che realizza la propria vocazione alla santità impegnandosi in una missione giovanile e popolare secondo lo spirito di Don Bosco ».<sup>79</sup> Stando a questa descrizione, si deve affermare che come nel caso del salesiano prete e coadiutore, così in quello dei Cooperatori, lo spirito salesiano ne interessa e qualifica l'intera vita spirituale. Anche in loro la carità dinamica, con le sue caratteristiche giovanili e popolari, costituisce il centro che ispira e unifica l'intera loro vita spirituale.

A scanso di deplorabili equivoci, a volte piuttosto grossolani, si deve subito far notare che lo spirito salesiano ha come fondamento insopprimibile i valori del Vangelo: si innerva in essi e conferisce loro, per così dire, un volto salesiano. In che senso? Aggiungendovi forse qualche elemento nuovo che mancherebbe alla vita spirituale cristiana? No, certamente! Tutto ciò che

<sup>77</sup> Come si è notato precedentemente al n. 2.7 (cfr nota 34), qui ci si limita a indicare i principi teologici in base ai quali va illustrata la vita spirituale dei Cooperatori. Al riguardo si vedano anche gli studi di A. Calero e di J. Aubry, in *Il Cooperatore salesiano nella società contemporanea* 301-304 326-345.

<sup>78</sup> Cfr LG 41 ag.

<sup>79</sup> ACGS 730.

fa parte dello spirito salesiano è e deve essere evangelico. Accentuandone forse l'intensità? Neppure in questo senso, perché il Vangelo propone a tutti l'ideale della perfezione cristiana nella sua radicalità: « siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli » (Mt 5, 48). La *Lumen gentium* ha ribadito espressamente questo principio evangelico.<sup>80</sup> In quale senso allora? In quanto prende questi valori evangelici e li costruisce in un edificio spirituale che presenta caratteri propri rispetto a altri possibili progetti di vita spirituale. Quale edificio spirituale? Quello attuato da Don Bosco nella sua missione e nella sua vita, e da lui lasciato in preziosa eredità alla sua Famiglia apostolica. In conclusione, vivere lo spirito salesiano non è altro che una delle forme concrete, suscitate dallo Spirito Santo, con cui un cristiano vive in maniera autentica lo spirito del Vangelo. Per i Cooperatori, vivere lo spirito salesiano vuol dire vivere il Vangelo secondo un progetto di vita cristiana secolare che si ispira a Don Bosco.

## 5.2. Caratteristiche « secolari » dello spirito salesiano

A questo punto si affaccia subito una seconda serie di domande. Fino a che punto e in quale misura i valori dello spirito salesiano possono essere incarnati da laici e preti secolari. Si pone così, in tutta la sua gravità, il problema della riattualizzazione dello spirito salesiano e della sua applicazione alla vita dei Cooperatori.

Liberiamo il terreno da soluzioni che non paiono accettabili. Se si prende sul serio la realtà della secolarità nella sua duplice dimensione: sociologica (il vivere nel mondo e l'esercitarvi una professione temporale) e cristiana (l'animare cristianamente la realtà temporale), non è possibile ridurre la vita spirituale dei Cooperatori a una copia « in altro formato » di quella dei salesiani religiosi; né è pensabile presentare l'ideale salesiano delle Cooperatrici prendendo quello delle suore di Don Bosco e limitandosi a togliere gli elementi connessi coi voti, con la vita comune, ecc. Cooperatori e Cooperatrici non sono né religiosi né suore. La loro vocazione è quella di essere « Salesiani nel mondo » senza vincoli di voti religiosi: è una vocazione specifica, originale.<sup>81</sup> La cosa difficile da definire è appunto questa: come si può essere « salesiani Cooperatori » in famiglia, nell'ambiente di lavoro, nell'ambito dei rapporti sociali, nella Chiesa locale, parrocchiale e diocesana? Come si può svolgere la missione salesiana e viverne lo spirito in tali situazioni di lavoro e di vita?

Per quanto riguarda più direttamente lo spirito salesiano, l'unica soluzione accettabile mi pare questa: i Cooperatori sono chiamati a farne propri tutti i valori e atteggiamenti. Devono però viverli ed esprimerli nel tessuto vivente della loro esistenza quotidiana e, quindi, con coloriture e modulazioni « se-

<sup>80</sup> Cfr LG 39 40 b 42 e.

<sup>81</sup> Cfr ACGS 166 169 729 730 739 740 744.

colari », distinte da quelle dei salesiani religiosi e delle Figlie di Maria Ausiliatrice, che li vivono con una modulazione « religiosa ». Solo così possono imprimergli una fisionomia tipica, originale.

Più concretamente, quali sono gli elementi che possono entrare a fare parte di questa dimensione « secolare » dello spirito salesiano, oppure quali sono le piste in cui cercare di delimitare tale caratteristica « secolare » dello spirito di Don Bosco? Se ci si ricollega alle indicazioni conciliari,<sup>82</sup> sono sostanzialmente tre: 1. la forma di vita propria di ogni cooperatore (laico o prete) e di ogni cooperatrice e, cioè, lo stato di matrimonio e di famiglia, il celibato, la vedovanza, la condizione di malattia, ecc.; 2. la qualifica professionale o il tipo di lavoro che svolge e l'attività ecclesiale che esercita nel quadro della missione salesiana, come può essere la catechesi, l'animazione liturgica, l'animazione cristiana, il servizio sociale, l'esercizio del ministero presbiterale, ecc.; 3. il contesto socio-religioso in cui vive, che può essere molto differente da nazione a nazione e da regione e regione, e che può presentare delle sue caratteristiche da non trascurare. Una presentazione adeguata degli aspetti che lo spirito salesiano assume nei Cooperatori dovrebbe, quindi, tener opportunamente presenti queste tre piste.

### 5.3. Prospettive promettenti

A chiusura di queste indicazioni generali, è forse opportuno fare qualche semplice rilievo conclusivo. Solo i Cooperatori possono avere una conoscenza non tanto teorica, quando piuttosto pratica ed esperienziale di questi aspetti più marcatamente secolari dello spirito salesiano. Sono quindi le persone più indicate a descriverli e specialmente a comunicarli agli altri. Si apre qui un vasto orizzonte al loro impegno quotidiano e alla necessaria ricerca, anche sul piano teorico. Non sarà facile dare risalto a tutti questi elementi specifici a livello di riflessione e di studio. Ciò che appare oggi possibile sarà offrire per lo meno delle indicazioni orientative e di massima. In questa linea si è mosso, per esempio, il Nuovo Regolamento dei Cooperatori, quando afferma che devono cercare « di essere animati dallo spirito salesiano » « in famiglia, nel lavoro e nel compiere la missione salesiana », cioè, in tutta la loro vita di « apostoli secolari ».<sup>83</sup>

## 6. CONCLUSIONE

Lo scopo di questa ricerca teologico-pastorale non era quello di descrivere più o meno dettagliatamente le caratteristiche della vita spirituale dei salesiani, preti e coadiutori, e dei Cooperatori. Era piuttosto quello di affrontare delle questioni preliminari e tentarne una risposta teologicamente fondata

<sup>82</sup> Cfr sopra, pp. 127-130.

<sup>83</sup> Cfr NR 15 e inoltre 11 14 20.

alla luce del Vaticano II e della posteriore riflessione ecclesiologica. Si è accertata l'utilità di una ricerca su tali caratteristiche; si è delimitato il come compierla; si è delineato il quadro teologico in cui descrivere le caratteristiche essenziali di queste persone appartenenti a due gruppi vocazionali della Famiglia fondata da Don Bosco. Nell'attuale situazione degli studi e del materiale documentaristico, non sarebbe stato forse presuntuoso volere fare qualcosa di meglio? L'aver anche solo aperto delle vie e prospettato delle piste alla riflessione e all'impegno credo che possa già essere ritenuto un non disprezzabile contributo. Si tratta solo degli inizi di un lavoro che forse merita di essere continuato.

## ELEMENTI CARATTERISTICI DELLA SPIRITUALITÀ DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE

MARIA ESTER POSADA, fma

### 0. Introduzione

È una realtà di fatto che il Concilio Vaticano II abbia molto stimolato le Famiglie religiose a meglio riflettere sulla natura e sul significato della propria « spiritualità ».<sup>1</sup>

Tale compito non è stato esente da difficoltà nemmeno per gli antichi Ordini e Congregazioni religiose che costituiscono, da secoli, una « scuola » di spiritualità propriamente detta in seno alla Chiesa.<sup>2</sup>

Il problema si pone in altri termini per gli Istituti religiosi e secolari nati nel secolo xx. In un certo senso essi sono agevolati nel compito di esprimere la propria identità spirituale perché dispongono di maggiori aiuti e stimoli interni ed esterni tra cui la stessa riflessione ecclesiale compiuta fino ad oggi e la consapevolezza maggiore su ciò che significa la loro specifica missione.

Le famiglie religiose sorte nel secolo scorso, particolarmente quelle nate in periodi caratterizzati da molteplici fondazioni prevalentemente indirizzate alle « opere di carità » e alle « missioni », trovano, a mio avviso, una maggiore difficoltà nel dover esprimere in modo riflesso il « proprium » del loro carisma e del loro spirito.<sup>3</sup>

L'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice fondato da San Giovanni Bosco con la collaborazione di Santa Maria Domenica Mazzarello riflette le difficoltà comuni ad altre Famiglie religiose del suo tempo, nello sforzo di chiarire in modo completo il significato del proprio carisma e i cardini della propria spiritualità caratteristica.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Il discorso sul termine « spiritualità » è ampio e vario. Il concetto adoperato in questo lavoro può essere espresso nella seguente descrizione: spiritualità delle FMA è quella particolare forma di vita spirituale con cui Don Bosco intenzionalmente ed esplicitamente volle caratterizzare l'Istituto da Lui fondato e che Santa M.D. Mazzarello, con assimilazione personale, visse per prima e trasmise, attraverso la parola e lo scritto alla prima comunità di FMA.

<sup>2</sup> In pubblicazioni recenti a carattere teologico-spirituale o agiografico è facile trovare un orientamento che tende alla « riattualizzazione » di un dato messaggio spirituale, di un carisma, di una figura. (È il caso delle numerose pubblicazioni a motivo del Dottorato di Santa Teresa di Gesù, di Santa Caterina da Siena, del Centenario della nascita di Teresa di Lisieux, ecc.).

<sup>3</sup> A questo scopo vengono rivalutate le « fonti » che contengono lo « spirito delle origini »; analizzate le correnti o influssi spirituali che convergono verso una data fondazione e alla luce della teologia, si penetra meglio nel nucleo ispiratore che determinò il fondatore a creare una Famiglia religiosa.

<sup>4</sup> La V Commissione di studio del Capitolo Generale XVI tenutosi a Roma dal 17 aprile al 28 luglio 1975 si occupò del « Carisma del Fondatore », dello spirito e della mis-

A questa constatazione di ordine generale se ne aggiungono altre due più specifiche che, mi sembra, abbiano il loro peso nella esplicitazione dei contenuti della spiritualità delle Figlie di Maria Ausiliatrice: la missione specifica dell'Istituto, decisamente pratica,<sup>5</sup> e il fatto di avere in comune con i salesiani un medesimo fondamento spirituale: lo spirito di San Giovanni Bosco.<sup>6</sup>

Non esistendo perciò una sintesi organica o uno studio sistematico attorno alla spiritualità delle Figlie di Maria Ausiliatrice, occorre uno studio rigoroso delle fonti principali nelle quali sono presenti il pensiero del fondatore, le sue intenzionalità specifiche nei riguardi della missione delle Figlie di Maria Ausiliatrice, l'apporto caratteristico della confondatrice, l'esperienza della prima comunità dell'Istituto. Il metodo storico e la riflessione storico-spirituale sembrano essere il presupposto necessario per un approfondimento teologico-spirituale e teologico pastorale che vogliano avere un solido fondamento.<sup>7</sup>

Non è mio compito perciò quello di fare un'analisi storica né di tentare una sintesi teologica degli elementi che caratterizzano la spiritualità di queste discepoli di Don Bosco. Il mio lavoro si riduce a presentare i risultati dell'indagine condotta sulle fonti storico-spirituali dell'Istituto, attorno a quattro nuclei fondamentali che emergono dallo studio dei testi: 1) *l'intuizione primigenia del fondatore* circa il carattere mariano iscritto nella natura dell'Istituto; 2) i contenuti o « *devozioni fondamentali* » da cui trae origine la sua spiritualità; 3) le « *virtù evangeliche* » caratterizzanti lo stile di vita delle Figlie di Maria Ausiliatrice; 4) un peculiare elemento di sintesi con il quale si descrive la Figlia di Maria Ausiliatrice come una *contemplativa nella sua azione educativa*.

## 1. L'intuizione primigenia del fondatore

Dalle fonti storiche e dalla tradizione spirituale delle Figlie di Maria Ausiliatrice emerge con chiarezza e continuità il riferimento al carattere mariano

sione dell'Istituto. Nella relazione di detta commissione si legge: « Il carisma di Don Bosco è un dono dello Spirito Santo che, attraverso una particolare sensibilità alla carità evangelica, lo rese partecipe della missione salvifica di Cristo Redentore mediante l'educazione cristiana dei giovani e, tra questi, dei più poveri e abbandonati. Esso si realizza sotto la guida di Maria 'Madre e Maestra' » (ACG XVI 43). La stessa relazione aggiunge che: « La FMA non può comprendere il carisma delle origini senza conoscere l'apporto fedele e creativo che Madre Mazzarello diede a Don Bosco » (Ivi 54).

<sup>5</sup> L'educazione cristiana della gioventù. L'arco di tempo, relativamente breve dell'esistenza dell'Istituto, contribuisce alla mancanza di una riflessione critica.

<sup>6</sup> Il fatto di ritenere come sufficiente e certamente come fondamentale la letteratura salesiana generale spiega perché non si abbiano avute maggiori preoccupazioni per determinare meglio gli aspetti caratteristici della spiritualità delle FMA nell'ambito della Famiglia salesiana.

<sup>7</sup> È logico che si costati oggi uno sviluppo contemporaneo nel campo storico, teologico e pastorale. La mia affermazione intende sottolineare l'importanza di un fondamento storico, come necessario supporto per l'approfondimento teologico e per ricuperare ed esplicitare gli obiettivi del fondatore nell'ambito pastorale-educativo.

che il fondatore ha voluto dare all'Istituto.<sup>8</sup> Quando ha voluto manifestare la sua specifica identità spirituale, la tradizione orale e scritta ha fatto sempre ricorso al « titolo » di Figlie di Maria Ausiliatrice e all'intenzionalità esplicita di Don Bosco nel fondare l'Istituto: « [...] dovrà essere il monumento vivo della gratitudine di Don Bosco alla Gran Madre di Dio invocata sotto il titolo di Ausilio dei cristiani ».<sup>9</sup>

Il significato del « titolo » scelto da Don Bosco affonda le sue radici nella particolare « devozione » del santo a Maria come Ausiliatrice dei cristiani<sup>10</sup> e nelle vicende storiche che precedettero e che accompagnarono la fondazione dell'Istituto.<sup>11</sup>

Questo particolare riferimento mariano è quanto si può chiamare « l'intuizione primigenia del fondatore ». È una percezione che comparve certamente nella mente di Don Bosco in un modo profondo e globale ma forse senza la comprensione esplicita di tutta la densità di significato biblico-teologico e delle conseguenze spirituali e pratiche che ha questo nucleo mariano germinale.

L'esplicitazione di questa intuizione si è compiuta nell'Istituto in modi diversi.

A partire dalla comunità di Mornese, varie generazioni di Figlie di Maria Ausiliatrice vissero nella consapevolezza di costituire un « monumento vivente di riconoscenza » a Maria SS.ma; fu un fatto vissuto e tramandato attraverso la vita.

Il tema del « monumento vivente » compare in modo continuativo nella letteratura di diverso genere.<sup>12</sup> È significativo che il primo lavoro di autoriflessione che l'Istituto compie nei riguardi della spiritualità delle Costituzioni s'intitoli semplicemente: « Monumento vivente dell'Ausiliatrice » e porti il sottotitolo: « Lo spirito di una Regola ».<sup>13</sup>

Una consapevolezza maggiore si osserva attraverso fatti che portano l'Istituto ad approfondire il significato del suo « titolo » e conseguentemente della

<sup>8</sup> Introducendomi con un riferimento immediato ed esplicito al carattere mariano dell'Istituto come costitutivo della sua stessa natura sottintendo un discorso di più ampia portata: quello del fondamento teologico cristocentrico e dell'accentuazione della missione redentrice e « salvatrice » che postulano l'azione apostolica salesiana. Tralascio inoltre — perché trattato specificamente in questo stesso volume — il significato teologico e salesiano di Maria come Ausiliatrice dei cristiani.

<sup>9</sup> *Cronist.* FMA I 306. Il passo parallelo dice: « Concluse [Don Bosco] dicendo [...] che si sarebbero chiamate Figlie di Maria Ausiliatrice e il loro Istituto avrebbe dovuto essere il monumento vivo della sua gratitudine alla Vergine » (*Ivi* I 298).

<sup>10</sup> È abbondante la letteratura salesiana a questo riguardo. Per l'origine storica della « devozione » mariana di Don Bosco: P. Stella, *Don Bosco* II 147-162.

<sup>11</sup> Cfr *Cronist.* FMA I; G. Capetti, *Il cammino dell'Istituto nel corso di un secolo* I (Roma 1972) 11-33.

<sup>12</sup> Mi riferisco a celebrazioni sia del cinquantenario della Basilica di Maria Ausiliatrice a Torino (parallelo tra tempio materiale e tempio spirituale) come al cinquantenario dell'Istituto e a numerose pubblicazioni agiografiche e a scritti di divulgazione.

<sup>13</sup> Cfr L. Dalcerci, *Monumento vivente dell'Ausiliatrice. Lo spirito di una regola* (Roma 1972<sup>2</sup>).

sua fisionomia spirituale. Segnaliamo: 1. la « lettera aperta » al Capitolo Generale XIV, indirizzata da sr. Giselda Capetti,<sup>14</sup> nella quale si chiede « la conservazione del nostro amato titolo di FMA »<sup>15</sup> allora facilmente sostituito da quello di « Salesiane di Don Bosco » e altri. 2. La linea biblico-teologico mariana presente nelle Costituzioni emanate dal Capitolo Generale Speciale XV.<sup>16</sup> 3. La celebrazione del primo centenario di fondazione dell'Istituto che certamente segnò una tappa di maggiore approfondimento dell'ispirazione di Don Bosco. Due documenti, tra gli altri, ce lo confermano: il discorso storico di Paolo VI<sup>17</sup> e la lettera circolare che indice l'anno centenario, scritta dalla attuale superiora generale M. Ersilia Canta.<sup>18</sup>

Nelle recenti costituzioni ritorna in forma evidente e più organica il tema mariano.<sup>19</sup> Anche se non si dispone di un'ottica storica sufficiente per determinare in modo completo il significato di questo testo nella storia delle costituzioni dell'Istituto,<sup>20</sup> stando agli articoli che compongono la prima parte, si potrebbe avanzare un'ipotesi sul « proprium » della spiritualità mariana delle Figlie di Maria Ausiliatrice.<sup>21</sup> A mio avviso, esso è presente nel richiamo esplicito al testo di Don Bosco;<sup>22</sup> gli altri elementi, pur delineando diversi aspetti della natura specifica dell'Istituto, possono dirsi *comuni* ad altre Fami-

<sup>14</sup> Profonda conoscitrice della storia e della tradizione dell'Istituto. Per molti anni archivista e segretaria di M. Clelia Genghini, segretaria generale. Tra le sue pubblicazioni: *M. Clelia Genghini* (Torino 1962); *Il Cammino dell'Istituto nel corso di un secolo* (Roma 1972) 2 vol. (in via di pubblicazione altri volumi); cura inoltre la pubblicazione della *Cronistoria* dell'Istituto, di cui è già apparso il I volume (Roma 1974).

<sup>15</sup> Cfr ACG XIV 826-828. Sarebbe da riportare tutto il testo dato l'interesse che presenta e l'incidenza che ebbe. Si legge: il titolo di FMA « [...] È la carta di identità mariana dataci dal nostro Santo Fondatore; l'eredità sacra del suo riconoscente amore a Maria Ausiliatrice; il paterno mandato di perpetuarlo nella Chiesa e nel mondo » (*ivi* 828).

<sup>16</sup> Cfr *Cost. FMA* (Roma 1969). Nelle *Riflessioni sulle Costituzioni*, studio che commenta il testo, si legge: « Queste parole [quelle di Don Bosco sul titolo di FMA] sono come il traboccare dell'anima di Don Bosco e indicano ad ogni FMA il senso profondo della sua consacrazione a Dio nella Chiesa e nell'Istituto » (*ivi* 28).

<sup>17</sup> Cfr Paolo VI, *Discorso per il Centenario delle FMA*, 15 luglio 1972 in *Insegnamenti Pontifici*, 10 (1972) 752-754.

<sup>18</sup> Cfr M. Ersilia Canta, *Lettera Circolare* 5 agosto 1971; cfr inoltre *ivi*, 24 settembre 1971; 1° gennaio 1972.

<sup>19</sup> Cfr *Cost. FMA* (Roma 1975). Si noti la funzione che hanno i testi mariani: quasi riassuntiva (alla fine di parti o articoli) oppure « tipologica » (quasi a significare il modo con cui Maria visse un determinato atteggiamento spirituale).

<sup>20</sup> Le Costituzioni emanate dall'ultimo Capitolo Generale (1975) così come altri documenti del medesimo Capitolo sono densi di significato teologico e pastorale. Dal punto di vista storico però, non si può dare ancora un giudizio valutativo sul significato che questo Capitolo ha avuto nella storia spirituale dell'Istituto.

<sup>21</sup> Chiamando *proprium* il nucleo mariano della spiritualità delle FMA non voglio conferire ad esso un carattere restrittivo ma evidenziare il suo significato costitutivo della natura stessa dell'Istituto.

<sup>22</sup> Cfr *Cost. FMA* 1975 art. 1.

glie religiose femminili di vita attiva e di testimonianza pubblica, dedite all'educazione cristiana della gioventù povera.<sup>23</sup>

Invece quindi di giudicare un « luogo comune » il titolo dato da Don Bosco all'Istituto, ritengo che esso meriti ancora uno studio più attento il quale, andando oltre gli elementi periferici, riesca a cogliere in profondità il significato più ricco e le virtualità che contiene il titolo di « Figlie di Maria Ausiliatrice » in rapporto alla natura stessa dell'Istituto.<sup>24</sup>

## 2. Le « devozioni fondamentali »

Un secondo nucleo di elementi verso cui convergono i documenti e la tradizione dell'Istituto è quello delle cosiddette « devozioni principali » oppure della « pietà caratteristica » dell'Istituto.<sup>25</sup>

Si tratta di quei contenuti di fede cristiana ai quali Don Bosco e Madre Mazzarello attinsero in modo particolare la loro spiritualità personale e che proposero, con un'accentuazione preferenziale, come « fonti » della vita spirituale delle loro Famiglie religiose: l'Eucarestia, Maria Immacolata-Ausiliatrice, la Chiesa nel suo dinamismo salvifico e nell'espressione concreta di forte adesione al Papa.

Le tre « classiche devozioni » di Don Bosco diventano, lungo la riflessione spirituale compiuta da parte dei suoi figli, tre temi fondamentali della spiritualità salesiana che, pur comparando con una impostazione nuova nei documenti attuali più significativi,<sup>26</sup> presentano una forte continuità nel loro sviluppo interno.

L'aspetto ecclesiale acquista nelle nuove costituzioni un'importanza teologica certamente rilevante: è lo sfondo sul quale s'innesta la particolare vocazione-missione delle Figlie di Maria Ausiliatrice;<sup>27</sup> la spiritualità eucaristica appare con chiarezza nel suo luogo proprio e in rapporto a tutta la spiritualità

<sup>23</sup> Cfr *Ivi* I.

<sup>24</sup> Riporto per intero un testo che mi sembra assai significativo di questo ripensamento su l'ispirazione primigenia del fondatore: « [essa] è espressione del disegno di Dio [...] secondo questa ispirazione primigenia l'Istituto è il « monumento vivente » che Don Bosco volle erigere a Maria Ausiliatrice in prova di riconoscenza. Gesù vide la sua Chiesa come un edificio fondato su Pietro (Mt 16, 18). Ed il suo primo Vicario parla delle 'pietre vive' che lo costituiscono. S. Paolo esorta all'edificazione 'del tempio santo del Signore' (Ef 2, 21) ». C. Zalamea Borda, *L'Istituto delle FMA* (Torino 1969) [pro-manuscripto].

Rapida, ma densa, l'intuizione di M. Linda Lucotti, terza Superiora Generale: « Questa [l'ispirazione di Don Bosco nel volere le FMA come monumento vivente] la nostra ragion d'essere, di qui la nostra finalità e la nostra spiritualità ». *Monumento vivo e perenne di riconoscenza*, in *Auxilium Christianorum* (Torino 1953) 17.

<sup>25</sup> È il termine comune usato per indicare « spiritualità » nella letteratura salesiana, che del resto risponde al linguaggio spirituale fino alla metà di questo secolo.

<sup>26</sup> *Cost.* SDB e ACGS. Nel Capitolo Generale XVI delle FMA si delineano le caratteristiche proprie della preghiera delle FMA. Essa è detta teologale, liturgico-sacramentale, mariana, ecclesiale-apostolica, vitale (cfr ACG XVI 72).

<sup>27</sup> Cfr *Cost.* FMA 1975, art. 1-5.

dell'Istituto;<sup>28</sup> la dimensione mariana, supera, per dir così, non solo i limiti puramente devozionali ma anche quelli culturali, per divenire contemporaneamente fondamento dottrinale e linea direttrice dell'intera vita dei membri dell'Istituto.<sup>29</sup>

### 3. Le « virtù evangeliche »

La spiritualità delle Figlie di Maria Ausiliatrice viene inoltre caratterizzata da particolari virtù che costituiscono il contenuto ascetico di un quadro di vita difficilmente definibile.<sup>30</sup> Esso è un insieme di valori e di atteggiamenti a cui Don Bosco e Madre Mazzarello hanno conferito un significato preferenziale e che la tradizione segnala come elementi ascetici inerenti alla fisionomia spirituale dell'Istituto.

Tale quadro di valori è formato da elementi *comuni* allo spirito salesiano e riguardano i consigli evangelici,<sup>31</sup> la vita comunitaria,<sup>32</sup> la missione apostolica.<sup>33</sup>

Meritano attenzione alcuni elementi *tipici* che obbediscono ad una scelta speciale di Don Bosco in rapporto alle Figlie di Maria Ausiliatrice oppure che sono stati vissuti in modo peculiare dalla comunità primigenia di Mornese.

Per quanto riguarda le scelte di Don Bosco si devono rilevare: l'originalità nell'articolazione del primo schema dei « Voti » nelle costituzioni dell'Istituto;<sup>34</sup> la specificazione, fatta nelle stesse costituzioni, delle « virtù caratteristiche » delle Figlie di Maria Ausiliatrice;<sup>35</sup> il « profilo della Figlia di Maria Ausiliatrice » delineato dal fondatore nella sua lettera del 24 maggio 1886.<sup>36</sup>

<sup>28</sup> Cfr *Ivi* art. 47: « L'Eucaristia, sacrificio pasquale che si associa alla morte e alla risurrezione di Cristo, è il centro della nostra spiritualità... ».

<sup>29</sup> L'aspetto tipologico mariano che presentavano le Costituzioni del 1969 è maggiormente evidenziato nel testo attuale.

<sup>30</sup> Difficile anche ad essere descritto a motivo del particolare « clima » o « sapore », — direbbe Don Caviglia — squisitamente salesiano.

<sup>31</sup> La castità, per esempio, dice rapporto alla « gioiosa amorevolezza salesiana », il « lavoro » alla povertà, lo « spirito di famiglia » all'obbedienza.

<sup>32</sup> « Il carisma salesiano consiste infine in una formula particolare di fraternità cristiana, in uno stile familiare di rapporti e in una dinamicità apostolica comunitaria. Questi elementi sono più o meno comuni all'intera Famiglia salesiana e ad altri movimenti che si ispirano a Don Bosco. Assumono però espressioni diverse a motivo della struttura e vita religiosa interna a queste stesse comunità e dei loro particolari rapporti con il mondo regolati in qualche modo dal loro ideale di vita consacrata ». M. Midali, *Il carisma permanente di Don Bosco* (Torino 1970) 97.

<sup>33</sup> Si pensi a tutte le conseguenze che comporta l'esercizio di una missione che si svolge nello spirito del « sistema preventivo » di Don Bosco.

<sup>34</sup> Le fonti per l'elaborazione delle Costituzioni delle Suore di Sant'Anna della Provvidenza e quelle dei salesiani. Nelle Costituzioni delle FMA Don Bosco dà la priorità alla verginità consacrata e presenta uno « schema nuovo »: castità-obbedienza-povertà.

<sup>35</sup> *Cost. FMA 1878*, Tit. IX, 1 2 3 4.

<sup>36</sup> In essa Don Bosco sottolinea: « spirito di mortificazione e sacrificio », di lavoro; seguono le specificazioni relative ai consigli; conclude con il suo caratteristico realismo: « suore di buona costituzione fisica, di buona indole, di spirito onestamente allegro » che tendano alla santità « per via di opere comuni » idonee alla missione dell'Istituto.

L'assimilazione di questi valori creò nella prima comunità quel clima che la storia dell'Istituto ha chiamato « spirito di Mornese ». Esso è un contesto di vita *semplice*<sup>37</sup> nel quale, animati dalla *carità evangelica*, spiccano senza contrasti l'*austerità* e la *letizia*,<sup>38</sup> il *silenzio*<sup>39</sup> e lo *slancio apostolico* essenzialmente missionario, lo *spirito di laboriosità*<sup>40</sup> e di *instancabile preghiera*.

L'equilibrio con cui si integrarono questi valori nella vita delle prime suore ha certamente favorito l'apparizione di un'espressione sintetica che la tradizione dell'Istituto conosce come elemento « unificatore » della propria spiritualità: la *contemplazione nell'azione*.

#### 4. **Contemplative nell'azione**

Da dove trae ispirazione questo tentativo di sintesi fortemente sottolineato dalla tradizione? Quale è il suo significato? Non si tratta forse di un elemento troppo generico, legato ad una concezione quasi dualistica della vita religiosa, retaggio di un tentativo per conciliare la spiritualità monastica con un tipo di vita più direttamente caratterizzato dall'azione?

Non ho la pretesa di dare una risposta esauriente a questi interrogativi che comportano un discorso molto più ampio.<sup>41</sup>

Mi limito ad indicare — in linea ascendente — alcune fonti interessanti che ci offre la letteratura spirituale dell'Istituto e il loro modo di rapportarsi ai documenti del fondatore.

<sup>37</sup> La semplicità salesiana ha un contenuto molto ricco. Talvolta appare come « virtù caratteristica », talvolta come elemento di sintesi spirituale.

<sup>38</sup> Caratteristica spiccata dello « spirito di Mornese », manifestata in espressioni varie, tra cui è tipica quella della ricreazione fatta in comune, momento privilegiato dello spirito di famiglia. La letizia è un atteggiamento profondo dello spirito che comprende l'allegria come espressione ma che consiste in un *habitus* virtuoso e in dono dello Spirito Santo.

<sup>39</sup> Si potrebbe obiettare che il clima di Mornese risente del « carattere monacale » che improntava la vita religiosa dell'epoca. Non si può negare un influsso di questo in diverse espressioni di comportamento, riferendomi al silenzio come valore « tipico » dello spirito di Mornese intendo richiamare quell'atteggiamento di fondo che persiste attraverso il tempo quasi a controdistinguere le più autentiche figure di FMA, non un semplice comportamento formalistico. Santa M. D. Mazzarello, Sr. Emilia Mosca di San Martino, Sr. Teresa Valsè-Pantellini, M. Clelia Genghini, M. Angela Vespa, Sr. Maria Troncatti — per fare qualche nome — furono donne di grande silenzio in mezzo alla più intensa operosità.

<sup>40</sup> Mi sembra interessante il significato etico e ascetico che P. Stella conferisce all'azione di Don Bosco. Egli scorge nel santo « La tendenza all'azione, anzi, la tendenza all'operosità spesso tesa sotto lo stimolo dell'urgenza e nella coscienza di una missione celeste [che] pone Don Bosco su una linea di spiritualità di vita attiva » (P. Stella, *Don Bosco* II 15).

<sup>41</sup> Tale risposta è intimamente legata alla comprensione del binomio azione-contemplazione, questione che — a parere di v. Balthasar — « dovrebbe annoverarsi tra le più intricate e meno chiaramente distinguibili » (v. Urs Balthasar, *Azione e contemplazione*, in *Verbum Caro* 248).

Le attuali costituzioni offrono un articolo significativo in ordine alla sintesi contemplazione-azione. Due espressioni mi sembrano indicative: si parla della « preghiera della vita » come autentica espressione della vocazione salesiana e si fa riferimento esplicito alle Figlie di Maria Ausiliatrice come « contemplative nell'azione ».<sup>42</sup>

Nello studio sopra citato<sup>43</sup> sr Lina Dalcerci, ispirandosi all'insegnamento di Don Rinaldi,<sup>44</sup> aveva svolto l'argomento della « contemplazione operante ».

Ci si domanda: Don Bosco volle effettivamente ed esplicitamente caratterizzare le Figlie di Maria Ausiliatrice come « contemplative nell'azione »?

Un testo significativo fa luce sulle intenzionalità del fondatore. Nella redazione delle prime costituzioni manoscritte (1871) le cui fonti principali furono le Costituzioni salesiane e quelle delle Suore di Sant'Anna, Don Bosco introduce un elemento originale, che ricompare nelle prime costituzioni stampate (1878): in esso afferma che nelle Figlie di Maria Ausiliatrice deve andare « di pari passo la vita contemplativa e la vita attiva ».<sup>45</sup>

Il significato, poi, di questo orientamento contemplativo, mai disgiunto dalla missione apostolica, viene ancora chiarito da Don Bosco con una espressione di marcato senso ascetico-pedagogico: *l'esercizio continuo della presenza di Dio*. Esso è presentato come mezzo per arrivare alla sintesi della contemplazione nell'azione: Don Bosco lo inserì nelle prime costituzioni<sup>46</sup> e ne diede egli stesso una spiegazione.<sup>47</sup>

Stare « perpetuamente » alla presenza di Dio vuol dire essere presenti a Lui con la rettitudine dell'intenzione. È avere lo sguardo attuale dello spirito rivolto a Dio come principio e termine dell'azione umana intenzionalmente apostolica. Questo modo di presenza è perciò un vero modo di contemplare Dio, di mettersi in rapporto con Lui intenzionalmente, volontariamente, affettivamente.<sup>48</sup>

Non si può inoltre misconoscere il vero apporto contemplativo che diede la figura di Maria Domenica Mazzarello alla spiritualità educativa dell'Istitu-

<sup>42</sup> *Cost. FMA 1975*, art. 54. Negli Atti del Capitolo Generale XVI la stessa espressione viene adoperata in un contesto significativo: « Don Bosco e Madre Mazzarello — si dice — hanno saputo realizzare nella loro vita una meravigliosa unità tra preghiera e lavoro, così da essere veramente contemplativi nell'azione » (*ACG XVI 70*).

<sup>43</sup> Cfr n. 13.

<sup>44</sup> F. Rinaldi, *Strenna alle FMA* (Torino 1930).

<sup>45</sup> « Queste virtù [carità, semplicità e modestia, obbedienza, spirito di orazione] debbono essere molto provate e radicate nelle Figlie di Maria Ausiliatrice, perché deve andare in esse di pari passo la vita attiva e contemplativa, ritraendo Marta e Maddalena » (*Cost. FMA 1878*, Tit. IX, 5).

<sup>46</sup> *Ivi* 4.

<sup>47</sup> Il santo spiegò come lo « stare continuamente alla presenza di Dio consista nel 'rinnovare l'intenzione' di fare tutto per la sua gloria, e concluse: Come vedete, non è poi tanto difficile farsi l'abito della continua unione con Dio » (*MB XIII 117*).

<sup>48</sup> A questo punto bisognerebbe approfondire l'influsso di San Francesco di Sales su Don Bosco e in particolare il significato proprio che i due santi danno all'esercitazione della presenza di Dio (cfr F. Desramaut, *Don Bosco e la vita spirituale* (Torino 1969) 191-199).

to.<sup>49</sup> Nel suo insegnamento spirituale il tema della « rettitudine d'intenzione », come atteggiamento in cui l'essere e l'agire umano si fondono per dare un'unica direzione all'operosità temporale di fronte a Dio, fu uno di quelli più importanti nella spiritualità della santa e coincide con la « semplicità di spirito » che conduce al possesso della sapienza.<sup>50</sup>

## 5. Osservazioni conclusive

Dopo le riflessioni precedenti non intendo certamente concludere offrendo una definizione e nemmeno una descrizione di ciò che si può intendere per « spiritualità delle Figlie di Maria Ausiliatrice ». Mi limito ad alcune osservazioni puntuali sull'argomento.

Le Figlie di Maria Ausiliatrice sono consacrate-educatrici che partecipano all'unico carisma di Don Bosco e vivono nella Chiesa lo spirito salesiano.

Nell'ambito dello spirito salesiano, la loro spiritualità è ancora caratterizzata da alcuni elementi che emergono con evidenza e con continuità dalle principali fonti documentarie dell'Istituto e ne specificano la vita spirituale. In effetti, entrano come elementi costitutivi nella natura stessa dell'Istituto: il carattere specificamente mariano al quale corrisponde una missione propria: essere ausiliatrici della gioventù a imitazione di Maria, Aiuto dei cristiani. Segnalano le fonti della loro vita spirituale e conferiscono alla loro preghiera un carattere di semplicità e di essenzialità: le devozioni fondamentali. Delinano le componenti della loro ascesi solida e impegnativa: le virtù evangeliche. Prospettano la sintesi vitale a cui le Figlie di Maria Ausiliatrice sono chiamate per realizzare la loro configurazione a Cristo e la particolare imitazione di Maria SS.ma, adoratrice del Padre e ausiliatrice della Chiesa.

<sup>49</sup> Cfr *Cost. FMA 1975*, art. 53.

<sup>50</sup> Cfr M.E. Posada, *Lettere di S. Maria Domenica Mazzarello* (Milano, Ancora 1975) 31 s.

## INDICE GENERALE

Presentazione ( <i>Egidio Viganò</i> , Consigliere generale per la formazione salesiana) . . . . .	5
Abbreviazioni . . . . .	9
Introduzione ( <i>Mario Midali, sdb</i> ) . . . . .	11

### 1. L'AZIONE E IL SUO SIGNIFICATO NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA

L'azione nella società secolarizzata. Riflessioni sociologiche ( <i>Enrica Rosanna, fma</i> ) . . . . .	19
0. Premessa . . . . .	19
1. Lo studio sociologico dell'azione . . . . .	20
2. L'azione nella dinamica culturale . . . . .	22
3. L'azione nella dinamica sociale . . . . .	23
4. L'azione nella socio-cultura attuale . . . . .	27
5. Osservazioni conclusive . . . . .	30
Bibliografia . . . . .	33

L'azione in un'antropologia rinnovata. Punto di vista filosofico aperto intenzionalmente ai valori religiosi ( <i>Paolo Natali, sdb</i> ) . . . . .	35
---	----

0. La questione . . . . .	35
1. L'esistenza . . . . .	39
2. L'esistenza come azione . . . . .	44
2.1. L'esistenza come « azione culturale » . . . . .	45
2.1.1. L'esistenza come azione che ricerca e si concede alla verità . . . . .	46
2.1.2. L'esistenza come azione che comunica e si concede nella verità . . . . .	49
2.1.3. L'esistenza come azione che sceglie nella libertà . . . . .	50
2.1.4. Don Bosco o la legge delle « grandi coscienze » . . . . .	52
2.2. L'esistenza come « lavoro produttivo » . . . . .	56
2.2.1. Il lavoro come « oggetto »: suo significato e novità . . . . .	58
2.2.2. Il lavoro, soggetto operante per la programmazione del futuro? . . . . .	60
3. L'azione come esistenza aperta . . . . .	62

### 2. PRASSI DELLA SALVEZZA E TEOLOGIA DELL'AZIONE

L'azione reale di Dio nel tempo e la sua efficacia nell'avvenimento (Storia della salvezza) ( <i>Alois Kotbgasser, sdb</i> ) . . . . .	69
--	----

0. La domanda. Preliminari . . . . .	69
1. Precisazioni concettuali . . . . .	70

2. Il « Dio in sé » è il « Dio per noi », il concetto cristiano di Dio . . . . .	72
2.1. « Jahveh », il Dio della « storia »: il Dio « in sé », « per me », « per noi » . . . . .	72
2.2. Gesù Cristo, il Dio « con noi » . . . . .	73
2.3. Lo Spirito Santo, il Dio « in noi » . . . . .	73
3. Il rapporto Dio-mondo-storia . . . . .	74
4. L'agire « creativo », « storico-escatologico » di Dio . . . . .	76
4.1. L'agire « creativo » di Dio e l'uomo, fatto a sua immagine . . . . .	76
4.2. La presenza di Dio in un « mondo in divenire » . . . . .	76
4.3. Il Dio che elegge, chiama e porta l'uomo alla comunione: salvezza in comunità . . . . .	77
4.4. L'agire redentivo, gratificante e unitivo di Dio per Cristo nello Spirito . . . . .	77
4.5. Il « Dio tutto in tutti »: il compimento escatologico dell'agire di Dio nella storia . . . . .	77
5. L'efficacia dell'agire di Dio nella storia . . . . .	78
5.1. L'efficacia della « parola » . . . . .	78
5.2. La portata dei « segni » e degli « eventi » . . . . .	78
5.3. « Segni dei Tempi » e « discernimento degli spiriti » . . . . .	79
6. Conseguenze della considerazione sull'« agire di Dio » per una « Spiritualità dell'azione » . . . . .	79
7. Conclusione . . . . .	81

L'azione alla luce di due Teologie recenti. Marie-Dominique Chenu e Segundo Galilea (Luis Gallo, *sdb*) . . . . . 83

I. MARIE-DOMINIQUE CHENU . . . . .	83
0. Introduzione . . . . .	83
1. Il senso umano e cristiano dell'azione . . . . .	84
1.1. L'azione come lavoro . . . . .	84
1.2. La costruzione del mondo-storia e l'edificazione del Regno di Dio . . . . .	88
2. Il cristianesimo come fermento . . . . .	89
3. Elementi per una « spiritualità » dell'azione . . . . .	91
3.1. Elementi concettuali negativi . . . . .	91
3.2. Elementi concettuali positivi . . . . .	93
3.3. Atteggiamenti negativi . . . . .	95
3.4. Atteggiamenti positivi . . . . .	97
4. Conclusione . . . . .	98
II. SEGUNDO GALILEA . . . . .	99
0. Introduzione . . . . .	99
1. Contesto della sua riflessione . . . . .	99
1.1. Situazione attuale dell'America Latina . . . . .	99
1.2. L'attuale cristianesimo latinoamericano . . . . .	100
2. Una spiritualità della « prassi liberatrice » . . . . .	102
2.1. La prassi liberatrice cristiana . . . . .	102
2.1.1. Il profetismo pastorale . . . . .	103
2.1.2. Il profetismo politico . . . . .	104
2.2. Una spiritualità per questa prassi . . . . .	104

3. Elementi di una spiritualità della liberazione . . . . .	106
3.1. La contemplazione, centro di questa spiritualità . . . . .	106
3.2. Principali atteggiamenti di una spiritualità della liberazione . . . . .	108
3.3. Trattati fondamentali di questa spiritualità . . . . .	109
4. Conclusione . . . . .	110

**3. SPIRITUALITÀ DELL'AZIONE APOSTOLICA**

La vita spirituale dell'operatore apostolico secondo il Concilio Vaticano II ( <i>Mario Midali, sdb</i> ) . . . . .	113
---	-----

0. Le basi teologiche di una spiritualità dell'azione apostolica . . . . .	113
1. La conformità a Cristo: un riferimento decisivo . . . . .	116
2. Cristo modello e fonte dell'unità di vita dell'apostolo cristiano . . . . .	117
3. La vita spirituale degli Apostoli . . . . .	118
4. La spiritualità inerente all'attuale missione della Chiesa . . . . .	119
4.1. Atteggiamenti spirituali caratterizzanti la propria appartenenza al Popolo di Dio	120
4.2. Atteggiamenti spirituali caratterizzanti il dialogo della Chiesa col mondo . . . . .	122
5. Vita spirituale, distinti ministeri e specifiche forme di vita . . . . .	125
6. La spiritualità dei laici in ordine al loro apostolato . . . . .	127
7. Unità e armonia nella vita spirituale e apostolica dei preti . . . . .	130
7.1. Il rapporto tra la vita e la santità dei preti . . . . .	131
7.2. In che senso raggiungono, in maniera propria, la santità nell'esercizio del triplice ministero? . . . . .	132
7.3. Unione esistenziale tra vita interiore e azione esterna . . . . .	133
8. La spiritualità apostolica degli appartenenti agli Istituti religiosi di vita attiva . . . . .	134
9. Principali caratteristiche della spiritualità missionaria . . . . .	135
10. Rilievi conclusivi . . . . .	136
Bibliografia . . . . .	138

Istituti religiosi dediti all'apostolato. Nuovi orientamenti ( <i>Jean Beyer, sj</i> ) . . . . .	139
--	-----

0. L'aspetto carismatico della vita consacrata . . . . .	140
1. Le dimensioni comunitarie . . . . .	141
1.1. Movimento liturgico . . . . .	143
1.2. La preghiera carismatica . . . . .	144
1.3. Una presenza semplice dello Spirito . . . . .	145
2. L'apostolato d'inserzione . . . . .	146
2.1. Tendenze secolarizzanti e testimonianza pubblica . . . . .	147
2.2. Attività professionale e vita religiosa . . . . .	148
2.3. Rinuncia alla propria missione per altri servizi pastorali . . . . .	150
3. Un nuovo stile di vita . . . . .	151
4. Apostolato e Chiesa locale . . . . .	153

5. La vita interna degli Istituti . . . . .	155
6. La povertà evangelica e i suoi segni . . . . .	156
7. Ubbidienza senza missione? . . . . .	158
8. La castità consacrata: il suo vero rinnovamento . . . . .	162
8.1. La preghiera . . . . .	163
8.2. La fraternità . . . . .	166
8.3. Mistica della missione . . . . .	166
9. Passaggio alla vita monastica . . . . .	167
10. Le grandi linee del rinnovamento ecclesiale e il loro impatto nella vita degli Istituti religiosi apostolici . . . . .	169
10.1. Rinnovamento della vita di preghiera . . . . .	169
10.2. Mistero di Trasfigurazione . . . . .	169
10.3. Lode e adorazione . . . . .	170
10.4. Solitudine e silenzio . . . . .	170
10.5. Adorazione eucaristica . . . . .	170
10.6. Tradizione mistica . . . . .	171
10.7. Preghiera di Gesù . . . . .	171
10.8. Austerità di vita . . . . .	171
10.9. Movimenti di rinnovamento . . . . .	172
10.10. Grazie di orazione . . . . .	172
11. Conclusione . . . . .	174

#### 4. SPIRITUALITÀ APOSTOLICA IN DON BOSCO E NELLA VITA SALESIANA

Don Bosco « profeta di santità » per la nuova cultura ( <i>Pietro Brocardo, sdb</i> ) . . . . .	179
0. Introduzione . . . . .	179
1. L'attività incessante di Don Bosco . . . . .	180
1.1. La « scala mistica » del lavoro . . . . .	181
1.2. Le affermazioni . . . . .	183
1.3. La testimonianza . . . . .	185
2. Inseparabile unione di attività e preghiera . . . . .	188
2.1. Poteva pregare Don Bosco? . . . . .	188
2.2. Don Bosco « uomo di preghiera » . . . . .	190
2.3. Gli « Esercizi di preghiera » . . . . .	192
2.4. Le « Preghiere brevi » . . . . .	193
2.5. La preghiera delle opere . . . . .	194
3. L'azione come « luogo » di incontro abituale con Dio . . . . .	197
3.1. Lavorare con fede, speranza e carità . . . . .	197
3.2. Le attività apostoliche . . . . .	199
3.3. Le attività caritative . . . . .	201
3.4. Le attività di tipo profano . . . . .	202
3.5. Contemplativo nell'azione . . . . .	204
4. Conclusione . . . . .	205

**Al centro della santità salesiana: la carità apostolica. Abbozzo di una spiritualità dell'azione salesiana (Joseph Aubry, sdb) . . . . .** 207

0. Introduzione . . . . . 207

1. Partecipare, nella Chiesa, con stile salesiano, alla carità di Cristo Servo e Pastore . 209

    1.1. La base ontologica: Cristo, unico Apostolo del Padre nello Spirito . . . . . 209

    1.2. L'asse della vita spirituale del salesiano . . . . . 211

2. Le componenti del « senso apostolico cristico » nella coscienza del salesiano . . 212

    2.1. Senso vivo del disegno salvatore di Dio Padre in Cristo . . . . . 212

    2.2. Compassione attiva per i piccoli e per i poveri concreti, come Cristo . . . . 215

    2.3. Senso vivo dell'essere strumento inutile ed efficace: umiltà e zelo . . . . . 219

    2.4. Senso correlativo della rinuncia e dell'ascesi apostolica . . . . . 223

    2.5. Ultima componente: senso dell'aspetto ecclesiale e comunitario dell'azione apostolica . . . . . 225

3. Conclusione . . . . . 227

**La devozione a Maria Ausiliatrice, sostegno e stimolo della speranza cristiana. Annotazioni teologiche su una caratteristica della spiritualità salesiana (Georg Söll, sdb) .** 229

0. Introduzione . . . . . 229

1. Il mondo tra angoscia e speranza, e la povertà di contenuto di attese puramente intramondane . . . . . 229

2. La dimensione cristiana della speranza . . . . . 231

3. La devozione a Maria Ausiliatrice come sostegno e stimolo di cristiana speranza . 233

**Momenti di verifica e rilancio della carità pastorale salesiana (Joseph Aubry, sdb) . .** 239

1. Necessità di mettere olio nella lampada apostolica . . . . . 239

2. Alcuni mezzi di alimentazione e qualificazione della carità pastorale salesiana . . . . 240

    2.1. La vita liturgica e di preghiera . . . . . 240

    2.2. La riflessione dottrinale e spirituale . . . . . 242

    2.3. La fraterna comunione apostolica . . . . . 243

    2.4. L'andare incontro agli appelli più urgenti dei giovani . . . . . 244

**5. CARATTERISTICHE SPIRITUALI DEI VARI GRUPPI VOCAZIONALI DELLA FAMIGLIA SALESIANA**

**Caratteristiche della vita spirituale dei Salesiani preti e coadiutori e dei Cooperatori. Piste di riflessione teologico-pastorale (Mario Midali, sdb) . . . . .** 249

0. Un problema fittizio o serio? . . . . . 249

1. Si può parlare di caratteristiche proprie dei salesiani (preti e coadiutori) e dei Cooperatori? . . . . . 250

    1.1. Valorizzare un patrimonio spirituale di ieri . . . . . 250

    1.2. Precise indicazioni dottrinali del Vaticano II . . . . . 251

    1.3. Un discorso capitolare da approfondire . . . . . 252

    1.4. Urgenze emergenti dall'attuale situazione . . . . . 253

2. Come definire tali caratteristiche spirituali? . . . . . 254

    2.1. La semplice giustapposizione di spiritualità differenti? . . . . . 255

    2.2. Sopravalutare la missione a scapito della vita religiosa? . . . . . 256

2.3. Accentuare la vita religiosa rispetto alla missione? . . . . .	257
2.4. Porre l'accento sulla qualifica salesiana o su quella sacerdotale-laicale? . . . . .	259
2.5. L'unificazione dei differenti aspetti nello spirito salesiano . . . . .	261
2.6. Distinte caratteristiche spirituali di persone vocationalmente correlate . . . . .	263
2.7. Linee teologiche portanti . . . . .	265
3. Caratteristiche della vita spirituale del salesiano prete . . . . .	265
3.1. Vita sacerdotale salesiana e ruoli concreti . . . . .	265
3.1.1. Preti salesiani che esercitano ruoli laicali . . . . .	266
3.1.2. Preti salesiani dediti ad attività parrocchiali . . . . .	267
3.1.3. Preti salesiani con ruoli riguardanti l'area dell'educazione . . . . .	267
3.2. Il fondamentale riferimento a Don Bosco prete . . . . .	271
3.3. Interrogativi che tale riferimento suscita e linee di risposta . . . . .	272
3.4. Una vita spirituale unitaria e conforme alla vocazione del salesiano prete . . . . .	273
3.5. Spirito salesiano e vita spirituale del salesiano prete . . . . .	276
4. Caratteristiche della vita spirituale dei salesiani coadiutori . . . . .	278
4.1. Esigenza di una vita spirituale dai lineamenti salesiani laicali . . . . .	279
4.2. Prospettive in cui individuare tali lineamenti laicali . . . . .	280
4.3. Nuovi impegni . . . . .	281
5. La vita spirituale salesiana dei Cooperatori . . . . .	282
5.1. Vita spirituale « secolare » e spirito salesiano . . . . .	282
5.2. Caratteristiche « secolari » dello spirito salesiano . . . . .	283
5.3. Prospettive promettenti . . . . .	284
6. Conclusione . . . . .	284
Elementi caratteristici della spiritualità delle Figlie di Maria Ausiliatrice ( <i>Maria Ester Posada, fma</i> ) . . . . .	
0. Introduzione . . . . .	287
1. L'intuizione primigenia del fondatore . . . . .	288
2. Le « devozioni fondamentali » . . . . .	291
3. Le « virtù evangeliche » . . . . .	292
4. Contemplative nell'azione . . . . .	293
5. Osservazioni conclusive . . . . .	295
<i>Indice generale</i> . . . . .	297

## **PUBBLICAZIONI LAS E PAS-VERLAG**

---

### **TEOLOGIA**

#### **BIBLIOTHECA THEOLOGICA SALESIANA**

##### **Series I - Fontes**

1. **Javierre A.M.**, El tema literario de la sucesión. Prolegómenos para el estudio de la sucesión apostólica, L. 9.000
2. **Farina R.**, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo, L. 8.000
3. **Stella P.**, Il Giansenismo in Italia; 1/I: Piemonte, L. 15.000  
1/II: Piemonte, L. 13.000; 1/III: Piemonte, L. 15.000
4. **Gozzelino G.M.**, La vita spirituale nel pensiero di Federico Guglielmo Faber, L. 4.500
5. **Loi V.**, Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno, L. 8.000
6. **Cuva A.** (a cura di), Fons Vivus. Miscellanea liturgica in memoria di Don Eusebio M. Vismara, L. 8.000
7. **Amato A.**, I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551), [Saggio di ermeneutica conciliare], L. 8.500

##### **Series II - Magisterium**

1. **Bertetto D.**, Acta Mariana Joannis PP. XXIII. Series chronologica documentorum marialium Joannis PP. XXIII, L. 8.000

##### **Series III - Disquisitiones speculativae**

1. **Licciardo D.**, De la analogía en el conocimiento de Dios por la experiencia mística, L. 7.000
2. **Pianazzi G.**, Morale e Psicologia. Sintesi o collaborazione?, L. 3.500

#### **BIBLIOTECA DI SCIENZE RELIGIOSE**

1. **Miano V.** (a cura), Corso introduttivo al mistero della salvezza, L. 2.500
2. **Martin J.P.**, El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir, L. 8.000
3. **Odorico L.**, Fonti per lo studio del Ministero Ecclesiastico. Testo e traduzione dei rapporti sui negoziati d'unione tra anglicani e presbiteriani d'Inghilterra e di Scozia, L. 7.000
4. **Galizzi M.**, Gesù nel Getsemani (Mc 14, 32-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46), L. 7.000

5. Kraemer M., Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter. Lk 16, 1-13. Auslegungsgeschichte — Umfang — Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von den Vätern bis heute, L. 7.000
6. Farina R., Metodologia. Avviamento alla tecnica del lavoro scientifico, L. 4.500
7. Alszeqhy Z., SJ, Javierre A.M., SDB, Martini C.M., SJ, Card. Pellegrino M., Visser G., CSSR, Problemi attuali di Teologia. Puntualizzazione critica e prospettive, L. 1.500
8. Rosanna E., Secolarizzazione o trasfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione, L. 2.500
9. Pianazzi G., Triacca A. (a cura). Valore e attualità del Sacramento della Penitenza. Esaurito.
10. Cristaldi G., Koenig Card. FR., Miano V., Rossano P., La Religione oggi, L. 1.500
11. Aldazabal J., La doctrina eclesiológica del Liber Orationum Psalmographus. Las colectas de salmos del antiguo rito hispánico, L. 9.500
12. Amato A. (a cura), Problemi attuali di Cristologia, L. 3.200
13. Cantone C., De Finance J., Miano V., Mondin B., Moro M., Un nuovo volto di Dio? Il processo al teismo nella teologia contemporanea, L. 3.200
14. Moloney Fr., The Johannine Son of Man, L. 8.000
15. Triacca A.M., Pianazzi G. (a cura), Realtà e valori del Sacramento del Matrimonio, L. 6.800
16. Amato A. (a cura), La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali, L. 2.800

#### **STUDI DI SPIRITUALITÀ**

(A cura dell'Istituto di Spiritualità della Facoltà di Teologia dell'UPS)

1. Aubry J., Midali M. (a cura), Fedeltà e rinnovamento. Studi sulle Costituzioni Salesiane, L. 3.500
2. Bernard Ch., La preghiera cristiana, L. 2.600

#### **PUBBLICAZIONI DEL CENTRO STUDI DON BOSCO**

##### **Studi storici**

1. Caselle S., Cascinali e contadini in Monferrato. I Bosco di Chieri nel secolo XVIII, L. 3.600
2. Stella P., Gli scritti a stampa di S. Giovanni Bosco, in stampa

\* \* \*

Bosco Giovanni, Opere Edite. Ristampa anastatica. Prima Serie: Libri e opuscoli, 37 voll., L. 296.000

#### **QUADERNI DI « SALESIANUM »**

1. Bertone T., Leclerc G., Milanesi G.C., Polizzi V., Quarello E., Discussione sull'aborto, L. 1.000
2. Cuva A., Triacca A.M., Per una Liturgia viva, L. 1.000
3. Favale A., Il progetto missionario di Don Bosco, L. 1.000

**L. 6.500 (6.132)**