



Pontificium Consilium pro Laicis

Giovani

**Insieme
sulle strade
dell'Europa**

Collana Giovani – 1

a cura del Pontificio Consiglio per i Laici

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

Insieme
sulle strade dell'Europa

III Convegno Europeo di Pastorale Giovanile

Paderborn, 21-24 settembre 1998

CITTÀ DEL VATICANO
1999

PRESENTAZIONE

Nel settembre del 1998, anno nel quale il Santo Padre ha invitato tutta la Chiesa a riflettere sulla missione dello Spirito Santo, su iniziativa del Pontificio Consiglio per i Laici, i Delegati per la pastorale giovanile delle Conferenze Episcopali e dei Movimenti ed Associazioni in Europa si sono riuniti a Paderborn (Germania) per il loro III Convegno sul tema: « Quali cristiani per il 2000? Un progetto di vita per i giovani ». Siamo infatti tutti coscienti del fatto che i nostri giovani, da adulti, avranno tra le mani il mondo del nuovo millennio. Quale eredità lasciamo loro? Quale futuro apriamo davanti a loro?

Il Convegno si è svolto in una città in cui nella Età Media sono confluite molte delle culture europee; una città segnata profondamente anche dalle distruzioni della guerra. Tutto ciò ci può aiutare a definire l'oggetto dell'incontro. I partecipanti sono convenuti da ogni paese d'Europa, portando ognuno la ricchezza della sua cultura, della sua esperienza, della sua storia e, nel contempo, le comuni inquietudini, con il desiderio di offrire ai giovani dei diversi paesi una risposta capace di dare un senso all'esistenza. Questa risposta è Cristo.

Negli ultimi anni, il volto dell'Europa sta cambiando: la caduta del muro di Berlino, le grandi migrazioni e i gravi problemi politici e bellici, la povertà dei paesi emergenti di fronte alla cultura del benessere del vecchio Continente, stanno trasformando le grandi città e ci pongono di fronte a nuove sfide educative e formative. La pastorale giovanile non può restare al margine, non può dimenticare le situazioni concrete nelle quali si sviluppa la vita quotidiana della gioventù. Stiamo formando i nostri giovani a saper accogliere questa diversità, per essere "confessori laici" della fede nella nuova società? Ecco la "sfida" che ci si apre dinnanzi. L'esperienza delle Giornate Mondiali della Gioventù dimostra che tanti giovani sono in un atteggiamento di ricerca sincera

del senso della vita, dei valori che ne possono costituire la base, in una parola: in ricerca di Dio. Come rispondere a questa attesa?

Il fatto che abbiamo dedicato i giorni del Convegno a riflettere insieme sulla pastorale giovanile indica che siamo coscienti dell'importanza del compito che è affidato a ciascuno. È importante conoscere la mentalità delle persone e dei gruppi ai quali si indirizza innanzitutto la nostra missione: sono loro che devono ricevere oggi il Vangelo. Dobbiamo prendere in considerazione le caratteristiche del nostro mondo "post-moderno" e, in relazione ad esse, utilizzando anche quanto di buono ci offrono, offrire valide alternative per formare cristiani autentici, convinti che Cristo è la unica ricchezza.

Non possiamo rimanere indifferenti o senza sapere che cosa fare di fronte alla ricerca religiosa dei giovani, alla tendenza a vivere la religione in modo privato e individuale, ai problemi che nascono quando si contrappone religione e libertà della persona, al rifiuto della tradizione e di tutto ciò che abbia qualcosa a vedere con il passato, ai progetti di vita che considerano unicamente un futuro imminente, alla paura di porsi le vere domande circa il senso profondo delle cose, alla delusione prodotta dal constatare che si è risolto in un fallimento quanto si presentava come possibilità di cambiamento, in una società nella quale le relazioni interpersonali si sviluppano sotto il segno della sfiducia... Tuttavia, accanto a tutto ciò, occorre valorizzare e accogliere le nuove possibilità che costituiscono indubbiamente una via per accostarci al Vangelo: come non riconoscere i valori umani, il desiderio di solidarietà, gli sforzi per la pace, per difendere i diritti dell'uomo, per difendere la vita?

In questo mondo, con tutte le sue contraddizioni, la Chiesa deve aiutare gli uomini e le donne del nostro tempo, specialmente i giovani, ad interrogarsi circa il senso dell'esistenza, a cercare Dio senza stancarsi, a scoprire il Suo amore rivelato in Gesù Cristo. Questo è il comando che il Maestro ci ha lasciato, l'unica forza che trasformerà il mondo. Solo chi incontra Cristo si converte in suo testimone, in "confessore".

Presentazione

Il presente volume, che raccoglie i testi dei vari interventi pronunciati nel corso del Convegno di Paderborn, vuole essere un modesto contributo alla riflessione e fornire qualche utile strumento a tutti coloro che, spinti dall'amore di Cristo (cfr. 2 Cor 5,14), pongono la loro vita al servizio della formazione e dell'evangelizzazione delle giovani generazioni.

JAMES FRANCIS Card. STAFFORD
Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici

INTRODUZIONE

Nel settembre 1998 si è celebrato a Paderborn (Germania) il III Convegno Europeo di Pastorale Giovanile, con la presenza dei Responsabili delle Conferenze Episcopali e dei Movimenti, Associazioni e Comunità internazionali operanti in Europa, accompagnati ciascuno da un giovane.

Con questa iniziativa il Pontificio Consiglio per i Laici, accogliendo un desiderio nato come conseguenza degli incontri di preparazione e di valutazione delle Giornate Mondiali della Gioventù, ha voluto fin dall'inizio favorire la comunicazione e la relazione tra i diversi Paesi del continente.

Il primo Convegno (Roma, 1994) fu soprattutto una presa di coscienza della situazione della pastorale giovanile, con la presentazione di quanto si stava facendo e l'esposizione di alcuni elementi rilevanti: dopo molti anni di una Europa divisa, si tornava ad essere uniti, a comunicare, e una tale situazione richiedeva con urgenza la possibilità di momenti specifici nei quali rendersi conto della realtà della « nuova Europa ».

Nel secondo Convegno, celebrato immediatamente dopo il Pellegrinaggio europeo dei Giovani a Loreto (Italia) nel settembre 1995, ci si concentrò sulle proposte educative che la Chiesa offre ai giovani. Il Pellegrinaggio appena vissuto conferì all'Incontro un tono tutto speciale: molti dei delegati erano giunti nella città delle Marche insieme con i loro giovani e una tale esperienza aveva reso tutti ancora più sensibili ai grandi problemi che in quel momento agitavano il continente.

I due primi Convegni ci hanno aiutato a prendere coscienza della priorità della pastorale giovanile nella Chiesa e anche delle grandi e insospettate possibilità di collaborazione tra i diversi Paesi e realtà ecclesiali.

A Paderborn siamo voluti partire da alcune domande che sorgono spontanee in chi desidera offrire un messaggio significativo ai giovani d'oggi: chi sono i giovani, come si configura la loro personalità, che

cosa si deve tenere presente nell'elaborare un programma di formazione, come presentare loro il Cristo, come educarli alla fede. Abbiamo tentato di formulare qualche elemento di risposta con l'aiuto di validi relatori e la presentazione di iniziative che già si stanno realizzando in diverse parti attraverso programmi pastorali nazionali, diocesani, di gruppo... Il titolo stesso del Convegno: « Quali cristiani per il 2000? Un progetto di vita per i giovani » voleva esprimere proprio tutto questo.

Esso si è svolto attorno a blocchi tematici che hanno suggerito provocazioni per continuare a cercare, constatazioni per prendere sul serio la situazione e l'urgenza della pastorale giovanile, certezze sulle quali fondare le proposte.

Sappiamo che ogni tipo di presentazione corre il rischio di rimanere sul generico, però allo stesso tempo sappiamo che la conoscenza di alcuni dati e lo sforzo di sistematizzare ciò che si vive nella vita quotidiana può essere di grande aiuto per avvicinare la persona con cui si vuole dialogare e a cui si vuole far pervenire una proposta concreta, accogliendola così com'è.

La pastorale giovanile non è « occupare il tempo », bensì è uno sforzo globale finalizzato a favorire l'incontro di ogni giovane con Cristo, affinché conoscendo Lui e il suo messaggio possa compiere una scelta di vita, prendere coscienza di che cosa significhi credere e fare della fede l'opzione fondamentale, quella cioè che orienta tutta l'esistenza. Sono molti i riduzionismi che ci accompagnano, le difficoltà di linguaggio che incontriamo, la povertà di gesti e simboli che ormai non sono più significativi. Per questo non abbiamo voluto limitarci a dire che Cristo è al centro: questo già lo sappiamo. La nostra preoccupazione si riferiva a come dire tutta la ricchezza del suo mistero in un modo che raggiunga direttamente il giovane. Perché tutti riconosciamo urgente ed irrinunciabile il compito di educare alla fede, di provocare l'esperienza religiosa, di individuare i criteri che possano orientare un progetto di vita.

Esiste un momento che lungo questi anni ci ha tutti riuniti al di là delle differenze e delle caratteristiche di ciascuno: le Giornate Mondiali della Gioventù, frutto della decisione profetica di Giovanni Paolo II

Introduzione

che, convocando i giovani ad un pellegrinaggio attraverso il mondo all'ombra della Croce dell'Anno Santo, impegna tutta la Chiesa a favore delle giovani generazioni. « I giovani e il Papa. Insieme » è il motto che caratterizza queste iniziative. Un'espressione che indica qualcosa che va al di là della semplice vicinanza fisica: indica la relazione del Papa con i giovani e, allo stesso tempo, la constatazione del fatto che tanto il Papa come i giovani camminano insieme verso Cristo. Il Papa è per loro « accompagnatore » ed « educatore ». Attraverso i suoi Messaggi, iniziati con la Lettera Apostolica del 1985, i suoi numerosi incontri e celebrazioni con loro, Giovanni Paolo II ha voluto proporre in maniera chiara un progetto esigente, con grande fiducia e speranza nelle loro possibilità, suggerendo una opzione di vita che li ricolmi di senso e sia risposta autentica alle domande fondamentali dell'esistenza. Il suo esempio ed il suo magistero sono stati per noi, anche a Paderborn, punto di riferimento e di ispirazione.

Un desiderio che ha attraversato ogni momento del nostro Convegno era sapere che cosa i giovani attendono dalla loro formazione... In una tavola rotonda li abbiamo invitati ad esprimerlo. Con lo stesso obiettivo abbiamo visitato la Jugenhaus Hardehausen, centro giovanile della diocesi di Paderborn dove, attraverso la presentazione della BDKJ (Federazione dei giovani cattolici), abbiamo avuto modo di conoscere le diverse forme di pastorale giovanile in Germania.

Nel momento in cui affidiamo queste pagine ai partecipanti al Congresso e a tutti coloro che condividono la nostra « passione » per l'educazione e la formazione della gioventù, non possiamo non rinnovare il nostro vivissimo ringraziamento alla Conferenza Episcopale tedesca e all'Archidiocesi di Paderborn che, attraverso don Paul Huster, Responsabile nazionale della Pastorale Giovanile, ed i suoi collaboratori, ci hanno accolto presso il « Liborianum » ed hanno reso possibile questo nuovo capitolo che abbiamo scritto « insieme sulle strade dell'Europa ».

RENATO BOCCARDO

*Responsabile della Sezione Giovani
Pontificio Consiglio per i Laici*

Saluti ai partecipanti

Lettera del Cardinale Angelo Sodano, Segretario di Stato

Vaticano, 18 settembre 1998

A Sua Eminenza Rev. il Sig. Card. James F. Stafford,
Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici

Eminenza Reverendissima,

Sotto la Sua presidenza si riuniranno dal 21 al 24 settembre nel *Liborianum* di Paderborn i responsabili di pastorale giovanile delle Conferenze Episcopali europee, i rappresentanti di Associazioni, Movimenti e Comunità internazionali, come pure delegati del Consiglio delle Chiese in Europa, per riflettere insieme sul tema: Quali cristiani per il 2000?

Il Papa Giovanni Paolo II, che vede nella gioventù il futuro della Chiesa, accompagna l'incontro con la Sua preghiera e, come segno della Sua profonda unione, invia a quanti sono riuniti a Paderborn i suoi più vivi saluti. Possa lo Spirito Santo, cui è dedicato questo secondo anno di preparazione al Grande Giubileo, rendere più salda la coscienza dei partecipanti affinché i loro passi vadano nella direzione voluta dal Signore. Nel mondo odierno, tanto simile a un enorme negozio pieno di ogni sorta di mercanzia, sono quanto mai necessari uomini e donne capaci di operare le dovute scelte. Non tutte le offerte infatti, per quanto presentate a gran rinforzo di pubblicità, sono utili, alcune sono solo tentazioni che portano su una strada sbagliata o su una falsa strada. Per poter varcare la soglia del terzo millennio evitando ostacoli

Saluti ai partecipanti

e precipizi, occorrono guide esperte che indichino ai giovani cristiani la strada che porta alla meta. E questa meta ha un nome: Gesù Cristo.

Il Santo Padre ringrazia tutti coloro che, spinti da questo desiderio, si lasciano coinvolgere nella pastorale giovanile e raccomanda loro caldamente quanto da Lui detto ai cristiani nella Piazza degli Eroi di Vienna, durante la Sua breve visita in Austria: « L'ortodossia richiede l'ortoprassi [...]. L'incisività del messaggio dipende anche dalla credibilità dei suoi messaggeri. La nuova evangelizzazione inizia infatti da noi stessi, dal nostro stile di vita. La Chiesa di oggi non ha bisogno di cattolici part-time, bensì di cristiani a tempo pieno » (*Omelia* del 21 giugno 1998).

Auspicando che il tema del Congresso venga esaminato in questo spirito e con l'augurio che l'Incontro contribuisca a rendere l'attuale Europa unita consapevole delle proprie radici cristiane, il Santo Padre imparte di cuore a tutti i partecipanti la Sua Benedizione Apostolica.

+ ANGELO Card. SODANO
Segretario di Stato

*Lettera di Mons. Karl Lehmann, Vescovo di Mainz
Presidente della Conferenza Episcopale Tedesca*

Eminentissimo Signor Cardinale Stafford,
venerati Fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio,
cari Delegati delle Chiese locali europee e dei movimenti e associazioni,

Per iniziativa del Pontificio Consiglio per i Laici i responsabili della pastorale giovanile delle Chiese locali europee e i Delegati del mondo giovanile si sono già incontrati due volte, precisamente nel 1994 a Roma e nel 1995 a Loreto, per conoscersi meglio e soprattutto per procedere a uno scambio di idee sulle questioni e sugli sviluppi attuali della pastorale giovanile.

Sono lieto che questa volta, accettando l'invito del Pontificio Consiglio per i Laici e dell'Ufficio di Pastorale Giovanile della Conferenza Episcopale tedesca, teniate il vostro incontro a Paderborn. In tal modo avrete anche l'opportunità di venire a conoscere la vitalità della pastorale giovanile nelle nostre parrocchie, nei movimenti giovanili e anche nelle iniziative dell'opera sociale giovanile, nonché i limiti e le difficoltà che incontriamo nello svolgimento di questo compito.

Il vostro incontro ha per tema: « Quali cristiani per il 2000? Un progetto di vita per i giovani ». E' facile constatare come i giovani europei, nonostante le differenze dovute alla diversità dei paesi e delle chiese locali, abbiano un atteggiamento sempre più simile nei confronti della vita. È pertanto quanto mai importante che affrontiate insieme le sfide del tempo presente per essere in grado di padroneggiare il futuro.

Dipende quindi in gran parte da voi, nonché dall'influenza che la pastorale giovanile saprà esercitare, riuscire a preservare o a ridare un'anima cristiana alla nuova Europa che cresce insieme.

A tal fine desidero riportare alla vostra attenzione quanto disse il Papa Giovanni Paolo II in una Sua omelia in Denver nel 1993: « La Chiesa ha bisogno delle vostre energie, del vostro entusiasmo, dei vo-

Saluti ai partecipanti

stri ideali giovanili per far sì che il Vangelo della Vita permei il tessuto della società trasformando i cuori della gente e le strutture della società al fine di creare una civiltà di autentica giustizia e di amore ».

Tutti i vescovi tedeschi invocano per voi abbondanti benedizioni del Signore sulla ricerca della via adatta per espletare questi compiti. La vostra riunione a Paderborn coincide con l'Assemblea Plenaria della Conferenza Episcopale tedesca che tutti gli anni si svolge qui in autunno. Vi salutiamo dalla tomba di San Bonifacio e siamo profondamente uniti a voi nelle nostre riflessioni, che toccheranno anche questioni relative alla pastorale giovanile, ma soprattutto nelle nostre Eucaristie. Vi auguriamo che nello scambio di esperienze e nell'ascolto dello Spirito di Dio alla soglia del 2000 possiate scoprire la forza della speranza cristiana, che ci conduce nel terzo millennio con rinnovato vigore e spirito, dandoci il coraggio e lo slancio necessari per una testimonianza missionaria nel nostro ambiente.

Augurandovi la pienezza delle benedizioni del Signore, ringrazio il Pontificio Consiglio per i Laici, e in special modo S.E.R. il Cardinale James Francis Stafford, cui mi unisce una profonda amicizia e cordialmente vi saluto tutti a nome dei vescovi tedeschi.

+ KARL LEHMANN
Vescovo di Mainz

I
ESSERE GIOVANE OGGI

Un progetto di vita per i giovani

Card. JAMES FRANCIS STAFFORD

Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici

« SOLO L'AMORE È CREDIBILE »

« Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà » (*Gv* 16,13-14).

Quest'anno, 1998, sollecitata da Giovanni Paolo II, la Chiesa si è dedicata a una lunga meditazione sulla missione dello Spirito Santo nella creazione e nella redenzione. Nell'avvicinarci all'Anno Giubilare 2000, proseguiamo questa meditazione. In particolare, siamo riuniti qui a Paderborn per riflettere sulla missione dei giovani nella Chiesa nell'anno 2000 e in seguito.

La mia relazione è suddivisa in cinque parti: Il nostro contesto geografico; le caratteristiche dell'uomo nell'era democratica moderna; il ministero pastorale che la Chiesa dedica ai giovani nel nuovo millennio; il recupero della missione dei confessori laici nella Chiesa contemporanea; conclusione.

1. IL NOSTRO CONTESTO

Paderborn è una diocesi antica e fiorente. Fondata da Carlo Magno nell'800 d.C., era e rimane uno dei maggiori centri religiosi, culturali e storici dello stato della Renania Settentrionale-Westfalia. Come diocesi, celebrerà il suo 1200° anniversario nel 2000.

Pochi anni prima della sua fondazione, dall'Inghilterra arrivarono come missionari in Germania un gruppo consistente di cristiani anglosassoni, uomini e donne, monaci e suore, relativamente giovani. Venne-

ro per proclamare Cristo a oriente del fiume Reno. La maggioranza erano benedettini che conoscevano la bellezza della Parola di Dio attraverso la vita comunitaria e l'amore ispirati dall'intima presenza dello Spirito Santo. Essi approfondivano l'esperienza della vita dello Spirito di Gesù, attingendo alla saggezza della *Regola di San Benedetto*.

Questo movimento di giovani missionari cristiani verso la Germania proseguì nel tempo. Nel 1014, dopo la sua incoronazione in San Pietro a Roma, l'imperatore Enrico II spronò il vescovo Meinwerk di Paderborn a richiedere all'abate Odilio di Cluny, in Borgogna, alcuni monaci benedettini francesi per fondare un monastero ad Abdinghof, vicino Paderborn. L'abate Odilio ne mandò tredici, alcuni dei quali molto giovani. Così questa zona diventò per molti secoli un centro di vita benedettina nel sistema ecclesiastico dell'Impero germanico.

È importante sottolineare quanto fosse cosmopolita la visione del mondo presso i popoli europei dell'epoca. Della presenza e dell'influsso degli anglo-sassoni abbiamo già parlato. Nello stesso periodo, leggiamo di pellegrini tedeschi che partono per la Terra Santa. Inoltre vi erano contatti ravvicinati e frequenti con la Santa Sede. Ho l'impressione che i giovani di quel tempo non si sentirebbero a disagio in un incontro come il nostro, che raccoglie persone da ogni parte d'Europa orientale e occidentale.

Durante la seconda guerra mondiale Paderborn fu quasi completamente distrutta. La guerra segnò l'anima della città come un ciclone malefico: attizzò il fuoco della disperazione e della distruzione, demolì la vita sociale e spirituale della comunità, oscurò il volto del Dio vivente per persone di ogni età fino ai giorni nostri.

Paderborn non è Roma o Loreto, dove si sono svolti i nostri due incontri precedenti. Si trova nell'Europa del Nord, con la sua storia particolare della Chiesa e dell'esperienza cristiana. Ma per la gente di Paderborn e per tutti gli europei la questione determinante è il nostro atteggiamento verso Cristo alla fine di questo secolo violento.

2. QUALI SONO LE CARATTERISTICHE DELL'UOMO NELL'ERA DEMOCRATICA MODERNA?

Dal punto di vista pastorale è importante conoscere la personalità e la mentalità di coloro ai quali il Vangelo si rivolge al giorno d'oggi.

In generale, l'uomo continua a farsi guidare dal progetto radicale della cultura postmoderna. Alle soglie del nuovo millennio, l'uomo si vede entrare nell'era post-religiosa dell'autonomia, della democrazia, della scienza e del capitalismo. Organizza la sua vita politica, economica e sociale pensando soltanto al futuro imminente.

Vi sono alcune caratteristiche più specifiche:

1. Molti dimorano in un paesaggio post-religioso. Altri vivono una fede privata, mossi da una questione dominante: Che cosa può fare la religione per me?

2. Religione e libertà sono considerate come contrapposte. La libertà è vista come potere dell'uomo di innovare, di liberarsi dal peso della tradizione e della storia e di stabilire la propria legge morale. La storia politica dell'uomo consiste nel racconto del lento formarsi – principalmente attraverso il cristianesimo – di un mondo disincantato e secolarizzato, un mondo privo di significato dove l'uomo, nell'esercizio della sua libertà, è la misura di tutte le cose.

Un esempio di questa moderna ostilità verso l'essere e quindi verso il significato del mondo è David H. Lawrence, un autore inglese di questo secolo. Egli si ribellava contro la « profondità », contro il peso del significato delle cose, e paragonava la liberazione da questa gravosa esperienza dell'obbligatorietà di un significato alla fuga da « un orribile castello incantato, con umidi muri di emozioni e pesanti catene di sentimenti, e un'atmosfera spettrale ».

3. Una volta affrancatosi dal potere dell'autorità religiosa eteronoma, l'uomo si è reso conto che il progetto dell'Illuminismo, cioè l'assoluta autonomia umana, si è dimostrato illusorio. Nell'ambito della fede

religiosa, adesso si sente diviso, cioè lontano e separato da se stesso, dai suoi fratelli e dalla realtà.

In campo politico ed economico, l'uomo aveva sperato che le sue aspirazioni potessero trovarsi rappresentate nella maggioranza stabilita dalla volontà democratica generale. Invece, sa di essere ancora controllato da altri: nel caso attuale, dal suo inconscio, che annebbia la sua ricerca di autonomia e offusca la sua identità.

L'uomo aveva sperato che la volontà democratica generale avrebbe rappresentato i suoi desideri, le sue volontà e le sue linee di principio. Invece si è trovato di fronte a un'esplosione di richieste individualiste, nata dalla scoperta dei diritti della persona. Di conseguenza la politica è dominata da un conflitto cronico, considerato necessario come unico mezzo per schivare la tentazione del totalitarismo. Lo stato moderno crescerà e il suo ruolo si espanderà fino a garantire il maggior numero di « diritti della persona » adesso riconosciuti.

4. Come persona, l'uomo moderno è combattuto e isolato dai suoi fratelli. È perennemente insoddisfatto e sempre in movimento. Dopo un'ansiosa analisi di se stesso, erige un muro di ironia tra sé e il suo lavoro: sperimentando la micidiale routine della vita quotidiana, si rifugia nello scherzo, nell'autoderisione e nel cinismo. Rifiutando così di prendere seriamente il trantran dei suoi doveri lavorativi, nega la loro capacità di ferirlo.

5. Un altro effetto dell'era democratica moderna è l'incertezza di rapporti, « uno dei malanni più terribili della nostra generazione: è difficile la certezza dei rapporti, incominciando dalla famiglia ». ¹ La diffidenza dilagante, a cominciare dai coniugi e dai figli, è come il « passar della falce che pareggia tutte l'erbe del prato », ² per citare la descrizione di Alessandro Manzoni della peste bubbonica e dei suoi effetti sulle famiglie milanesi.

¹ L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Milano 1997, 27.

² A. MANZONI, *I Promessi Sposi*, cap. XXXIV.

Ricordo quando lessi di questa esplosione di diffidenza negli Stati Uniti. In un articolo sul *New York Times Magazine* del 21 gennaio 1996, Meghan Daum, una scrittrice di New York, confessava la sua delusione riguardo agli anni 90. Educazione e istruzione avevano spinto la sua generazione alla ricerca di una vita sessuale in cui « le donne dovevano sentirsi libere di chiedere appuntamenti agli uomini, portare i jeans e avere orgasmi ».

L'autrice descrive il proprio malcontento: « Vent'anni dopo che *La gioia del sesso* ha reso possibile il piacere per entrambi i sessi e trent'anni dopo che la pillola ha dato l'approvazione governativa al sesso prematrimoniale, ci viene ancora detto di non fidarci gli uni degli altri. Siamo entrati in un periodo in cui diffidenza equivale a responsabilità e paura significa salute ».

Secondo la Daum la rivoluzione sessuale ha portato al vicolo cieco della diffidenza universale. Scrive acutamente: « Fidarsi di chiunque è un atto irresponsabile; avere fiducia in un partner, soprattutto per le donne nei confronti degli uomini, è sintomo di tale ingenuità da significare ovviamente che non si è abbastanza maturi per il sesso ». E così paure e diffidenze vengono coperte da mille distrazioni: sport, body-building, lavoro, acquisizione di beni, consumismo, violenza, droga, guerra e attività sessuale.

3. QUAL È LA MISSIONE DELLA CHIESA NEI CONFRONTI DEI GIOVANI ALLE SOGLIE DEL NUOVO MILLENNIO?

La missione della Chiesa coincide con la visione del Concilio Vaticano II: essa « desidera dunque ardentemente, annunciando il Vangelo ad ogni creatura (cfr. *Mc* 16,15), illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende sul volto della Chiesa » (*Lumen gentium*, 1).

In particolare, questo si concretizza in due iniziative pastorali:

1. Invertire la tendenza a dimenticare l'essere e a negare il significato nel mondo. Questo richiede che la Chiesa solleciti i giovani a por-

si l'interrogativo universale: « Qual è il significato di tutto? », o « Perché mai deve esserci qualcosa, invece del semplice nulla? ». È una domanda che tutti conoscono, ma che molti eludono al giorno d'oggi. L'« interrogativo universale » impegna tutte le capacità umane – affettive, fisiche e spirituali. Vedrò di illustrare l'importanza di spronare i giovani a porsi questo interrogativo fondamentale con l'aiuto di Mons. Luigi Giussani. Il suo libro *Il senso religioso* parla proprio di questo.

Le intuizioni pastorali di Mons. Giussani sono nate dalla sua esperienza sacerdotale del dopoguerra, come insegnante nelle scuole superiori italiane e all'Università Cattolica di Milano. Le sue vedute sono state concepite in un'epoca simile a quella di qualche secolo fa, quando la civiltà italiana era in tale degrado che Alessandro Manzoni nei *Promessi Sposi* la paragonò a una vigna ormai incolta. Dopo la seconda guerra mondiale Giussani dette vita a uno dei più significanti movimenti laici nella Chiesa cattolica attuale, *Comunione e Liberazione*. Il metodo e il contenuto dei suoi insegnamenti hanno avuto un impatto straordinario sulla vita di persone d'ogni età, in ben trenta paesi.

Nel quattordicesimo capitolo de *Il senso religioso* Mons. Giussani ricorda quando Giacobbe prese il nome di Israele a Penuel. Le sue riflessioni sulla storia del giovane patriarca mettono in luce l'incommensurabilità dei desideri illimitati dell'uomo con le sue capacità limitate. Si vedrà come sia evidente la sua utilità per capire l'apologia dell'esperienza religiosa fatta da Giussani.

L'autore sottolinea la necessità di impegnare tutte le energie dell'uomo nella ricerca di Dio. Leggiamo la sua analisi: « dall'esilio, cioè dalla dispersione o da una realtà estranea a sé, Giacobbe sta ritornando a casa sua. E giunge al fiume ormai all'imbrunire, e l'imbrunire è veloce. Sono passati gli armenti, i servi, i figli, le donne. Quando tocca a lui, ultimo, penetrare nel guado, è totalmente notte. E Giacobbe vuole continuare nel buio. Ma prima che metta il piede dentro l'acqua, sente un ostacolo davanti a sé; una persona che lo affronta e cerca di impedirgli il guado. E con questa persona, che non vede in viso, con cui gioca tutte le sue energie, si stabilisce una lotta che durerà tutta la

notte. Finché al primo luore dell'alba quello strano personaggio riesce a infliggere un colpo all'anca, sì che Giacobbe se ne andrà per tutta la vita zoppo. Ma nello stesso momento quello strano personaggio gli dice: "Sei grande Giacobbe! Non ti chiamerai più Giacobbe, ma ti chiamerai Israele, che significa: 'Ho lottato con Dio'". Questa è la statura dell'uomo nella rivelazione ebraico-cristiana. La vita, l'uomo, è lotta, cioè tensione, rapporto – "nel buio" – con l'al di là; una lotta senza vedere il volto dell'altro. Chi giunge a percepire questo di sé è un uomo che se ne va, tra gli altri, zoppo, vale a dire segnato; non è più come gli altri uomini, è segnato ».³

Giacobbe è un giovane ambizioso, un « furbacchione », uno di cui non ci si può fidare. È un esule che teme suo fratello Esaù, a cui ha fatto un torto, ma spera di rappacificarsi placandolo con dei doni. Nel dramma è inclusa la scena cruciale della lotta con la misteriosa persona senza nome, che dura tutta la notte. Lo scontro avviene quando Giacobbe è ancora in esilio, e richiede tutte le sue energie – fisiche, emotive, intellettuali e spirituali. Si viene a creare una tensione drammatica fra l'imprevedibile riconciliazione fraterna e la lotta personale e totalizzante che la precede.

Il forestiero sembra addirittura ricordare vagamente le sembianze di Esaù. Insieme all'alba, per Giacobbe sopraggiunge un nuovo nome: è quindi legato non solo alla nemesi della notte, ma anche alla promessa del giorno. Però adesso ha una gamba zoppa, che tutto il mondo può vedere e che lui deve sopportare. Paradossalmente, diventa più fiducioso di poter uscire dalla condizione di esilio per riconciliarsi con il fratello.

Ci troviamo di fronte alla più sofisticata teologia della storia di Israele. Da un lato, Giacobbe/Israele si eleva all'altezza di Prometeo: sfida il visitatore divino e ne ottiene una benedizione e la rivelazione del proprio nome. Come ammonizione, gli viene inflitto il peso di una gamba zoppa: solo Dio è Dio. D'altro canto, Giacobbe diventa uno

³ L. GIUSSANI, *op. cit.*, 188.

storpio con una benedizione senza eguali. Adesso Israele deve riflettere su come vengono concesse le benedizioni e a quale costo.

La debolezza nel potere e il potere nella debolezza avvicinano questo testo al Nuovo Testamento e alla soglia su cui termina il libro di Giussani, il vangelo della Croce. Troviamo la stessa esistenza ellittica alla base dell'incontro di Gesù con i suoi discepoli. Vorrebbero dei troni, il che equivale a chiedere di sapere il nome di Dio. Gesù replica chiedendo loro di calici, battesimi e croci. Come Giacobbe, sono invitati a essere persone energiche e vincenti, ma camminano verso il futuro zoppicando. L'energica lotta di Giacobbe è un'anticipazione del Crocifisso. La descrizione di Giussani della ricerca totalizzante dell'uomo e dell'incontro con Dio è estremamente importante per il nostro approccio pastorale ai giovani nell'era democratica moderna.

La grande sfida della Chiesa consiste nel mantenere in vita lo spirito di fiducia e speranza. Questo significa far rivivere la speranza cristiana nella capacità umana di superare le caratteristiche disumanizzanti della società moderna. Sono ottimista sulla possibilità che l'uomo riaffermi la propria dignità, se si aiutano i giovani a porsi l'interrogativo universale: « Perché mai deve esserci qualcosa, invece del semplice nulla? ».

2. Questo mi porta alla mia seconda raccomandazione pastorale: aiutare i giovani a veder risplendere la gloria nell'amore di Dio rivelato in Gesù Cristo. In questo si trova un'inscindibilità tra dottrina ed etica, tra il legame di unità all'interno della Chiesa – lo Spirito Santo – e il comandamento di amarci gli uni gli altri come Cristo ci ha amato.

Al giorno d'oggi si pensa che l'amore di Dio per noi sia davvero impossibile. L'amore, persino tra cristiani, ha perso tutto il suo splendore di gloria. La parola « amore » si usa per esprimere il piacere personale nello sfruttamento sessuale dell'altro. Questo avviene in modo sottile, con il consenso reciproco e con l'accordo di non farsi del male a vicenda. Si tratta di una pesante manipolazione, come in molti altri aspetti della vita moderna. L'amore che redime, predicato da Cristo, è

merce rara. Per molti dei nostri giovani è inesistente; nella migliore delle ipotesi, è considerato utopistico.

Eppure è proprio qui che troviamo l'unicità del cristianesimo. La rivoluzione del Nuovo Testamento è la sua nuova concezione di Dio. « Dio è amore » (1Gv 4,16). E la prova della presenza dell'amore di Dio è la presenza dello Spirito Santo, che è il legame d'amore, il legame di identità personale, della distinzione personale nella divinità trinitaria.

Oggi come sempre, la chiave del discernimento cristiano sta nel valutare in se stessi e nella comunità dei discepoli la qualità dell'obbedienza al nuovo comandamento dell'amore. Nella Chiesa, nel matrimonio cristiano, nella comunità degli universitari cattolici, nella famiglia cristiana, ecc., è presente la prova di un amore fruttuoso? L'amore reciproco tra i discepoli è all'altezza dell'amore dettato dal nuovo comandamento di Cristo: « Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli; se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,34-35)?

Come tutti i cristiani, ai giovani è stato comandato di amarsi gli uni gli altri come Cristo ha amato. Questo significa porsi la domanda: C'è qualcosa per cui valga la pena di dare la vita? Una risposta affermativa presuppone che si sia sperimentato un amore appassionato, totale e incondizionato. Una persona così è perfino arrivata a esprimere la volontà di dare la propria vita per l'amato, e anche i propri beni, il proprio futuro, i propri talenti e le proprie ambizioni. Niente può sostituire il bene dell'amato, che è la Chiesa di Cristo. Concretamente, questo si esprime specialmente nell'amore tra gli sposi e nell'amore dei genitori per i figli, sia nati che nascituri.

La sfida odierna è ritrovare la prova dell'amore che Cristo ha insegnato e invocato (cfr. Gv 13-17). Solo lo Spirito Santo di Gesù può garantire la presenza di un amore del genere nella comunità di discepoli.

Oggi c'è un immenso sforzo pastorale per recuperare l'esperienza cristiana dello Spirito Santo. E ciò si può fare solo chiedendo al Padre di darci prova del suo amore donandoci lo Spirito di suo Figlio che ci

insegnerà ogni cosa, specialmente come obbedire al nuovo comandamento dell'amore. È questo il potere di Cristo presente nella comunità ecclesiale, soprattutto nel sacramento del matrimonio, perché l'amore tra l'uomo e la donna è il segno primordiale dell'amore di Cristo per la sua Chiesa.

4. LA VOCAZIONE DEL CONFESSORE LAICO OGGI

Personalmente, insisto sul ritorno di « confessori laici » nella Chiesa: essi dovrebbero ripristinare questo antico titolo nell'era democratica moderna, ricercando quella santità che potrebbe modellare nel profondo la vita delle università, della politica, dell'economia, del matrimonio e della famiglia. Perché essi sanno che « il modello di santità... è diventato il modello del laico nel mondo » (von Balthasar).

Per il confessore laico, il Vangelo diventa una realtà che plasma tutto dall'interno: leggi, costumi, impegni, persino piaceri. L'umana interpretazione dell'uomo alla luce di Gesù Cristo è centrale nell'antropologia di un confessore laico: « Tutto è stato fatto per mezzo del Verbo » (cfr. *Gv* 1,3).

Nella Chiesa primitiva e medievale erano confessori laici coloro che soffrivano per professare la propria fede, senza però arrivare al martirio. Era una definizione usata per persone propriamente sante. Sant'Edoardo, re d'Inghilterra, ovviamente laico, è passato alla storia con il nome di Edoardo il Confessore. La sua fama di santità non svanì dopo la sua morte ed egli fu canonizzato nel 1161 da Papa Alessandro III.

Alla soglia del nuovo millennio, un confessore è colui che viene mandato, spinto dal Padre. Dove viene spinto? Sulla strada che ha scelto, sulla strada su cui si è buttato. Secondo Georges Bernanos, a cui mi sto ispirando ora, egli si è buttato nel cuore del pericolo come un agnello in mezzo ai lupi. La sua vocazione è la strada, non l'altare o il chiostro. E a ogni curva o svolta della strada egli troverà sfide e sofferenze. San Paolo la definirebbe una battaglia. Il suo è un cammi-

no eroico. In quanto cristiano, sarà solo in una società secolarizzata, decisamente solo.

Questo confessore laico diventerà profondamente consapevole della legge fondamentale della storia del mondo dopo il cristianesimo: più Cristo viene proclamato luce del mondo, pane di vita, resurrezione e vita, via, verità e vita, buon pastore, più incontrerà una strenua opposizione e più troverà dilagante il contrattacco di Satana. Più si manifesta l'amore di Gesù per noi, più incontra resistenza. A questo punto il confessore laico viene a scoprire che la persecuzione costituisce la condizione naturale della Chiesa nei suoi rapporti con il mondo.

Ecco perché dobbiamo dire ai giovani che essi sono proiettati verso la speranza. La speranza sgorga dall'amore eterno che irradia dall'unione della Croce e della Risurrezione. Questa è la chiave, l'unica cosa che conta. La vocazione dei cristiani « sulla strada » è la stessa del Buon Samaritano: amarsi gli uni gli altri, anche stranieri e sconosciuti, come Cristo ama la Chiesa.

I nostri antenati medievali immortalarono questa intuizione nella bellissima vetrata sul lato destro della navata della cattedrale di Chartres. Il « cristiano della strada » deve essere uno che « soffre con »: è questo che apre la persona alle profondità della visione e dell'amore cristiano.

Il confessore laico a questo punto comprende nel contesto di una *communio* nuziale le implicazioni terrene di un'ecclesiologia di *communio*. Il mondo intero, nella Chiesa e per mezzo di essa, è destinato a trasfigurarsi nello spozializio con Gesù Cristo. Il confessore laico vede questa logica d'amore per la prima volta nel mistero dell'Annunciazione nel *fiat* di Maria di Nazaret. La vede soprattutto nell'eterna e ineffabile relazione ricettiva del Figlio con il Padre all'interno della Santa Trinità.

Questi misteri sono alla base del modello di risposta cristiana al dono della creazione e della redenzione: una ricettività contemplativa a tutta la realtà e a tutte le relazioni. Questi testi, che affondano le radici nella grande tradizione della Chiesa, hanno implicazioni immense per coloro che cercano di ripristinare il ruolo del confessore laico nella

Chiesa. « Dal centro della Chiesa i confessori vivono nel cuore del mondo », è la frase lapidaria di David Schindler.

Il mistero trinitario, nel processo inesauribile del rapporto di reciproca arrendevolezza tra Padre, Figlio e Spirito Santo, è il modello originale dei grandi misteri della *kenosis* di Cristo nell'Incarnazione e Redenzione, del *fiat* di Maria, e dell'Eucarestia. Questo ineffabile processo del rapporto trinitario è il fondamento della creazione. La risposta del cristiano non può che accogliere quel che è donato da Dio, « che è amore e arrendevolezza nella sua essenza » (von Balthasar e Medard Kehl). La ricettività creativa è caratteristica di ogni realtà formata a immagine e somiglianza dell'Eterna Parola di Dio fatta carne.

5. CONCLUSIONE

Solo colui che è « confessore laico », colui che ama la « strada », è capace di dissociarsi dal modello dell'uomo moderno, che è combattuto, insoddisfatto e sarcastico. La grande tentazione dei figli dell'era democratica moderna è la tentazione dell'assoluta autonomia umana, che è l'essenza stessa del peccato originale. È proprio qui il pericolo colossale del mondo postmoderno. Solo il confessore laico può tener viva la percezione umana e può trasformare il mondo del terzo millennio in un luogo dove l'amore sia soavemente all'opera.

I giovani nel mondo di oggi

Prof. MARTIN LECHNER

Direttore del Centro Studi SDB sulla Gioventù (Germania)

Il tema che mi è stato affidato « I giovani nel mondo di oggi » mi ha messo di fronte a un duro compito. Vorrei innanzi tutto precisare che io non sono uno che ha viaggiato molto e quindi non conosco di prima mano la situazione dei giovani nel mondo di oggi. Né sono un ricercatore che raccoglie e valuta i dati sulle nuove generazioni nei differenti paesi del mondo. Sono solo un uomo del nostro tempo che, grazie al suo lavoro come responsabile del Centro Studi dei Salesiani, si trova nella felice posizione di potersi fare un quadro del pianeta giovani mediante le sue letture e le sue osservazioni sul campo.

Ma quando mi trovo a parlarne a tavola con i miei figli (rispettivamente di 17 e 13 anni), spesso mi sento rispondere: « Quel che dici è interessante, ma non va né per noi né per i nostri amici. Noi siamo diversi ». Mi viene allora sempre in mente quanto affermavano i giovani berlinesi: « Non cercate di capirci. Voi potete analizzarci, intervistarci, interrogarci..., ma non riuscirete mai a capirci. Siamo diversi da voi... Siamo tanti, tanto differenti, tanto divisi, tanto mutevoli, tanto contraddittori... perché possa esistere un grosso « noi » globale... Siamo incomprensibili, è questo il nostro segreto ».¹

Devo quindi premettere una riserva a quanto dirò. Le mie tesi sulla situazione dei giovani nel mondo di oggi, che ora vi esporrò, saranno necessariamente assai generiche, ma come tali sono pericolose. Infatti in una società vieppiù complessa e differenziata, le affermazioni di carattere universale sono sempre giustificabili e/o confutabili solo attraverso singoli fenomeni, come pure vi sono punti che rischiano di passare inosservati. Chiarite queste deficienze, cercherò di darvi un qua-

¹ P. KÖNIG, « Wir Vodookinder », in *Kursbuch* 113, Berlin 1993, 1.4.

dro teorico che vi consenta di comprendere la situazione dei giovani in Europa e di ricavarne i conseguenti compiti per la pastorale giovanile. Per effetto del processo di modernizzazione che si sta svolgendo in modi diversi nei singoli paesi e che presenta enormi potenzialità ma anche grossi rischi, vedo quattro sfide epocali per i giovani e per la pastorale giovanile della Chiesa.²

1. LA SFIDA « DISOCCUPAZIONE »

La crisi dei mercati del lavoro in Asia sta da un po' di tempo occupando le prime pagine dei giornali e suscitando paure anche in Europa e negli USA. Essa infatti non è una questione puramente locale, ma si ripercuote sull'economia mondiale e sui mercati finanziari, mentre al contempo si presenta come un sismografo rilevatore di una crisi mondiale della società occupata. Questa crisi è provocata da una razionalizzazione via via maggiore della produzione di beni e di servizi, che rende il lavoro umano superfluo o troppo caro. In una società globale, vi saranno occasioni di lavoro solo laddove saranno disponibili forze-lavoro meno costose, i vincoli ecologici saranno pochi o nulli e dove prevarranno le condizioni d'investimento più proficue.

Ecco quindi che, nonostante una crescita economica sempre più vivace e un incremento nei profitti delle multinazionali, una grossa fetta della popolazione mondiale è esclusa dalla vita lavorativa attiva o è ridotta a lavorare in condizioni molto sfavorevoli. In Europa prende sempre più piede l'idea che il pieno impiego non sia più proponibile, ma che si dovrà diversamente ripartire il lavoro esistente.

Questa situazione di disoccupazione colpisce particolarmente i giovani. In vari paesi del cosiddetto « Terzo Mondo » milioni di bambini e di giovani lavorano in condizioni disumane per mantenere tutta la fa-

² Sono stato spinto a questa sintesi dalla lettura dell'articolo del pedagogo H. Lessing, « Jugendarbeit als Wi(e)deraneignung von Arbeit. Umwelt und Kultur », in *Deutsche jugend* 32 (1984), 450-459.

miglia, mentre in altri paesi i giovani non trovano lavoro o solo lavori temporanei senza assicurazioni sociali.

Anche nei paesi europei la questione del lavoro rappresenta il problema principale per i giovani. Secondo uno studio condotto dalla Shell nel 1997, il 45% dei giovani in Germania mette la disoccupazione in testa ai propri problemi. In altri paesi questa percentuale può essere anche più elevata. Occorre quindi tener presenti quattro aspetti di questo problema:

- Pur con modalità e conseguenze diverse, la disoccupazione giovanile è un problema per tutti i paesi europei.
- In quasi tutti i paesi europei la gioventù è duramente colpita dalla disoccupazione. Ciò significa che i giovani, per quanto giovani e capaci, costituiscono il gruppo più debole sul mercato del lavoro.
- La crisi del mercato del lavoro svilisce la formazione scolastica. Quando i giovani non trovano lavoro cercano di ottenere ulteriori qualificazioni scolastiche. « Essere studente » diventa così l'aspetto qualificante della condizione giovanile, mentre le scuole finiscono per convertirsi in deposito-bagagli, in « sale d'aspetto », in « stazioni fantasma » in cui nessun treno, se non pochi e sopraffollati convogli, conduce al mercato del lavoro. I problemi attuali che la scuola si trova ad affrontare, ossia disciplina, violenza e criminalità, sono spiegabili alla luce della frustrazione derivante da « una mancanza di opportunità prodotta istituzionalmente ».³
- La disoccupazione è all'origine del fatto che attualmente in Europa la povertà non riguarda più tanto i vecchi, ma ha piuttosto un « volto giovane ».⁴ Il gruppo di esperti, che ha redatto l'ultimo rapporto sui bambini e i giovani per il governo federale tedesco, sotto-

³ Cfr. E. BISLER, in *Jahrbuch der Jugendsozialarbeit* 1998.

⁴ M. LECHNER - W. VOGGESER (ed.), *Die neue Armut hat ein junges Gesicht. Die wachsende Verarmung junger Menschen - eine Herausforderung für christlich motivierte Sozialarbeit und gemeindliche Pastoral*. München 1996 (=Dokumentation, edito dal Jugendpastoralinstitut Don Bosco, Quaderno 5).

linea questo fenomeno, suffragato dalle statistiche sui beneficiari dei sussidi di povertà.

Passando dalla Germania agli altri paesi europei, la situazione resta la stessa. Un'inchiesta di *Eurostat*, condotta nel 1990, suffraga l'ipotesi qui avanzata della posizione di svantaggio in cui si trovano bambini e giovani nella ripartizione delle risorse tra le generazioni. Ne consegue che « gli anziani hanno raggiunto una posizione che non avrebbero mai sognato nel passato, soprattutto grazie alle pensioni, ma anche per una questione demografica ».⁵

Conclusione n. 1: Il problema della disoccupazione, del passaggio dalla scuola al lavoro (scarsità di posti di apprendista e quindi di conseguenti sbocchi lavorativi) e della sicurezza del pane quotidiano rappresentano le sfide capitali per il futuro di una grossa fetta della gioventù tanto in Europa che nel mondo.

2. LA SFIDA DELLO « SPAZIO VITALE »

Parto da un esempio tratto dal luogo in cui vivo, Bad Tölz, una cittadina di circa 15.000 abitanti. Alla domanda su che cosa trovassero da ridire sulla loro città, i giovani hanno così risposto: « Dove possiamo andare quando ci vogliamo incontrare nell'intervallo di pranzo se i proprietari ci scacciano dai negozi con la scusa che non sono per noi? ». Quanto agli aspetti che avrebbero voluto veder cambiare, hanno affermato: « Vogliamo un punto d'incontro tutto per noi ». La mia città si gloria del fatto di aver parcheggi vicini al centro per 1500 auto, cui si dovrebbero aggiungere presto altri 200. Ma in questa città termale, nel complesso agiata, i giovani hanno dovuto lottare tre anni per avere un posto dove poter creare un loro punto di ritrovo, il cosiddetto « caffè dei giovani ».

⁵ J. OVORTRUP, « Kinder in der intergenerationellen Resourceverteilung. Gerechtigkeit und Berechtigung », in J. MANSSEL - G. NEUBAUER (ed.), *Armut und soziale Ungleichheit bei Kindern*, Opladen 1998.

Sono convinto che anche voi potreste portare molti esempi simili, segno di un secondo problema epocale che riguarda i bambini e i giovani nel mondo intero, ossia quello che definirei la « espropriazione dello spazio ». Questa sfida riveste dimensioni mondiali anche se si presenta sotto forme diverse. Innanzi tutto ci troviamo di fronte al peccato imperdonabile, rappresentato dall'ingiusta ripartizione della terra tra i grandi proprietari terrieri e i piccoli coltivatori diretti. Tale problema spinge molti giovani a fuggire verso gli agglomerati urbani, dove sperano di trovare migliori condizioni di vita, speranza che però troppo spesso rimane delusa. Il problema della « espropriazione dello spazio » si manifesta altresì nelle grandi ondate migratorie che coinvolgono circa 12 milioni di persone, tra cui molti bambini e giovani, che fuggono dai conflitti armati o lasciano la propria terra per motivi religiosi, razziali o economici. Il problema dello spazio ci rimanda poi ai numerosi bambini e giovani costretti a vivere per strada. I « bambini di strada » non sono solo una caratteristica dei grandi agglomerati urbani del terzo mondo, ma si ritrovano anche nelle metropoli europee.

Ritorniamo infine al problema citato all'inizio, ossia la mancanza di luoghi di gioco e di ritrovo per i bambini e i giovani. Specialmente nel contesto europeo, lo spazio vitale non si sta riducendo solo per le piante e gli animali, ma anche per gli uomini, e questo costituisce una minaccia per la vita dei bambini e dei giovani. Nelle nostre società sono sempre più gli adulti a decidere dell'utilizzo dello spazio. Ecco quindi che si costruiscono strade, parcheggi, aeroporti, grandi arterie di comunicazione, zone industriali, zone residenziali, attrezzature sportive, ecc., mentre a contrario ci troviamo di fronte a una forte miopia nei confronti delle necessità di spazio vitale per i giovani e i bambini, i quali non hanno bisogno certo di strade e parcheggi, bensì di luoghi per giocare e incontrarsi tra loro, senza dover per forza consumare qualcosa, senza essere diretti, allenati o programmati dagli adulti. Questa necessità è enormemente cresciuta ovunque, ma soprattutto nei centri urbani, dove risulta evidente nella richiesta dei giovani di avere dei « caffè dei giovani » e dei terreni per giocare, ovvero nel loro cercare

di occupare spazi o di utilizzarli per propri precisi scopi (vedansi ad esempio gli skater nel centro, lo streetball, ecc.).

La mancanza di spazio vitale è fonte di problemi soprattutto perché i bambini e i giovani sono naturalmente disposti all'interazione sociale. Giocando e stando insieme con i loro coetanei infatti essi imparano regole importanti, come pure gli elementi basilari del comportamento sociale. I campi di gioco sono anche luoghi di socializzazione tra coetanei: ridurli o eliminarli significa distruggere le possibilità di incontro e sviluppo personale. L'attuale processo sempre più rapido della distruzione e limitazione degli spazi comporta quindi un pericolo non solo ecologico ma anche sociale.⁶

Conclusione n. 2: Al volgere del millennio, la questione dello spazio vitale costituisce un problema epocale per i bambini e i giovani. Il problema della terra e dello spazio, pur nelle sue diverse sfaccettature, esiste dappertutto, anche in Europa e anche in campagna, non solo in città.

3. LA SFIDA DELLA « CRISI DELLA TRASMISSIONE »

Alla modernità si accompagna inevitabilmente un processo di sfaldamento dell'omogeneità culturale e di pensiero, processo che nei singoli paesi avanza a passi giganteschi, anche se si svolge con ritmi e intensità diversi. I sociologi parlano di « allentamento dalla trasmissione » per definire il fatto che un numero crescente di persone finiscono per allontanarsi « dagli ambienti sociali tradizionali e dal controllo sociale della Chiesa », e quindi per progettare la propria vita secondo i propri schemi. Da situazioni e casi esistenziali determinati e imposti dalla società vengono perfino realizzati e proposti modelli di vita. Questo vale per la scuola, il lavoro, il matrimonio e la famiglia e anche per la religione e l'appartenenza confessionale.

⁶ Cfr. L. BÖHNISCH - R. MÜNCHMEIER, *Wozu Jugendarbeit? Orientierungen für Ausbildung, Fortbildung und Praxis*, Weinheim-München 1987, 111.

Quanto più rapidi diventano i cambiamenti sociali e quanto più complessa e quindi confusa si fa la situazione economica, ecologica e sociale, tanto meno gli adulti sono in grado di dare consigli alle giovani generazioni, trasmettere loro i propri valori e la propria religione e fornire un chiaro orientamento al riguardo. Invece gli adulti devono oggi imparare dai giovani, poiché i giovani sono « nativi » della società globale, in cui si trovano presto a proprio agio, laddove gli adulti sono « immigrati » che hanno bisogno di aiuto per orientarsi. La rivoluzione avvenuta nel campo del sapere si nota in maniera eclatante quando si prenda ad esempio l'uso generalizzato del computer e il mondo virtuale di Internet.

In una situazione simile, la trasmissione dell'eredità culturale e religiosa diviene pertanto fortemente problematica. Si può realmente parlare di una crisi di trasmissione globale, che colpisce tanto la cultura che soprattutto la religione. Per il continente europeo si riscontra in particolare una diminuzione della capacità d'influenza delle istituzioni religiose e culturali. Nella loro analisi dello studio sui valori condotto a livello europeo P. Zulehner e H. Denz confermano questa tesi, quando affermano che l'Europa non è affatto una terra secolarizzata o atea, ma che « la tendenza verso una religiosità invisibile e personale » nella situazione ecclesial-religiosa odierna è « caratteristica ».⁷

All'interno di questa generale crisi della trasmissione culturale e religiosa si sta tuttavia svolgendo un processo di omologazione culturale delle giovani generazioni attraverso le strategie di un mercato sempre più globale. Uno studio del 1996 effettuato dal Brainwaves, un istituto di ricerche di mercato di Washington, ha scoperto che tra i giovani delle classi medie del mondo intero il minimo comun denominatore è diventata una « cultura globale » fatta di comportamenti e mode americani. Uno dei « risultati maggiormente rilevanti » secondo il Brainwaves, è il fatto che « la cultura attuale dell'adolescente delle classi medie

⁷ P.M. ZULEHNER – H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt, Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, 234.

è sempre più condizionata dalla cultura globale made in USA ». I giovani ascoltano la stessa (US) musica, vedono gli stessi film e gli stessi video, portano vestiti e scarpe uguali, mangiano e bevono le stesse cose. « L'80% dei teenager, per loro stessa ammissione, possiedono jeans, con l'Italia che guida la classifica » (*Süddeutsche Zeitung*, giugno 1996).

Conclusiones n. 3: La sfida epocale della modernizzazione comporta per i giovani il fatto di dover trovare da sé il senso della propria esistenza, le norme e i valori di riferimento, l'impostazione stessa della vita. In questa ricerca di orientamento possono solo in parte rifarsi agli adulti e alle istituzioni culturali e religiose. Esiste il pericolo di una manipolazione operata da una cultura omologante dominata dal mercato.

4. LA SFIDA DELLA « SOLIDARIETÀ TRA LE GENERAZIONI »

Mentre nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo, i bambini e i giovani costituiscono la maggioranza della popolazione, i paesi industrializzati d'Europa e del Nord-America si trovano di fronte a un calo impressionante delle nascite. Questo fenomeno produce una doppia sfida:

- da un lato occorre procedere, a livello internazionale, a una giusta ripartizione delle risorse tra i paesi che hanno più figli e quelli che ne hanno meno. Una grossa fetta dei bambini e dei giovani del Terzo Mondo vivono in assoluta povertà, mentre i relativamente pochi bambini dei paesi industrializzati godono di assai buone occasioni di formazione, di possibilità di trovare lavoro, di avere cure mediche e coperture previdenziali. L'ingiustizia sociale è ormai enorme e richiede un serio impegno per i diritti dei bambini, così come sono stati precisati nella convenzione internazionale dei diritti dell'infanzia;
- dall'altro lato ci troviamo di fronte al problema di stabilire un giusto rapporto tra le generazioni in quei paesi dove gli adulti e gli anziani costituiscono la maggioranza della popolazione, come accade in Europa e negli USA. Nello studio condotto dalla Shell in Germania nel 1997, quasi tutti i giovani intervistati hanno parlato del rapporto tra le generazioni, lamentandosi innanzi tutto del peso che rappre-

sentano per loro gli adulti, i quali non consentono loro spazi di dialogo nelle questioni decisive per il loro stesso futuro (« gli adulti non ci fanno parlare, non ci stanno a sentire »). Inoltre i giovani si sentono trascurati dagli adulti (« i problemi dei giovani non hanno alcun riscontro in politica »). Ma soprattutto si lamentano di una politica che porta inevitabilmente a far scontare alle nuove generazioni i propri errori e ritardi.

Questa critica è stata appassionatamente espressa da Jörg Tremmel, un rappresentante della giovane generazione, nel suo libro *Generationenbetrug*⁸ (« Imbroglione generazionale » n.d.T.), dove si rimprovera agli ultraquarantenni di vivere al di sopra delle proprie possibilità, lasciando alla generazione seguente una pesante eredità che rischia di ripercuotersi negativamente sul futuro. Questo modo di vivere a spese delle giovani generazioni si manifesta oggi soprattutto nel debito pubblico, nella crisi del sistema dello stato sociale, nell'enorme calo delle nascite come espressione del timore del futuro, nella disoccupazione massiccia, nella distruzione e nello sfruttamento sempre più massicci delle risorse naturali e via discorrendo. Tremmel auspica un nuovo tipo di rapporto tra le generazioni, proponendo una soluzione basata sul principio della « durevolezza », principio che precisa così: ogni generazione deve soddisfare i propri bisogni solo nella misura in cui non venga a danneggiare le opportunità di vita delle nuove generazioni. Altrimenti la generazione successiva sarà condannata a portare un pesante fardello, a restaurare e a rimettere in ordine quanto altri hanno rovinato, vittima in fin dei conti dello stile di vita sfrenato di una singola generazione.

Conclusione n. 4: Una quarta sfida epocale si manifesta riguardo alla sicurezza dell'avvenire delle nuove generazioni. Essa consiste da una parte nell'arrivare a una giusta ripartizione delle risorse tra paesi « ricchi » e paesi « poveri » di figli e dall'altra nell'impegnarsi per l'eliminazione di uno stile di vita a spese della generazione successiva.

⁸ Cfr. J. TREMMELE, *Der Generationenbetrug. Plädoyer für das Recht der Jugend auf Zukunft*, Frankfurt-Main 1996.

5. QUALI CRISTIANI PER IL 2000? QUALI COMPITI PER LA PASTORALE GIOVANILE?

In un giornale cattolico ho letto recentemente un articolo sul quindicesimo anniversario della cosiddetta pastorale dei bambini (Pastoral da Criança) in Brasile, in cui si sottolineava come fosse l'iniziativa pastorale meglio riuscita. È portata avanti da 115.000 volontari in 27.000 comunità di base e 3.000 strutture pubbliche. Tra i risultati più significativi, veniva citato lo straordinario successo della lotta alla denutrizione e alla mortalità infantile, l'accompagnamento di 60.000 gestanti al mese e di circa 1.200.000 bambini.

Se si prende questo tipo di pastorale – che rappresenta una risposta cristiano-ecclesiale alla situazione di vita dei bambini e dei loro genitori – come parametro per progettare una pastorale giovanile negli stessi termini, emergono i seguenti compiti:

- Primo: l'impegno da parte della Chiesa per migliorare la situazione nel campo del lavoro e per una giusta ripartizione del lavoro stesso. Occorre qui prestare la massima attenzione a quei giovani che, a motivo di handicap personali o di un ritardo sociale, hanno meno opportunità sul mercato del lavoro.
- Secondo: l'impegno da parte della Chiesa perché i giovani abbiano un adeguato spazio vitale. Le chiese dovranno innanzi tutto chiedersi se sono pronte a mettere i loro terreni e i loro locali a disposizione per farne luoghi d'incontro « neutrali » per i giovani (il concetto pedagogico del campo di gioco, come lo praticano i Salesiani nelle loro case, può costituire un modello eccellente). Vi poi è un compito politico da svolgere, ossia l'intervento nelle pubbliche discussioni sull'uso dei terreni e degli spazi disponibili. I cristiani devono farsi i paladini di spazi vitali per i bambini e giovani, in campo nazionale e internazionale.
- Terzo: l'aiuto da prestare nel comunicare la cultura e la religione. Oggi il compito non consiste tanto nel trasmettere un bagaglio di conoscenze, bensì nel sensibilizzare i giovani e i bambini alla que-

I giovani nel mondo di oggi

stione religiosa. Più che programmi di formazione servono oggi persone credenti, comunità convincenti e un comportamento ecclesiale conforme al Vangelo. La testimonianza della vita, la « testimonianza senza parole » è infatti capace di suscitare domande di fondo e di mettere in moto un processo di evangelizzazione. Solo così sarà possibile colmare il fossato attuale tra la cultura giovanile e la cultura del Vangelo.

- Quarto: la preoccupazione per il futuro delle nuove generazioni dimostrata da uno stile di vita « durevole » dei singoli e delle comunità cristiane. Le comunità ecclesiali hanno già buone premesse strutturali per consentire l'incontro tra le generazioni e per lavorare insieme a una cultura della solidarietà.

Per concludere, tre domande:

Siamo disposti ad ascoltare la voce profetica dei giovani?

Siamo disposti a vivere in modo autentico?

Siamo disposti ad impegnarci nei confronti dei giovani perché abbiano un futuro di solidarietà e giustizia?

I giovani nel mondo di oggi ... in Europa occidentale

Prof. MARIO POLLO

Pontificia Università Salesiana, Roma

I – LE TRASFORMAZIONI DELLA GIOVENTÙ IN EUROPA

1. COSA È LA GIOVINEZZA

L'età giovanile, in misura decisamente maggiore rispetto alle altre età in cui la vita delle persone si articola lungo l'asse del tempo, è una costruzione sociale e culturale.

Questo perché essa « si colloca all'interno dei margini mobili tra la dipendenza infantile e l'autonomia dell'età adulta, in quel periodo di puro cambiamento e di inquietudine in cui si realizzano le promesse dell'adolescenza, tra l'immaturità sessuale e la maturità, tra la formazione e il pieno dispiego delle facoltà mentali, tra la mancanza e l'acquisizione di autorità e di potere. In questo senso, nessun limite fisiologico è sufficiente a identificare analiticamente una fase della vita riconducibile piuttosto alla determinazione culturale delle società umane, al modo in cui esse cercano di identificare, di dare ordine e senso a qualcosa che appare tipicamente transitorio, vale a dire caotico e disordinato ».

Basta osservare come in questo periodo in tutta l'Europa occidentale l'età giovanile si stia prolungando e come, quindi, la transizione all'età adulta stia avvenendo in tempi progressivamente più tardivi.

Oltre ad allungarsi, il tempo della giovinezza si sta differenziando in modo netto da quello dell'adolescenza. Occorre a questo proposito ricordare che l'adolescenza è stata inventata all'inizio di questo secolo, sotto la spinta delle trasformazioni sociali e dello sviluppo delle scienze psicologiche e umane in genere, che hanno portato alla rivoluzione

concettuale della considerazione della crescita umana. Infatti nella prima metà del secolo l'adolescenza coincideva quasi completamente con l'età giovanile.

Gli studi in materia ravvisano il prolungamento dell'età giovanile negli scarti significativi che si sono prodotti nel confine tra il termine della giovinezza e l'ingresso nella vita adulta. Infatti in quasi tutti i paesi europei esistono degli scarti, per esempio, tra la fine degli studi e l'inizio della vita professionale e tra l'abbandono della casa dei genitori e il matrimonio. Questi scarti fanno sì che non vi sia più connessione tra queste quattro soglie e che il tradizionale momento di fine dell'adolescenza/giovinezza non sia immediatamente seguito dall'ingresso nell'età adulta, ma da un periodo dai caratteri ambigui che però viene ascritto alla giovinezza.

C'è da dire che questa sconnessione in cui si annida una parte del prolungamento della giovinezza non è uguale in tutti i paesi dell'Europa occidentale. Galland per esempio ha individuato tre differenti modelli che descrivono il prolungamento della giovinezza in Europa: il modello mediterraneo, quello nordico e quello inglese.

Il *modello mediterraneo* è caratterizzato da quattro tratti: il prolungamento della scolarità; una fase lunga di precarietà professionale alla fine degli studi; la permanenza tardiva della coabitazione con i genitori, anche dopo la stabilizzazione economica, che è associata a una forte autonomia dei giovani; la contrazione del matrimonio subito dopo il distacco dalla casa dei genitori. Ci sono relativamente pochi giovani che vivono da soli o in coppie non sposate.

Il *modello nordico* del prolungamento della giovinezza, che comprende anche la Francia, è caratterizzato da un distacco relativamente precoce dalla casa dei genitori ma da un ritardo significativo nella contrazione del matrimonio e nella generazione dei figli. Anche in questo modello vi è il prolungamento degli studi e una fase abbastanza significativa di precarietà professionale alla fine degli stessi studi.

Il *modello inglese*, che si distingue da quello di tutti gli altri paesi europei, vede un ingresso precoce dei giovani nella vita professionale e un prolungamento della vita in coppia senza figli.

La conseguenza prodotta da questi modelli, che hanno in comune il differimento della procreazione dei figli, ha degli effetti evidenti sulla composizione della popolazione europea per quanto riguarda l'età. Infatti l'Europa sta vivendo una trasformazione demografica caratterizzata da un progressivo e, per ora, scarsamente reversibile invecchiamento della popolazione in buona parte del suo territorio. Questo fenomeno costituisce un altro problema anche se, a rigore, esso non è comune a tutti i paesi della UE, in quanto dal punto di vista demografico l'Europa sembra muoversi a due differenti velocità. Infatti le proiezioni demografiche all'anno 2020 dimostrano che vi sarà una contrazione della popolazione in Germania, Italia, Belgio e Danimarca, mentre per i restanti paesi vi sarà al contrario un incremento della popolazione. Tuttavia il saldo complessivo tra paesi in calo e in crescita di popolazione è lievemente negativo, essendo uguale a -0.06%.

È da notare poi che per il 2020 in Germania le previsioni indicano un calo del 31.7% della popolazione da 0 a 14 anni, del 15.18% di quella tra i 15 e i 64 anni e un aumento del 34.86% di quella oltre i 65 anni. In Italia questo dato è ancora più accentuato, essendo previsto il calo del 40.84% della popolazione da 0 a 14 anni, del 12.66% di quella tra i 15 e i 64 anni e un aumento del 46.76% di quella oltre i 65 anni. La Francia presenta una dinamica ancora diversa, in quanto le proiezioni danno per quella data un incremento della popolazione da 15 a 65 anni del 2.78%, una riduzione di quella da 0 a 14 del 16.45% e un aumento di quella oltre i 65 anni addirittura del 64.11%. Il Regno Unito mantiene invece un *trend* in cui all'aumento della popolazione anziana non corrisponde una diminuzione delle altre fasce di popolazione, essendo il ricambio generazionale assicurato da un'adeguata natalità. Infatti la popolazione da 0 a 14 anni si mantiene pressoché stabile calando solo dello 0.06%, quella da 15 a 64 anni aumenta del

2.78% e quella oltre i 65 anni cresce del 25.39%. Questi quattro paesi da soli costituiscono il 71% della popolazione dell'Unione Europea.

2. PROLUNGAMENTO O SCOMPARSA DELLA GIOVINEZZA?

Uno degli interrogativi che nascono osservando da un punto di vista non sociologico ma antropologico queste trasformazioni, è se si tratti realmente di un prolungamento della giovinezza o di una vera e propria disarticolazione dei confini che segnano le differenti età, un preludio alla scomparsa del ciclo di vita umano fondato su una differente socializzazione delle persone a seconda dell'età e, quindi, sulla presenza di modelli di condotta e di stili di vita diversi, connessi alle varie età che un tempo scandivano il percorso umano dalla nascita alla morte.

Questa domanda sorge spontanea perché in questa fase storica nei paesi europei e negli Stati Uniti le persone tendono sempre di più a comportarsi secondo modelli che prescindono dalla loro età. Questo è particolarmente visibile nell'infanzia e nella vecchiaia, tant'è vero che da più parti si sta, per esempio, avanzando l'ipotesi della scomparsa dell'infanzia.

Per capire il senso di un'affermazione così forte, tenendo conto che l'infanzia è stata inventata solo tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento, è necessario considerare che nella recente storia sociale uno dei principi della socializzazione era costituito da un progressivo accesso da parte degli individui alle informazioni e, quindi, ai sistemi simbolici del mondo sociale sulla base dell'età. Il bambino, per esempio, entrava progressivamente in contatto con le informazioni, gli atteggiamenti e i comportamenti del suo mondo e perché questo potesse avvenire ordinatamente, esisteva una vera e propria segregazione delle età. Lo stesso ordinamento scolastico è un esempio di questa segregazione finalizzata a far sì che i bambini delle varie età entrassero in contatto con le informazioni e i comportamenti che venivano ritenuti dagli adulti appropriati per quell'età. Questo comportava un'accurata

selezione delle informazioni e dei comportamenti ai quali il bambino veniva esposto sulla base della sua età.

Una garanzia dell'efficacia della segregazione era offerta, oltre che dal comportamento degli adulti, dal fatto che l'unico mezzo di accesso alle informazioni indirette che i bambini potevano avere era la lettura. Ora è noto che l'acquisizione di una evoluta capacità di lettura richiede un percorso di apprendimento che dura molti anni. Quindi, era sufficiente che un testo fosse scritto con un linguaggio più complesso di quello che poteva mediamente comprendere un bambino di una certa età perché le informazioni contenute in quel testo fossero, di fatto, inaccessibili a quello stesso bambino. Gli adulti poi cercavano di nascondere, collocandoli in una sorta di retroscena, quei comportamenti che erano ritenuti non adatti oppure che avrebbero potuto sminuire l'immagine degli adulti e delle istituzioni agli occhi del bambino.

La televisione ha infranto questa segregazione in quanto i bambini che la guardano, indipendentemente dalla loro età, ricevono le stesse informazioni degli adulti e nello stesso tempo vengono in contatto con quei comportamenti da retroscena che prima venivano accuratamente nascosti. Questo fa sì che i bambini siano costretti a compiere una evoluzione cognitiva, affettiva e sociale individuale e solitaria, del tutto diversa da quella che continua a essere ipotizzata dalle tradizionali agenzie educative, che si comportano come se il bambino non guardasse la televisione.

Questo fatto che la socializzazione non è più legata all'età, non riguarda però solo i bambini, ma anche gli adulti e gli anziani.

È infatti una osservazione comune che l'età cronologica è diventata sempre meno indicativa del modo di vivere della gente e che, quindi, l'orologio interno delle persone non è più potente e costrittivo come una volta. Questo significa che è possibile essere adulti infantili o bambini maturi nella dinamica della vita sociale.

L'adulto infantile e il bambino maturo

Nella prima metà del novecento l'infanzia era considerata il periodo dell'innocenza, per cui doveva essere protetta dalle realtà sgradevoli della vita. I discorsi sulla morte, sul sesso e sui problemi economici, per esempio, non venivano fatti di fronte ai bambini.

La diversità dell'infanzia era segnalata anche dal fatto che i bambini vestivano in modo diverso dagli adulti e utilizzavano un linguaggio particolare. È chiaro che la segregazione delle età, di cui si è parlato prima, favoriva questa situazione.

Negli ultimi cinquant'anni, invece, l'immagine e il ruolo dei bambini ha subito un significativo cambiamento in conseguenza del quale l'infanzia, intesa come periodo protetto della vita, è quasi scomparsa. I bambini, infatti, sembrano oggi meno infantili tanto rispetto al modo di vestire quanto al linguaggio e al modo di comportarsi.

Parallelamente, molti di coloro che sono diventati adulti in questi ultimi trent'anni parlano, si comportano e si vestono come bambini non cresciuti. È normale oggi vedere adulti con scarpe da tennis, jeans e T-shirt con l'immagine di Topolino o Paperino, magari accanto a bambini vestiti con capi firmati. Attraverso quello che spesso viene definito un comportamento informale, gli adulti continuano a utilizzare una gestualità tipica della fanciullezza.

Per quanto riguarda il linguaggio, non si constata solo la presenza di un linguaggio adulto più infantile e di un linguaggio infantile più adulto, ma anche la perdita di responsabilità nell'uso del linguaggio di molti adulti nei confronti dei bambini. Non è più raro oramai trovare adulti che parlano in modo gergale e dicono parolacce di fronte ai bambini.

In questa babele di età il bambino viene sempre più trattato come un piccolo adulto e di conseguenza scompaiono le protezioni che lo separavano dalla ruvidezza della vita.

Il risultato è quello di una emancipazione sempre più precoce, laddove esistono le condizioni socioeconomiche che lo consentono: in più

di venti stati degli U.S.A. è consentito ai minorenni di emanciparsi dai genitori e vivere separati. Questo comporta anche l'assunzione, in età sempre più precoci, di comportamenti, come quelli sessuali, che erano riservati a età più tarde. Una deriva preoccupante è l'abbassamento dell'età dei comportamenti criminali anche molto gravi. Le cronache di questi anni confermano drammaticamente questa tendenza.

Nello stesso periodo di tempo, come già anticipato, gli adulti sono stati protagonisti di comportamenti complementari. I comportamenti degli adulti appartenenti alla cosiddetta « generazione dell'Io » sono sempre più caratterizzati da una minore disponibilità verso i figli e le nuove generazioni in particolare.

La voglia dei genitori di sacrificarsi per i figli è in netto calo, così come quella di progettare il proprio futuro tenendo conto delle esigenze e delle aspirazioni dei figli. Sembra essere comparsa negli adulti una deriva dell'egocentrismo infantile, sotto forma di una sorta di egoismo generazionale.

È proprio l'esistenza di questo quadro che fa nascere il sospetto che non si sia in presenza di un prolungamento della giovinezza, bensì della sua scomparsa in un insieme magmatico in cui il comportamento delle persone non è più prodotto dall'appartenenza a una età della vita, ma solo ed esclusivamente dalla loro soggettività individuale.

3. L'INDIVIDUALIZZAZIONE DELLA GIOVENTÙ EUROPEA

Accanto al prolungamento della giovinezza e al processo parallelo di scomparsa delle età, si sta verificando in Europa un processo detto di *individualizzazione* della gioventù. Questo processo è prodotto dal fatto che i giovani nella transizione verso l'età adulta seguono un cammino sempre più personale e soggettivo, che è solo parzialmente legato alla loro età anagrafica.

Ma non solo: come afferma Heinz, « Lo scorrere della vita non trova più le sue radici nella classe sociale, in regole di età o di genere o in una pretesa normalità. Si assiste nelle nostre società a una destan-

dardizzazione della vita degli uomini e delle donne e a una diversificazione delle scelte di vita. La vita diviene così una successione complessa di situazioni transitorie che gli individui devono selezionare, organizzare e controllare loro stessi. Ognuno deve concepire se stesso come un'agenzia pianificatrice delle decisioni di vita. Le persone oramai sono ritenute responsabili della loro vita, la quale assume forme più individualizzate, ma anche più selettive. La nuova sfida consiste ormai nello sfruttare al meglio le opportunità del mercato, i dispositivi istituzionali e il reticolo delle relazioni sociali per orientare in modo calcolato la propria traiettoria di vita ».

Questo fa sì che in alcuni paesi gli studiosi parlino della fine della condizione giovanile perché, come è noto, il termine « condizione » presuppone l'esistenza nei giovani « di una forte identità collettiva, di un'altrettanto consistente capacità di produrre cultura autonoma (cioè progetti e modelli alternativi di uomo e di società) e di una forte propensione alla mobilitazione sociale ».

Con la fine degli anni '70, in coincidenza con l'estenuazione dei movimenti collettivi del '68 e delle ideologie che li avevano sostenuti, si è assistito a una lenta e progressiva evaporazione della condizione giovanile, dei giovani in quanto universo unitario e distinto dal resto della società.

Dall'evaporazione della condizione giovanile in tutta Europa sembra rimanere oggi un insieme di cristalli sparsi e frammentati, ciascuno dei quali rappresenta un vissuto soggettivo e privato. In altre parole, questo significa che da circa due decenni i giovani europei non sono più un sottosistema sociale, dotato di un forte protagonismo e di una rilevanza sociale, ma un semplice insieme di individui dispersi nell'oceano del sistema sociale incapaci o impossibilitati ad assumere un ruolo di protagonismo sociale.

Come conseguenza, anche i problemi che alcuni giovani vivono non sono più prodotti dall'appartenenza a una particolare « classe sociale », ma solo dalla loro storia personale, ovvero dal percorso esistenziale attraverso cui diventano grandi.

L'individualizzazione, se da un lato libera – almeno apparentemente – i giovani dai condizionamenti legati alla loro condizione sociale di origine, dall'altro, invece, li rende più deboli e fragili nella gestione del loro progetto di transizione verso l'età adulta, finendo per penalizzare i più svantaggiati.

II – L'ESPERIENZA RELIGIOSA DEI GIOVANI EUROPEI

La categoria interpretativa dell'esperienza religiosa che in questo ultimo decennio si è rivelata più utile, è indubbiamente quella della *complessità* che, come è noto, caratterizza le società economicamente più sviluppate e che è anche uno dei volti della *modernità*, se non il suo volto più caratteristico.

La complessità sociale ha influito profondamente sul modo di vivere l'esperienza religiosa cristiana, introducendo le derive della soggettivizzazione e della privatizzazione, dell'apparente desacralizzazione, della spazializzazione del tempo, con le sue minacce di sincretismo e di disincarnazione dell'esperienza cristiana, e del relativismo etico.

Le società europee occidentali sono tutte complesse, anche se non in egual misura, e quindi appartenenti all'area della modernità.

Alcune poi sono già pienamente inserite in quell'ulteriore trasformazione che è stata definita come surmodernità o, precedentemente, come postmodernità.

Analizzando il rapporto dei giovani con la religione in Europa si osserva che in tutti i paesi – anche se con percentuali assai diverse – la maggioranza dei giovani crede in Dio e in parte degli aspetti dottrinali che sono caratteristici del cristianesimo. Se si passa dal piano della credenza a quello della pratica e della devozione religiosa, si devono registrare invece dei cambiamenti molto più radicali rispetto al recente passato. Tuttavia si deve osservare che la stessa credenza in Dio, al di là della sua estensione quantitativa – che indica che dal dopoguerra a oggi non vi è stata un'eccessiva riduzione della sua diffusione – ha subito dei cambiamenti alquanto significativi.

Però, mentre la credenza in Dio è presente nella vita dalla maggioranza dei giovani, la pratica religiosa a livello ecclesiale, salvo i riti di iniziazione e di passaggio che sono seguiti dalla maggioranza, riguarda solo una piccola minoranza di giovani, anche qui con forti oscillazioni da paese a paese.

I caratteri di queste trasformazioni del modo di vivere la religione emergono dall'analisi dei fenomeni prima indicati come le derive prodotte dalla complessità nell'esperienza religiosa.

1. LA SOGGETTIVIZZAZIONE E LA PRIVATIZZAZIONE

Il soggettivismo, secondo un comune dizionario filosofico contemporaneo, non è altro che un « sinonimo di relativismo, per tutte quelle posizioni che negano l'esistenza di criteri di verità e di valore in qualche modo indipendenti dal soggetto e tali da condizionarlo », tipico di chi segue una « posizione che riduce la realtà o l'essere al soggetto ».

Questo significato non è che una modesta evoluzione di quello che a suo tempo il Rosmini aveva così definito: « Il soggettivismo, o sistema soggettivista, è scettico di necessità nelle sue conseguenze, ancorché chi lo professa non se ne accorga. Si dice di quelli che derivano tutte le idee e cognizioni dal puro soggetto umano [...]. Dalla soggettività delle idee si trapassa alla soggettività del mondo universo; e il sognatore si fa creatore ».

Ma perché oggi parlando della esperienza religiosa e, in particolare, della sua espressione nel mondo giovanile, si afferma che essa tende verso il soggettivismo?

La risposta a questa domanda è da ricercare nell'intreccio di alcuni fenomeni culturali, sociali e psicologico-esistenziali che sono all'origine di questa particolare fase della modernità, che qualcuno chiama surmodernità.

Il primo di questi fenomeni è costituito, come già anticipato, dalla complessità sociale che attraverso il suo policentrismo di valori, di idee, di concezioni del mondo e della vita, oltre che di poteri, attraverso il

suo relativismo e la sua posizione fragile verso il « reale », ha prodotto la frammentazione della cultura sociale in un arcipelago in cui non trovano posto né la verità né l'oggettività.

Il secondo fenomeno è costituito dalla crisi delle grandi narrazioni, ovvero dei grandi sistemi ideologici e di pensiero attraverso cui le persone interpretavano se stesse, la loro vita e il mondo facendo riferimento a un punto di vista a loro esterno.

Il terzo fenomeno è costituito dalla perdita della capacità delle persone di interpretare il fluire del tempo lungo l'asse lineare della storia e, quindi, di dare alla propria vita la coerenza e l'unitarietà di un progetto, grazie al quale il frammento di tempo i cui confini sono la nascita e la morte possa assumere un senso all'interno del frammento di tempo più grande i cui confini sono, invece, l'inizio e la fine della storia umana.

L'intreccio di questi tre fenomeni culturali nella vita delle persone, e di quelle giovani in particolare, ha prodotto in gran parte la deriva del soggettivismo e la conseguente chiusura delle stesse persone in un orizzonte di senso costituito principalmente dai bisogni personali, dalle argomentazioni del desiderio, dai sentimenti, espressi o non, e dai sistemi simbolici interiorizzati.

Questa chiusura si attenua in microaperture disegnate dalla relazionalità primaria con le persone con cui si condivide, in un clima di solidarietà affettiva, il piccolo mondo vitale quotidiano. Anche se spesso, in questi casi, più che di vere aperture si tratta di una reciproca accettazione da parte delle persone in relazione alla propria soggettività.

Questa tendenza alla soggettivizzazione presente nell'attuale cultura sociale, si manifesta in modo molto forte nella esperienza religiosa dei giovani.

Infatti, sia le ricerche quantitative sia quelle fondate sulle storie di vita indicano che per una buona parte dei giovani che dichiarano di credere in Dio, questa credenza rimane circoscritta alla sfera personale, privata, e non conduce a forme di pratica religiosa condivise con altri.

Il rapporto personale, non condiviso con altri, disegna una religiosità tutta centrata sulla percezione dei propri vissuti come unico fondamento veritativo della propria esperienza religiosa.

Coerentemente con questa concezione religiosa, i giovani che la vivono esprimono una immagine di Dio percepito come un amico, che comprende ed è vicino nei momenti di difficoltà. Infatti per molti giovani la presenza divina è vissuta come una risposta ai propri bisogni interiori di sicurezza e di pienezza di sé.

Questo fa nascere il sospetto che Dio in alcuni casi possa essere confuso da alcuni giovani con i propri processi psichici. Questa ipotesi è, tra l'altro, in continuità con la constatazione della difficoltà da parte di molti giovani di percepire l'alterità di Dio.

Questa immagine indica perciò, oltre alla fiducia e all'affidamento sulla bontà di Dio da parte di molti giovani, anche la presenza in essi di una sorta di soggettivizzazione dell'immagine di Dio, prodotta dal loro bisogno di rassicurazione e dall'attenuazione, nella coscienza della maggioranza di essi, della percezione delle conseguenze della libertà che Dio dona all'uomo. Libertà che richiede che l'uomo sappia assumersi la responsabilità delle conseguenze delle proprie azioni.

Se da un lato, quindi, questa immagine è oltremodo positiva, protettiva, rassicurante e vicina, dall'altro essa rivela, come già detto, la difficoltà da parte di questi giovani di percepire Dio come Totalmente Altro e, al contrario, la loro tendenza a ritagliarsi una immagine di Dio secondo le prospettive molto umane dei loro bisogni e dei loro desideri. Tra questi bisogni, prevalenti sembrano essere quelli della protezione e del perdono. Si potrebbe forse collegare questa immagine di Dio da parte dei giovani con l'esperienza della maternalizzazione dell'educazione.

Non è un caso che il rapporto prevalente con Dio, concepito in questo modo, sia un rapporto personale, un dialogo che avviene nel segreto della propria camera o di altri luoghi che assicurano il carattere duale del rapporto.

Sempre a conferma della dimensione fortemente soggettiva dell'esperienza religiosa, vi è la constatazione che per molti giovani la presenza di Dio è sentita come la risposta a una loro invocazione. Tuttavia molto spesso questa risposta è vissuta unicamente all'interno della propria soggettività con tutte le deformazioni che spesso questa percezione produce, tra cui, come già detto, la confusione di Dio con i propri processi psichici o perlomeno la Sua sovrapposizione con essi.

Vi è poi, preoccupante, la constatazione che un numero consistente di giovani non colloca, almeno esplicitamente, Gesù all'interno della propria esperienza della presenza di Dio. Infatti in alcuni casi è presente solo il Dio di Gesù, mentre in altri è presente un dio astratto o rassicurante che assomiglia di più al dio dei filosofi o degli psicoanalisti che al Dio ebraico e cristiano.

La tendenza alla soggettivizzazione della presenza di Dio è confermata anche dal rapporto dei giovani con la Parola rivelata attraverso le scritture. Non è infatti casuale che il rapporto con le scritture riguardi solo una esigua minoranza di giovani praticanti.

2. DESACRALIZZAZIONE O RI-SACRALIZZAZIONE?

La parola « sacro » è comunemente utilizzata senza particolari problemi da parte dei suoi utenti ai quali appare peraltro chiaro ciò che essa designa. Tuttavia questa parola condivide con altre parole, tra cui la parola « tempo », quella indecidibilità che faceva affermare a S. Agostino: « Che cos'è, allora, il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so. Se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede non lo so ».

Infatti, mentre ognuno di noi sa che cosa è il sacro, se deve definirlo – e specialmente se deve utilizzare un linguaggio altamente formalizzato di tipo scientifico – si ritrova nella condizione di poterlo fare solo indirettamente, indicando quali sono le esperienze che appartengono al suo dominio.

È questo il motivo per cui Eliade partiva nella sua descrizione della parola dal fatto che il sacro « si manifesta, si mostra come qualcosa del tutto diverso dal profano ».

Per l'uomo primitivo, o comunque per gli abitanti delle società premoderne, il sacro era equivalente a potenza ed era ritenuto essere la realtà per eccellenza, per cui il profano era ritenuto irreali. Il sacro, infatti, era percepito come carico, pregno d'essere, mentre il profano appariva illusorio ed essenzialmente inconsistente.

Secondo Otto, il sacro è quell'elemento speciale che si sottrae totalmente alla ragione e che si presenta come ineffabile. Questo elemento è reso con *qadôsh* in ebraico, *hagios* in greco e *sacer* in latino ed è scoperto dall'uomo attraverso un cammino simbolico e mistico che si sviluppa lungo quattro tappe.

La prima tappa è raggiunta quando l'uomo si percepisce come creatura e prova cioè al cospetto di Dio quel sentimento che fa dire ad Abramo di essere « nient'altro che cenere » (*Gen 18,27*). La seconda tappa, per la quale i greci hanno utilizzato la parola *sebastos*, è l'esperienza di quel terrore mistico, del *tremendum*, di fronte alla maestà del numinoso e del trascendente. La terza tappa è quella del *mysterium*, in cui la persona sperimenta il numinoso come il radicalmente altro, come il mistero. La quarta tappa corrisponde al *fascinans* ed è quella in cui la persona è sedotta dal numinoso, in cui sperimenta la grazia ed entra in una condizione beatifica, di estasi.

È da sottolineare poi come per Otto « il sacro è innanzitutto una categoria di interpretazione e di valutazione che non esiste, come tale, che nel campo del religioso » e, quindi, che esso è legato alla esperienza dell'uomo religioso e non è oggettivabile al di fuori di essa.

Le manifestazioni del sacro – le ierofanie – nell'esperienza dell'uomo religioso vanno da quelle primitive più semplici legate a una pietra, a un albero, a quella suprema che per un cristiano è l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo.

Una ierofania è comunque e sempre « la manifestazione di qualcosa di completamente diverso, di una realtà che non appartiene al no-

stro mondo, in oggetti che fanno parte integrante del nostro mondo “naturale” e “profano” ».

Il sacro, quindi, si manifesta nell'esperienza dell'uomo religioso pre-moderno in un oggetto del mondo profano, che però nel momento stesso in cui mostra qualcosa d'altro non è più se stesso ma il sacro, il *ganz anders*.

Pur con la sua indecidibilità, il sacro è il concetto che è utilizzato dagli storici e dai fenomenologi delle religioni per connotare, appunto, l'esperienza religiosa.

C'è però da dire che nel mondo moderno, in seguito al processo di secolarizzazione, l'esperienza dicotomica sacro/profano è diventata sempre più rara e, anzi, si tende a considerare come uno dei frutti del cristianesimo il superamento della opposizione tra queste due realtà ontologiche, nel senso che non esistono più luoghi, tempi e persone « sacre » perché tutto il tempo, lo spazio e tutta la condizione umana sono divenuti luogo della salvezza e, quindi, dell'esperienza religiosa.

L'esperienza religiosa dell'uomo moderno si realizza non in luoghi e in tempi separati, « sacri », ma all'interno della sua vita « profana » quotidiana.

Nonostante questo, tuttavia, le esperienze del sacro sono ancora presenti in molte forme e manifestazioni religiose contemporanee. Anzi, sembra essere diffusa nella cultura sociale attuale una sorta di nostalgia per il sacro.

I segni del sacro tra i giovani europei

È per questo motivo che si è affrontata esplicitamente la presenza o l'assenza del sacro nella esperienza religiosa dei giovani.

Questa ricerca della presenza del sacro è avvenuta all'interno di due dimensioni esistenziali. La prima è quella della percezione da parte dei giovani dell'esistenza o meno di discontinuità nella loro percezione dello spazio. La seconda riguarda il loro vissuto del tempo.

Lo spazio e il sacro

Una delle forme di esperienza del sacro è quella relativa all'attribuzione a dei luoghi, a delle cose o a delle persone di alcune caratteristiche definibili come magico-superstiziose.

Si tratta di esperienze legate a oggetti, a luoghi o a fenomeni particolari che accadono con certe persone, in certi momenti, in dati luoghi e la cui origine è un rito di tipo magico.

Una seduta spiritica rientra tra questi fenomeni, mentre per quanto riguarda gli oggetti e i luoghi si può fare riferimento alle credenze di tipo superstizioso che sono ampiamente presenti nelle culture popolari come per esempio quelle relative al gatto nero che attraversa la strada, alla rottura della bottiglia dell'olio, ecc. Altre forme di tipo magico-sacrale sono quelle relative alla credenza nell'esistenza di persone dotate di poteri sconosciuti oppure quelle relative all'esistenza di mondi paralleli.

È chiaro comunque che l'esperienza del sacro più genuina e classica riguarda le manifestazioni di ierofanie nella natura, in chiese e santuari e in esperienze estetico-contemplative forti.

C'è da dire che la credenza che il mondo degli spiriti e quello dei vivi siano « paralleli » e perciò comunicanti, anche se appare presente in modo marginale non è comunque irrilevante nel mondo giovanile.

Un tratto meno tradizionale, rispetto allo spiritismo e alla superstizione, che rivela la presenza del sacro, è indubbiamente legato a forme più moderne, parascientifiche o semplicemente fantascientifiche: esso individua in alcune persone la rivelazione di poteri sconosciuti, di cui però sarebbero dotati tutti gli uomini; oppure afferma l'esistenza di mondi di altri esseri viventi, parallela a quella del mondo degli uomini, e la possibilità dei mondi umani più evoluti, appartenenti ai tempi futuri, di entrare in contatto con il mondo umano del tempo odierno.

Il successo ottenuto dalla serie televisiva *X-Files* è un segno della diffusione della presenza di questo tipo di sacro. Si tratta comunque della percezione dello spazio umano come uno spazio gravido di miste-

ro, dove accanto a una realtà quotidiana apparente ne esiste un'altra nascosta, ma accessibile a particolari persone e condizioni.

Se le esperienze dello spazio di tipo magico-sacrale di solito riguardano una piccola minoranza di giovani europei, appaiono invece molto più diffuse quelle relative alla manifestazione della presenza di Dio in luoghi particolari. Per qualcuno questa presenza è rivelata in luoghi naturali, dotati di bellezza e fascino particolari; per qualcun altro in luoghi oggetto di apparizioni miracolose del Trascendente o in città dotate di una forte sacralità; per altri ancora, tale presenza si rivela in santuari e chiese più o meno particolari.

La natura (i boschi, le montagne e il mare) si rivela essere un luogo favorevole alle ierofanie. In alcuni casi è la semplice dimensione di silenzio, di bellezza e di armonia della natura a rivelare la presenza di Dio, mentre in altri casi è l'ascensione in montagna, con i suoi connotati simbolici, a essere il luogo della rivelazione della presenza divina.

Al di là della diversità, vi è dietro a queste esperienze la convinzione che alcuni spazi abbiano una connotazione sacra e che, comunque, Dio non si riveli allo stesso modo in tutti gli spazi.

Per una minoranza di giovani si è verificata una forte percezione del sacro in alcuni luoghi particolari, come Lourdes, in cui vi sono state delle apparizioni mariane, oppure in città come Assisi.

Accanto a queste esperienze del sacro, che appartengono al dominio classico, ve ne sono alcune assai interessanti, e autenticamente cristiane, in cui la presenza del sacro viene avvertita laddove vivono dei poveri e dei sofferenti. In questi casi non è il luogo fisico in sé che manifesta il sacro, ma la particolare vita umana che accade in esso.

Questa evoluzione della concezione del luogo sacro indubbiamente ha radici antiche, ma la sua espressione più genuina è quella moderna. Comunque, il luogo in cui maggiormente si rivela la presenza del sacro è costituito dalle chiese e dai santuari. Questa esperienza è legata qualche volta a chiese che si distinguono per la loro bellezza o per la loro posizione, mentre altre volte avviene in ogni chiesa, con la sola particolarità che il sacro spesso è sentito più intensamente quando la chiesa è

vuota. Questo significa che la chiesa, nonostante la secolarizzazione e la desacralizzazione dello spazio, mantiene per molti giovani le caratteristiche tipiche dello spazio sacro.

È chiaro che vi sono anche dei giovani che, in modo più o meno rigoroso, rifiutano la sacralità del luogo, in linea con l'insegnamento evangelico, perché per loro la presenza di Dio si rivela dove due o tre persone sono unite nel suo nome.

Vi sono, infine, dei giovani le cui esperienze estetiche prodotte soprattutto dalla musica, ma anche dalla contemplazione della natura, dalla scrittura e dall'arte in generale, sono talmente intense dal punto di vista emozionale ed esistenziale da aprire dei veri e propri squarci che fanno percepire loro in quei momenti la presenza del numinoso. Si tratta di esperienze dello spazio-tempo piuttosto particolari, che comunque rivelano come sottostante a una struttura profana come la musica si riveli una struttura sacra profonda inconscia.

Come si può vedere da questo insieme di esperienze il sacro, anche se spesso non è tematizzato come tale, è presente nelle esperienze dello spazio di una parte del mondo giovanile.

È chiaro che la percezione e la concezione del sacro non sono più quelle delle culture premoderne. Tuttavia, sembrano mantenere alcuni caratteri che lo rendono riconoscibile e che soprattutto indicano come l'esperienza dello spazio dei giovani non sia così omogeneizzata come normalmente si pensa ma, anzi, mantenga forte la ricerca delle discontinuità che manifestano il mistero e che arricchiscono il senso della vita rendendo il loro mondo più affascinante.

Il tempo e l'esperienza del sacro

Se lo spazio rivela tracce della presenza del sacro nell'esperire esistenziale dei giovani, il tempo rivela segni molto più consistenti di tale presenza. La conseguenza di questo è che il tempo esistenziale dei giovani non appare totalmente omogeneo e continuo perché presenta alcune fratture che producono delle discontinuità. La maggiore di queste di-

scontinuità è leggibile nel loro confronto con l'esperienza della morte, che si pensava fosse un evento rimosso dal loro orizzonte esistenziale ma che, contro ogni aspettativa, appare significativamente presente.

Più deboli appaiono invece, nel vissuto dei giovani, alcune discontinuità classiche come quelle tra tempo festivo e tempo feriale, tra tempo della preparazione e tempo del compimento e poi, infine, quelle relative all'esistenza del tempo sacro vero e proprio.

Il fatto che solo una piccola minoranza di giovani percepisca oggi una discontinuità tra tempo festivo e tempo feriale, rende evidente come essa non sia più un elemento centrale della loro esperienza del tempo e quindi non sia più in grado di strutturare il loro contare i giorni in senso esistenziale come, invece, avveniva nell'orizzonte tradizionale dell'esperienza giudaico-cristiana.

Questo fatto è indubbiamente ascrivibile alla trasformazione del senso e del vissuto del tempo sociale che, come si vedrà tra poco, caratterizza tutti i paesi che vivono nell'enclave culturale della modernità e della complessità.

Questa trasformazione tende a ingrigire i calendari, nel senso che opera una omogeneizzazione dello scorrere sociale del tempo attraverso il superamento delle discontinuità festivo/feriale e diurno/notturno.

Gli attuali tentativi, oramai sempre più coronati da successo, di rendere « lavorativi » i giorni festivi, facendoli divenire dei giorni mobili legati ai turni di lavoro e non più a una celebrazione religiosa o sociale, sono un indicatore dell'attuale trasformazione culturale della temporalità, così come l'espansione della vita sociale verso la notte, che investe in particolar modo le fasce giovanili della popolazione.

Mentre sta avvenendo questa espansione e omogeneizzazione del « tempo sociale », sta andando in crisi la dimensione del tempo definita dagli studiosi « tempo noetico », che fa riferimento alla capacità, tipicamente umana, di vivere il presente in rapporto al passato, anche remoto, e al futuro anche lontano. In altre parole il tempo noetico rappresenta la capacità di percepire e di vivere la propria vita come una storia dotata di senso o, perlomeno, di unitarietà all'interno di una sto-

ria collettiva. La crisi del tempo noetico si manifesta nell'indebolimento della « memoria culturale » e della progettualità sia personale che sociale.

Altre discontinuità temporali sono percepite dai giovani all'interno dell'esperienza della scoperta di un progetto personale, di una vocazione che segna la loro vita, accanto alla percezione – per una parte di essi – che nella loro esistenza il tempo della preparazione si intreccia con quello del compimento. Questa scoperta, sovente, produce un significativo cambiamento personale.

Sembra cioè che molti giovani percepiscano quella scansione discontinua del tempo che consente al senso di balenare nella loro vita. In molti casi si tratta di una percezione confusa, presente solo allo stato germinale, che indica tuttavia la possibilità di educare questi giovani a una esperienza del tempo diversa da quella omogeneizzante, presente nell'attuale cultura sociale, che oscura il senso della vita.

Una parte minoritaria, ma non inconsistente di giovani, formata da coloro che non riescono a percepire questa discontinuità nella vita quotidiana, è assetata di questa esperienza tanto da ricercarla al limite della vita attraverso le forme di rischio, a volte mortali, di cui le cronache del sabato notte sono purtroppo piene. Il rischio è vissuto da questi giovani come una porta stretta attraverso cui far passare quel senso e quel gusto della vita che il tempo omogeneo del quotidiano troppo spesso nasconde e imprigiona.

3. LA SPAZIALIZZAZIONE DEL TEMPO: LE DERIVE SINCRETISTE E LA DISINCARNAZIONE DELL'ESPERIENZA CRISTIANA

Uno degli effetti di questa radicale trasformazione della temporalità sul percorso di crescita umana e personale dei giovani è visibile in particolare nel loro porsi in modo incerto, a volte angosciato, nei confronti del futuro; nella debolezza delle loro radici nella memoria culturale; in come vivano debolmente, nella maggioranza dei casi, le relazioni intergenerazionali con gli adulti; nella sperimentazione, molto diffusa, dell'assenza dei padri dalla funzione di trasmissione dei valori e delle nor-

me che costituiscono il canone culturale; e in come, al contrario, essi vivano in modo fortemente significativo la relazionalità con i coetanei nel loro percorso di crescita personale.

Questa trasformazione della temporalità è prodotta dall'indebolimento dell'asse verticale del tempo – detto anche asse del tempo storico – e dal contemporaneo straordinario rafforzamento dell'asse orizzontale – detto anche del tempo sociale. Quest'ultimo, su cui si declina il coordinamento dell'agire sociale degli individui nel presente, si esprime per mezzo delle relazioni comunicative che connettono gli individui formando quelle che, solitamente, vengono definite come reti sociali.

Le moderne tecnologie della comunicazione e della telematica (computer, TV satellitare, fax, modem, telefoni cellulari, ecc.) stanno creando delle reti di comunicazione che consentono alle persone di entrare in relazione tra di loro in tempi sempre più ravvicinati, anche se sono fisicamente dislocate in luoghi molto lontani tra di loro. Internet e la posta elettronica sono un buon esempio di questa rete. Allo stesso modo la TV via satellite, e prossimamente via cavo, consente agli individui di partecipare come spettatori in tempo reale ad avvenimenti che accadono in luoghi remoti.

Mentre questa rivoluzione tecnologica e culturale interrela sempre più le persone all'interno di uno spazio sociale sempre più grande, accade che le stesse persone tendano a perdere, o perlomeno a indebolire, le loro relazioni comunicative con gli esseri umani che hanno abitato prima e che abiteranno dopo di loro lo spazio e il tempo. In altre parole, le persone tendono a perdere la « memoria », intesa anche come la capacità di percepire la loro vita quale figlia e madre di una storia, ovvero come il legame di responsabilità che le lega alle generazioni precedenti e a quelle future.

Ma non solo. In questa trasformazione della temporalità, le generazioni tendono sempre di più a isolarsi all'interno del loro segmento temporale, indebolendo il legame della solidarietà intergenerazionale nel presente. La contemporanea indifferenza del mondo degli adulti per quello degli anziani e dei giovani non è che un segno di questa tra-

sformazione. Trasformazione che oltre a investire i rapporti temporali delle persone con le altre generazioni che le hanno precedute e che le seguiranno, riguarda anche il loro attuale tempo di vita e si manifesta nell'incapacità di percepire la propria esistenza come una storia dotata di senso. Tale esistenza, in cui solo il tempo presente sembra avere un valore e un senso, appare più come un susseguirsi di presenti che come un racconto dotato di un inizio e di una fine, legati da un intreccio che ne svela il significato.

L'identità debole e frammentata, l'impossibilità di pensare alla propria vita come a un progetto seppur aperto, l'incoerenza con i suoi corollari del pragmatismo e dell'opportunismo, l'angoscia vestita di depressione o di fuga nella ricerca di gratificazioni attraverso il consumo ossessivo che sembra segnare la vita di molti giovani, affondano le loro radici in questa crisi del tempo della storia che, come si è prima visto, gli studiosi della temporalità umana chiamano « tempo noetico ».

Secondo alcuni autori questo fenomeno è prodotto dalla « spazializzazione del tempo »: questa non sarebbe altro che il risultato della supremazia, nell'attuale vita sociale, delle coordinate spaziali su quelle temporali che, di fatto, anestetizza l'idea del tempo e della storia, del vissuto diacronico a favore della sincronicità spazializzante.

Immersi in questo tempo spazializzato, gli individui perdono la coscienza della propria appartenenza alla storia e, quindi, anche la propria capacità di produrre storia, diventando delle comparse prive di memoria e di sogni di futuro.

Questo fa sì che solo ciò che è immediato e simultaneo venga vissuto come reale. Le dimensioni del passato e del futuro sono espulse dalla coscienza, la memoria e il sogno sono esiliati. L'istante diviene un punto nello spazio, in cui non vi è durata ma solo appartenenza atemporale a un insieme spaziale.

All'origine di questa trasformazione della temporalità, oltre a quelli già citati, vi sono fenomeni sociali complessi: l'urbanizzazione; l'espansione della tecnologia e della presenza dei fondamenti tecnico-scientifici di tipo universalistico nelle culture locali; il predominio del senso otti-

co, ovvero il predominio delle immagini rispetto alla parola parlata e scritta; e infine, l'influenza dell'industria culturale che, per evitare che l'effetto del rapidissimo succedersi delle sue proposte abbia effetti distruttivi sulla sua stessa produzione, deve appiattire l'esperienza del tempo a favore della simultaneità.

Tuttavia questa trasformazione non è ancora totalmente compiuta. Alcuni spiragli stanno a indicare che il nuovo tempo della vita può essere diverso da quello che i segni di questa cultura sociale lasciano presagire.

Uno di questi spiragli è costituito dal rapporto dei giovani con l'evento della morte, che è uno degli elementi costitutivi del tempo noetico. Infatti, come sostiene Fraser, uno dei più profondi studiosi del tempo, il tempo degli esseri umani è caratterizzato dal fatto che essi « sono capaci di comprendere il mondo nei termini di un futuro e di un passato distanti, e non solo nei termini delle impressioni sensoriali del presente » e che le loro azioni nel presente sono influenzate dalla consapevolezza della morte, che appare come « un ingrediente essenziale del tempo dell'uomo maturo, i cui orizzonti si estendono senza limiti nel futuro e nel passato ».

Ora molte storie di vita di adolescenti e di giovani, raccolte in Europa in questi anni, mostrano, come si è appena detto, che essi non hanno rimosso l'evento della morte dal loro orizzonte esistenziale, come invece spesso hanno fatto gli adulti. L'interrogarsi sulla morte e sul suo senso per la vita umana è infatti presente nell'orizzonte esistenziale di molti giovani europei. Oltre alle immagini che accompagnano il pensiero della morte — che spaziano da quelle più tradizionali a quelle prodotte dalla letteratura sulle esperienze di « premorte », passando per l'assenza di ogni immagine dell'aldilà —, vi è comunque l'espressione della percezione dell'esistenza, dopo la morte, di un altro tempo in cui è possibile conseguire la pienezza della propria vita.

L'esistenza di questa discontinuità temporale è viva sia nei giovani che negli adolescenti, nonostante spesso sconti la crisi di immagini, di simboli e di miti dell'attuale immaginario collettivo.

La spazializzazione del tempo e la contaminazione sincretistica

Il processo di omogeneizzazione sociale, prodotto dalla spazializzazione del tempo e dalla contemporanea crisi del tempo noetico, favorisce tra l'altro le forme di contaminazione di tipo sincretistico dell'esperienza religiosa dei giovani. Contaminazione di cui i fenomeni commerciali della *new age* e della *next age* sono gli esempi più eclatanti.

È infatti oggi abbastanza comune osservare giovani – e meno giovani – cristiani utilizzare per la meditazione e la preghiera forme ricavate da tradizioni religiose orientali, oppure osservarne altri, magari non praticanti, divinare il futuro attraverso i *King*.

Altri giovani battezzati e con qualche occasionale forma di pratica religiosa, affermano di essere cristiani solo perché sono nati in Europa, ma che se fossero nati in altri paesi sarebbero stati buddisti, induisti, animisti, ecc. e che questo non crea loro alcun problema visto che, secondo loro, il Dio che le varie religioni adorano è lo stesso.

Il segno più preoccupante del sincretismo latente o emergente nelle culture dei paesi europei è dato dalla scomparsa di Gesù dal centro dell'esperienza religiosa soggettiva di molti giovani, che si rivolgono semplicemente a Dio, ma spesso privato di alcuni dei tratti caratteristici del Dio cristiano e somigliante al Dio astratto e impersonale dei filosofi, come si è già accennato prima.

Questi esempi stanno a indicare la varietà delle forme attraverso cui si manifestano gli effetti del sincretismo nella vita religiosa dei giovani europei occidentali.

La disincarnazione del cristianesimo

La crisi del tempo noetico, oltre a favorire la deriva sincretistica di molte forme di esperienza religiosa giovanili e non, tende a disincarnare il cristianesimo dalla storia, a collocare la salvezza in una dimensione atemporale il cui accesso può essere raggiunto esclusivamente attraverso la dimensione spirituale interiore e non attraverso l'agire dell'uomo nel mondo.

La prospettiva del Regno perde la sua concretezza storica per divenire esclusivamente una metafora del paradiso ultraterreno che, tra l'altro, non richiede l'attesa della fine del tempo.

Basta pensare a come sia andata e vada ancora evaporando la credenza originaria nella resurrezione dei morti che, seppur scossa dalle derive neoplatoniche di alcune teologie del passato, sopravviveva in modo abbastanza significativo.

Allo stesso modo la concezione della salvezza cristiana che si compie attraverso il lavoro dell'uomo nella storia, reso efficace dal lievito del sacrificio di Gesù Cristo, tende a smarrirsi in quel disimpegno di cui la privatizzazione/soggettivizzazione prima descritta non è che l'effetto più evidente.

La fuga dal mondo, l'affermazione dell'inutilità dell'impegno per cambiare la realtà culturale, sociale e politica, tendono a trasformare la salvezza cristiana in una salvezza molto vicina a quella proposta, per esempio, dal buddismo e in genere dalle religioni che si fondano sull'illusorietà del tempo e pongono la salvezza nell'uscita da esso.

Il confronto con la morte può essere il processo in grado di riaprire l'orizzonte esistenziale del giovane all'amore per la vita, che si esprime nella fatica dell'impegno nella storia.

4. IL RELATIVISMO ETICO

Anche se è alquanto diffusa a livello di opinione pubblica, la credenza che mediamente i giovani oggi non abbiano valori è falsa. Infatti quando si indaga sulla presenza dei valori nel mondo giovanile, si ha la sorpresa di scoprire che la maggioranza dei giovani condivide molti di quei valori che il mondo adulto ritiene importanti per la realizzazione di una condizione umana evoluta e matura.

I problemi inerenti ai valori dei giovani non vanno perciò ricercati nella loro assenza, ma piuttosto nel prevalere della dimensione personale e soggettiva nella loro gerarchizzazione.

Infatti, i sistemi di valori che i giovani hanno interiorizzato, vedono nelle posizioni centrali i valori funzionali alla realizzazione personale e alla relazionalità all'interno del mondo vitale quotidiano che essi abitano.

Quella relazionale è indubbiamente la dimensione esistenziale centrale nell'orizzonte di senso della maggioranza dei giovani come, quasi certamente, anche in quello degli adulti.

La chiusura dell'orizzonte esistenziale di molti giovani europei nella dimensione della relazionalità primaria è anche sottolineata dall'importanza, assolutamente straordinaria, che il gruppo dei pari ha nella loro vita quotidiana.

Questa importanza la si ha anche purtroppo in negativo, in quanto in alcuni casi il gruppo primario assume la funzione di stimolatore e facilitatore dei comportamenti trasgressivi e devianti.

Comunque il gruppo dei pari assume una sua rilevanza particolare non tanto per le attività che offre o le discussioni che consente, ma solo per le relazioni, il cui scopo è quello di rassicurare ogni membro sul fatto di esistere e di essere accettato e riconosciuto dagli altri membri. Il gruppo dei pari appare come luogo della relazione per la relazione.

L'importanza della dimensione relazionale è testimoniata poi anche dal fatto che nel rapporto amoroso di coppia, ciò che viene ritenuto più importante dai giovani è il rispetto, la comprensione, la fedeltà e la capacità di comunicare. Si noti che tra i giovani di alcuni paesi europei l'intesa sessuale è ritenuta meno importante di questi aspetti relazionali immateriali.

Questa centralità dei valori legati al mondo vitale quotidiano dei giovani si esprime normalmente anche in un modo di vivere la responsabilità etica che, di fatto, corrisponde alla negazione dell'esistenza di norme a carattere universale o comunque esterne al sentire del soggetto. Infatti vi è solo una minoranza di giovani che accetta come fondamento del proprio agire un codice etico, religioso o laico, esterno alla propria esperienza personale.

Una parte consistente di giovani, specialmente nel periodo dell'adolescenza, tende invece a porre come fondamento dell'agire etico o i

propri bisogni e desideri, oppure la rivendicazione della centralità della propria coscienza. Questa rivendicazione di libertà soggettiva nell'agire etico si manifesta soprattutto nella sfera della sessualità.

Infine un'altra parte di giovani, specialmente tra coloro che sono usciti dall'adolescenza, riconosce come fondamento dell'agire etico una relazione dialogica tra la scoperta della propria finitudine e del proprio limite personale, con quella della responsabilità verso l'altro con cui si ha una relazione primaria, verso la sua dignità, la sua libertà e i suoi diritti.

Questa parte di giovani rivela la maturazione di una concezione di alterità che, pur essendo sempre di breve raggio relazionale, può favorire la scoperta di un fondamento etico più solido ma tuttavia non la fa ancora uscire dalla gabbia dorata del mondo vitale quotidiano e dalle spire del relativismo.

Relativismo che è uno dei prodotti dell'attuale cultura sociale della complessità e in particolare del suo policentrismo, e che fa sì che per una gran parte di persone, giovani in particolare, sia spesso impossibile acquisire la certezza che i valori che sono loro proposti o che hanno già scelto come fondamento del proprio agire siano veri, importanti e giusti, formando solo uno dei tanti sistemi valoriali presenti con pari dignità nella vita sociale.

Il relativismo prodotto dal policentrismo non si ferma a questo effetto ma va ben oltre, frammentando il tessuto culturale della società in un *puzzle* folle, in cui ogni tessera pretende di contenere il disegno del tutto. In modo meno ermetico si può dire che il giovane, nel corso del suo vivere quotidiano, sperimenta luoghi differenti che sovente gli offrono valori, modelli di vita, codici e norme assai diversi tra di loro, quando non addirittura antagonisti.

Il passaggio quotidiano del giovane dalla famiglia alla scuola, al lavoro, al gruppo dei pari, alle associazioni, alle polisportive e ai mass media è l'esperienza di un cammino in una realtà sociale disomogenea e frammentata, che lo invita a vivere in modo pragmatico e aproget-

tuale e a evitare scelte coerenti, se vuole poter usufruire di tutte le promesse offerte da ogni luogo che attraversa.

La centratura delle scelte etiche nella sfera della propria coscienza e delle relazioni di mondo vitale in questo quadro sociale, non solo è congruente al relativismo etico presente nella cultura sociale, ma consente anche al giovane di godere delle opportunità di appagamento dei suoi desideri e bisogni, offertegli dalla realtà sociale.

Questo fa sì che molti giovani credenti vivano la loro vita come una sorta di *puzzle* etico e rifiutino di conseguenza di seguire l'insegnamento e la dottrina morale della Chiesa per alcuni aspetti della loro vita.

L'ambito in cui vi è la minor sintonia con la Chiesa è quello della morale sessuale, specialmente per quanto riguarda i rapporti prematrimoniali e, con minore intensità, la contraccezione e l'aborto.

I giovani nel mondo di oggi ...in Europa centro-orientale

Sig. HANS HOBELSBERGER
Pastorale Giovanile tedesca, Düsseldorf

ESPERIENZE RELIGIOSE DEI GIOVANI NELL'ATTUALE CONTESTO DELLA MODERNIZZAZIONE SOCIALE

INTRODUZIONE

Tutti sapete quanto sia differenziata e difficile da sintetizzare la situazione religiosa dei giovani in un determinato paese. Risulta quindi ancor più difficile individuare i contenuti e le strutture delle esperienze religiose giovanili in più paesi, soprattutto quando siano così diversi come quelli dell'Europa centrale ed orientale. Pertanto non potendo ridurre la complessità ad unità, mi limiterò a stabilire una classificazione dei paesi in questione, cercando poi di approfondire i fenomeni e le tendenze similari.

I contenuti e le strutture delle esperienze religiose dei giovani sono correlati ai compiti che sono chiamati a svolgere nella vita. A loro volta i compiti esistenziali principali si trovano in stretta corrispondenza con la situazione economica, sociale e culturale attuale. A seguito dei terremoti politici intervenuti alla fine degli anni '80 e agli inizi degli anni '90, l'economia, il commercio e i mass-media cercano di far sì che le società dell'Europa dell'Est si sviluppino secondo il modello degli stati dell'Unione Europea e dell'America del Nord. I sociologi parlano di questo fenomeno come di una « modernizzazione di recupero ». Ne consegue che le esperienze religiose si strutturano in modo simile, anche se la loro diffusione o la loro configurazione culturale tra i giovani siano diverse.

A seconda del grado di modernizzazione economica, culturale e sociale, possiamo così classificare i paesi:

- un primo gruppo comprende i paesi dell'Europa occidentale e centrale in cui la modernizzazione della società è oramai consolidata (ad. es. Germania, Austria, Olanda, Belgio, Danimarca)
- mentre i paesi dell'ex patto di Varsavia vanno suddivisi in due categorie:¹
 - quei paesi in cui la combinazione tra modernizzazione e comunismo ha totalmente demolito le strutture tradizionali della società (ad. es. l'ex DDR, la Repubblica Ceca, l'Ungheria, la Croazia, la Slovenia)
 - quei paesi che sotto il regime comunista hanno potuto mantenere i modi di vita legati alla società contadina, la famiglia allargata, la cultura e la morale tradizionali e che ora, sotto la spinta del mercato, subiscono tutto il peso della modernizzazione (ad es. Polonia, Slovacchia, Romania).

Nella mia esposizione mi baserò su dati precisi relativi alla Germania, all'Ungheria e alla Polonia, prendendo quindi un paese a mo' di esempio per ognuno dei tre gruppi citati.

L'impatto della modernizzazione sulla società, la cultura e i rapporti sociali porta in fin dei conti con sé una strutturazione simile della vita e delle esperienze religiose: la religione diventa sempre più una questione individuale, la Chiesa e la pratica religiosa sono sempre meno seguite mentre l'appartenenza confessionale, il modo di porsi di fronte alla religione e la pratica finiscono per andare ognuno per la propria strada. Il punto di partenza di questo processo è completamente differente a seconda del tipo di paese di provenienza. Ad esempio, la pratica religiosa dei giovani polacchi fa un preciso riferimento alla Chiesa, cosa che non trova riscontro in Ungheria o in Germania.

¹ Cfr. M. TOMKA, « Ich bin religiös auf meine Weise. Die religiöse Situation und die Wertorientierungen der Jugend in Ungarn », in *aksb-inform* Numero speciale 1 (1998), 34.

Accanto a ciò si rileva una tendenza che sembra andare dovunque nella stessa direzione, come dimostrano le citazioni seguenti.

Janusz Marianski, professore a Lublino, deduce quanto segue dall'analisi di diversi studi sui giovani e la religione in Polonia:

« I risultati dell'indagine sociologica sul modo di porsi rispetto ai problemi e alle pratiche religiose sembrano far pensare che si stia delineando un mutamento nella posizione globale delle giovani generazioni nei confronti della religione. Una diminuzione della continuità nella fede e chiari segni di discontinuità rivelano una tendenza a una scelta individuale nelle questioni religiose a scapito di un "patrimonio di fede" ».²

Miklós Tomka, professore di Sociologia all'università di Budapest e direttore dell'Istituto di Pastorale della stessa città, riassume così una domanda sui contenuti di fede dei giovani ungheresi:

« La concezione religiosa tradizionale dell'immanente e del trascendente, e del sacro e profano è soppiantata da una sorta di monismo [...]. Una fetta consistente di giovani e di giovani adulti ritiene che questa interpretazione possa applicarsi anche ai cristiani e alla tradizione cristiana ».³

Entrambe le affermazioni citate dimostrano che, nel contesto della modernizzazione della società, finiscono per mutare tanto la struttura della trasmissione della fede che i suoi contenuti. Proprio in connessione con la domanda che ci interessa, ossia in che modo i giovani cristiani entrano nel nuovo millennio, mi sembra importante osservare da vicino come i giovani vivano la loro fede nel contesto di una società modernizzata. È sicuramente bene leggere questo fenomeno rifacendosi al modello occidentale, tanto più che la diagnosi degli esperti dell'Accademia delle Scienze polacca afferma che nel 2010 la situazione religiosa in Polonia sarà paragonabile a quella della Francia negli anni '90. E il già citato Janusz Marianski afferma:

² J. MARIANSKI, « Religiosität der polnischen Jugend zwischen Tradition und Postmoderne », in Nembach, Ulrich (ed.), *Jugend – 2000 Jahre nach Jesus. Jugend und Religion in Europa II*, Frankfurt am Main 1996, 193.

³ M. TOMKA, *o.c.*, 44-45.

I giovani nel mondo di oggi... in Europa centro-orientale

« I giovani [in Polonia] nella metà degli anni '90 elaborano le loro aspirazioni, le mete che si pongono nella vita e i valori religiosi riconosciuti nell'ambito di una trasformazione dell'ordine sociale e orientandosi manifestamente secondo gli esempi della civiltà e della cultura occidentale ».⁴

A me risulta più consono rifarmi all'esempio della Germania per comprovare le tendenze in atto.

1. LA RICERCA DELLA « RELIGIONE PERSONALE »

« Da molto tempo nella parte occidentale del mondo non esiste desiderio più diffuso che quello di vivere la vita a modo proprio. Chi oggi [...] si prenda la briga di chiedere in giro che cosa occupa veramente le persone, che cosa desiderano, per che cosa lottano, che cosa temano di perdere, si imbatte certo nell'evocazione del denaro, del posto di lavoro, del potere, dell'amore, di Dio, ecc., ma sempre più nell'aspirazione a una vita su misura. Il denaro significa il proprio denaro, lo spazio significa il proprio spazio, esattamente nel senso elementare di poter vivere la vita ciascuno a suo modo. Persino l'amore, il matrimonio, la maternità o paternità, più che mai visti all'insegna dell'incognita del futuro, sono sottoposti alla condizione di legare e mantenere insieme biografie individuali, ossia centrifughe. Esagerando appena un poco si potrebbe dire che la lotta quotidiana per una vita vissuta ciascuno a suo modo è diventata una prassi collettiva del mondo occidentale ».⁵

Così ha riassunto una condizione decisiva nonché il compito esistenziale principale nella società moderna il famoso sociologo tedesco Ulrich Beck. Secondo i risultati di diversi studi svolti in Germania, tra i giovani si sta facendo strada il desiderio di condurre la vita a modo proprio nella ricerca dell'autonomia. Autonomia, vita a modo proprio,

⁴ J. MARIANSKI, *o.c.*, 188.

⁵ H.-J. HÖHN, « Solidarische Individualität? Zur Dialektik gesellschaftlicher Individualisierung », in A. Fritsche – M. Kwiran (ed.), *Der Mensch*, München 1998, 89 (con riferimento a: U. Beck, « Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse », in Id. (ed.), *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft in der wir leben*, München 1997, 9).

auto-realizzazione, sviluppo della personalità – un concetto vale l'altro per designare un medesimo fenomeno – sono tutte sfide strutturali che la società moderna pone all'individuo. È importante tenerlo a mente. Paradossalmente si potrebbe dire che l'uomo moderno ha la possibilità di scelta in ogni campo, ma non per quanto riguarda la scelta in sé. Nelle circostanze attuali, vivere è un continuo scegliere questo e rifiutare quest'altro, mettere insieme i pezzi partendo da un dettaglio. La « vita a modo proprio » non è però una vita propria nel senso di una vita vissuta in maniera libera, auto-determinata, secondo il proprio Io e le sue preferenze. È più esattamente l'espressione contraria di una forma quasi paradossale di socializzazione. Gli uomini devono vivere una vita a modo proprio in condizioni che sfuggono ampiamente al loro controllo, sottoposti ad influenze capaci di manipolarli in modo tanto più sottile e pregnante, quanto più l'individuo in fin dei conti può rifarsi solo a se stesso. Il singolo diventa il punto centrale della propria storia, dell'appartenenza e non ultimo della propria ricerca di senso e della religione medesima.

Se la vita va vissuta « a modo proprio », essa di conseguenza viene ad avere un senso solo se la ricerca dell'autonomia e lo sviluppo della personalità è coronata da successo! Questa ricerca di realizzazione presenta varie dimensioni e prende strade diverse:

- i modelli di senso « prefabbricati » perdono significato. L'affermazione « la vita ha un senso solo se glielo si dà » riceve un largo consenso in tutti gli strati sociali, le fasce di età e le convinzioni religiose;
- ne consegue che il senso viene espresso in modo più incisivo nei « metodi fai-da-te » (lemma: patchwork, bricolage);
- i modelli di senso « prefabbricati » vengono combinati con il desiderio di autonomia;
- il riferimento trascendente del senso va scadendo in una mera immanenza.

Uno studio sui giovani, condotto nel 1997 in Germania, dalla ricerca sulle rappresentazioni cosmologiche (teorie sulla compagine globale, le strutture universali e le regole del mondo) e il modello di interpreta-

zione dell'esistenza (significato del destino del singolo, dell'umanità) giunge alle seguenti conclusioni:

« L'autonomia, il darsi e crearsi da sé il senso è per quasi tutti i giovani e i giovani adulti una forma ovvia di interpretazione di sé e del mondo. Più del 50% degli intervistati è fermamente convinto che la vita ha un senso solo se glielo si dà ».⁶

Questa convinzione non esclude un qualche riferimento metafisico e religioso – e questo è importante per noi. Inoltre più del 30% dei giovani che si riconoscono una matrice cristiana condividono la stessa convinzione, affermando parimenti che la vita per loro ha un senso solo (!) se glielo danno loro.

Questa constatazione è confermata e rafforzata dai risultati di uno studio condotto da Gerhard Schmidtchen nello stesso anno 1997. Alla domanda su dove stia per i giovani il senso della propria vita, egli risponde con l'affermazione: « I sentimenti religiosi hanno oggi preso la via dell'immanenza del mondo ».⁷ La ricerca di senso come « cauzione nei confronti di Dio » è una variante conchiusa ma poco diffusa. « In tutte le riflessioni sul senso della vita, il fattore principale è lo sviluppo della personalità, precisamente nel senso dell'autonomia ».⁸

Possiamo constatare come la persona occupi il punto centrale di ogni riflessione sul modo di vivere una vita che abbia senso. Certo non dovremmo adesso cadere nell'errore di paragonare automaticamente questo impostare la vita sul singolo con l'egoismo e la compiacenza di sé. Infatti, in stretta correlazione con lo sviluppo della personalità,

⁶ WIPPERMANN, « Religiöse Weltanschauungen. Zwischen individuellem Design und traditionellem Schema », in K.-R. Silbereisen, – L.-A. Vaskovics – J. Zinnecher (edd.), *Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996*, Opladen 1997, 116. Sono stati intervistati 3275 giovani dai 13 ai 29 anni nel periodo 8 febbraio – 11 maggio 1996. Il questionario è assai simile a quello utilizzato dallo Studio effettuato dalla Shell nel 1992.

⁷ G. SCHMIDTCHEN, *Wie weit ist der Weg nach Deutschland. Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt*, Opladen 1997, 162.

⁸ *Ibid.*, 364.

sta l'impegno per gli altri e per la società, come dimostra lo stesso studio. Così sembra che l'attività nel campo sociale abbia finito per assorbire qualsiasi riflessione religiosa, dato che la persona stessa ne diventa il tema.⁹

Se guardiamo ai risultati della World Value Survey del 1990,¹⁰ vediamo che per i giovani di tutti i paesi del mondo è importante dare alla vita un senso orientato alla persona. Per il concetto di senso dei giovani europei è fondamentale la cosiddetta « dimensione pragmatica », che mediamente ritorna nel 76% delle risposte. L'affermazione tipica di questa dimensione recita: « Il senso della vita è cercare di prenderne il meglio ». E' quanto dice il 79% dei giovani. Paragonando i vari paesi, la situazione socio-religiosa di ognuno risulta meglio evidente. Ad esempio la Polonia, in rapporto agli altri, ha il più alto numero di giovani per cui la ricerca di senso ha una dimensione religiosa (ad. es. « la vita ha solo il senso che gli dà Dio »). Certo anche in Polonia la concezione di senso pragmatica è molto più significativa di quella empirica.

2. « RELIGIOSITÀ PERSONALE » E RELIGIONE ECCLESIALE

La ricerca di una « vita a modo proprio », di una « religiosità personale » modifica l'atteggiamento verso la « religione obiettiva », ossia una religione con riferimento ecclesiale. Di regola si osserva che la frequentazione della chiesa diminuisce con il conseguimento dell'indipendenza, ad esempio con il crescere dell'età o con l'entrata nella vita attiva.

Non si può tuttavia parlare di un rifiuto totale dell'aspetto religioso, né di scarsa religiosità tra i giovani, bensì di una minore influenza e di una ridotta pratica di questa religiosità. Quel che è certo è che la religiosità individuale si distanzia sempre più dai sistemi religiosi. Vi è

⁹ Cfr. *Ibid.*, 164.

¹⁰ C. FRIESEL – M. RICHTER – P. ZULEHNER, *Wertbaltungen und Lebensstile junger Menschen in Europa*, Wien 1993, 15-17.

infatti una tendenza alla religiosità al di là delle religioni istituzionali e confessionali. Non è certo la stessa cosa di un totale rigetto della religione istituzionale, ma è piuttosto indice del fatto che quest'ultima non esercita più alcuna influenza sui singoli e ha perso il proprio monopolio nel campo della religione e della religiosità.

Osserviamo in sostanza due fenomeni:

1. Uno scontro tra il modo di porsi rispetto alla religione e la pratica religiosa legata ad una chiesa, scontro che viene ben descritto con la discrepanza tra « essere credente » e « andare in chiesa ». Lo studio sui giovani del 1997 della Commissione europea conclude dicendo che i giovani sono credenti, ma non praticanti. Come media europea, il 29,5% dei giovani cattolici afferma di praticare la propria fede, contro il 56,1 che dice: « sono credente, ma non praticante ».¹¹

Un'inchiesta svolta nel 1994 tra i giovani polacchi di meno di 15 anni ha dato il seguente risultato: il 30% si definisce credente e non praticante regolare e appena il 10% credente e non praticante affatto. Detto per inciso, si dà anche il caso opposto di chi pratica una religione senza crederci. Con il 5,6% come media europea, il fatto non è rilevante, ma lo diviene nei casi concreti, come il 18% in Austria e il 13,8% in Germania occidentale.

Ritroviamo qui una caratteristica tipica della società moderna, in cui i modelli di vita e di fede sono pluralistici e differenziati, andando da quelli tradizionali a quelli post-moderni, i quali ultimi hanno un impatto ben maggiore dei primi.

2. L'apparire di nuove forme di religiosità mentre nascono nuovi luoghi in cui questa viene vissuta, non più ricollegabili al concetto tradizionale di religione. Lo si constata nei concerti rock, sui campi di calcio, nelle liturgie di apertura degli avvenimenti sportivi, nei film,

¹¹ INRA (Europe) European Coordination Office, *Eurobarometer 47.2, Junge Europäer, für die Generaldirektion XXII « Allgemeine und Berufliche Bildung und Jugend »*, Rapporto 29, luglio 1997, 33-36.

ecc. L'appartenenza come fan di una squadra di calcio, di una pop-star, di un serial televisivo fornisce integrazione sociale, identità, produce rituali, ha anche un'influenza sul modo di fare etico-normativo e aiuta a sopportare il trantran quotidiano. Il parallelismo tra le nuove forme religiose e il cristianesimo è spesso sorprendente.

Il desiderio di incanto non è svanito nel mondo, anche se assistiamo a una sua risurrezione in ambienti laici e lontano da ogni realtà ecclesial-istituzionalizzata.

3. « RELIGIONE PERSONALE », IMPEGNO E CONDOTTA DI VITA

Per il nostro tema mi sembra infine importante la domanda sull'influenza che la « religione personale » esercita sulla ricerca di identità, sul modo di vivere e sull'impegno del singolo.

Dai dati a disposizione si rilevano due contesti diversi pur se collegati tra loro: l'ottica cristiana ha un impatto di gran lunga maggiore sull'identità e la condotta di vita, mentre l'appartenenza ecclesiale esplicita influisce positivamente sull'apertura verso gli altri. Alla domanda sull'incidenza della propria visione del mondo sull'identità e il modo di vivere,¹² uno studio sui giovani tedeschi precisa: « I cristiani soprattutto fanno della loro convinzione religiosa una *conditio sine qua non* del modo in cui si definiscono e da qui derivano le regole della loro condotta ». ¹³ Circa l'identità e il modo di vivere, appena due terzi dei ragazzi intervistati, che si riconoscono una matrice cristiana, confermano questa influenza. Con ciò si pongono di gran lunga al di sopra della media come pure lungi da tutte le altre costruzioni ideologiche.

¹² Riguardo all'identità: « Le mie convinzioni religiose sono importantissime per la mia identità, la mia auto-comprensione, la mia personalità. Senza di esse non sarei quello che sono ». Riguardo al modo di vivere: « La mia fede guida il mio agire ».

¹³ WIPPERMANN: *o.c.*, 123.

In pratica si può anche affermare che l'orientamento altruistico nei giovani e i giovani adulti si trova più frequentemente presso i praticanti abituali che presso i non praticanti.¹⁴

Possiamo quindi constatare che, anche nelle condizioni attuali di una società modernizzata, la fede cristiana può influire sulla vita personale e sociale. Per questo tuttavia sono a mio avviso necessari i seguenti comportamenti:

- Dobbiamo guardare ai giovani e alla loro ricerca di fede con il dovuto rispetto e presentar loro quel che ancora non avessero raggiunto e conosciuto. Dobbiamo interessarci a quanto fanno e dar loro coraggio.
- Dobbiamo riconoscere che l'aspirazione a vivere una « vita a modo proprio » è una sfida strutturale dell'esistenza attuale, che i giovani, volenti o nolenti, devono porsi. Il nostro compito consiste quindi nel chiarire che è possibile essere se stessi solo in riferimento agli altri e a Dio.
- Nelle attuali condizioni, ciò è possibile solo attraverso la comunicazione e il dialogo, fatti non tanto di parole, quanto con l'esempio di una vita vissuta secondo un progetto convincente. Quindi la questione di un progetto di vita cristiano per i giovani in vista del prossimo millennio è soprattutto questione del progetto di vita cristiano di noi adulti oggi.

¹⁴ G. SCHMIDTCHEN, *Ethik und Protest: Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Supplemento: Tabelle e metodi*, Opladen 1993, 145; G. SCHMIDTCHEN, *Wie weit*, 62-66, 171.

II
LA FORMAZIONE DEI GIOVANI
Criteria di base

La formazione dei giovani

Aspetto antropologico-religioso

P. LUIS F. LADARIA, SJ.

Pontificia Università Gregoriana, Roma

Mi è stato chiesto un intervento dal punto di vista teologico. È evidente che le dimensioni fondamentali dell'antropologia cristiana dovrebbero essere sempre presenti nell'educazione, anche se poi toccherà agli specialisti in pedagogia dire come si debba o possa procedere in concreto. Alcune coordinate fondamentali della visione cristiana dell'uomo si trovano recepite nei capitoli 1 e 2 della prima parte della costituzione pastorale *Gaudium et spes* (GS) del Concilio Vaticano II, capitoli dedicati rispettivamente alla dignità della persona umana e alla comunità degli uomini. Sebbene un commento dettagliato a detti capitoli sarebbe senz'altro fuori luogo in questa sede, li terremo tuttavia presenti per delineare in brevi tratti le verità centrali sull'uomo che derivano dalla rivelazione cristiana.

Senza voler stabilire una linea rigida di demarcazione, possiamo suddividere la nostra esposizione in due parti: le strutture fondamentali dell'essere umano alla luce di Cristo, in cui è stato creato; la realizzazione storica della vocazione dell'uomo immerso nel mistero del peccato e della salvezza in Cristo. Tale distinzione vuole solo servire di ausilio nell'esposizione che andiamo a proporre. È infatti evidente che le « strutture fondamentali » non si possono sperimentare se non nell'uomo concreto, storico, che conosciamo, mentre d'altro lato costui, nelle sue vicissitudini concrete, è l'essere chiamato sin dal principio in Cristo ad essere figlio di Dio. Il riferimento a Cristo dà pertanto un'unità profonda ai due aspetti che intendiamo brevemente trattare.

1. LE COORDINATE FONDAMENTALI DELL'ESSERE UMANO ALLA LUCE DI CRISTO

Se vogliamo restar fedeli al Nuovo Testamento, qualsiasi riferimento alla creazione del mondo e dell'uomo deve partire da un dato fondamentale: la creazione è orientata a Cristo: « per mezzo di lui sono state create tutte le cose » (*Col* 1,16, cfr. il contesto 1,15-20), Cristo è il mediatore della creazione (cfr. *1 Cor* 8,6; *Gv* 1,3; *Eb* 1,2), in lui siamo stati scelti prima della creazione del mondo e il disegno originario di Dio è quello di ricapitolare in Cristo tutte le cose del cielo e della terra (cfr. *Ef* 1,3-10). Secondo GS 10, la Chiesa « crede [...] di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana. Inoltre la Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro fondamento in Cristo che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli ». Così pure GS 45: « Il Signore è il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni ».

Alla luce di questa realizzazione della vocazione in Cristo possiamo riportare il nostro sguardo sulle coordinate fondamentali dell'essere umano, come ci vengono mostrate dai primi capitoli della Genesi. Non è questo il momento di sottilizzare sulle differenze tra i due racconti, quello jahvista e quello sacerdotale. È chiaro che l'uomo ha un riferimento fondamentale a Dio che lo ha creato a sua immagine e al cui comando deve obbedire. Questo rapporto con Dio che ricomprende tutti gli aspetti dell'esistenza umana deve riflettersi nei rapporti con gli altri (uomo e donna li creò (*Gn* 1,27); non è bene che l'uomo sia solo (*Gn* 2,18)), con il mondo (dominate la terra (*Gn* 1,28); Dio pose l'uomo nel giardino perché lo coltivasse e lo custodisse (*Gn* 2,15)), e in un corretto rapporto con se stessi (allora si accorsero di essere nudi (*Gn* 3,7): non si veda qui solo una questione sessuale; la nudità è anzi tutto umiliazione, è dignità perduta). L'antropologia biblica è quindi « relazionale », anche se non tutti i suoi aspetti si trovano allo stesso li-

vello. Il rapporto con Dio infatti costituisce la dimensione fondamentale che, oltre ad esplicitarsi nel culto, nella preghiera, ecc., si articola necessariamente nelle altre dimensioni.

Il rapporto con Dio si riflette anche nella rete dei rapporti umani. È quanto intende indicarci la nozione di immagine di Dio, nozione centrale per capire il mistero dell'uomo. Sappiamo che tale verità fondamentale, esposta in Gn 1,26s (cfr. anche Gn 5,1; 9,6) ha conosciuto nel corso dei secoli moltissime interpretazioni. In ogni caso è evidente che tale condizione conferisce all'uomo una speciale dignità, che egli non condivide con nessun'altra creatura. È lui il vertice della creazione. L'autore jahvista ha espresso questo fatto con la metafora di Dio che plasma l'uomo con le sue mani e soffia nelle sue narici un alito di vita. Dal canto suo GS 12 mette in risalto l'importanza della condizione di immagine di Dio, propria dell'uomo. Dopo aver intitolato il cap. 1 della prima parte « la dignità della persona umana », inizia il n. 12, primo del medesimo capitolo, occupandosi proprio dell'immagine di Dio. Il testo si apre infatti dando atto di un consenso di opinioni tra credenti e non credenti (forse oggi una simile constatazione sarebbe più difficile) sul fatto che l'uomo sia il centro e il vertice di quanto esiste sulla terra, pur constatando però le differenze e perfino le contraddizioni esistenti tra le diverse opinioni sull'uomo. In questa varietà di pareri, la Bibbia insegna che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio. È curioso che questa sia la prima caratteristica che viene messa in risalto. Per quanto ne so, è la prima volta che un Concilio ecumenico si occupa di tale questione, attribuendole espressamente il posto preminente che ha nella Bibbia.

Ma che cosa significa la condizione di immagine, propria dell'uomo? In primo luogo che è stato creato « capace di conoscere e di amare il proprio Creatore ». A parte che ci troviamo di fronte a una citazione quasi letterale di San Tommaso (cfr. *STb* I 93,4) pur se in un contesto alquanto diverso, viene qui posto in risalto il fatto che l'immagine di Dio implica un rapporto personale con Dio creatore. Una consistente linea della esegesi vetero-testamentaria insiste su questo

punto.¹ L'essere immagine di Dio implica capacità di porsi in relazione con lui, l'uomo è interlocutore di Dio. Questo aspetto non è qualcosa in più, aggiunto a un essere già costituito, bensì la sua dimensione essenziale. Vale qui l'acuta osservazione di K. Westermann: l'affermazione primaria della Genesi non è che l'uomo è immagine di Dio (anche se lo afferma), ma il fatto che Dio *lo ha creato* a sua immagine. È l'azione di Dio, prima che il suo effetto, ad essere qui qualificata. Dio crea a sua immagine, crea in modo tale che si costituisce un interlocutore. Le conseguenze che ne derivano non sono affatto disprezzabili.

GS 12 fa riferimento a un secondo aspetto dell'essere umano legato alla sua creazione ad immagine di Dio: il dominio dell'uomo sulle creature terrene. La correlazione tra questo dominio e l'immagine viene dalla stessa Gn 1,26-28 (cfr. Gn 2,15). GS cita anche il Sal 8,5-7. Non è un dominio assoluto, come ben segnala il Concilio: « per governarle e servirsene a gloria di Dio ». Non occorre insistere sulla rilevanza attuale di questa precisazione (problema dell'ecologia, rispetto della creazione, ecc.). Un terzo elemento che viene messo in risalto in questo numero dedicato all'immagine di Dio è la dimensione sociale dell'uomo: « Uomo e donna li creò » (Gn 1,27). È questa la prima espressione della comunione tra le persone umane che, evidentemente, ha una portata ben più ampia. Il Concilio non chiarisce i termini esatti per cui la dimensione sociale dell'uomo appartiene al suo essere immagine di Dio. Certo non è agevole farlo. Occorre però notare che in tutto questo n. 12 di GS non viene fatto riferimento alcuno al Nuovo Testamento né al rapporto di questa immagine di Dio con Cristo. Per dir la verità, il Nuovo Testamento non pone in relazione diretta i temi della creazione e dell'immagine. Quest'ultimo subirà nel Nuovo Testamento una trasformazione e uno sviluppo profondo, cui la costituzione GS non poteva non essere sensibile.

È quanto si riscontra in GS 22. Qui appare chiara la dimensione cristologica dell'immagine. In effetti, secondo il Nuovo Testamento

¹ K. WESTERMANN, *Genesis I*, Neukirchen 1974, 203-214.

l'immagine di Dio è Cristo, il Figlio incarnato (*Col* 1,15; *2 Cor* 4,4) nel cui volto risplende la gloria di Dio (cfr. *2 Cor* 4,6). L'uomo si fa « immagine » nella misura in cui si configura a Cristo, soprattutto nella partecipazione definitiva alla gloria della resurrezione (cfr. *1 Cor* 15,49; *2 Cor* 3,18; *Rm* 8,29). Alcuni di questi testi sono citati da GS 22, laddove si segnala che Cristo, uomo nuovo, è al contempo « l'uomo perfetto », colui che « rivelando il mistero del Padre e del Suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione ». Qualche aspetto merita un breve commento, come: la rivelazione del mistero dell'uomo che « solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce » si realizza nella rivelazione del mistero del Padre. Questo vuol dire che la sublime vocazione dell'uomo è la filiazione, partecipazione a quella di Gesù, come si afferma alla fine dello stesso n. 22: « figli col Figlio possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre ». È questa la vocazione altissima dell'uomo cui si riferisce il nostro testo. Lo stesso numero ci dirà poi che la vocazione dell'uomo è una sola, ossia la vocazione divina e che questo vale per tutti gli uomini per i quali Cristo ha dato la vita. Non è difficile combinare ed interpretare tutte queste diverse affermazioni di GS 22. Per ogni uomo non vi è che una vocazione, quella divina, ché si concretizza in una chiamata alla filiazione divina nella partecipazione a quella di Gesù. Per questo il Concilio stesso dirà poco più avanti che chi segue Cristo, uomo perfetto, si fa lui pure più uomo (GS 41).

Se questa è la vocazione definitiva dell'uomo, nelle sue strutture creaturali non può non esserci in qualche modo questo riferimento a Gesù. GS 22 cita in nota un testo di Tertulliano, *De carnis res (o De res mort)*: « Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus ». Si sarebbe potuto continuare citando il seguito: « Id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi [...]. Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus ». Così pure *Adv. Prax.* XII 4-5: « Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam dici hominem qui tunc de limo

formari habebat, imago veri et similitudo ». Nonché un testo di Ireneo, che si trovava nelle prime stesure di GS e poi è sparito, non si sa bene perché: « Necessè ergo fuit Dominum, ad perditam ovem venientem et tantae dispositionis recapitulationem facientem et suum plasma requirerem, illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius ».² In questi passaggi patristici si evidenzia l'aspetto protologico della dimensione cristica dell'immagine, mentre la questione non risulta chiara nell'insieme dei testi conciliari. Ritengo pertanto valido il giudizio di H.U. von Balthasar quando nella sua *Teodrammatica* afferma che tutte le cose sono state fatte in riferimento alla loro consumazione nel secondo Adamo e prosegue dicendo che quest'ultimo, in quanto autore della consumazione, non ha potuto avere altro ruolo che quello di creatore, altrimenti non potrebbe eseguirla *dal di dentro*, ma potrebbe unicamente apporre il suo sigillo *dal di fuori* sulle cose create con una diversa origine. Questo vale specialmente per l'uomo. La chiamata alla vocazione divina di ogni uomo è la ragione ultima della irripetibilità personale di ciascuno di noi e fonda in ultima analisi la dignità e la sacralità della vita umana.

Il dialogo con Dio giunge a perfezione nell'inserzione in Cristo, il Tu originale del Padre. Ciò tocca l'uomo nella sua integrità, poiché il suo destino definitivo è la risurrezione che implica tutti gli aspetti personali, sociali e cosmici del suo essere. Questa unità di destino ci rivela l'unità che l'uomo stesso è nella dualità delle sue componenti, tra di loro irriducibili: « Corpore et anima unus ». È questa la felice formulazione di GS 14, che il Catechismo riprende nel titolo della sezione corrispondente (nn. 362-368). Raccogliendo un'antica tradizione, caduta nell'oblio in certe epoche, il Catechismo segnala che il corpo umano « partecipa della dignità di immagine di Dio » (364). In effetti è l'uomo ad essere stato creato ad immagine di Dio, non l'anima. E in rapporto a questa dimensione cristologica dell'immagine, che tanto il Nuovo Testamento che la Tradizione ci lasciano intravedere, possiamo ipo-

² S. IRENEO, *Ad. Haer.* III 23, 1 (tutto il contesto è interessante, soprattutto III, 23, 3).

tizzare che il dominio su tutto il creato è partecipazione al dominio di Cristo, ai piedi del quale il Padre ha sottomesso tutto (Ef 1,22).

Dio non ci chiama alla comunione con Cristo come individui isolati, bensì vuole che siamo tutti membri del corpo di suo Figlio. La dimensione sociale della persona umana, in cui necessariamente si articola il rapporto con Dio, è altrettanto primaria come la irripetibilità personale. Tanto l'uomo come la donna sono immagine di Dio. La pari dignità nel riconoscimento della diversità si fonda su questa condizione condivisa da entrambi. La distinzione sessuale riveste un'importanza capitale nella reciproca complementarità (il che non significa tuttavia che l'uomo e la donna non siano, ciascuno per parte sua, interamente una persona umana) e nella funzione insostituibile della procreazione. Questo punto ci porta al livello più vasto della società umana che deve fondarsi sul rispetto della persona, sul superamento dell'individualismo. Dio non ha voluto che l'uomo viva solo né lo vuole santificare da solo. GS 32 parla della perfezione e del compimento dell'indole comunitaria dell'uomo in Cristo. Non solo Gesù volle essere partecipe delle condizioni sociali del suo tempo, ma inviò gli apostoli a predicare affinché il genere umano diventasse la famiglia di Dio; inoltre « primogenito tra molti fratelli, tra tutti coloro che lo accolgono con la fede e con la carità, dopo la sua morte e risurrezione, ha istituito attraverso il dono del suo Spirito una nuova comunione fraterna in quel suo corpo che è la Chiesa ».

L'uomo è persona, è persona nella società, è persona nel mondo. GS si è pure occupata dell'attività umana nell'universo (GS 33ss). Con il suo lavoro, l'uomo prolunga l'opera del Creatore, si rende utile ai propri fratelli e contribuisce alla realizzazione del piano di Dio nella storia (GS 34). Come ha messo in evidenza Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Laborem exercens*, il lavoro è una delle caratteristiche che distinguono l'uomo dal resto delle creature, è un segno particolare dell'uomo legato alla stessa sua natura (cfr. n. 1). In quest'attività l'uomo riflette l'azione stessa del Creatore dell'universo (*ib.*, n. 4). Il diritto e il dovere del lavoro sono pertanto intimamente connessi con la dignità

dell'essere umano creato ad immagine e somiglianza di Dio. È questo un aspetto che non va dimenticato nella formazione dei giovani. Il lavoro infatti non è solo un mezzo di sussistenza o un castigo.

I diversi aspetti fin qui menzionati, che abbiamo definito le strutture fondamentali dell'uomo, trovano il loro senso ultimo in Cristo. A lui il Padre ha sottomesso tutte le cose. Naturalmente le realtà temporali hanno il proprio ambito di autonomia, che deriva dalla dignità stessa della creazione. La creazione dell'uomo in Cristo non significa che le condizioni creaturali dell'uomo si possono conoscere solo alla luce di Cristo. A nessuno sfugge quanto sia erronea una simile posizione (vedansi le affermazioni sfumate di GS 36 sull'ambito di autonomia delle realtà temporali). L'ordine della salvezza fonda l'ordine della creazione, ma la conoscenza del primo non ci fornisce i contenuti concreti del secondo. Tuttavia non dobbiamo pensare ad un ordine creaturale che non abbia niente a che vedere con Cristo, ad un essere umano pensato da Dio indipendentemente da lui. L'antropologia cristiana dovrà sempre mantenere il difficile equilibrio tra questi due poli.

2. L'ESSERE UMANO NELLE CONDIZIONI STORICHE CONCRETE DEL PECCATO E DELLA GRAZIA

Le strutture fondamentali dell'essere umano non sono qualcosa di statico. L'uomo è un essere storico, che si va realizzando. Questo vale anche per l'umanità. D'altro canto, in alcuni dei testi del Vaticano II che abbiamo ricordato si parla della « vocazione » dell'uomo, cui evidentemente egli è tenuto a rispondere. Il parallelismo tra Adamo e Cristo, presentatoci da Paolo, ha due dimensioni. Da un lato Cristo è l'Adamo definitivo, primizia della nuova creazione, colui che porta a compimento e a realizzazione definitiva il primo Adamo creato all'inizio della storia (1 Cor 15,45-49). Ma è anche colui che, con la sua obbedienza, supera il peccato del primo Adamo (cfr. Rm 5,12-21). Non si potrà mai capire il significato che Cristo ha per l'uomo se non si terrà presente questo aspetto. Troviamo le due dimensioni di Cristo capo e di

Cristo redentore e liberatore del peccato indissolubilmente unite nella figura concreta di Gesù. L'uomo è stato fin dal principio infedele alla vocazione cui Dio lo chiamava in Cristo e questo fatto pesa ancora oggi sull'umanità. D'altro canto questa stessa umanità, creata in Cristo, è stata anche redenta da lui, e anche questo ha le sue conseguenze. Ci possiamo rifare a Sant'Agostino per esprimere questo fatto con la formula (non letterale): « Ogni uomo è Adamo, ogni uomo è Cristo ».³

Ritorniamo al Concilio Vaticano II, che nella GS ci parla della divisione che l'uomo sperimenta se esamina le profondità del suo essere: « Se l'uomo guarda dentro il suo cuore si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono certo derivare dal Creatore che è buono. Spesso, rifiutando di conoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine, e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create [...]. Tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre » (GS 13). Ecco l'esperienza che viene messa in luce dalla dottrina cristiana sul peccato, e segnatamente il peccato originale. Anche su questo punto il Concilio è denso e chiaro: « Costituito da Dio in uno stato di santità, l'uomo però, tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà sua, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio » (*ib.*). L'esposizione, anche sommaria, di un tema tanto complesso come questo, eccederebbe chiaramente le nostre possibilità. Basti quindi segnalare in questo contesto che il peccato presuppone la vocazione divina dell'uomo alla comunione con Dio ed è un no a Dio e al suo amore, non la semplice trasgressione a un comando esteriore.

Il peccato commesso agli esordi della storia ha avuto rilevanza universale, perché ha comportato la rottura della mediazione di grazia che l'uomo era chiamato a trasmettere fin dal principio alle future genera-

³ Cfr. *En. in Ps.* 70, II, 1 (CCL 39, 960).

zioni. Il CCC, ai nn. 404-405, raccogliendo l'insegnamento tradizionale, ha messo in risalto il fatto che il peccato originale, pur essendo proprio a ciascuno, non è in noi una colpa personale; per questo è chiamato peccato in modo analogico (il che non vuol dire improprio) e viene definito come la « privazione della santità e della giustizia originali », in cui Dio aveva creato l'uomo. Fin dall'inizio la natura umana è stata trasmessa priva di questa santità e giustizia originali, che in un certo modo erano state date con la generazione. L'uomo, chiamato all'inizio della storia ad essere « mediatore » di grazia per gli altri, non ha svolto questa funzione a causa del peccato. Per il peccato, come insegna la Chiesa cattolica, la natura umana non è stata corrotta, ma è stata ferita nelle sue forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte e inclinata al peccato (*ib.*, 405). L'uomo ha perso l'armonia con se stesso, con gli altri e con il creato (*ib.*, 400, cfr. *Gn* 3), espressioni tutte dell'armonia fondamentale con Dio. Dopo il primo peccato, il mondo è oggetto di una vera e propria invasione da parte della forza del peccato. Facendosi eco di una corrente assai rilevante della più recente teologia cattolica, il CCC segnala pure (n. 408) che le conseguenze del peccato originale e di tutti gli altri peccati personali conferiscono al mondo nel suo insieme una condizione peccaminosa che, con l'evangelista Giovanni, si può definire il « peccato del mondo ». Con questa espressione si intende mettere in risalto l'influenza negativa che le condizioni comunitarie e le strutture sociali, frutto del peccato, esercitano a loro volta sull'uomo e, in non pochi casi, lo fanno nuovamente peccare. Senza dubbio troviamo qui un'eco di quanto Papa Giovanni Paolo II ha chiamato « strutture di peccato ». Il peccato degli altri pesa su di noi, come il peccato da noi commesso pesa negativamente sugli altri. Anche i nostri peccati contribuiscono a questo « peccato del mondo ». È certo che dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia e che la dottrina del peccato trova la sua giusta collocazione solo nell'ottica della redenzione. Tuttavia non è men certo che le conseguenze del peccato originale permangono in molti modi, cosicché in queste condizioni la vita dell'uomo sulla terra, e la vita cri-

stiana in particolare, è una lotta. Ignorare questo aspetto negativo della storia umana, che continua ad avere una incidenza negativa su tutti gli uomini, come afferma anche il CCC al n. 407, può indurre in gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale. Per questo occorre menzionare qui tale questione, al di là dell'importanza intrinseca di questo insegnamento. La fede cristiana non è pessimista nei confronti dell'uomo, perché lo sa redento da Cristo, ma è realista, lo sa fragile e propenso al male. Questo capitolo della teologia cristiana, pur non basandosi certo sull'esperienza umana, bensì sulle fonti della rivelazione, non è tuttavia contrario ad essa.

Ma se ogni uomo è Adamo, ogni uomo è Cristo e se tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo, tutti sono pure coinvolti nella giustizia di Cristo (CCC, 404). Il rapporto tra peccato e grazia è molto complesso, più di quanto si sia ipotizzato in certi momenti della storia; e se tutti gli uomini hanno a che vedere con il peccato di Adamo, tutti pure hanno a che vedere con la giustizia e la salvezza che Cristo ci reca. Cristo è morto per tutti e in lui il Padre ha riconciliato a sé il mondo (cfr. 2 Cor 5,19ss.). Nel battesimo siamo incorporati a Cristo e il peccato originale viene cancellato, anche se alcuni dei suoi effetti permangono. Il magistero recente della Chiesa (cfr. GS 22: *Redemptoris missio* 10, ecc.) ci insegna che l'azione salvifica di Cristo può arrivare a tutti gli uomini, anche a chi non lo conosce, e che pertanto nessuno è in principio escluso dalla sua grazia redentiva (tutti sono stati creati mediante lui). È più difficile certo stabilire come questo si vada realizzando in concreto: è una questione in cui non ci addentriamo, per evidenti ragioni.

Tuttavia il rapporto che, come abbiamo già visto, viene stabilito tra Cristo e tutta la creazione, e l'uomo in particolare fin dal primo istante della sua esistenza (vocazione divina) ci porta a pensare che questi raggiunge la pienezza del suo essere nel conseguimento della filiazione divina mediante l'azione dello Spirito. La condizione di figlio di Dio in Cristo dovrebbe essere il « titolo » più glorioso dell'uomo che vive nella grazia. Come il titolo di Figlio di Dio è quello che più profondamente

ci indica l'identità ultima di Cristo, così quello di « figlio di Dio in Gesù Cristo » ci rivela l'aspetto più profondo della nostra vocazione nonché la somma realizzazione dell'uomo. Gesù ci apre a questo rapporto: lo manifesta con chiarezza la preghiera che egli stesso ci ha insegnato (cfr. *Mt* 6,9; *Lc* 11,2). In due passi fondamentali poi, Paolo espone l'azione determinante svolta dallo Spirito, in quanto Spirito del Figlio, nella nostra vita di figli di Dio: « Ma 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. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! » (*Gal* 4,4-6); « Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo "Abbà, Padre!". Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria » (*Rm* 8,14-17).

Lo Spirito Santo, significativamente chiamato in *Gal* 4,6 Spirito del Figlio, è colui che crea in noi, secondo *Rm* 8,15, uno spirito di filiazione, ossia un atteggiamento nei riguardi di Dio caratterizzato da quegli stessi tratti che contrassegnarono la vita di Gesù. Per questo nello Spirito possiamo gridare: Abbà, Padre!, ossia invocare Dio come ha fatto Gesù. In tal modo ci viene indicato come nella filiazione divina entriamo in rapporto con le tre persone divine, per partecipare alla vita stessa della Trinità. In virtù dello Spirito, siamo fatti partecipi della relazione stessa che Gesù ha con il Padre (cfr. *Gv* 1,18). L'Unigenito, senza perdere questa sua condizione e senza che il suo carattere unico di Figlio di Dio ne sia minimamente inficiato, in virtù della risurrezione e del dono del suo Spirito, diventa il primogenito di molti fratelli (*Rm* 8,29). La condizione di figli comporta inevitabilmente la fratellanza con gli uomini. La Chiesa, corpo di Cristo, è l'ambito in cui questa

fratellanza deve manifestarsi al massimo. Quanto abbiamo detto circa la condizione sociale dell'uomo trova qui il compimento e il suo senso ultimo (cfr. *LG* 1). Durante questa vita, la nostra condizione di figli è già realtà, ma la sua pienezza non si realizzerà se non nella consumazione finale: « Carissimi, noi fin da ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è » (*1 Gv* 3,2).

Solamente mediante il dono di Dio possiamo arrivare a Dio stesso, ma questo non toglie la necessità della nostra cooperazione, anzi ne costituisce il fondamento. Il decreto del Concilio di Trento sulla giustificazione ci dà i criteri per illuminare (non certo per comprendere) il mistero della relazione tra Dio e l'uomo. Solo mediante l'azione di Dio è possibile la salvezza dell'uomo. Questo vale per la redenzione in Cristo realizzata una volta per tutte, come pure per la nostra « appropriazione » personale di essa mediante l'azione dello Spirito. L'iniziativa viene sempre da Dio. Ma questa grazia di Dio suscita nell'uomo la capacità di risposta. L'uomo diventa così un vero e proprio interlocutore di Dio, che non vuole salvarci con la forza. La libertà è un grande dono dello Spirito – « dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà » (*2 Cor* 3,17) – che ci affranca dal peccato che ci rende schiavi. Solo per dono di Dio possiamo rispondere affermativamente all'invito divino, e questo costituisce la nostra libertà, che non è unicamente capacità di scelta, condizione senza dubbio indispensabile della libertà umana finita, bensì innanzi tutto capacità di bene, di risposta positiva a Dio. Il cattivo uso della libertà la distrugge, il peccato ci rende schiavi. Solo Dio ci libera: « Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi » (*Gal* 5,1). L'educazione non può dimenticare che deve essere diretta a formare esseri liberi, non che ciascuno faccia quel che voglia, ma per un'adesione sempre più spontanea al bene che Dio ci pone dinanzi, ossia la nostra salvezza nella partecipazione alla sua vita che ci offre in modo del tutto libero e gratuito.

La formazione dei giovani

Aspetto psicologico

P. TONY ANATRELLA

Psicanalista, Parigi

ALCUNI NODI DELLA PSICOLOGIA GIOVANILE CONTEMPORANEA

INTRODUZIONE

Vorrei esaminare con voi alcuni dei principali nodi relativi alla psicologia giovanile contemporanea, pur sapendo che ve ne sono altri, che non avrò il tempo di trattare, ma che potranno venir fuori dai vostri scambi e dalle vostre riflessioni. Da parte mia desidero solo dare un modesto contributo alla vostra ricerca, affinché possiate procedere a nuove scoperte basandovi sulle vostre stesse analisi della situazione. Partendo dagli aspetti che evocherò, nonché da alcune difficoltà della vita psichica dei giovani, percepiremo meglio quali sono i campi in cui dobbiamo lavorare e inventare una pedagogia corrispondente ai bisogni e alle necessità delle personalità giovanili.

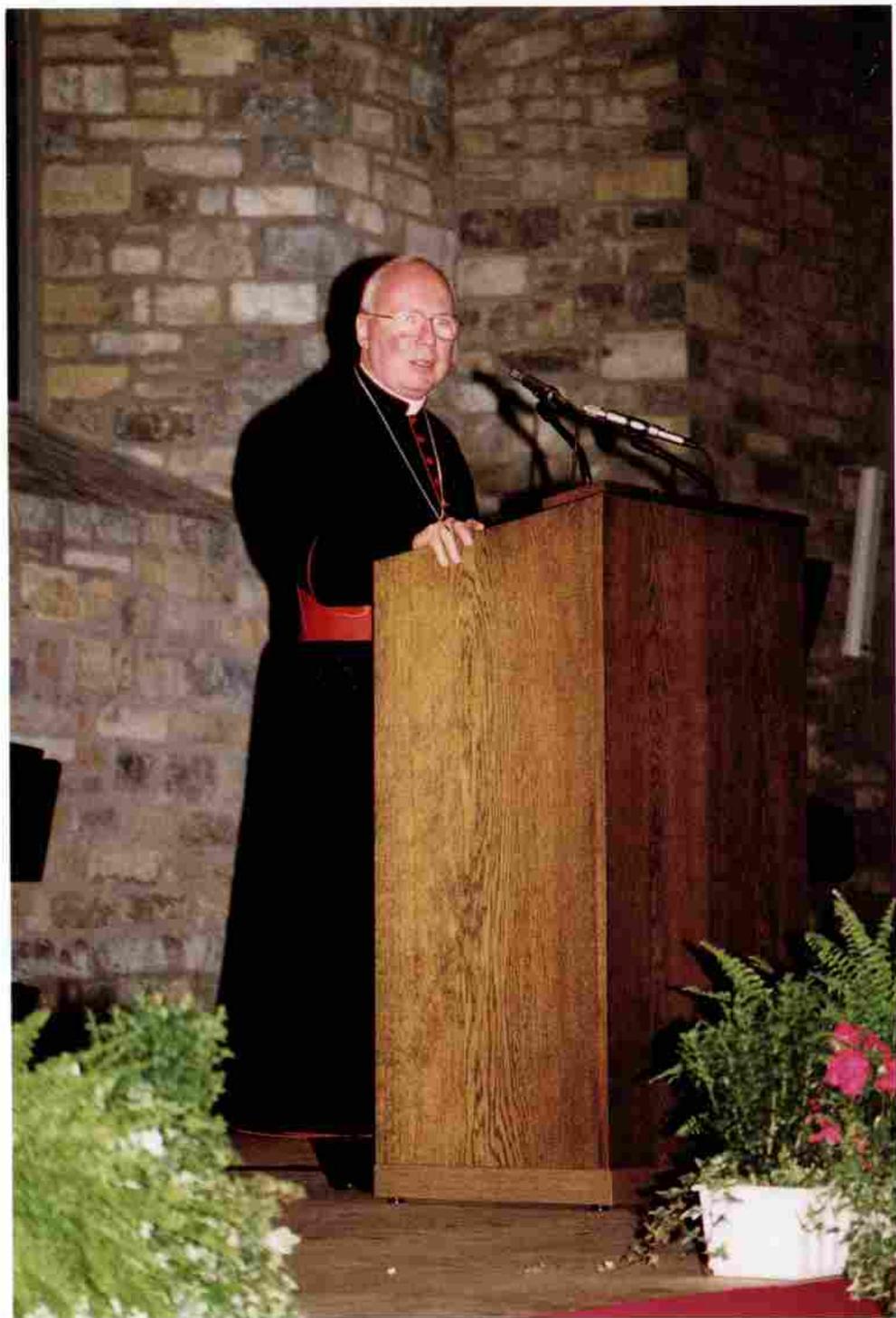
Il mio intervento toccherà quattro punti: La maturazione della personalità; la presa in carica dell'interiorità; l'elaborazione della sessualità; le immagini parentali.

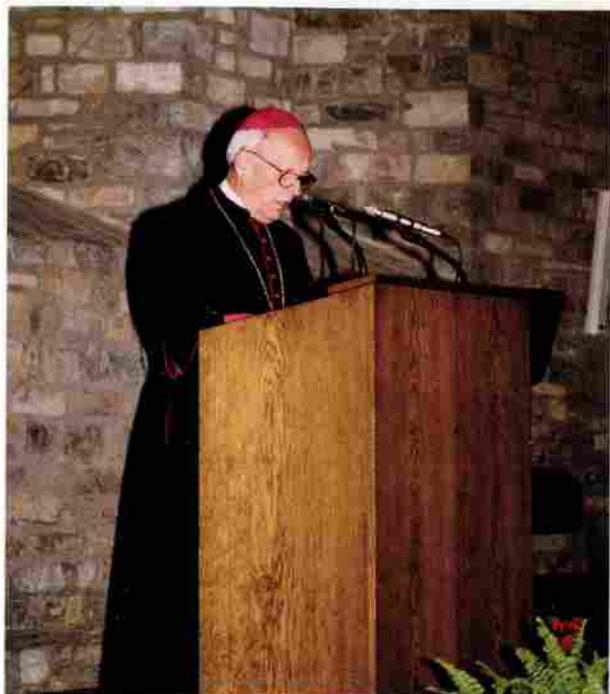
1. LA MATURAZIONE DELLA PERSONALITÀ

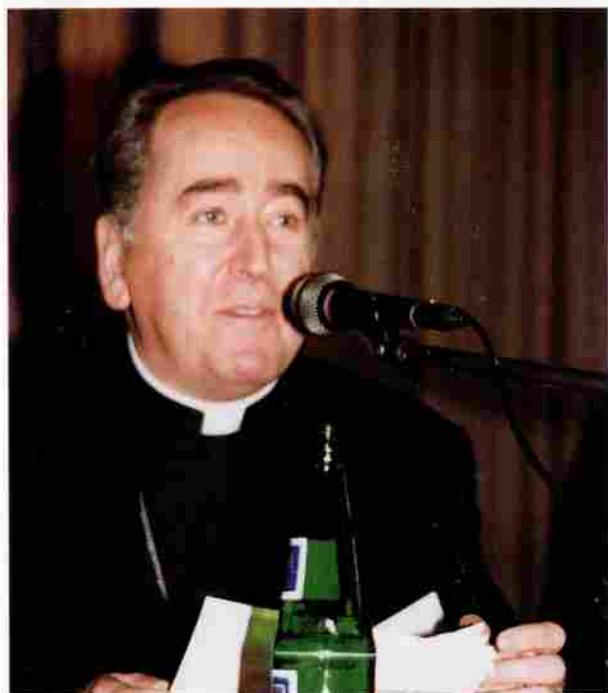
La maturazione psicologica dei giovani oggi è sicuramente più lunga che nel passato. Tuttavia va precisato che le domande relative allo sviluppo della personalità giovanile restano più o meno le stesse da una



Liborlanum

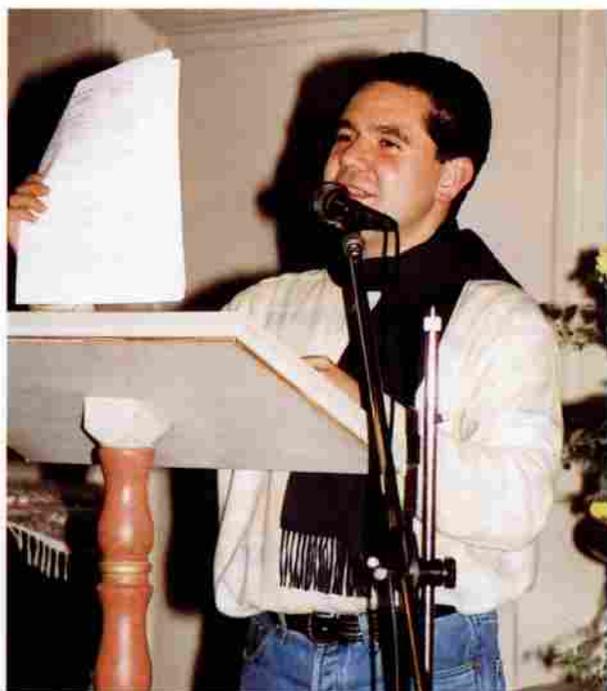
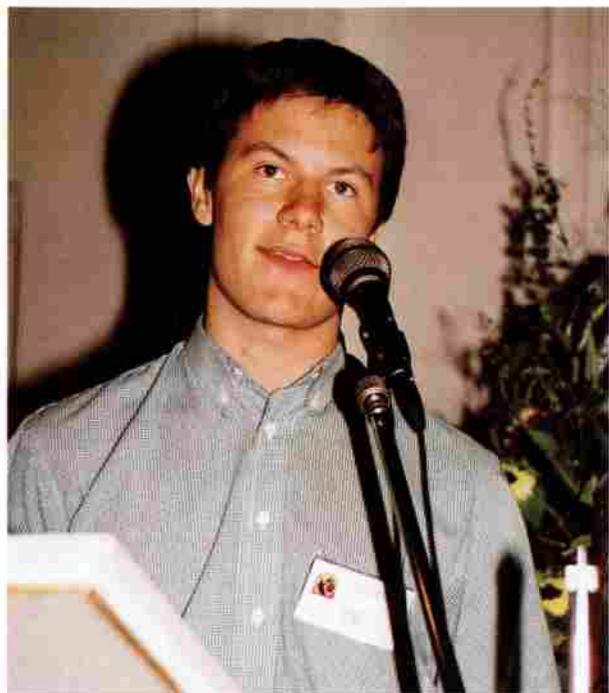








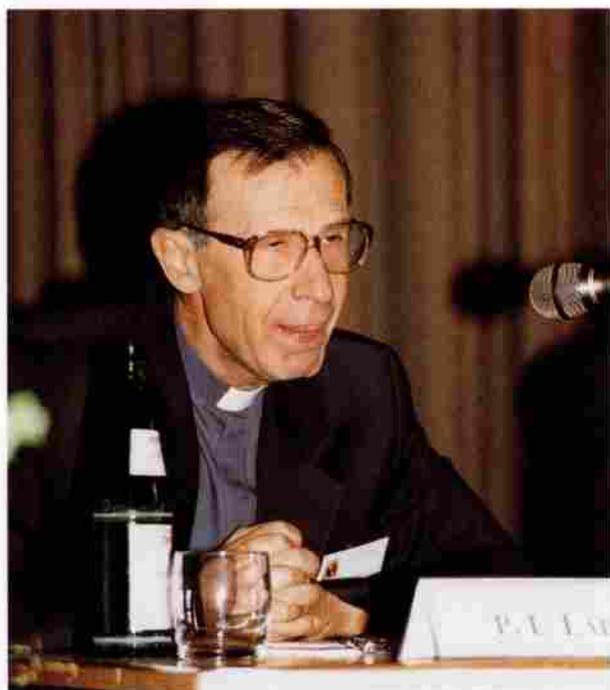


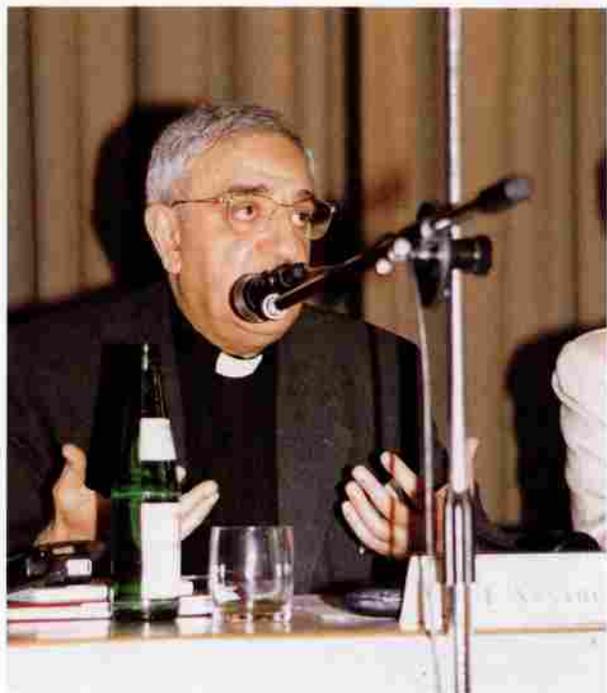




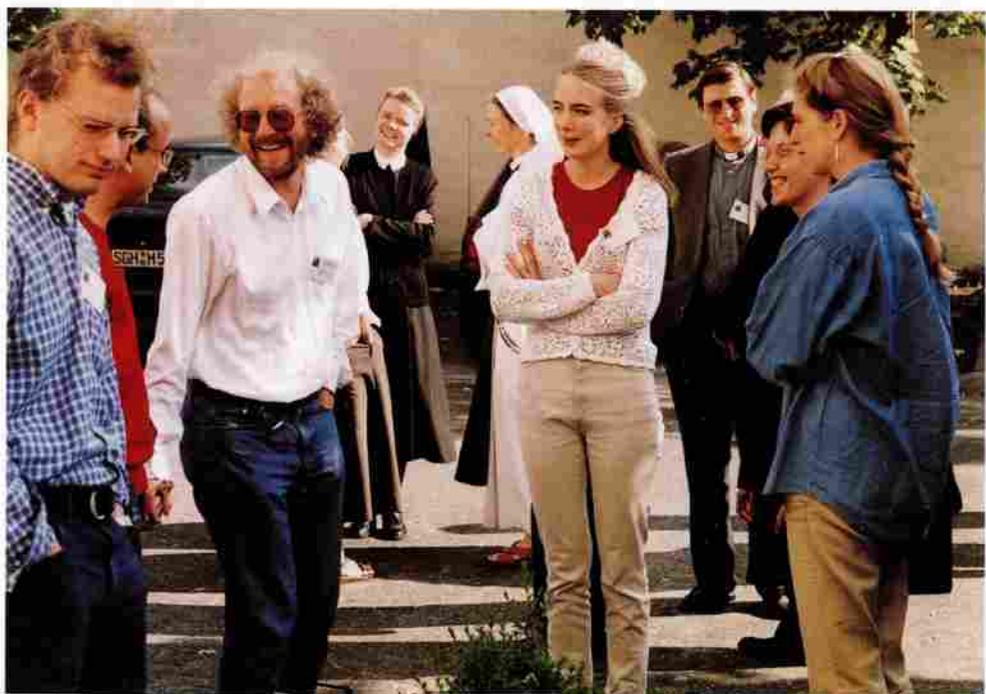














generazione all'altra, cosa di cui gli adulti dovrebbero ricordarsi per essere in grado di comunicare meglio con i giovani.

Ma come si spiega il fatto che i tempi di maturazione si siano allungati? Senza pretendere di esaurire l'argomento, possiamo darne alcune ragioni.

1. *L'allungamento della vita* lascia supporre che l'individuo avrà tutto il tempo per prepararsi e impegnarsi nella vita. Di conseguenza alcuni procrastinano le scadenze e vivono alla giornata, non sapendo se potranno continuare quel che hanno iniziato in quasi tutti i campi della loro esistenza.

2. *L'ambiente sociale fornisce un minor sostegno* per lo sviluppo dei bambini e degli adolescenti. Il rapporto educativo è ormai spesso meno pregnante, per cui il giovane si trova a dovercela cavare da solo nella sua scoperta delle grandi realtà della vita. Il crescendo della violenza giovanile è il sintomo di una carenza educativa degli adulti, che non sempre hanno saputo esercitare il proprio ruolo di educatori, pensando che i ragazzi sarebbero stati capaci di svilupparsi da soli, senza bisogno del loro intervento. Inoltre gli adulti avevano paura, intervenendo, di tarpare la libertà dei giovani, mentre al contrario, si tratta di stimolarli partendo da un insieme di punti di riferimento. Questa mancanza di sostegno educativo da parte della società destabilizza le personalità giovanili, che di conseguenza tendono a cercare rapporti di puntello, ossia di dipendenza, tramite rapporti di coppia precoci e patologie dell'interiorità, quali la bulimia, l'anoressia, la droga. Questi giovani manifestano pure una relativa capacità di adattamento, in positivo come in negativo. Sanno infatti essere aperti quanto basta a trovare quello che la generazione precedente non ha saputo trasmettere loro, ma possono anche essere relativisti e dipendere dalle mode dominanti di pensiero e di comportamento, senza alcun spirito critico.

3. *Le giovani generazioni entrano sempre più presto nell'adolescenza per uscirne sempre più tardi.* La società si identifica con i giovani e assurge a norma il comportamento giovanile. Per questo ho coniato il concetto

di *società adolescenziale*¹ per descrivere tale fenomeno. Ma in tal modo la società pone come valore l'immatùrità, incitando a restare adolescenti il più a lungo possibile. Anche alcuni adulti continuano a vivere in questo modo, pensando, comportandosi e vestendosi da adolescenti. In uno dei miei libri ho detto che si potrebbe definirli *adulescenti*.² I bambini stessi vengono spinti ad assumere atteggiamenti da adolescenti quando non hanno ancora acquisito le corrispondenti competenze psicologiche. Sviluppano quindi una precocità, che non è affatto fonte di maturità, eludendo i compiti psichici propri dell'infanzia, cosa che in futuro finirà per handicapparli. Diventati giovani adulti, potranno, ad esempio, cercare di vivere un immaginario che non hanno vissuto durante l'infanzia.

4. *La difficoltà a conseguire la maturità temporale è vissuta da molti giovani.* Questa maturità temporale è uno dei compiti psichici della post-adolescenza e si situa tra i 24/30 anni. A volte, invece di coniugare la loro esistenza, associando passato, presente e futuro, i giovani la vivono in un immediato prolungato, passando quindi da momento a momento senza cercare di stabilire un legame di coerenza. L'avvenire in effetti può angosciare tali personalità, non a causa di un'incertezza economica, ma perché, psicologicamente, non sanno anticiparlo e valutare le conseguenze che le loro azioni, vissute nel presente, avranno sul futuro. Allorché i giovani non sono ancora arrivati a questa maturità temporale, difficilmente riescono a sviluppare una coscienza storica. Non sanno, ovvero hanno paura d'impostare la propria esistenza nella durata, e avere quindi il senso dell'impegno. A titolo d'esempio, nella mia professione ricevo molti giovani che vogliono sposarsi, ma sono terrorizzati dall'idea di un simile impegno. Molto spesso un'inibizione di questo genere nasconde conflitti legati alle immagini parentali (come se non si concedessero il diritto ad avere lo stesso status o temessero di trovarsi di fronte agli stessi problemi dei loro genitori), ovvero con-

¹ T. ANATRELLA, *Interminables Adolescences-psychologie des 12/30 ans*, Cerf-Cujas, Paris.

² T. ANATRELLA, *Entre adultes et adolescents*, Cerf, Paris.

flitti dipendenti dalla sessualità, ossia dall'angoscia di liberarsi dall'endogamia e di socializzare la loro vita affettivo-sessuale, e infine conflitti legati alla capacità o meno di conseguire il senso dell'istituzionale, ossia del tempo e della durata. Tutto avviene come se il rapporto dovesse essere vissuto al di là di qualsiasi limite, nella non scelta in cui tutto è possibile, e nell'immediato, ossia secondo la nozione del tempo dell'adolescenza, allorché non si sopporta la benché minima costrizione del reale. Per questo la pedagogia deve mirare a segnare tappe progressive nello sviluppo della personalità. È importante perciò ritualizzare questi passaggi in un mondo in cui si è perso il senso dell'iniziazione e del rito celebrativo. La desimbolizzazione delle grandi realtà umane, come pure l'abbandono dei riti con il falso pretesto della semplicità, ha conseguenze nefaste sul piano psicologico. Alcune prassi pastorali si sono lasciate influenzare da questa moda a spese della catechesi e del collante sociale ecclesiale, rafforzando così a loro volta l'im maturità dilagante e la crisi dell'interiorità contemporanea.

Questo ritardo nella maturazione non favorisce certo l'apprendimento della realtà. Le rappresentazioni sociali incitano a vivere nell'età ferma e fissa della gioventù, come se la personalità fosse già completa, mentre a 18 anni vi sono ancora ulteriori sviluppi di strutture psichiche da compiersi. Si tratta quindi d'inserire fin dall'infanzia il soggetto in una prospettiva storica. L'adulto deve far capire al giovane che non deve vivere, illico et immediate, quanto si manifesterà per lui più tardi: altrimenti alcuni soggetti vogliono vivere a 15 anni come se ne avessero 25. In tal modo i giovani vengono invece invitati a prepararsi e a prendere in mano il proprio sviluppo, pur mantenendo aperto l'avvenire: e questo dà loro voglia di crescere.

2. LA PRESA IN CARICA DELL'INTERIORITÀ

Moltissimi giovani hanno difficoltà ad occupare la propria vita psicologica e il proprio spazio interiore. Possono perfino sentirsi a disagio allorché nel loro intimo avvertono diverse sensazioni che non sanno

identificare. Questo fenomeno è proprio dell'adolescenza, perché dipende dalla ridefinizione della rappresentazione di sé che avviene nella pubertà. A ciò si aggiunga che la società contemporanea non aiuta il giovane ad assumere il proprio funzionamento interno, incitandolo spesso ad esprimersi spontaneamente, senza cercare di elaborare le sue prime reazioni e le sue pulsioni.

1. *Un simile atteggiamento produce personalità impulsive*, sempre impegnate ad agire, senza che l'azione venga ripresa e mediata dalla riflessione. Queste persone non dispongono di un vero e proprio funzionamento mentale e pertanto si lamentano spesso di mancare di concentrazione e di aver difficoltà ad impegnarsi in un lavoro intellettuale di lunga durata. Rivelano così la povertà della propria interiorità e degli scambi intra-psichici. Utilizzano in modo ripetitivo il passaggio all'atto, non per cercare un qualche piacere, ma come un modo di scaricare le proprie tensioni interiori e ritornare al livello zero, proprio per non provare più le loro tensioni interne. In questo modo non si sottraggono solo a quanto avviene dentro di loro, ma allo stesso meccanismo di funzionamento interno. Il passaggio all'atto, ossia la condotta reattiva, diventa quindi una modalità di difesa per evitare alla personalità di precipitare nella psicosi. È un modo di proteggersi da una disorganizzazione del proprio Io, che rimane instabile.

2. *I giovani hanno pochi oggetti d'identificazione validi e sicuri* da cui ricavare materiali psichici a partire dai quali possono costruirsi interiormente. Ci scontriamo qui con il problema della trasmissione del mondo contemporaneo. La carenza di interiorità favorisce personalità più pronte a rispondere agli stadi iniziali della pulsione che ad impegnarsi in un'elaborazione interiore. La debolezza dei processi di interiorizzazione genera psicologie più superficiali, più parcellizzate, che rivelano una certa difficoltà a ricorrere alla razionalità. Quanto al linguaggio utilizzato, è talmente povero che non aiuta a dominare il reale. Le formule che vengono ripetute a mo' di slogan sono indice del panico e della sofferenza provati all'idea di riflettere. Così l'espressione: « Mi fa scop-

piare la testa! » sottintende che pensare potrebbe danneggiare le facoltà mentali.

3. *Il disinvestimento dell'apparato psichico e la mancanza di linguaggio razionale handicappano* certamente il rapporto con la realtà, che resta confinata al campo sensoriale e a volte fusionale. Pertanto risulta difficile stabilire quella distanza che permette la comunicazione e l'azione. Viene così data la precedenza al corpo, favorendo uno scollamento all'interno di sé e adottando pratiche puramente operative. Spesso, il rifiuto dell'adolescente ad accettare il proprio corpo sessuato, legato all'apparizione dei caratteri sessuali, lo proietta fuori di sé in comportamenti di sfida, di dileggio e di negazione delle realtà. Se l'ambiente si mette sulla stessa lunghezza d'onda, non proponendo altro che l'immaturità e la valorizzazione delle pulsioni parziali, l'adolescente troverà una giustificazione al proprio comportamento, invece di rapporti e di ideali che lo spingano a fare un lavoro di interiorizzazione.

4. *Molti giovani hanno una vera e propria difficoltà psicologica ad occupare il proprio spazio corporale.* Uno dei sintomi di questo problema è la droga, come pure i balli contemporanei, in particolare la techno-dance, in cui il corpo è vissuto come un corpo tribale e non personale. Si tratta di sperimentare stati di trance quasi per sfuggire alla propria condizione corporale. Altro aspetto sintomatico è la moda del tatuaggio, della marcatura a ferro del proprio corpo, del *piercing* (forare alcuni punti del corpo per inserirvi gioiellini), delle felpe e dei jeans strappati o lisi, espressione di un disagio a prendere possesso del proprio corpo. Ma è anche manifestare la sofferenza di vivere questo corpo reale, attraverso le stigmate di una seconda pelle lacerata. Non riuscendo ad assumerlo, il soggetto agisce sul proprio corpo in tutti i modi, quasi volesse sopprimerlo e liquidarlo. Bisogna vivere altrove, fuori di sé e questo spiega la difficoltà ad avere il senso del limite.

L'educazione contemporanea prepara poco a resistere all'eccitazione e alla frustrazione. Nel campo della medicina scolastica ed universitaria si riscontra la difficoltà che provano molti giovani ad affrontare lo

stress della propria vita, passando quindi per tutta una gamma di stadi della coscienza che non sanno controllare: tristezza, lacrime, e malesseri generali che li portano a consultare gli specialisti del ramo. Questo comportamento si spiega più con la mancanza di strutture interne capaci di far assumere tutte le emozioni e tutti gli affetti, che con il sovraccarico scolastico, come troppo spesso si vuol credere. Ecco quindi che l'agire con il proprio corpo ha radici lontane e diventa ben presto un agire contro il corpo e contro il funzionamento psichico. Rivela un disprezzo per il corpo, che si manifesta anche, nei modelli sociali, attraverso l'idealizzazione di un corpo che non esiste.

L'incapacità di interiorizzare la propria immagine corporale è fonte di violenza e si traduce in una vasta gamma di comportamenti di appropriazione. Si prende, si ruba, si aggredisce, si distrugge e si agisce così con il proprio corpo nel mondo esterno esprimendo quanto non si riesce ad elaborare all'interno di sé. Rubando ed aggredendo si cerca di appropriarsi del proprio corpo, percependolo mediante gli altri e mediante gli oggetti cui ci si avvicina in questo modo. Ma un tale atteggiamento non fa altro che mantenere ferma la situazione di insuccesso. In alcuni giovani si nota anche una propensione per i comportamenti a rischio, nelle ricerca di sensazioni forti e sulle quali, proprio per il loro carattere irrazionale, la prevenzione ha un impatto scarso o nullo.

La catechesi, l'educazione del senso della preghiera, la liturgia, ma anche i riti, i simboli e i segni cristiani hanno un ruolo da svolgere per aiutare i giovani ad appropriarsi della loro interiorità, del loro spazio psichico e corporeo. Il disinvestimento pastorale dei simboli e dei segni cristiani ha pedissequamente seguito il rifiuto contemporaneo del funzionamento psicologico e del simbolico, mentre, paradossalmente tendiamo a *psicologizzare* tutto in campo educativo. In molti casi, con i bambini e gli adolescenti, la spiegazione psicologica ha preso il posto del rapporto pedagogico, in quanto gli adulti che non sanno come insegnare ai giovani a vivere, finiscono per spiegar loro quanto accade nelle loro menti. In tal modo i giovani vengono sovraccaricati di inter-

pretazioni psicologiche che non forniscono però loro alcuna arte di vivere. Dobbiamo riscoprire il senso dell'educazione che passa attraverso molte mediazioni, quali la parola, i segni e i riti significativi.

3. L'ELABORAZIONE DELLA SESSUALITÀ

La sessualità giovanile si trova in situazione di dipendenza rispetto sia a trasformazioni collegate all'età stessa che ai modelli sessuali veicolati dal discorso sociale.

Sul piano psicologico:

1. *La sessualità giovanile è impegnata in un lavoro di risistemazione* in cui si manifestano questioni diverse. Viene innanzi tutto percepita con un'incertezza profonda, spesso nascosta dietro sfide ed inibizioni. La posta in gioco consiste nel riconoscersi nel proprio genere sessuale e accettare la differenza dei sessi, che d'altronde permette di conseguire il senso della differenza dei sessi e della realtà. La problematica della differenza dei sessi e dell'identità sessuale ha assunto oggi grande importanza, proprio perché ci troviamo di fronte alla negazione di questa differenza fondamentale che, invece, permette di riconoscere tutte le altre differenze. Ci troviamo parimenti di fronte alla valorizzazione del discorso omosessuale e tale discorso sociale rende difficoltoso il lavoro psichico nelle personalità. Quando si tocca il problema dell'identità sessuale,³ occorre tener conto di tre realtà che strutturano la sessualità.

a) L'identità sessuale, ossia l'appartenenza ad un sesso che fa sì che ognuno sia un uomo o una donna. Vi sono solo due identità, mentre esiste una moltitudine di tendenze sessuali che vengono poi gerarchizzate e, nel migliore dei casi, poste sotto il primato dell'identità sessuale.

³ T. ANATRELLA, *La différence interdite*, Flammarion, Paris.

b) L'identità sessuata, ossia il modo in cui la persona percepisce e vive la propria identità sessuale e che spesso può essere contraddittorio.

c) La scelta dell'oggetto sessuale, ossia la tendenza, la preferenza che orienterà la vita affettiva. La tendenza risultante abitualmente dalla maturazione e dal compimento del processo di sviluppo della sessualità è finalizzata all'eterosessualità. Vi è dunque una coerenza tra l'identità sessuale e la scelta dell'oggetto, ossia la tendenza a vivere nell'interiorizzazione e l'attrazione dell'altro sesso.

A volte questo processo viene deviato per diverse ragioni psicologiche, mantenendo quindi la sessualità in un semplice gioco di tendenze. In tal modo verrà privilegiata l'omosessualità, l'attrazione verso persone dello stesso sesso, confusa a torto con un'identità sessuale. D'altronde la maggior parte degli eterosessuali si definiscono come uomo o come donna e non a partire da una tendenza, mentre gli omosessuali si presentano come tali, manifestando così il conflitto intra-psichico in cui si trovano.

2. *La sessualità deve liberarsi delle rappresentazioni infantili* in cui è spesso vissuta come *aggressiva* (impossessarsi dell'altro con violenza), *senza oggetto* se non il soggetto stesso e *narcisistica* nella misura in cui il soggetto assume se stesso come fonte del proprio piacere. Per questo la masturbazione finisce per creare un malessere nel soggetto, ponendogli un problema psicologico se ha la sensazione di essere chiuso in se stesso e di non poter raggiungere l'altro sul piano sessuale.

3. *La sessualità deve anche liberarsi dalle implicazioni edipiche* allorché il bambino e l'adolescente prendono inconsciamente come partner preferito uno dei due genitori. Il giovane deve rinunciare a queste prime forme di attaccamento impossibili che si esprimono spesso in un'aggressività viscerale contro i genitori. A volte non vuol essere nemmeno toccato, né manifestare il proprio affetto e ancor meno parlare con i genitori, perché teme una complicità che pone il problema angosciante dell'incesto. Rinunciare alla sessualità infantile, portarne il lutto, è un modo di rinunciare alle proprie attese primitive nei confronti delle fi-

gure parentali e di scoprire che la fonte del piacere non si trova in sé ma nella relazione con l'altro. Altrimenti la personalità rischia di organizzare la propria vita affettiva in modo complesso e conflittuale nei confronti degli altri o di orientarsi verso l'omosessualità, la pederastia, il transsessualismo, ecc.

Sul piano sociale:

Il discorso sociale sulla sessualità presenta soprattutto delle incoerenze che spingono più a regredire che a ricevere materiali simbolici a partire da cui le psicologie possono organizzarsi.

1. *Ci troviamo nella confusione dei sessi.* Le società hanno spesso avuto difficoltà ad accettare la dualità dei due sessi. Attualmente, tale differenza fondamentale viene negata in nome di una rappresentazione che consiste nel dire: « non vi sono uomini e donne, ma esseri umani che non sono definiti dal proprio genere sessuale ». Potremmo perfino essere entrambi contemporaneamente. Ma questa è una chimera perché la bisessualità psichica, così come la concepisce la psicanalisi, consiste nel porre i due sessi in dialogo all'interno di sé e non nell'essere in possesso dei sessi. In breve, l'essere umano all'infuori della sua condizione sessuata non esiste. Ma il discorso sociale attuale termina nell'indifferenziato: il bambino sarebbe come un adulto, l'uomo come la donna e vice-versa, la tendenza sessuale potrebbe confondersi con l'identità, ecc. Ma la persona non può costituirsi, né la società organizzarsi se non a partire dalle due immagini dell'uomo e della donna che aprono al senso dell'alterità e che sono uno dei fondamenti del collante sociale. Il rapporto uomo/donna ci apre infatti al senso della storia, come dimostra il fatto che la Bibbia inizia con il libro della Genesi.

2. *La sessualità contemporanea si definisce in termini di prassi e di tendenza più che di qualità relazionale.*⁴ Non mi soffermo a lungo su

⁴ T. ANATRELLA, *L'amour et le préservatif*, Flammarion, Paris.

questo aspetto, ma occorre tenerne conto nell'educazione dei giovani. In effetti, un simile atteggiamento non permette di socializzare la vita affettivo-sessuale. Se infatti tutte le tendenze sessuali sono prese in conto di per sé, impediranno proprio la socializzazione della sessualità, al contrario di quanto fa l'integrazione delle due identità sessuali. Stranamente la nostra società rigetta la sessualità desocializzandola ed esibendola. L'esempio più perverso si riscontra nello sfruttamento della vita intima del Presidente degli Stati Uniti. Al contempo, si assiste all'apparizione di rivendicazioni di minoranze impegnate in stili di vita affettivo-sessuali, che reclamano un riconoscimento sociale e legale. Questa richiesta è segno di un bisogno di socializzare la sessualità: tuttavia occorre saperla ben valutare, perché la società non è tenuta a legittimare tutti i tipi di associazione.

3. *La sessualità contemporanea si modella sulla ricerca del simile e turba il lavoro psichico sull'interiorizzazione dell'identità sessuale.* Per questo l'omosessualità viene valorizzata. Essa racchiude infatti sia la ricerca dell'identico che la liberazione della dualità dei sessi e viene presentata come un'altra forma di sessualità, con lo stesso significato psicologico e lo stesso valore sociale di quella condivisa tra uomo e donna. Presentare così questa tendenza equivale ad un inganno intellettuale. Non è infatti possibile trattare nello stesso modo l'omosessualità sul piano sociale e su quello individuale, perché se essa rientra certo nel dibattito intrasoggettivo dell'individuo, non può tuttavia diventare un riferimento sociale tale da venire legalizzata. L'omosessualità non è un soggetto di diritto.

In effetti l'omosessualità non può essere considerata come un'alternativa o come l'equivalente dell'eterosessualità. L'argomento riveste grande importanza adesso che diversi paesi europei stanno cercando di istituzionalizzare l'omosessualità e d'inserire, per la prima volta nella storia, una tendenza sessuale in ambito giuridico.

La nozione di « coppia » omosessuale non mi sembra giusta perché la coppia implica la differenza dei sessi, la filiazione e la maternità/pa-

ternità, che l'omosessualità non può rappresentare, in quanto non rappresenta nulla sul piano sociale, se non la ricerca dell'identico e del simile.

L'omosessualità pone un problema psichico che riguarda l'individuo. Manifesta infatti un'incompiutezza della sessualità umana che rimanda alla non risoluzione dei conflitti intrapsichici legati a problemi di identificazione sessuale, edipici e incestuosi. Il rapporto all'altro non è come quello che si stabilisce nell'eterosessualità e questo spiega perché tali relazioni sono meno stabili e fedeli. Non si tratta certo di rimproverare nessuno per questa tendenza, ma non è opportuno riconoscerla socialmente, tanto da fare dell'im maturità materia di legge.

L'omosessualità⁵ non può essere un modello sociale. Occorre forse creare nuovi problemi quando già tanti bambini vivono le turbe della filiazione in caso di divorzio, di nuove famiglie o di un rapporto monoparentale? Bisogna proprio costruire delle turbe d'identità? Inventare un modello che fa della negazione della differenza dei sessi materia di legge significa confondere ancora di più le rappresentazioni e i riferimenti simbolici.

Non sarebbe saggio auspicare che la società riconosca e legiferi su tendenze sessuali al di fuori della coppia uomo/donna. Creare uno statuto particolare per una situazione eccezionale non sarebbe onesto. Ripeto, non confondiamo il singolo fatto di omosessuali che vivono come tali e che sono degni di rispetto, con il fatto di ottenere una legge che convalidi quanto i singoli hanno a volte difficoltà ad accettare di se stessi. La legge non può fondarsi che su realtà oggettive e universali, giammai su intrighi soggettivi. L'omosessualità non è che un fenomeno molto marginale e non significativo sul piano sociale.

Dopo l'epoca, definita della « liberazione sessuale » che ha soprattutto liberato la sessualità infantile, fino al punto di negare i generi sessuali a favore dell'omosessualità, si è aperto un altro periodo, quello della *paura*, che si traduce nel bisogno di richiedere alla società una

⁵ T. ANATRELLA, *Peut-on légitimer l'homosexualité*, Documents Episcopat, dicembre 1996. Cfr. anche *Le Pacs-concubinage et homosexualité*, Documents Episcopat, settembre 1998.

legge che riconosca una delle tendenze sessuali, ossia di legiferare per ottenere uno statuto legale, quando tali tendenze non hanno affatto valore sociale. Il bisogno di ricorrere alla legge rivela uno sconcerto cui non si può rispondere sullo stesso registro perché l'omosessualità, che non è altro che l'incapacità di superare i rapporti edipici, con la conseguente difficoltà a far proprio il senso della differenza dei sessi, porta alcune persone a manipolare lo spirito delle leggi. Occorre smascherare questa perversione del pensiero, in quanto una tendenza sessuale non è chiamata a creare un collante sociale, mentre al contrario non fa che provocare scollamento.

Il mondo contemporaneo sta risuscitando la *diffidenza* pagana nei confronti della sessualità, del genere espresso dagli *stoici* con il loro senso di terrore, mentre gli *epicurei* tendevano ad annullarla in un piacere senza fine. Ma ritroviamo anche il *puritanesimo*, nato dalla tradizione del pensiero individualista del XVI secolo, che denuncia il desiderio stesso e il cui esempio più tipico si riscontra negli Stati Uniti.

Il cristianesimo ha tolto sacralità alla sessualità rendendola una modalità del rapporto umano e ricomprendendola nel senso dell'amore. Sant'Agostino ha egregiamente dimostrato come il pensiero cristiano inviti ogni persona a saper affrontare ed assumere i propri desideri nei confronti dell'amore di Dio invece di annullarli (come gli *epicurei*), di fuggirli (come gli *stoici*) o addirittura negarli (come i *puritani*). In questo modo la Chiesa ha contribuito ad umanizzare la sessualità riconoscendo l'uguaglianza tra uomo e donna, responsabilizzandoli nella loro unione, che dipende dalla loro decisione personale e non da quella dei genitori (cosa che consente di liberarsi dall'endogamia e dal clan), dando priorità alla loro scelta reciproca in nome della libertà dell'amore. Questa prospettiva antropologica permette di elaborare le proprie rappresentazioni sessuali dando loro una finalità che si realizza nel senso dell'alterità, ossia in un impegno verso l'altro.

Riguardo a tutti questi argomenti regna attualmente una gran confusione negli animi. È invece importante fare chiarezza al riguardo per poter capire che quanto va sotto il nome di « nuovi modi di vivere »,

« forme di vita sessuale » o ancora « nuove coppie » non è affatto nuovo, ma è qualcosa che ricompare allorché le grandi questioni sessuali, legate alla psicologia umana, non vengono trattate né ancor meno elaborate. In tal modo le rappresentazioni sociali ci riportano alla sessualità primitiva e immatura.

Le immagini parentali

Le psicologie giovanili contemporanee soffrono a volte dell'assenza dell'immagine del padre e della rottura frequente delle coppie.

Da qualche anno ci troviamo in *una società senza padri*.⁶ È un fenomeno, questo, riscontrabile nel matriarcato educativo imperante. I bambini sono circondati solo da donne. Poco fa un giovane diciannovenne, arrestato dalla polizia dopo un'aggressione, ha detto ai poliziotti: « È la prima volta che parlo con un uomo ». A casa, a scuola, con gli operatori sociali, in campo medico e perfino in parrocchia, la maggior parte dei giovani incontrano solo donne, mai uomini. Quest'assenza maschile non è estranea alla formazione di una omosessualità di reazione (che, a differenza di altre forme di omosessualità, può essere rielaborata psicologicamente). Si può parimenti constatare come questa carenza paterna si evidenzi proprio quando alcuni affermano che non abbiamo bisogno di norme, di riferimenti e ancor meno d'identità sessuale, perché ognuno deve inventarsi le proprie norme. Se le cose stanno così, allora, come ricorda Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Evangelium Vitae*, non vi sarebbero più valori universali e la comunicazione tra le persone e le società diventerebbe impossibile. Rischiamo di frammentarci in tribù, rinchiodorci in un matriarcato che è sempre fonte di violenza. La violenza giovanile si spiega anche in parte con l'assenza di immagini maschili e di quella del padre.

Se *l'immagine del padre* è stata resa assente, questo non significa che i padri, i papà, non fanno la loro parte, ma che nelle rappresenta-

⁶ T. ANATRELLA, *La différence interdite*, Flammarion, Paris.

zioni sociali tutto avviene come se il padre non dovesse esistere, bensì dovesse essere considerato come una madre-bis. D'altronde la procreazione viene vista solo dal punto di vista della madre. Ma se la maternità è esperienza individuale della donna, la procreazione è condivisa tra uomo e donna. Certo, oggi giorno i padri hanno dovuto inventare un altro tipo di rapporto con i figli, più individualizzato di prima e ciò facendo hanno teso ad identificarsi con la madre invece di restare ancorati al proprio ruolo.

In effetti il padre, con la sua presenza, porta a *differenziare*, separare il figlio dalla madre consentendogli così di individualizzarsi. È anche *lo straniero* nel rapporto madre/figlio e simboleggia quindi il mondo esterno e la realtà. Esiste *indipendentemente* dalla madre e rappresenta quell'autonomia psichica che il bambino deve conseguire. Ha comunque un rapporto con la madre del bambino e quindi simboleggia *la legge*, segnalando così al bambino che non può possederla. Questa legge che proibisce l'incesto l'aprirà al senso delle altre leggi, quelle che permettono la vita. Il divieto diventa così strutturante. Ma davanti alla crisi dell'autorità, molti adulti non osano precisare limiti ed emettere divieti, favorendo pertanto un certo lassismo proprio laddove i giovani scoprono invece la necessità dell'autorità che dà sicurezza e coesione.

Le frequenti rotture tra le coppie sono spesso all'origine dell'insicurezza e della mancanza di fiducia in se stessi e nella vita riscontrabili in certi giovani. L'instabilità affettiva della coppia, la loro difficoltà a trattare i problemi affettivi di ogni singolo membro, quelli della comunicazione o dei vari stadi della vita della coppia stessa, e che sfocia nella separazione, unica soluzione ricercata, destabilizzano la famiglia. Questo accade quando le coppie si trovano ad affrontare troppi problemi tutti assieme. Per questo la preparazione alla vita coniugale deve interessare non solo i sacerdoti, ma tutti gli agenti pastorali.

Le separazioni hanno un costo altissimo e rendono fragili le personalità sia degli adulti che dei giovani. Hanno inoltre ripercussioni notevoli sul collante sociale, ben maggiori di quanto si pensi. I giovani che provengono da situazioni simili sono spesso divisi tra il voler riuscire

laddove i loro genitori hanno fallito e l'angoscia di poter ripetere i medesimi schemi riscontrati nella famiglia d'origine.

CONCLUSIONE

1. I rapporti giovani/adulti sono oggi assai migliori di quelli esistenti negli anni sessanta. Possiamo dunque pensare a una cooperazione intra-generazionale che entrambi attendono. I giovani infatti hanno bisogno degli adulti per crescere bene e gli adulti, per ben invecchiare, devono vivere accanto ai giovani.

2. La generazione attuale è spesso stata vittima della non trasmissione da parte della generazione precedente, che non sempre ha trasmesso ragioni di credere e di sperare, riti e valori della società. Le giovani generazioni, perlomeno nei loro esponenti più consapevoli, cercano tuttavia di riannodare i legami con la storia e con il patrimonio religioso e culturale. La catechesi deve tener presente questo aspetto.

3. La crisi d'interiorità e il vagabondaggio soggettivo di molti giovani sono pure degni d'attenzione affinché, da parte nostra, ci impegniamo ad aiutarli a ritrovarsi, a prendere possesso della loro esistenza e ad approfondirsi.

La formazione dei giovani

Aspetto pedagogico

Dott.ssa ARÁNZAZU AGUADO

Pedagogista, Madrid

Prima di entrare nel vivo della riflessione, devo precisare che questa, più che presentarsi come un discorso ben elaborato, intende solo dare alcuni elementi di una pedagogia appresa nell'incontro con numerosi giovani del mondo nel corso degli ultimi anni.

Segnalare alcuni criteri di base per la formazione dei giovani dal punto di vista pedagogico significa porre il compito educativo attuale di fronte a sfide enormi, una delle quali è la *complessità del tessuto sociale* in cui si svolge la vita dei giovani e degli stessi educatori. Tale complessità si riscontra nella realtà culturale nelle sue diverse manifestazioni, nella realtà sociale, nel mondo dei valori, ecc. Viviamo un momento storico in cui le sfide principali non consistono solo o soprattutto nell'aggiornare i mezzi e i metodi pedagogici, bensì nell'individuare e riformulare gli obiettivi e le finalità dell'educazione.

Alcuni « sussulti » di questa fine del secolo diventano in realtà occasioni favorevoli per l'educazione del secolo XXI: ad esempio il fenomeno della globalizzazione, tanto intensamente presente oggi nella nostra percezione e nella nostra analisi del momento attuale, postula un energico impegno di liberazione a favore della persona umana e della dignità dei popoli e delle culture.

Tutto ciò fa sì che oggi siano necessari anima e coraggio, un « osare » entrare e rimanere nell'opera educativa. Osare educare negli ambienti in cui si svolge la vita quotidiana, osare educare nei luoghi pubblici a ciò destinati. Il futuro della convivenza sociale e della solidarietà tra i popoli, razze e culture, dipende in buona misura dall'educazione che siamo disposti ad offrire.

In un'epoca come la nostra, la formazione dei giovani richiede innanzi tutto *una pedagogia del senso*, una pedagogia del senso della vita.¹

Mi soffermerò in primo luogo su questo punto per passare poi ad approfondire quattro linee di fondo di carattere pedagogico che da esso derivano e terminare con una breve conclusione.

1. UNA PEDAGOGIA DEL SENSO DELLA VITA

È stato autorevolmente affermato che nel profondo di ogni pedagogia vi è un'antropologia che la sostiene e la fonda. E le cose stanno proprio così, perché l'educazione si riferisce fundamentalmente alla persona e quindi, prima di impostare il processo educativo, occorre meditare su chi sia l'essere personale, qual è il suo destino, la sua ragion d'essere nel mondo, quali le sue necessità basilari, tanto materiali come pure spirituali, quale la sua condizione morale, religiosa, estetica e sociale. Tutte queste sono questioni preve all'educazione, e fondamentali per ben incanalare il processo educativo.

Una pedagogia feconda deve sviluppare la capacità di interrogarsi su tutto quello che tocca l'essere umano e altresì suscitare l'interesse, la ricerca profonda. L'interesse è lo spazio della ricerca di senso. In quest'opera, insieme alla inter-soggettività e alla libertà, occorre porre la dimensione trascendente. Educare questa dimensione significa permettere di formulare le domande fondamentali della vita. Affinché il giovane non resti ridotto all'esteriorità, bisogna suscitare in lui gli interrogativi autentici. Un'educazione integrale non può dimenticare la questione del senso; e la questione del senso ultimo è intimamente legata alla religiosità.

Vi è una ricerca di senso che si limita all'immediato e all'utilità. Tuttavia le domande fondamentali dell'essere umano non possono ricevere luce da una logica puramente utilitaria. Può succedere che anche

¹ Alcune espressioni dei concetti qui esposti sono tratte da: F. TORRALBA, *Pedagogía del sentido*, Madrid 1997.

le persone siano a volte giudicate per la loro utilità. Una pedagogia del senso deve spingere i giovani a crescere verso una visione più vasta e globale del senso, ma questo è possibile solo se gli educatori e formatori hanno tale visione.

La domanda di senso incide direttamente sulla *storia personale*. Questo fatto ha grosse conseguenze operative. Che senso ha la mia storia, le esperienze del passato? Verso dove mi spingono? È la biografia.

L'azione educativa è chiamata a radicarsi nella storia del giovane e della giovane in due distinte direzioni. Da un lato deve consentire la rilettura personale della propria storia, necessaria all'individuo per scoprirsi e comprendersi. Ma deve anche aiutare a situare questa storia in direzione del futuro. Memoria del passato e costruzione del futuro sono due elementi imprescindibili. L'educatore deve accompagnare questo cammino. Un'educazione veramente umana sa vedere la persona nel contesto del suo itinerario storico, aiutandola a decifrare dove sta e dove vuole andare. Aiutarla significa starle accanto e indicarle gli itinerari possibili.

Ma in questa domanda sul senso vi è pure un riferimento a una storia globale di un popolo e in definitiva alla storia dell'umanità. La persona appartiene anche a una storia collettiva, la cui influenza deve essere bene individuata.

Ogni volta che si menzionano le *chiavi pedagogiche del senso* ci troviamo di fronte a dimensioni diverse. Sofferamoci ora sulla dimensione *interpersonale*, la dimensione *socio-culturale* e la dimensione *etica*.

L'educazione è esperienza interpersonale. Non avviene infatti se non nell'interazione di persone, un'interazione che genera una ricchezza umana chiamata ad incidere positivamente sul processo di maturazione personale.

La formazione inoltre cerca di secondare la situazione sociale e culturale dell'educando, vuole capirla e incidere su di essa per migliorare alcune delle condizioni in cui si svolgono lo sviluppo umano e il processo formativo. Fino ad arrivare a far sì che il frutto stesso di tale

processo possa a sua volta incidere sulla realtà e trasformarla in senso positivo.

Deve inoltre formare, attraverso un processo di libertà e di partecipazione, la coscienza morale della persona, cosicché possa aprirsi e maturare una capacità di pensiero e di giudizio morale delle azioni umane. Questo si traduce nella trasmissione cosciente di alcuni valori morali, di alcuni principi di azione, di un orizzonte etico, in definitiva di un modello di vita solidale e costruttivo.

L'orizzonte di una pedagogia che presenti tali caratteristiche è *la dignità umana*, e nella stessa misura l'ambito e lo spirito dei *diritti umani*.

« L'educazione – afferma V. Frankl – deve essere oggi più che mai un'educazione alla responsabilità... Dobbiamo imparare a distinguere tra quel che ha senso e quel che non ne ha, quel che sollecita la nostra responsabilità e quel che non vale la pena » (*El hombre doliente*).

Alla luce di una pedagogia del senso, l'educatore si fa testimone simbolico. Non è possibile trasmettere senso attraverso contenuti astratti e impersonali, ma solo tramite gesti e azioni che abbiano un contenuto profondamente personale. L'educatore si sente così un essere umano la cui grandiosa vocazione di servizio si orienta soprattutto alla costruzione di senso.

Quando Mounier si interrogava sul fine dell'educazione, alludeva alla sua capacità di risvegliare le persone. Se le cose stanno così, se il compito educativo è anzi tutto il processo di risvegliare la persona, l'educazione deve ricomprendere la domanda di senso. Questa è – come si è ben detto – tra tutte, la domanda più provocatoria e stimolante della condizione umana. Un'educazione che non sia capace di trasmettere senso non è una vera educazione umana. Trovare i mezzi necessari per questo compito così accattivante è una grossa sfida. Tra questi ci interessano, per citarne solo alcuni, la forza dei simboli e la contemplazione della natura, l'esperienza del silenzio e il dialogo prolungato, l'analisi della realtà e l'attenzione ai processi dello sviluppo sociale, la percezione delle condizioni umane di persone e gruppi nelle loro debolezze e potenzialità.

L'essere umano raggiunge la propria maturità in quanto persona allorché si pone di fronte a se stesso e può rilevare nell'intimo del suo essere la domanda circa il senso ultimo della sua esistenza.

2. QUATTRO LINEE DA PORTARE AVANTI

Da questa, che abbiamo definito pedagogia del senso, scaturiscono alcune linee portanti che possono favorire l'educazione in quest'epoca così satura di sfide. Sono dimensioni ricche di suggestioni e di opportunità per noi formatori, ma soprattutto per la crescita dei giovani e delle giovani.

Una pedagogia dei valori

Essa implica innanzi tutto un attento ascolto di quei valori capaci di mobilitare la vita dei giovani: la capacità di gesti di solidarietà, la sensibilità verso l'ecologia e la protezione dell'ambiente e della natura, il pacifismo, il senso della gratuità. Una pedagogia dei valori ci porta a scoprire pure i tratti del dolore in cui vivono tanti giovani: l'indifferenza, il disinteresse, l'evasione. Da tutte queste varie esperienze possiamo trarre appelli importanti.

Sulla base dei valori di riferimento si può parlare di una *consistenza personale*, che aiuti a vivere serenamente nella instabilità, la mancanza di lavoro, l'infermità psichica, ecc.

Questa pedagogia richiede sia *ascolto* che capacità di *proposta*.

Una pedagogia della comunicazione

Qui si concentrano molti stimoli per il compito educativo, nonché gesti educativi di larga portata. Si tratta infatti di guardare in faccia i soggetti della educazione, ascoltare la vita nelle molteplici esperienze umane, provocare la parola che libera. L'educazione stessa è comunicazione e nessuna opera formativa può realizzarsi se non nella comunicazione

più autentica. Il rispetto e l'amore sono le condizioni di base di questo processo comunitario. Ci troviamo di fronte a una funzione di mediazione, di incoraggiamento, di dialogo mai concluso. È una comunicazione che si fa convivenza, convivialità. In una prospettiva di fede si fa comunione, preghiera, rapporto personale con il Dio che salva.

Una pedagogia dell'impegno

Tale pedagogia suppone educare a farsi carico della propria vita. Guardini sosteneva che non basta incamminare i bambini e i giovani su strade rispondenti alla propria scala di valori; occorre prepararli a prendere in mano le redini della loro vita con potere di discernimento e capacità di decisione. Prendere la vita nelle proprie mani e scoprire la grandezza di poter decidere della propria esistenza nonché di poter assumere le conseguenze di una vita autonoma e impegnata. Questo significa aiutare i giovani ad entrare in una cultura di servizio. Educare ad impegnare la propria vita in un saper amare e mantenere legami stabili. « Vivere – come Giovanni Paolo II ha incessantemente ripetuto e ripete rivolgendosi ai giovani – un progetto di vita. La giovinezza è il tempo di una scoperta particolarmente intensa... del proprio “progetto di vita” » (CbL 46).

Tanto i giovani che crescono nei nostri ambienti di fede cristiana, come coloro cui si rivolge la nostra missione evangelizzatrice, vanno aiutati a scoprire poco a poco quant'è bello e grande seguire Gesù, ossia l'appello del Vangelo come vocazione e stile di vita.

Una pedagogia inclusiva

Così come si parla oggi di linguaggio inclusivo, possiamo pure parlare di una pedagogia che ha le stesse caratteristiche, anche se tale termine non si è ancora molto diffuso. Si tratta di promuovere stili e strutture formativi che ricusino qualsiasi forma di esclusione: da quella che si riferisce alle persone a quella che si manifesta nei confronti di interi

gruppi umani. Oggi esistono molteplici forme di esclusione e di emarginazione. Promuovere una pedagogia inclusiva, di inclusione, significa accogliere tutta la persona e ogni persona. Suppone una compassione esercitata con pazienza e sensibilità per andare incontro ai quei giovani che hanno maggiormente bisogno di una presenza educatrice. Viene qui suggerito un cammino che ci consente di avanzare nella nostra opera di formazione.

Questi quattro punti o riflessioni possono venir incontro all'esperienza che noi tutti abbiamo. Può essere un incontro fecondo, che dia senso profondo ai nostri punti focali nella formazione dei giovani.

Queste quattro linee di fondo ci parlano di una *presenza* educatrice, in contrapposizione a quanto si potrebbe definire assenza dell'accompagnamento adulto nei confronti delle giovani generazioni. Di che presenza parliamo?

Senza dubbio non stiamo parlando di una presenza onnipotente, ma di una presenza discreta, capace di accogliere con *umiltà* i limiti. Presenza liberata dall'autosufficienza e quindi atteggiamento attento e sereno che confida nella Presenza di Qualcuno che è capace di ispirare e illuminare.

È presenza *sostenuta*, appoggiata, favorita da un lavoro condiviso con altri, non vissuta come individualità, bensì in dialogo con le diverse forze educatrici, sia familiari che sociali.

È presenza *motivante*. Forse il grande problema delle nostre proposte educative risiede nella difficoltà che spesso incontriamo, ossia quella di una carenza di motivazioni, di stimoli. In questa presenza motivante è racchiusa un'arte che nasce dall'ascolto e dal dialogo profondi.

È una presenza animatrice capace di creare *gruppo*, di offrire spazi di inclusione, dove ogni giovane si senta persona e sia avvicinato e accolto laddove si trovi, nel punto concreto della sua maturazione come essere umano, per essere condotto nella libertà a nuovi livelli di pienezza.

CONCLUSIONE

Per concludere, e come omaggio a chi tante volte ha camminato con i giovani quale educatore vicino e aperto al dialogo, il card. Eduardo Pironio, desidero trarre dai suoi incontri e i suoi scambi con loro alcune parole forti che possono servire come criteri di riferimento per una pedagogia e una pastorale adatte ai nostri tempi. Sono parole che esercitano un forte potere di attrazione, perché rimandano a realtà profonde che ogni formatore deve avere davanti agli occhi e fare proprie:

incontro,
cammino interiore,
condividere il dono,
vivere, trasmettere la vita, costruire la cultura della vita.

Tutte queste parole ci parlano di un programma che racchiude elementi imprescindibili per il nostro compito educativo. *Incontro*, che è sempre esperienza di comunità credente. *Cammino interiore*, che ci mette in contatto con il Maestro e ci conduce al cuore dell'esistenza, in preghiera e ricerca permanente dell'autentica interiorità. *Condividere il dono*, come livello più profondo di una comunicazione di fede. *Vivere, trasmettere la vita, costruire la cultura della vita*, come impatto fecondo sulla realtà del nostro mondo, frutto maturo di una missione evangelizzatrice tra i giovani.

III
PASTORALE GIOVANILE
Elaborare una proposta

La centralità della persona e del messaggio di Cristo

Mons. ANDRÉ-MUTIEN LÉONARD

Vescovo di Namur (Belgio)

1. CRISTO, CUORE DEL CRISTIANESIMO

Un racconto avvincente di Vladimir Soloviev

Nel 1900, l'anno stesso della sua morte, il grande pensatore russo pubblicò il suo *Breve racconto dell'Anticristo*,¹ in cui egli, ortodosso, ma convinto sostenitore dell'ecumenismo e vicino alla Chiesa cattolica, immagina la situazione spirituale dell'Europa alla fine del ventesimo secolo. Secondo lui il vecchio continente, dopo aver superato un terribile pericolo verso la metà del secolo, avrà raggiunto l'unità politica ed economica, diventando gli « Stati Uniti d'Europa ». A livello sociale, persiste la piaga della disoccupazione; a livello filosofico, il materialismo e gli scientismi scipiti del XIX secolo saranno stati superati, ma a livello spirituale, gli Europei saranno infiacchiti. L'indifferenza religiosa sarà talmente generalizzata che l'Europa unita non avrà che qualche milione di veri cristiani, sempre divisi tra cattolici, ortodossi e protestanti, mentre gli anglicani si saranno riuniti da poco alla Chiesa cattolica. Ma questo piccolo resto si sarà fatto più incisivo: il cattolicesimo si sarà spogliato di buona parte del suo apparato esteriore, il papato sarà diventato più spirituale e il Papa stesso, benché di origine italiana, sarà di cultura slava e sarà stato indotto a rifugiarsi in Russia. Quanto agli ortodossi, saranno stati fortificati spiritualmente dalla loro

¹ V. SOLOVIEV, *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, Paris, O.E.I.L., 1984, 185-224 (in it. *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Marietti, Genova, 1984, 161-204).

resistenza alle sette, mentre i protestanti, liberati dai loro estremismi negativi, si saranno ricollegati alla spiritualità della Chiesa primitiva.

L'Anticristo

Ed ecco che verso la fine del XX secolo bisogna eleggere un Presidente degli Stati Uniti d'Europa. L'influenza segreta ma attivissima della massoneria porta alla ribalta un uomo che aveva raggiunto la celebrità negli anni precedenti. Trentatré anni, convinto spiritualista, di comportamento ascetico, dotato di un'intelligenza superiore, credeva in Dio, ma soprattutto in se stesso. Rispettava Cristo, pur considerandolo solo come un semplice precursore del nuovo ordine di cui egli, il superuomo europeo, sarebbe stato l'artefice. Durante una notte tragica, il dubbio si era insinuato in lui: « Questo Gesù di Nazareth non sarà forse stato il Messia, il Figlio di Dio stesso, come sostengono i cristiani? ». Ma si fa vivo l'Avversario, sussurrandogli dolcemente: « Non è lui, ma tu.... L'altro, colui che tu consideravi come dio, ha preteso da suo figlio il sacrificio della croce; io invece non esigo nulla da te, ma parimenti ti aiuterò, ricevi il mio spirito... ». E il superuomo acconsente.

Un cristianesimo senza Cristo

Da quel momento il successo è fulmineo. L'Anticristo pubblica un'opera *La via aperta verso la pace e la prosperità universale*, opera che, contrariamente a quanto era accaduto per gli altri suoi libri, ha un successo grandissimo nel mondo intero. Il libro conquista tutti perché propone un ideale entusiasmante che non richiede alcuna rinuncia. Aspira a vette che tutti possono facilmente raggiungere, senza dover nulla correggere dei propri errori. Ad ogni passo in questo libro stupefacente i valori cristiani o evangelici sono riconosciuti e onorati, ma in modo tale che ognuno può ritrovarvisi perché sono presentati in maniera universale e corrispondente agli ideali della ragione. Certo, alcuni cristiani protesteranno, osservando che, in un libro osannante alle virtù cristia-

La centralità della persona e del messaggio di Cristo

ne, il nome di Cristo non compare mai. Ma i cristiani più illuminati li metteranno a tacere affermando: « Fino ad oggi si è parlato troppo di Cristo! È meglio proteggerlo da troppo zelo. L'essenziale non è forse che i valori fondamentali del cristianesimo siano esposti in quest'opera? ».

L'autore di questo libro eccezionale viene quindi facilmente portato alla presidenza degli Stati Uniti d'Europa dalla lobby massonica. Diventato Imperatore e installatosi a Roma, il Presidente realizza in tre anni il proprio programma politico: porta a compimento l'unità politica del continente, assicura il pieno impiego e la pace sociale e salvaguarda da buon ecologo ogni forma di vita sul pianeta. Riesce anche a divertire l'umanità satolla mediante vari giochi, grazie a un vescovo deposto, titolare di una diocesi *in partibus infidelium*, una specie di ciarlatano i cui sortilegi incantano le folle.

Un Concilio per unificare il cristianesimo

Resta il problema religioso con le divisioni tra i cristiani. L'Imperatore vuole eliminare quest'ultimo ostacolo all'unità piena dell'Europa. Sposta la sua capitale a Gerusalemme, dove innalza un enorme Tempio dell'Unità di tutti i culti e dove convoca un Concilio ecumenico, invitando il Papa Pietro II accompagnato da una massa di cardinali e vescovi, di sacerdoti, religiosi e laici; lo staretz Giovanni, seguito da un numero impressionante di vescovi, di sacerdoti, di monaci e di laici di provenienza ortodossa; e il Professor Pauli con altrettanti pastori, esegeti e teologi in rappresentanza del mondo protestante. Più di tremila delegati in totale, sostenuti da un mezzo milione di pellegrini accorsi a Gerusalemme.

La promozione certa dei valori cristiani

Su un palco immenso al cospetto delle tre delegazioni, l'Imperatore saluta i cristiani riuniti ed espone il suo piano per un cristianesimo riunito che tenga conto dei desideri di tutte le confessioni presenti. Si

rivolge innanzi tutto ai cattolici, affermando che vuole onorare il cristianesimo in modo tale da rispettare i valori loro più cari. Il Papa sarà nuovamente installato a Roma, con tutti i privilegi che gli aveva accordato il suo predecessore, Costantino il Grande. « Ma per questo, fratelli cattolici, voglio soltanto che dall'intimo del cuore, riconosciate in me il vostro unico difensore e protettore e venite a me ». Quasi tutti i cardinali e i vescovi, nonché la maggior parte dei religiosi e dei laici salgono sul palco a fianco dell'Imperatore, tranne il Papa Pietro II e alcuni monaci e laici irriducibili che mormorano: « Le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa ».

Stesso discorso agli ortodossi, cui l'Imperatore promette di creare a Costantinopoli un museo mondiale di archeologia cristiana per promuovere la conoscenza delle icone e della santa liturgia, così da riavvicinare le usanze contemporanee alla sana Tradizione ortodossa. E la maggior parte dei prelati, più della metà dei monaci e dei laici salgono sul palco, tranne lo starets Giovanni che, con il gruppo dei recalcitranti, lascia il suo banco ai piedi del palco e va a sedersi accanto al Papa Pietro II e al suo circolo di cattolici.

L'Imperatore, sorpreso da questa duplice resistenza e da questa collusione tra cattolici e ortodossi, si rivolge in modo simile ai fratelli protestanti, promettendo loro, in questo cristianesimo unito, di incrementare considerevolmente gli studi biblici, cui destina un milione e mezzo di marchi per creare un Istituto universale per la ricerca sulla Sacra Scrittura. A questo punto più della metà dei dotti esegeti si precipitano sul palco, tranne il professor Pauli e un gruppetto di teologi i quali, malgrado le insistenze dei loro correligionari, scendono solennemente lungo i banchi rimasti vuoti per unirsi ai cattolici e agli ortodossi, cosicché Pietro, Giovanni e Paolo si ritrovano l'uno a fianco all'altro.

« Che cosa avete di più caro nel cristianesimo? »

Stupito da quest'insolita resistenza e da questa impreveduta unità di cristiani fino allora divisi, l'Imperatore si rivolge alla folla di quei retro-

gradi che non hanno voluto salire accanto a lui sul palco del nuovo cristianesimo e chiede: « Che posso fare ancora per voi? Strani uomini! Che volete da me? Io non lo so. Ditemelo dunque voi stessi, cristiani abbandonati dalla maggioranza dei vostri fratelli e dei vostri capi, che cosa avete di più caro nel cristianesimo? ». Chiaramente l'Imperatore è disposto ad incoraggiare qualche altro valore cristiano di cui non ha tenuto conto...

« Cristo stesso! »

Allora simile a un cero candido, lo starets Giovanni si alza in piedi e risponde con dolcezza: « Grande sovrano! Quello che noi abbiamo di più caro nel cristianesimo è Cristo stesso. Lui stesso e tutto ciò che proviene da Lui, giacché noi sappiamo che in lui dimora corporalmente tutta la pienezza della Divinità. Da te, o sovrano, noi siamo pronti a ricevere ogni bene, ma soltanto se nella tua mano generosa possiamo riconoscere la santa mano di Cristo. E alla tua domanda che puoi fare tu per noi, eccoti la nostra precisa risposta: confessa qui ora davanti a noi che Gesù Cristo è il Figlio di Dio incarnato, che è risorto e che verrà di nuovo; confessalo e noi ti accoglieremo con amore, come il vero precursore del suo secondo glorioso avvento ».

Il cristianesimo dell'Anticristo smascherato

A queste parole, l'Imperatore sbianca in volto. È sconvolto, come durante quella sua tragica notte. E lo starets Giovanni grida con voce strozzata: « Figlioli miei, l'Anticristo! ». In quell'istante una palla di fuoco scaraventa a terra Giovanni e l'Imperatore, ripresosi grazie alla voce che lo rassicura nell'intimo, dichiara che, così illuminato, il Concilio riconosce all'unanimità l'autorità sovrana dell'Imperatore di Roma. Si alza allora il Papa Pietro II e, brandendo il pastorale verso l'Imperatore, proclama « anatema », prima di crollare anche lui a terra inanimato. I due testimoni dell'Apocalisse... Il professor Pauli sale allora sul

palco e, in nome del Concilio ecumenico, conferma la fede in Gesù Cristo unico Salvatore e scomunica l'Imperatore, mentre dalla folla si leva un grido festante: « Vieni, vieni, Signore Gesù! ».

L'urgenza di una pastorale incentrata in Cristo

Non posso raccontare nei dettagli il resto della storia, che termina con un'ultima persecuzione dei cristiani, la rivolta degli ebrei e la venuta di Gesù in gloria. Citando la prima parte del *Breve racconto sull'Anticristo*, ho voluto soprattutto insistere sull'urgenza oggi di non sostituire Cristo con il cristianesimo, di non mettere al posto di Gesù, unico Salvatore, un insieme scolorito di « valori », detti cristiani, ma che in fin dei conti altro non sono che gli ideali innati dell'umanità.

Nella mia esperienza di sacerdote, di professore universitario, di vescovo, ho potuto constatare come il cuore dei giovani sia capace di rispondere alla persona di Cristo quando hanno la fortuna di incontrarlo. Occorre quindi presentare loro, in modo vivo e eloquente, quel che in Gesù è assolutamente unico e ci si può riuscire soffermandosi sui tre tratti caratteristici di Gesù nella storia religiosa dell'umanità. Gesù è l'unico ad aver rivendicato la sua uguaglianza con Dio, in quanto Figlio unigenito del Padre, ma è morto nel silenzio e l'assenza di Dio, annoverato tra i peccatori. Infine è l'unico uomo nella storia di cui, a costo della vita, diversi testimoni hanno affermato che Dio l'ha risuscitato dai morti: è il Figlio glorificato.

Analizzando questi tratti uno dopo l'altro, scopriremo che Gesù è il cuore del cristianesimo e vedremo che è veramente l'unico Salvatore del mondo e, in particolare, dei giovani d'oggi.²

² Riprendo qui in breve quanto esposto nel mio libro *Jésus, le même hier, aujourd'hui et à jamais*, Paris 1996.

2. L'UNIGENITO FIGLIO DEL PADRE

La pretesa di essere uguale a Dio

Il primo tratto caratteristico di Gesù è la sua pretesa, espressa in parole e in atti, di essere di condizione divina. È un fatto assolutamente unico nella storia dell'umanità. Gesù è l'unico uomo che, in possesso di tutte le sue facoltà mentali, abbia rivendicato di essere uguale a Dio. Dobbiamo riscoprire questo tratto, osservandolo con occhi nuovi.

Parole che non danno adito ad equivoci

La rivendicazione di Gesù traspare innanzi tutto nelle sue *parole*, quelle di cui gli evangelisti si fanno cassa di risonanza. Le più numerose e le più esplicite si trovano nel vangelo di Giovanni. Ad esempio: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (Gv 10,30); o anche « Chi ha visto me, ha visto il Padre » (Gv 14,10); e ancora: « In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io sono » (Gv 8,58). Quest'ultima parola è quanto mai solenne perché si conclude esplicitamente con la citazione del nome divino (« Io sono »), quel nome che, secondo il libro dell'Esodo (3,14), Dio si è attribuito nella sua rivelazione a Mosè. D'altronde i suoi ascoltatori non si sono lasciati ingannare: infatti, dopo aver riferito la parola di Gesù: « Il Padre mio opera sempre e anch'io opero » (Gv 5,17) Giovanni rileva subito dopo: « Proprio per questo i Giudei cercavano ancor più di ucciderlo: perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio » (Gv 5,18). Stessa reazione davanti alla parola citata prima in Gv 10,30: « Non ti lapidiamo per un'opera buona, ma per una bestemmia e perché tu, che sei uomo, ti fai Dio » (Gv 10,33).

Si potrebbero citare molti altri esempi tratti dal vangelo di Giovanni, quel vangelo che, scritto forse più tardi degli altri, ha maggiormente meditato il mistero della divinità di Gesù. Ma proprio per questo è forse più convincente ancora citare i Sinottici, più fedeli alla lettera del

Gesù storico. E proprio nei Sinottici troviamo le affermazioni più chiare e più solenni di Gesù sulla sua coscienza di una relazione filiale assolutamente unica a Dio suo Padre. Penso in primo luogo a Mt 11,25-27 (la formulazione parallela di Lc 10,21-22 è praticamente identica): « Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare ».³ La gravità eccezionale del tono annuncia l'importanza decisiva di questa parola. « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre... ». L'intimità reciproca di Dio e di Gesù è tale che Gesù sostiene che nessuno lo conosce se non Dio stesso. È « il » Figlio in modo assolutamente unico, e Dio è « suo » Padre in maniera impareggiabile.⁴

La condanna per bestemmia

Il testo più decisivo si trova tuttavia in Marco, nel racconto del processo di Gesù. Ecco il passaggio fondamentale:

« Di nuovo il sommo sacerdote lo interrogò dicendogli: “Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto?”. Gesù rispose: “Io lo sono! E vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo”. Allora il sommo sacerdote, stracciandosi le vesti, disse: “Che bisogno abbiamo ancora di testimoni? Avete udito la bestemmia; che ve ne pare?”. Tutti sentenziarono che era reo di morte » (Mc 14,61-64).

Il fatto determinante, in quest'ora in cui si gioca il destino di Gesù, non è tanto che egli affermi di essere il Messia, perché rivendicare

³ La maggioranza degli specialisti in esegesi ritiene che la struttura e la terminologia di questi versetti ne garantiscono l'indiscussa autenticità, autenticità che peraltro è contestata solo da quegli esegeti ideologicamente prevenuti i quali, spaventati dalla portata del contenuto, preferiscono sbarazzarsene ad ogni costo.

⁴ Si veda nello stesso senso: Mt 21,37; 24,36; Mc 14,36; Lc 2,49; Gv 20,17.

tale titolo non era di per sé una bestemmia; né che pretenda di essere « il Figlio di Dio benedetto », espressione che, per l'ebraismo, non era che un modo tra i tanti di significare la dignità regale del Messia, anche se certamente, nell'intento di Gesù e sotto la penna di Marco, assume ben più ampia portata rimandando a una filiazione propriamente divina. Il fatto decisivo è il modo in cui Gesù formula la sua risposta, identificandosi solennemente con quel misterioso « Figlio dell'uomo » che il profeta Daniele (7,13-14) ha contemplato in visione e a cui Dio ha conferito un dominio eterno, sottolineando inoltre con forza il carattere divino di tale titolo quando precisa che lui, Gesù, il Figlio dell'Uomo predetto da Daniele, siederà alla *destra* dell'Onnipotente (ossia allo stesso livello di Dio) e verrà sulle *nubi* del cielo (segno, questo, della presenza di Dio nell'Antico Testamento). Impossibile essere più chiari. D'altronde il sommo sacerdote e il sinedrio non si lasciano ingannare e condannano Gesù per *bestemmia*. Le altre motivazioni, sociali e politiche, non faranno che sovrapporsi a questo motivo puramente religioso.

Gesti realmente divini

Ma la rivendicazione unica di Gesù appare ancor più chiaramente nei suoi *gesti e atteggiamenti*, a volte accompagnati da dichiarazioni che ne sottolineano la portata. Quel che in Gesù ha immediatamente sorpreso e rallegrato le folle è l'*autorità* con cui parlava (vedasi *Mc* 1,21-28). Spesso Gesù prende nettamente le distanze da qualsiasi autorità umana, compreso la più alta, quella di Mosè e parla con l'autorità stessa di Dio nella Legge o i Profeti, riferendosi solo a se stesso: « Fu detto... ma io vi dico... » (*Mt* 5,21-44, *passim*). Mediante i miracoli, comanda alla malattia e alla morte, e perfino al vento e al mare, con l'autorità e la potenza del Creatore: « Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono? » (*Mc* 4,41). Si arroga il diritto di perdonare i peccati agli uomini, privilegio unicamente divino. Gli avversari di Gesù sono peraltro scandalizzati da questa pretesa esorbitante e, sentendolo

parlare al paralitico, mormorano già l'accusa che lo porterà alla morte: « Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può rimettere i peccati se non Dio solo? » (cfr. *Mc* 2,5-7).

Stessa pretesa inaudita allorché Gesù esige il sacrificio di tutto per seguirlo e fa dipendere la salvezza degli uomini dall'atteggiamento che avranno nei suoi confronti: « Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita, la perderà; e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà » (*Mt* 10,37-39; cfr. anche *Mc* 8,34-38). Gesù rivendica pure a se stesso un'importanza, propriamente divina, tanto che afferma di essere personalmente dietro ad ogni uomo della storia, di poter accogliere tutti e di doverli salvare tutti: « In verità, vi dico: ogni volta che avrete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, lo avrete fatto a me » (*Mt* 25,40); « Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò » (*Mt* 11,28); « Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti » (*Mt* 20,28). Sì, colui che si esprime e agisce così rivendica di essere al di sopra di tutti, allo stesso livello di Dio, e lo riconosce senza mezzi termini: « Ora io vi dico che qui (=in me) c'è qualcosa più grande del tempio » (*Mt* 12,6); « Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno » (*Mt* 24,35); « Voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo » (*Gv* 8,23).

Qualunque altra persona che parlasse e agisse in tal modo sarebbe un guru pericoloso o un paranoico delirante. Gesù invece, se è colui che pretende di essere – e lo è davvero – poteva e doveva parlare e agire così.

Inaudita pretesa e perfetta umiltà

Eppure quest'uomo che, nella storia, ha usato il pronome « io » con un'audacia e una pretesa veramente inammissibili, è al contempo di

un'umiltà perfetta. La cosa si spiega con il fatto che, nell'ambito stesso della sua rivendicazione insostenibile, Gesù ha coscienza di non essere che un inviato che ha ricevuto tutto da un altro, da Dio suo Padre e quindi non cerca che la gloria di quest'ultimo, in una perfetta obbedienza e una trasparenza totalmente filiale. Questo è chiaramente percepibile nei Sinottici, ma ancor più in san Giovanni.⁵

Un fatto unico nella storia del mondo

Quest'umile pretesa alla divinità è un fatto unico nella storia dell'umanità e attiene all'essenza stessa del cristianesimo. In tutti gli altri casi – si pensi a Budda, a Confucio o a Maometto – i fondatori di una religione lanciano un movimento spirituale che, una volta avviato, può a rigore svilupparsi anche senza di loro, mentre Gesù è l'oggetto stesso del cristianesimo. Gesù non indica soltanto una via, come Lao-Tze, ma afferma di essere egli stesso la via; non è soltanto portatore di una verità, come qualsiasi profeta, ma si presenta come la verità stessa; non apre solo un cammino che porta alla vita, come i filosofi, ma pretende di essere, nella sua persona concreta, la pienezza stessa della vita divina. « Io sono la Via, la Verità e la Vita » (*Gv* 14,6). E in un altro passo, nello stesso senso: « Io sono la porta; se uno entra attraverso di me, sarà salvo » (*Gv* 10,9); o ancora: « Io sono la resurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno. Credi tu questo? » (*Gv* 11,25-26).

Questo è un fatto unico nella storia. E la domanda posta da Gesù è l'unica che conti: « Credi tu questo? ». La vera fede cristiana comincia allorché il « cristianesimo » cede il posto al « Cristo », allorché un credente o un simpatizzante smette di interessarsi solo alle « idee cristiane » o ai « valori cristiani » presi in astratto e incontra Gesù come Qualcuno, colui che rivendica di essere allo stesso tempo vero uomo e

⁵ Si legga a mo' d'esempio: *Mt* 11,27; *Mc* 10,18; *Gv* 4,34; 5,19; 5,30; 6,38; 7,16; 8,28-29.42; 8,54.

vero Dio. Uno tra i miliardi di individui, in quanto uomo. E l'Unico, in quanto Figlio eterno di Dio, venuto nel mondo.

Questo primo tratto caratteristico di Gesù è già abbastanza sconcertante. E che dire degli altri due?

3. IL FIGLIO ABBANDONATO

L'ora delle tenebre

Il secondo tratto caratteristico della figura di Gesù fa veramente a pugni con la sua pretesa alla divinità. Si tratta della sua umiliazione estrema al momento della passione. Ci scontriamo qui con il paradosso assoluto della figura s-figurata di Cristo. In effetti, colui che ha espresso la pretesa insostenibile di essere il Figlio stesso di Dio, muore nel silenzio di Dio, apparentemente abbandonato da « suo » Padre.

La solitudine del Figlio umiliato comincia subito dopo la Cena. Arrivato al Getsemani, « cominciò a sentire paura e angoscia. Gesù disse loro: "La mia anima è triste fino alla morte" » (Mc 14,33-34). Gettatosi per terra, prega così: « Abbà (letteralmente = Papà!), Padre. Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu! » (Mc 14,35-36). Tuttavia non riceve risposta alcuna, se non, secondo san Luca, la presenza di un angelo che viene a confortarlo (Lc 22,43). Il Padre resta a distanza e tace. E i discepoli, vicini eppur lontani, dormono. Pascal ha immortalato questa scena sconvolgente nel suo « Mistero di Gesù »: Gesù nella mestizia. Marco, quanto a lui, parla di « paura » e di « angoscia » (Mc 14,33).

Qual è dunque quest'abisso? Qual è questo gorgo in cui sprofonda? Innanzi tutto quello della derisione e della vergogna. « Basta, è venuta l'ora: ecco, il Figlio dell'uomo viene consegnato nelle mani dei peccatori » (Mc 14,41). Bisogna ricordare a questo punto che, nell'Antico Testamento, colui che, giusto o ingiusto che sia, viene consegnato ai nemici, viene consegnato da Dio stesso. La consegna nelle mani dei peccatori, il tradimento di Giuda è quindi, nel momento in cui Gesù

si dà liberamente a coloro che l'arrestano, l'ora in cui il Padre esige da lui un'obbedienza cieca, abbandonandolo al potere delle tenebre. Gesù ne è pienamente cosciente e lo dichiara apertamente a coloro che sono venuti ad arrestarlo: « Siete usciti con spade e bastoni come contro un brigante? Ogni giorno ero con voi nel tempio e non avete steso le mani contro di me; ma questa è la vostra ora, è l'impero delle tenebre » (Lc 22,52-53).

La morte tra i peccatori

Ma l'abisso in cui sprofonda Gesù è ancor più profondo di quello della derisione e della vergogna del giusto abbandonato ai suoi nemici, perché è l'abisso dell'abbandono del Figlio da parte del Padre sulla croce: « Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? » (Mc 15,34). Quest'invocazione è tratta dal salmo 21, di cui Gesù ha gridato a voce altissima solo il primo versetto, impressionando talmente i suoi ascoltatori che sia Marco che Matteo lo riportano nella lingua originale: « Eloi, Eloi, lema sabachtani! ». Nessuno potrà mai misurare la profondità di questo abbandono. Perché per l'uomo è in un certo modo naturale essere lontano da Dio, è abituato al peccato, uso all'allontanamento da Dio e non ha mai conosciuto la vicinanza della sua gloria. Ma che il Figlio unigenito di Dio stesso sia abbandonato da Dio e perso nell'angoscia lontano da lui è cosa che supera ogni ragionevolezza e crea un tormento che solo Gesù ha potuto provare, perché solo chi è Dio può veramente provare che cosa significhi essere abbandonato da Dio. Ecco l'Innocente annoverato tra i peccatori, crocefisso tra due briganti, che sperimenta dal di dentro la solitudine dei peccatori separati da Dio. È quanto san Paolo riassume in una di quelle formule potenti, di cui solo egli ha il segreto: « Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia (=santità) di Dio » (2 Cor 5,21). Ecco l'abisso incomparabile in cui scende il Figlio abbandonato.

Il paradosso assoluto

Misuriamo la profondità di questo paradosso, perché dovremo meditare come vi si trovino racchiusi la nostra salvezza e la guarigione del mondo intero. Colui che radunava le folle ed era seguito da tanti discepoli muore solo, abbandonato e perfino rinnegato, tradito dai suoi: « tutti allora, abbandonandolo, fuggirono » (*Mc* 14,50). Il Vivente per eccellenza (« io sono la Vita ») è annoverato tra i morti. Il Santo di Dio, colui che osava dire: « Chi di voi può convincermi di peccato? » (*Gv* 8,46) muore come un senza-Dio, nella solitudine e il tormento dei peccatori; in effetti, dice la Scrittura, « maledetto chi pende dal legno » (*Gal* 3,13; cfr. *Dt* 21,23). Colui che pretendeva di essere l'Espressione stessa del Padre (« Chi vede me, vede il Padre ») e che Giovanni chiama il Verbo o la Parola di Dio, è ridotto al silenzio della morte. L'Onnipotente, le cui opere stupivano le folle, non conta più nulla, è ridotto all'impotenza e non risponde a coloro che l'accusano o l'interrogano (cfr. *Mc* 15,4-5); né a coloro che l'invitano per scherno a salvare se stesso scendendo dalla croce (cfr. *Mc* 15,29-32). Colui che si era presentato come una fonte d'acqua viva che sgorga per la vita eterna (cfr. *Gv* 7,37-29 e 4,13-14) agonizza mormorando: « ho sete » (*Gv* 19,28). Chi potrà mai misurare l'opposizione estrema, il contrasto assoluto di un simile paradosso?

L'unico Dio umiliato della storia

L'umiliazione del Figlio abbandonato è unica nella storia, proprio come la sua pretesa di essere di rango divino. I miti greci avevano conosciuto l'idea di un dio sofferente e perfino morente. Ma, a parte che si trattava di una concezione mitica e non di affermazioni relative a un uomo storico, la sofferenza vi era intesa come una prova marginale, che maschera solo parzialmente e superficialmente la bellezza del dio immortale. Gesù invece va verso la morte come verso il cuore della sua missione e il Vangelo vede nella croce il luogo stesso in cui ri-

splende la gloria dell'amore divino.⁶ Avanza verso la sua Ora, verso il battesimo tremendo della Passione, come verso la prova decisiva in cui si gioca il tutto per tutto: « C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto! » (*Lc* 12,50). Avanza in modo tanto risoluto e con una lucidità così terribile che i discepoli ne sono atterriti. Si rilegga a tal proposito *Mc* 10, 32-34, confrontandolo soprattutto con *Mc* 14, 53-65; 15, 15-20.

Il compimento delle profezie d'Israele

Anche l'ebraismo, l'unico tra le religioni pre-cristiane ad aver avuto coscienza dell'azione di Dio nella storia, non è riuscito a percepire la realtà di un Dio umiliato. Anche se tutti i tratti di Gesù sono presenti in filigrana nell'Antico Testamento, essi tuttavia costituiscono una serie di linee discontinue, spezzate, non ancora collegate da un tracciato unico che le ricomprenda tutte. La Bibbia ebraica conosce la figura del *Messia*, trionfante, associata all'immagine del *Re, figlio di Davide*. I Salmi sono pieni di questa figura messianica e regale (cfr. ad esempio il *Sal* 2). Ecco quindi che nel vangelo di Marco il cieco Bartimeo si rivolge così a Gesù: « Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me » (cfr. *Mc* 10,46-52, da collegare a *Mc* 12,35-37). Anche la Prima Alleanza coltiva l'attesa di un nuovo *Profeta* paragonabile ad Elia (cfr. *Ml* 3,23-24, gli ultimi versetti dell'Antico Testamento). Conosce anche il *sacerdozio* dei figli di Levi (cfr. *Es* 32,25-29 e *Dt* 33,8-11). Nelle visioni di Daniele (*Dn* 7,13-14) intravede la dignità trascendente del *Figlio dell'uomo* che viene sulle nubi del cielo. E nei canti del Servo di Yahvé, nel libro di Isaia (*Is* 52,13-53,12) dipinge la scena enigmatica di un *Giusto schiacciato dalla sofferenza* e che giustifica le folle dopo aver portato il peccato dei colpevoli.

Ma tutti questi tratti, che Gesù riunirà nella sua unica persona con un'imprevedibile sintesi, restano eterogenei e anche sconnessi nell'Anti-

⁶ Vedasi *Gv* 1,14 comparato a *Gv* 3,14-15; 8,28; 12,32-33; 19,37.

co Testamento, che li ripartisce tra diverse figure incompatibili tra loro e non riesce ad intuire che uno *stesso* personaggio potrà essere al contempo Messia, Re, Profeta, Sacerdote, Figlio dell'uomo trascendente e Servo sofferente, come lo sarà Gesù. D'altronde i vangeli ci illuminano sulle difficoltà incontrate da Gesù, anche presso i discepoli, per far accettare dai suoi contemporanei l'idea di un messianismo spirituale il cui compimento non si sarebbe avverato in un trionfo politico, bensì in un abisso di sofferenza, preludio del sorgere di un mondo nuovo, il mondo della Risurrezione. È soprattutto Marco ad insistere su questo punto, sottolineando l'incomprensione massiccia dei discepoli⁷ e le estreme riserve di Gesù nei confronti delle gravi ambiguità dei titoli messianici correnti.⁸

Come dirà san Paolo (2 *Cor* 3,14-16), l'Antico Testamento resta un enigma se non si converte a Cristo che ne costituisce il senso, lo scopo e l'unità e che è l'unico a poter togliere quel velo che ne cela la verità. Ecco perché una giusta lettura della Bibbia esige un riferimento continuo tra i due Testamenti.

Il servo sofferente

Così si spiega il paradosso per cui la più stupefacente descrizione dell'umiliazione del Figlio abbandonato si trovi nell'Antico Testamento e non nel Nuovo. Vale la pena rileggere questa pagina in cui il profeta descrive il Servo sofferente e intravede il frutto della sua passione, anche se il velo che copre questo volto misterioso non si solleva che quando contempliamo in Gesù la « Faccia piena di sudore e di sangue » che Bach ha celebrato nella sua « Passione secondo San Matteo ».

« Ecco, il mio servo avrà successo, sarà innalzato, onorato, esaltato grandemente. Come molti si stupirono di lui – tanto era sfigurato per

⁷ Cfr. *Mc* 8,14-21.31-33; 9,30-32 e 10,35-45 raffrontato a *Mc* 9,33-37.

⁸ Cfr. ad esempio *Mc* 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36 e 8,26. Questa strategia del segreto relativa alle ambiguità di un messianismo male inteso costituisce quel che viene spesso definito « il segreto messianico » di Gesù.

La centralità della persona e del messaggio di Cristo

essere d'uomo il suo aspetto e diversa la sua forma da quella dei figli dell'uomo – così si meraviglieranno di lui molte genti; i re davanti a lui si chiuderanno la bocca, poiché vedranno un fatto mai ad essi raccontato e comprenderanno ciò che mai avevano udito. Chi avrebbe creduto al nostro annuncio? A chi sarebbe stato manifestato il braccio del Signore? È cresciuto come un virgulto davanti a lui e come una radice in terra arida. Non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi, non splendore per potercene compiacere. Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo del dolore che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima. Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti. Noi tutti eravamo sperduti come un gregge, ognuno di noi seguiva la sua strada; il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti. Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca. Con oppressione e ingiusta sentenza fu tolto di mezzo; chi si affligge per la sua sorte? Sì, fu eliminato dalla terra dei viventi, per l'iniquità del mio popolo fu percosso a morte. Gli si diede sepoltura con gli empi, con il ricco fu il suo tumulo, sebbene non avesse commesso violenza né vi fosse inganno nella sua bocca. Ma al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori. Quando offrirà se stesso in espiazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore. Dopo il suo intimo tormento, vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza; il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà la loro iniquità. Perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha consegnato se stesso alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i peccatori» (Is 52,13-53,12).

Ci resta ora da contemplare il terzo tratto caratteristico di Gesù, ossia la testimonianza resa alla sua risurrezione gloriosa.

4. IL FIGLIO GLORIFICATO

La testimonianza unica e imponente del Nuovo Testamento

Il disegno della figura di Gesù termina con un tratto assolutamente unico, ossia la testimonianza resa alla sua resurrezione tra i morti. Nella storia non esiste nessun altro uomo di cui si dica, in tutta serietà, una cosa simile. La testimonianza del Nuovo Testamento su questo punto decisivo è imponente e universale. I quattro vangeli, com'è noto, sono stati redatti alla luce della fede pasquale e non possono essere compresi che in questa luce. Non si possono afferrare compiutamente se non leggendoli in funzione dei loro ultimi capitoli. Ora, non soltanto parlano tutti della risurrezione di Gesù nei capitoli finali, ma il loro stesso concetto, di essere cioè un « eu-angelion » (in greco), ossia una « Buona Novella », sarebbe impensabile e perfino contraddittorio se il latore e l'oggetto di questo « lieto annuncio » non avesse conosciuto che il fallimento della morte in croce, se Dio avesse definitivamente abbandonato colui che si presentava come suo Figlio, se il Regno di Dio annunciato da Gesù fosse svanito con la sua morte infamante. Quanto agli Atti degli Apostoli, tutto il libro è consacrato all'annuncio della morte e della risurrezione di Gesù, da Gerusalemme a Roma, passando per tutta la Palestina, la Grecia e l'Asia Minore. Lo stesso avviene con san Paolo, le cui lettere sono tutte animate dalla fede nella risurrezione, come attesta magistralmente questo passaggio celeberrimo, in cui attacca quegli eretici (diggià), che negavano la risurrezione dei morti:

« Ora, se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni che non esiste risurrezione dei morti? Se non esiste risurrezione dai morti, neanche Cristo è risuscitato! Ma se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede. Noi, poi, risuliamo falsi testimoni di Dio, perché contro Dio abbiamo testimoniato che egli ha risuscitato Cristo, mentre non lo ha risuscitato, se è vero che i morti non risorgono. Se infatti i morti non ri-

La centralità della persona e del messaggio di Cristo

sorgono, neanche Cristo è risorto; ma se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati. E anche quelli che sono morti in Cristo sono perduti. Se poi noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini. Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti » (1 Cor 15,12-20).

La lettera agli Ebrei è anch'essa tutta pervasa dalla fede pasquale, poiché celebra il sacerdozio eterno di Cristo che, mediante la sua risurrezione, è diventato « un grande sommo sacerdote, che ha attraversato i cieli » (Eb 4,14). Il ruolo della risurrezione è parimenti centrale nelle lettere cattoliche (di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda) e soprattutto nell'Apocalisse, che si apre con una visione di Cristo in gloria (Ap 1,9-20) e gravita intorno alla contemplazione dell'Agnello pasquale, immolato e risorto (cfr. Ap 5).

La realtà della Risurrezione

La fede del Nuovo Testamento nella risurrezione di Cristo non procede da una costruzione logica (« la vita deve trionfare sulla morte ») o psicologica (« Gesù è stato così vivificante che deve per forza essere ancora vivo »); ma è stata suscitata nei discepoli dall'esperienza sconvolgente, appena descrivibile (per definizione), ma esigentissima, delle apparizioni di Gesù dopo la sua morte. Senza la fede nella risurrezione di Gesù, abbiamo affermato più sopra, il Nuovo Testamento sarebbe impensabile e impossibile. Ma senza l'esperienza reale delle apparizioni del Risorto, la fede nella risurrezione sarebbe stata anch'essa impensabile e impossibile. Come i discepoli avrebbero osato annunciare una simile enormità, così gravida di rischi (il ritorno in vita di un Maestro che è stato tradito!), così provocatoria (la riabilitazione del Messia condannato dalle autorità!), e annunciarla con una tale audacia e una speranza talmente contagiosa se tutto si fosse veramente concluso con il fallimento assoluto della croce e se, inoltre, il corpo del defunto, a meno che non fosse stato sottratto (ma la cosa si sarebbe risaputa e non

avrebbe potuto fondare la speranza pasquale) avesse riposato ancora nella tomba? La risurrezione gloriosa di un crocefisso è certamente un mistero troppo grande per la nostra ragione naturale, ma, senza questa risurrezione, la realtà del cristianesimo e la nascita della Chiesa sarebbero un mistero ancor più grande. O, per meglio dire, la risurrezione è un grande mistero, insondabile, ma pregno di senso e profondamente illuminante, mentre il fenomeno del cristianesimo senza la risurrezione sarebbe un enigma incomprensibile e inspiegabile.⁹ Vediamo dunque che significato e che portata ha la risurrezione nel Nuovo Testamento.

Il Crocefisso riabilitato da Dio

L'essenziale del contenuto della fede pasquale ci viene dato nella prima predicazione cristiana, così come ci è riferita da san Luca negli Atti degli Apostoli. Ecco come si esprime Pietro, levatosi in piedi con gli altri Undici, nel primissimo annuncio pasquale il giorno di Pentecoste:

« Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni,

⁹ In un'omelia sulla prima lettera ai Corinti (P.G. 61, 34-36), dopo essersi soffermato sulla follia della Croce, S. Giovanni Crisostomo aggiunge le seguenti linee - a nostro parere irrefutabili - in cui formula l'ipotesi impossibile che Gesù non sia risorto: « Che [i dodici] fossero paurosi e pusillanimi l'afferma chiaramente chi scrisse la loro vita senza dissimulare nulla e senza nascondere i loro difetti, ciò che costituisce la miglior garanzia di veridicità di quanto asserisce. Costui, dunque, racconta che quando Cristo fu arrestato dopo tanti miracoli compiuti, tutti gli apostoli fuggirono e il loro capo lo rinnegò. Come si spiega allora che tutti costoro, quando il Cristo era ancora in vita, non avevano saputo resistere a pochi Giudei, mentre poi, giacendo lui morto e sepolto e, secondo gli increduli, non risorto, e quindi non in grado di parlare, avrebbero ricevuto da lui tanto coraggio da schierarsi vittoriosamente contro il mondo intero? Non avrebbero piuttosto dovuto dire: E adesso? Non ha potuto salvare se stesso, come potrà difendere noi? Non è stato capace di proteggere se stesso, come potrà tenderci la mano da morto? In vita non è riuscito a conquistare una sola nazione, e noi, col solo suo nome, dovremmo conquistare il mondo? Non sarebbe da folli non solo mettersi in simile impresa, ma perfino solo pensarla? È evidente perciò che se non lo avessero visto risuscitato e non avessero avuto una prova inconfutabile della sua potenza, non si sarebbero esposti a tanto rischio ».

La centralità della persona e del messaggio di Cristo

che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete – dopo che, secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, fu consegnato a voi, voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empi e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte [...]. Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocefisso! » (At 2,22-24.36).

Come si vede, il tema unico del discorso di Pietro, come pure degli altri riferiti dagli Atti,¹⁰ si riassume nell'affermazione: « questo Gesù che voi avete crocefisso per bestemmia, Dio l'ha risuscitato ». I tre tratti essenziali della figura di Gesù si saldano così in modo mirabile: *la pretesa divina di Gesù* ha condotto gli uomini a decidere la *sua morte infamante in Croce*, e la *risurrezione dai morti* appare allora come la risposta di Dio alla condanna di Gesù da parte degli uomini.

Di conseguenza, il terzo tratto della figura di Gesù giustifica il primo oltre il secondo. In termini più espliciti: risuscitando Gesù, il Padre accredita la sua rivendicazione di essere uguale a Dio, gli dà ragione e giustifica così Gesù condannato per bestemmia. A questo riguardo, la risurrezione è una vera e propria riabilitazione del Crocefisso.

La glorificazione definitiva di Gesù

Ma la risurrezione è ben più che una riabilitazione. La Pasqua conferisce a Gesù la sua vera e definitiva figura, la sua figura di gloria, trasfigurandone il volto sfigurato dagli uomini. In effetti, pur essendo di condizione divina e affermando di esserlo, Gesù non aveva rivendicato di essere trattato come tale, ma aveva accettato integralmente non solo l'umiltà della condizione umana terrena, ma anche l'umiliazione della passione. Ma ecco che, con la risurrezione, Dio esalta colui che noi abbiamo umiliato e manifesta nella sua umanità trasfigurata la gloria, fino allora nascosta e misconosciuta, della sua divinità, elevandolo al di

¹⁰ Cfr. At 3,13-15; 4,10-11; 5,30-32.

sopra di tutto come Cristo e Signore. È quest'esaltazione pasquale del Figlio umiliato che san Paolo celebra nello splendido inno da lui inserito nella lettera ai Filippesi:

« Cristo Gesù, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre » (*Fil* 2,6-11).

L'inaugurazione di un mondo nuovo

Infine, risuscitando Gesù consegnato in balia del potere della morte e annoverato tra i peccatori, Dio inaugura in lui una umanità nuova e un mondo nuovo che hanno traversato il duplice abisso della morte e del peccato.

In effetti, per il Nuovo Testamento la risurrezione di Gesù non significa un semplice ritorno alla vita presente, come le « risurrezioni » narrate dai vangeli, che sono piuttosto delle « rianimazioni », ricolme di speranza ma effimere. La figlia di Giairo, il figlio della vedova di Naim, Lazzaro sono ritornati a questa vita per un certo tempo, dopodiché sono « ri-morti », se posso dire (con una seconda sepoltura a doppia mandata...). Non così per il Cristo. La sua risurrezione è un'entrata definitiva in una nuova e gloriosa condizione di vita. Paolo l'afferma chiaramente dicendo: « [sappiamo] che Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui » (*Rm* 6,9). Per la fede cristiana quindi, la Pasqua è l'inizio di quel che la Scrittura chiama « nuovi cieli e nuova terra »¹¹ e il Cristo risorto è il « primogenito di ogni creatura », il « primogenito tra i morti » (*Col* 1,15-18), « primizia di coloro che sono morti » (*1 Cor* 15,20).

¹¹ Cfr. 2 *Pt* 3,13 e *Ap* 21,1 che riprendono *Is* 65,17 e 66,22.

Nel concludere questa sezione, contempliamo insieme il Risorto in una delle sue apparizioni:

«Mentre essi parlavano di queste cose, Gesù in persona apparve in mezzo a loro e disse: "Pace a voi!". Stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma. Ma egli disse: "Perché siete turbati e perché sorgono dubbi nel vostro cuore? Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io! Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho". Dicendo questo, mostrò loro le mani e i piedi. Ma poiché per la grande gioia ancora non credevano ed erano stupefatti, disse: "Avete qui qualche cosa da mangiare?". Gli offrirono una porzione di pesce arrostito; egli lo prese e lo mangiò davanti a loro. Poi disse: "Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi". Allora aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture e disse: "Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete testimoni" » (Lc 24,36-48).

Ci resta ora da scoprire come, nella realtà incomparabile del *Figlio unigenito di Dio, umiliato e glorificato*, si trovi racchiusa la nostra salvezza e quella del mondo intero.

5. GESÙ UNICO SALVATORE DEL MONDO

Il mistero pasquale, ultima parola della Rivelazione

Dio si rivela a noi mediante eventi e parole che si spiegano gli uni con gli altri. Dio ci « parla » quindi attraverso le « parole » del Nuovo Testamento, ma quest'ultimo altro non è che la cassa di risonanza d'una « parola » ancor più fondamentale che si è espressa nell'« evento » del Figlio di Dio fatto uomo, umiliato e glorificato. In quest'evento Dio ci ha « detto » tutto sul suo amore, realizzando la nostra salvezza. « Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito,

perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui » (*Gv* 3,16-17). O, nella versione di Paolo: « Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui? » (*Rm* 8,31-32).

Che cosa Dio ci « dice » in Gesù

Attraverso il *primo tratto della figura di Gesù*, attraverso quest'uomo che ha preteso di essere uguale a Dio, attraverso Gesù, vero Dio e vero uomo, Dio ci « dice » – e realizza – l'Alleanza definitiva tra Dio e l'uomo, il matrimonio indissolubile di Dio con l'umanità. È come se ci « dicesse »: « Io, il tuo Dio, sono diventato quello che tu sei, un uomo, perché tu, semplice creatura umana, abbia parte alla vita stessa di Dio. Mi sono fatto uomo perché tu divenissi Dio. Il mio amore ti dischiude una speranza folle, perché tu fai parte di me per l'eternità. Non posso più essere felice senza di te. Abbi fiducia: l'uomo non può non farcela, perché lui e io siamo una cosa sola in Gesù ». Non è forse questa la speranza che anima Paolo allorché esclama: « Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura terrena potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù nostro Signore » (*Rm* 8,38-39)?

Attraverso il *secondo tratto della figura di Gesù*, attraverso il Figlio umiliato e abbandonato, attraverso Gesù morente annoverato tra i peccatori, Dio ci « dice »: « Non avere paura. Sono sceso negli inferi della tua vita e della tua morte. Anche nel momento più disperato, io sono con te. Se traversassi una gola oscura, la croce di Gesù è con te per rassicurarti. Per quanto tu possa cadere in basso, cadrà sempre in lui, perché è sceso ancor più in basso di te nell'abisso. Per quanto pesante possa essere il tuo peccato, per quanto imperdonabile possa sembrare, mio Figlio l'ha portato al posto tuo, lui, l'Agnello di Dio che porta i peccati del mondo, lui che, non avendo peccato, è stato identificato col

peccato sulla croce, quando è morto nel silenzio di Dio gridando verso di me: “Dio mio, perché mi hai abbandonato?”. Non avere paura. Anche nel passaggio stretto della morte, anche nella morte la più assurda, ti accompagna e ti precede. Per te è stato abbeverato di angoscia e spavento. Per te è sceso agli inferi, nella solitudine più estrema. Non avere paura ».

E attraverso il *terzo tratto della figura di Gesù*, attraverso il Figlio perduto e ritrovato, attraverso il Figlio riabilitato e glorificato, Dio ci « dice »: « Sii pieno di speranza. Mio Figlio ha preso su di sé tutto e ha sperimentato tutto. Ha sopportato tutto e ha aperto uno spiraglio in tutti i tuoi vicoli ciechi. Ha traversato il muro delle tue colpe senza numero. L’oceano immondo del peccato ha invaso il suo cuore innocente, l’ha sommerso di tristezza e di disgusto. E adesso vive per me, nella luce. Con lui, vincerai il tuo peccato. Aprigli il cuore e, dal suo cuore trafitto dal peccato del mondo intero, sgorgheranno verso te l’acqua e il sangue che ti rigenereranno (cfr. *Gv* 19,34). Sii pieno di speranza. Ha già provato l’amarezza della tua morte e ti offre, fin da oggi, dall’altro capo della morte, la vita imperitura. È lui che grida verso di te: “Non temere! Io sono il Primo e l’Ultimo e il Vivente. Io ero morto, ma ora vivo per sempre e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi” (*Ap* 1,17-18). Con lui, se vuoi, potrai traversare tutto. Metti la tua mano nella sua. È una mano umana e fraterna che avvertirà i minimi fremiti del tuo essere. Metti la tua mano nella sua. È la mano regale del tuo Dio, capace di proteggerti anche quando gli altri ti abbandonassero. Metti la tua mano nella sua. È la mano trafitta del tuo Dio crocefisso, atta ad accogliere ogni singola ferita della tua vita. Metti la tua mano nella sua. È la mano gloriosa del tuo Salvatore risorto, l’unica che possa introdurti nella luce del Regno. Pur nel mezzo delle prove di questa vita, la tua gioia sia quella che provarono i primi discepoli quando, risorto, mostrò loro le mani e il costato ».

« La sera di quello stesso giorno, il primo dopo il sabato, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei

Giudei, venne Gesù, si fermò in mezzo a loro e disse: "Pace a voi!". Detto questo, mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli gioirono al vedere il Signore. Gesù disse loro di nuovo: "Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi". Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi" » (Gv 20,19-23).

Il cuore di Gesù batte per il cuore dei giovani

Tutto quanto abbiamo finora meditato è un tesoro che il Padre destina particolarmente ai giovani. E i giovani ne vengono toccati, quando hanno la fortuna di scoprirlo. Nella pastorale giovanile, raramente si avrà l'occasione di dire e vivere in maniera esplicita tutto questo tesoro infinitamente ricco di Cristo. Ma coloro che avvicinano e accompagnano i giovani guadagneranno molto ad avere nel loro cuore la ricchezza di Cristo, perché così andranno verso i giovani con Cristo nel cuore. Gesù passerà come vorrà attraverso la loro umile testimonianza di vita. E a volte avranno la gioia di poter suscitare un momento di grazia in cui la realtà viva di Cristo potrà toccare in modo esplicito il cuore dei giovani. Non fosse che per questi momenti, vale la pena, per gli animatori, di essere costantemente presenti a Gesù e ai giovani in un'apertura totale del cuore.

Educare i giovani alla fede in una stagione di complessità Problemi e prospettive

D. RICCARDO TONELLI, s.d.b.

Pontificia Università Salesiana, Roma

1. L'ESPERIENZA RELIGIOSA IN UNA SOCIETÀ COMPLESSA

Eravamo abituati a pensare ai problemi e a cercare le soluzioni, facendo attenzione soprattutto ai dati sicuri e alle esigenze, valide per tutte le stagioni.

Così, per fare solo qualche esempio, chi doveva programmare interventi di educazione alla fede, si preoccupava prima di tutto delle cose da comunicare, della loro correttezza e della loro sistematicità. Anche nell'analisi dei problemi contavano soprattutto i riferimenti più stabili: la scarsa disponibilità all'impegno e alla responsabilità era fatta derivare fundamentalmente dall'egoismo che minaccia il cuore di ogni persona; la fragilità e l'intemperanza giovanile era considerata frutto della giovinezza stessa... una malattia che si guarisce da sola, basta avere la pazienza di aspettare.

Non c'è dubbio che tutto questo conserva il suo valore. Sta però consolidandosi un modo diverso di pensare, interpretare e progettare, che condivido. Riafferma le stesse preoccupazioni da una prospettiva molto differente: l'attenzione si sposta dalla « cosa in sé » alla trama di relazioni in cui siamo collocati e all'influsso che il contesto culturale e sociale esercita sui processi di maturazione. Gli approfondimenti sulla situazione culturale e giovanile attuale ci indicano, di conseguenza, i dati con cui fare realisticamente i conti e, soprattutto, il luogo teologico da cui raccogliere, in una attenta operazione di discernimento, suggerimenti preziosi in vista di un nuovo progetto.

Un confronto e uno scontro sulla vita e la speranza

In questa logica, anche la mia attenzione corre verso le caratteristiche della società complessa in cui viviamo. Tra le tante cose ricordate, ne sottolineo una, particolarmente inquietante per persone, come siamo noi, impegnate nell'educazione dei giovani alla fede, con un progetto che ci viene da lontano.

La nostra proposta riguarda il senso dell'esistenza ed è carica, di conseguenza, di esigenze impegnative in ordine alla qualità della vita e al suo fondamento.

Le generazioni passate ricevevano il senso dell'esistenza attraverso processi trasmissivi abbastanza tranquilli, la cui eventuale conflittualità era solo congiunturale. Oggi, invece, assistiamo ad una larga crisi di trasmissione culturale. Coloro che hanno la responsabilità di affidare ad altri le ragioni per credere alla vita e alla speranza, non sanno più bene cosa trasmettere e come trasmettere. D'altra parte, è scarso anche l'interesse a ricevere qualcosa da altri, se questo soggetto non è sperimentato appartenente al proprio ristretto gruppo. Anche le agenzie, tradizionalmente incaricate di questa responsabilità (scuola, famiglia, chiesa...), sono oggi in crisi. Come appare dalle ricerche più recenti, esse recuperano credibilità e consenso solo quando sanno presentarsi come luogo di relazioni primarie soddisfacenti. In fondo, esse funzionano solo quando, rinunciando alla loro specificità, delegano ad altri la trasmissione dei « contenuti », per riappropriarsi quella di assicurare interazioni.

Il riflesso sul vissuto religioso

Questa situazione ricade sul modo con cui soprattutto i giovani vivono la dimensione religiosa della loro esistenza.

L'aspetto più appariscente è quello caratterizzato dalla indifferenza. Esistono persone cui la vita della Chiesa e quello che essa significa non dicono davvero più nulla di serio e di interessante, in ordine alla

vita e al suo senso. In questi casi stiamo transitando dai tempi della polemica e della contestazione all'insignificanza: le strade si sono ormai separate e i cammini avvengono all'insegna di altre preoccupazioni.

Ad un livello meno verificabile dell'indifferenza, è presente un confronto ed uno scontro su qualcosa che non riguarda prima di tutto il vissuto religioso ma la sua condizione pregiudiziale: la qualità della vita. In una situazione di complessità, la prima realtà che va in crisi è, infatti, il significato della vita, il suo orientamento, la consistenza di un suo fondamento.

In molti casi lo scontro resta sommerso, quasi in filigrana. Ciò che appare nel quadro esistenziale delle persone è la costruzione di un equilibrio difficile tra esigenze che non sono più vissute come contraddittorie. I modelli culturali dominanti (anche quelli veramente lontani dalle logiche evangeliche) riescono a convivere, con rassegnata tranquillità, con espressioni religiose anche impegnate.

In altri casi, invece, lo scontro esplose in tutta la sua violenza. L'atteggiamento dominante è quello reattivo: ci si esclude, in termini riflessi, dalle logiche dominanti, riaffermando tutta la forza profetica del vangelo, fino a proclamare con foga il suo carattere intollerante rispetto alle logiche mondane.

Sono presenti anche segnali di speranza. Li offrono i giovani che sono riusciti a coniugare in modo molto maturo le esigenze più radicali della fede cristiana con i tratti più significativi e autentici della cultura attuale. Essi mostrano, con i fatti, che il confronto è possibile e, se attuato nel grembo materno della comunità ecclesiale, può risultare arricchente per tutti. L'attenzione verso la cultura, rilanciata da molte comunità ecclesiali e il tentativo di immaginare modelli nuovi di spiritualità, sono segni eloquenti di questa linea di tendenza.

Come reazione al disagio che sta investendo molte persone, sta emergendo la ricerca di qualcosa di nuovo. Molti giovani, infatti, si rendono conto di non poter più fondare senso e speranza su quello che era stato loro offerto e cercano qualcosa di nuovo, di ulteriore. Siamo di fronte a quella diffusa, insistita « domanda religiosa », di cui

spesso si parla. Questa « domanda religiosa » è soprattutto domanda di significato alla vita e di speranza, radicata sulla delusione di molte attuali proposte di senso; anche l'eventuale richiesta di « cose » religiose segnala soprattutto ricerca di qualcosa che dia senso e speranza. Non possiamo dimenticare, però, che questa domanda religiosa è fortemente segnata dai tratti culturali dominanti (soggettivizzazione, esperienzialismo, ricerca di una verificabilità immediata...): è quindi spesso lontana dai modelli culturali in cui si incarna la proposta ecclesiale.

2. CRITERI PER ORGANIZZARE SOLUZIONI

L'influsso della complessità si fa sentire anche al livello della prassi pastorale delle nostre comunità ecclesiali. È facile, infatti, constatare la presenza di un largo pluralismo di modelli. Non dipendono solo dalla necessità di rispondere a situazioni diversificate. Spesso il pluralismo ha alla radice interpretazioni diverse degli stessi contenuti della fede ed un differente modo di concepire l'uomo e i processi finalizzati alla sua educazione.

Non possiamo considerare questa situazione come una conquista di cui andare fieri né possiamo assumere la logica dominante che fa della sensibilità e dell'esperienza personale il criterio indiscusso di ogni scelta. D'altra parte, l'omogeneità delle stagioni trascorse comporterebbe un rapporto sproporzionato tra costi e benefici.

Chi vuole dimorare nella complessità, senza lasciarsene travolgere, si chiede, con una inquietudine crescente: c'è modo di elaborare il pluralismo, rispettando differenza e unità?

In questi anni abbiamo sperimentato un modello di elaborazione del pluralismo e della complessità: la convergenza operativa attorno ad alcuni criteri di valutazione.

Questi criteri non vengono dall'esterno né rappresentano una specie di piattaforma autorevole al di sopra delle parti. Indicano, in termini più poveri, un suggerimento di convergenza, capace di assicurare unità (non solo formale) anche nel rispetto della pluralità di modelli

operativi, perché sono l'espressione di un patrimonio comune e condiviso, frutto della maturazione che ha ormai segnato le comunità ecclesiali impegnate in un servizio di pastorale.

Ne ricordo tre.

La coscienza ermeneutica

L'educazione e l'educazione alla fede è chiamata a misurarsi con le esigenze della verità, perché nessuna ricerca di nuovi tracciati può essere condotta a scapito della verità. Queste esigenze non si presentano però mai allo stato puro. Per essere dette a persone segnate dalla cultura in cui vivono, devono per forza assumere espressioni di tipo culturale. È così per Gesù di Nazareth, volto e parola di Dio nella grazia della sua umanità. È così per la parola di Dio che si fa parola per l'uomo diventando parola d'uomo. Non può che essere così anche per i valori educativi e i contenuti della fede. Quelli che possediamo e siamo chiamati a testimoniare, sono, nello stesso tempo, espressione dei modelli culturali presenti e dominanti in un certo momento della storia, e indicazioni di eventi normativi, da assumere con piena disponibilità e da cui lasciarsi giudicare e inquietare.

Chiamo « coscienza ermeneutica » l'atteggiamento pratico che deriva da questa convinzione teorica. Opera in una coscienza ermeneutica chi cerca di riattualizzare ciò che è proposto, attivando un discernimento tra ciò che è permanente (una specie di « nocciolo duro » che pone esigenze perenni) e ciò che invece è legato a situazioni culturali particolari.

Come conseguenza, immediata e impegnativa, ci resta il compito di ripensare il progetto cristiano dal contributo (positivo e negativo) della cultura attuale, per rendere la nostra proposta « significativa » e « salvifica »: significativa vuol dire capace di assumere le categorie dominanti, salvifica vuole dire capace di contestarle e portarle verso l'autenticità.

La coscienza missionaria

Il secondo elemento di convergenza è rappresentato dalla decisione di quali debbano essere i soggetti dell'azione pastorale: a quali giovani pensiamo e con quali ci confrontiamo per analizzare la responsabilità della comunità ecclesiale?

Non ho bisogno di spendere troppe parole per ricordare che i giovani sono un universo molto frammentato, difficilmente riconducibile ad una sola immagine.

La coscienza missionaria, che progressivamente si è consolidata nella comunità ecclesiale, spinge a pensare, prima di tutto, a « tutti i giovani », e non solo a quelli che sono pronti ad ogni proposta e vivono con intensità la loro esperienza cristiana. Non è corretto, certamente, chiudere gli occhi su questi giovani, che hanno ricostruito un rapporto soddisfacente con la comunità ecclesiale. Ma neppure possiamo limitare il nostro sguardo a queste situazioni felici. Essi, al massimo, mostrano con i fatti che qualcosa può cambiare e indicano le condizioni da percorrere per ottenere risultati soddisfacenti.

La coscienza missionaria diventa criterio per quella coscienza ermeneutica di cui ho appena parlato. Non è possibile riesprimere le proposte con l'unica preoccupazione di una correttezza formale. La discriminante « vero – falso » nella evangelizzazione viene misurata su quella più impegnativa di « significativo per tutti – significativo solo per alcuni ». Su questa variabile dovrebbero essere verificate proposte, iniziative, interventi, per restituire al Vangelo di Gesù la sua forza di « bella notizia » per i giovani come insieme sociale, e tra essi soprattutto per i poveri e gli esclusi.

La coscienza educativa

Anche la terza questione affronta un problema di grosso respiro teorico e pratico.

Sempre la comunità ecclesiale si è interessata di educazione. Se i termini non sono solo un vuoto gioco di parole, definire la pastorale

giovanile come « educazione alla fede » (o « della fede », come qualcuno preferisce dire) non è certo una scelta indifferente. Purtroppo però la consapevolezza dell'autonomia delle discipline ed il significato anche salvifico dei processi educativi... erano più parole che fatti nel vissuto ecclesiale d'un tempo.

I problemi dell'evangelizzazione, anche sul piano operativo, erano affrontati, infatti, a partire da riflessioni di prevalente respiro teologico e le prospettive di azione erano impostate sulle esigenze del dover essere. Alle scienze dell'educazione era chiesto un contributo prevalentemente funzionale. Nella realizzazione dei progetti pastorali, anche quando si parlava di « educazione », il riferimento alle scienze dell'educazione era, di conseguenza, solo di tipo analogico.

Il cambio di mentalità ha spalancato la pastorale giovanile verso un modo di fare, i cui riflessi preziosi sono sotto gli occhi di tutti.

L'educazione investe l'ambito culturale, quello che riguarda appunto lo stile di esistenza, le sue ragioni e le sue prospettive. È urgente restituire ad ogni persona la capacità di riconoscersi e di realizzarsi come soggetto autonomo e responsabile della propria storia e di quella degli altri. Persone restituite a questo stile di esistenza possono incidere ai diversi livelli in cui si giocano i processi strutturali.

Riconoscendo la necessità di ricostruire la trama dei processi di trasmissione culturale, è rilanciata l'esigenza di adulti e di giovani disponibili a scambiare le proprie ragioni di vita. Nello scambio, l'adulto ritrova la sua costitutiva funzione educativa e il giovane si scopre interessato a proposte che nascono nella cultura e nella storia in cui egli vive e che hanno diritto propositivo non solo sul fascino di cui sono cariche.

3. PER ORGANIZZARE I CRITERI IN UN PROGETTO

I giovani che vivono la loro quotidiana esistenza nel crogiuolo dei modelli culturali dominanti, si trovano bombardati da progetti e proposte, davvero molto lontane rispetto a quelle in cui si esprimeva il vissuto

religioso tradizionale. In una situazione come è questa, chi cerca di prendere sul serio una delle due proposte – o quella religiosa o quella che ci pervade attraverso i modelli culturali dominanti – ha l'impressione di trovarsi in un'alternativa drammatica: rinunciare ad essere gente di questo tempo per consolidare la propria esperienza religiosa o rinunciare alla dimensione religiosa dell'esistenza, per restare di questo tempo.

Lo so che spesso il confronto non è sperimentato nei termini radicali in cui l'ho descritto. La tipologia di esiti, ricordata poco sopra, documenta però qualcosa di incombente, anche se spesso non riflesso.

Questa consapevolezza mi porta a riconoscere che la sfida attuale non sembra di natura religiosa ma antropologica. In questione, in altre parole, non c'è direttamente l'alternativa tra l'essere religioso o il non esserlo. Prima di questa decisione e come sua possibilità c'è il confronto sul tipo d'uomo e di donna che sogniamo e vogliamo (o possiamo) diventare.

In una situazione culturale come è l'attuale, il servizio di educazione alla fede investe, con la stessa intensità, la responsabilità della ricostruzione di una qualità di vita e l'offerta, esplicita e tematica del Vangelo della vita e della speranza all'interno di queste sfide. Si tratta, in altre parole, di verificare se nel modello di esistenza che viene perseguito c'è spazio per uno sfondamento del vissuto verso la dimensione trascendente della vita e se l'eventuale esperienza di trascendenza si colloca adeguatamente in quel gioco di libertà e responsabilità, che deve caratterizzare ogni vita.

A chi è impegnato nel servizio dell'educazione dei giovani alla fede non basta scontrarsi, nel nome del Vangelo, con i modelli culturali dominanti, ma deve elaborare alternative efficaci e renderle credibili e praticabili. Neppure può accontentarsi di proclamare, con forza, la verità della fede; la deve ripensare, in fedeltà e fantasia, per renderla pronta ad accogliere il grido che sale dalla vita e restituirlo al suo protagonista nella dolce compagnia del Crocifisso risorto.

Non possiamo più interrogarci se va affrontato per primo l'uno o l'altro compito. Ambedue urgono sulle spalle dei discepoli di colui che si è presentato come appassionato della vita e della speranza di tutti.

Per ragioni metodologiche devo procedere a tappe successive. Incomincio dalla prima questione (quella della qualità della vita), e affido la seconda (la proposta esplicita del Vangelo) al paragrafo successivo. Nella prima questione mi lascio però ispirare dalla verità della seconda e riformulo la seconda dalla provocazione della prima.

Al servizio della qualità della vita

Incomincio dalla prima questione: verso quale « qualità di vita » orientare il servizio educativo nei processi di educazione alla fede?

Considero l'uomo un ricercatore e produttore di senso. Cresce in umanità quando vive la sua vita quotidiana come appello, continuo e progressivo, verso quel mistero in cui è collocata la sua esistenza. Le risposte che riesce a costruirsi nella fatica personale del confronto e dell'ascolto, e quelle che incontra mediante il contributo di chi condivide la sua stessa passione, saturano la sua attesa solo in modo parziale e provvisorio. La domanda si riapre, proprio nel momento in cui sta sperimentando la gioia della scoperta e dell'esperienza.

Mi piace definire questo modello antropologico con un'espressione: l'invocazione. L'uomo è maturo e vive la sua esistenza in modo autentico, quando diventa capace di invocazione. L'esperienza cristiana è sperimentata come buona notizia, fondamento di vita e di speranza, solo se risuona all'interno dell'invocazione.

1. L'invocazione

L'espressione « invocazione » non è l'unica utilizzabile. Ha bisogno di un po' di spiegazioni per diventare eloquente. La utilizzo perché attorno a questa formula, negli ultimi anni, si è creato un certo movimento, anche se sono convinto che nessuna può essere considerata perfetta.

Chiamo « invocazione » l'atteggiamento esistenziale di chi vive il frammento di esistenza di cui è protagonista, proteso, con una speranza operosa, verso una ragione di senso che riconosce di non possedere.

Chi vive nell'invocazione, si trova in una situazione strana. Si fida della vita e si affida ad un fondamento così alto da giustificare la sua speranza. Costata, però, di non possedere questo fondamento: lo può solo attendere e cercare, perché è collocato molto oltre rispetto a quello che sta vivendo e costruendo.

Ha un'intensa voglia di vita e di felicità. Non se la sente, nel modo più assoluto, di rinunciare alla sua vita, che sperimenta come il luogo della sua felicità. Tocca con mano quanto la speranza stia di là del possesso, in un « oltre » da cercare, sperare e sognare.

Per dire, in modo concreto, questa esperienza, mi piace riferirmi ad una figura che ci è familiare: gli esercizi al trapezio, che abbiamo visto, tante volte, sulla pista dei circhi.

In questo esercizio l'atleta si stacca dalla funicella di sicurezza e si slancia nel vuoto. Ad un certo punto, protende le sue braccia verso quelle sicure e robuste dell'amico che volteggia a ritmo con lui, pronto ad afferrarlo.

Il gioco del trapezio assomiglia moltissimo alla nostra esistenza quotidiana. L'esperienza dell'invocazione è il momento solenne dell'attesa: dopo il « salto mortale » le due braccia si alzano verso qualcuno capace di accoglierle, restituendo alla vita. Nell'esercizio al trapezio, nulla avviene per caso. Tutto è risolto in un'esperienza di rischio calcolato e programmato. Ma la sospensione tra morte e vita resta: la vita si protende alla ricerca, carica di speranza, di un sostegno capace di far uscire dalla morte.

L'invocazione è rischio, avventura dall'esito imprevedibile, ricerca ansiosa di qualche cosa che è insostituibile per continuare a vivere e a sperare. Nello stesso tempo, è certezza delle due braccia robuste pronte ad afferrare. Ci si fida della vita e si affida a questo mistero impenetrabile quello che ci sta maggiormente a cuore: la felicità dentro la vita stessa.

Il presente è spalancato verso il futuro. Il passato ridà slancio, incoraggia, com'è incoraggiato l'atleta a continuare nei suoi esercizi dalla fiducia motivata nella competenza del compagno. La certezza di essere restituiti alla vita è solo nella trepida attesa che quello che tante volte abbiamo sperimentato, continui a riprodursi nella nostra esistenza.

Questa è l'invocazione: un gesto di vita che cerca ragioni di vita, perché chi lo pone si sente immerso nel rischio della morte.

2. Riunificare l'esistenza attorno all'invocazione

L'invocazione non è riducibile ad una delle tante esperienze che riempiono la vita di una persona, paragonabile per esempio alla ricerca del lavoro o a qualche hobby che impegna le energie nel tempo libero... Essa rappresenta invece, di natura sua, il tessuto connettivo di tutte le esperienze di vita: quasi una nuova radicale esperienza che interpreta e integra le esperienze quotidiane, in un qualcosa di nuovo, fatto di ulteriore coscienza e interpellante.

La capacità di riunificazione sta nella ricerca di un significato per la propria vita, sufficientemente armonico e capace di dare consistenza al senso e alla speranza.

Al livello iniziale l'invocazione è soprattutto tensione verso un ulteriore, capace di dare ragioni e fondamento all'esistenza personale. Ogni frammento di vissuto ed ogni esperienza personale, infatti, lancia e sa-tura qualcuna delle tante domande di senso e di speranza che salgono dalla nostra quotidiana esistenza. Queste diverse domande si ricollegano in una più intensa che attinge le soglie profonde dell'esistenza: a questo livello, la domanda coinvolge direttamente il domandante e, normalmente, resta domanda spalancata verso qualcosa di ulteriore, anche dopo il necessario confronto con le risposte che ci costruiamo o che accogliamo come dono che altri ci fanno.

Al livello più alto e maturo, quando la domanda stessa si perde nell'abisso del mistero incontrato e sperimentato, l'invocazione è affidamento ad una « presenza » che è sorgente della vita dello stesso do-

mandante. Nell'abbandono ad un tu scoperto e sperimentato, l'io ritrova la pace, l'armonia interiore, la radice della propria speranza.

Come si nota, la riunificazione non sta nel « possesso », ma nella « ricerca »: non sono i dati sicuri quelli che possono fondare l'unità, ma la tensione, sofferta e incerta, verso un ulteriore e la riconsegna di tutta la propria esistenza a questo « evento », sperimentato e incontrato, anche se mai posseduto definitivamente.

3. Giocare le risorse per educare all'invocazione

Esistono modelli educativi e pastorali che considerano la vita quotidiana come un ostacolo da controllare; altri sono tutti impegnati nello sforzo di fuggirla o, almeno, di ridurne al minimo i condizionamenti. La mia ipotesi è molto diversa. Riconosco che la crescita nell'esperienza cristiana corre parallela con l'accoglienza della propria vita, come mistero impegnativo e interpellante. Riconosco, di conseguenza, che questa stessa vita offre in modo germinale i contributi più rilevanti per la sua pienezza e autenticità. La considero, in altre parole, la grande risorsa, che dà senso e prospettiva a tutte le altre risorse educative e pastorali.

Il riconoscimento della vita come grande risorsa si realizza sempre in una esplicita e intensa preoccupazione educativa. Per questo, penso alla vita come ad una trama complessa di domande e risposte.

Tutte le domande riguardano, almeno implicitamente, la vita e il suo senso, perché questo è l'unico, grande problema. Sono però collocate a diversi livelli di profondità esistenziale.

Molte domande si riferiscono ai problemi concreti e quotidiani dell'esistenza: investono la vita nel suo spessore tecnico e pragmatico. A questo livello operano le scienze dell'uomo, nell'autonomia relativa che loro compete.

Nel profondo di queste domande emergono gli interrogativi che investono in modo tematico e riflesso le ragioni ultime dell'esistenza. Sono le « domande di senso ». Anche queste domande di senso incontra-

no molte risposte nella sapienza dell'uomo. Molte altre restano aperte e brucianti anche dopo il confronto con tutte le risposte a disposizione dell'uomo. Queste risposte, anzi, spalancano ulteriormente la domanda. In questo caso, le domande sono « invocazione » ad un di più di senso: sono frecce lanciate verso un qualcosa di ulteriore, capace di dare saturazione a questa ricerca inquietante.

Spalancato sull'esperienza di invocazione, il giovane ha raggiunto il livello più alto della sua maturazione. Non riesce più a sognare il suo futuro sulla misura delle cose che possiede o del potere di cui può ammantarsi, ma si spalanca verso l'avventura della solidarietà e dell'affidamento al mistero che avvolge tutta la sua esistenza.

Riscoprire la qualità dell'evangelizzazione

L'uomo invocante ha diritto di trovare risposte. Alle braccia alzate nel rischio mortale di quell'esercizio del trapezio che nella vita quotidiana si svolge sempre senza rete, devono corrispondere le due braccia robuste, pronte ad afferrare. Per questo, la comunità ecclesiale avverte la gioia e la responsabilità di evangelizzare per un servizio più incisivo ed efficace alla vita e alla speranza.

La maturazione dell'esperienza cristiana comporta, in altre parole, anche il momento della proposta di un progetto di esistenza, concreto e sperimentabile, capace di mostrare il dono di una vita nello Spirito. Questo va detto con forza, per riscattare la responsabilità della comunità ecclesiale, dopo i tempi del silenzio rassegnato e delle lunghe, ingiustificate attese.

Come sappiamo, l'impegno verso una evangelizzazione, fatta nuova per il coraggio, la passione e la competenza, riguarda l'ambito del contenuto e quello, non meno serio, dei modelli e dei criteri comunicativi. Per restare fedele al compito metodologico che mi è stato affidato, concentro la mia attenzione su questi secondi aspetti. Mi preoccupò, di conseguenza, di ricordare alcune priorità educative per restituire all'evangelo la forza di salvezza « dentro » e « per » la vita quotidiana.

1. La centralità di Gesù Cristo e la sua verifica

Il punto di riferimento della vita cristiana e, di conseguenza, il centro della proposta religiosa è l'incontro personale con Gesù, confessato nella comunità ecclesiale come il Signore. Tutto il cammino tende a questo obiettivo ed è su questa meta che si verifica e si consolida.

L'incontro con Gesù resta sempre misterioso: è un'avventura di fede. Per essere certi che la direzione di cammino sia quella autentica, abbiamo bisogno di criteri di validazione. La tradizione ecclesiale ne suggerisce alcuni, che considero particolarmente urgenti per l'attuale situazione culturale e giovanile e, per questo, li rilancio:

Chi ha incontrato Gesù, non misura la sua fede prima di tutto sull'appartenenza ecclesiale, ma sulla passione per il regno: sull'impegno di far nascere vita dove c'è morte, nel nome e per la gloria di Dio. L'appartenenza ecclesiale, certamente urgente e da riformulare in una stagione in cui tutte le appartenenze sono diventate deboli e selettive, funziona come il « grembo materno » in cui vivere ed esprimere la decisione della propria vita per il Signore e per il suo progetto.

L'incontro personale ed ecclesiale con Gesù e la condivisione della sua passione per la causa della vita di tutti, si traduce immediatamente in un progetto di esistenza orientato dalla qualità nuova di vita, sollecitata ai suoi discepoli. In una stagione di soggettivizzazione, spesso sfrenata, l'esperienza di fede si coniuga immediatamente in una esperienza etica. L'urgenza è irrinunciabile... le direzioni di sviluppo vanno progressivamente elaborate, in quella fedeltà ermeneutica, ricordata tra i criteri del rinnovamento.

L'incontro con Gesù il Signore e la consegna di tutta la propria esistenza al suo progetto si traducono in un'affascinante avventura vocazionale, che prende e afferra tutta l'esistenza: l'amore alla vita, fondato nella sua radice ultima che è l'affidamento a Gesù di Nazareth nella fede, diventa « compassione » per la vita di tutti.

2. Un modello comunicativo adeguato

La proposta coraggiosa di Gesù Cristo, per risultare significativa ed incidente, richiede la ricerca di modelli comunicativi adeguati.

Pensando ai giovani di questa stagione di complessità, faccio una proposta che dà voce ad un vissuto pastorale diffuso e consolidato. Essa riprende quella prospettiva della « comunicazione » che anche *Dei Verbum* 13 ricorda come centrale nell'evento stesso della rivelazione.

La parola dell'evangelizzatore è sempre un racconto: una storia di vita, raccontata per aiutare altri a vivere, nella gioia, nella speranza, nella libertà di ritrovarsi protagonisti.

Nel suo racconto si intrecciano tre storie: quella narrata, quella del narratore e quella degli ascoltatori.

Racconta i testi della sua fede ecclesiale: le pagine della Scrittura, le storie dei grandi credenti, i documenti della vita della Chiesa, la coscienza attuale della comunità ecclesiale attorno ai problemi di fondo dell'esistenza quotidiana. In questo primo elemento, propone, con coraggio e fermezza, le esigenze oggettive della vita, ricompresa dalla parte della verità donata. Credere alla vita, servirla perché nasca contro ogni situazione di morte, non può certo significare stemperare le esigenze più radicali e nemmeno lasciare campo allo sbando della ricerca senza orizzonti e della pura soggettività.

Ripetere questo racconto non significa però riprodurre un evento sempre con le stesse parole. Comporta invece la capacità di esprimere la storia raccontata dentro la propria esperienza e la propria fede.

Per questo l'evangelizzatore ritrova nella sua esperienza e nella sua passione le parole e i contenuti per ridare vitalità e contemporaneità al suo racconto. La sua esperienza è parte integrante della storia che narra: non può parlare correttamente della vita e del suo Signore, senza dire tutto questo con le parole, povere e concrete, della sua vita.

Anche questa esigenza ricostruisce un frammento della verità della storia narrata. La sottrae al silenzio freddo dei principi e la immerge nella passione calda della salvezza.

Dalla parte della salvezza, anche i destinatari diventano protagonisti del racconto stesso. La loro esistenza dà parola al racconto: fornisce la terza delle tre storie, su cui si intreccia l'unica storia.

In forza del coinvolgimento personale l'evangelizzatore non fa proposte rassegnate. Chi narra per la vita, vuole una scelta di vita. Per questo l'indifferenza tormenta sempre l'educatore religioso. Egli anticipa nel piccolo le cose meravigliose di cui narra, per interpellare più radicalmente e per coinvolgere più intensamente.

3. *L'esito del processo: chi è il cristiano*

Attraverso l'evangelizzazione, la comunità ecclesiale propone ai giovani un progetto globale di esistenza.

In questa proposta è importante verificare il modello comunicativo utilizzato, come ho appena ricordato. Ma è egualmente urgente verificare l'oggetto della proposta.

Chi è il cristiano? Su quali dimensioni si esprime la sua esistenza?

Solo una figura di esistenza cristiana, fedele al progetto di Dio, rivelato in Gesù, e inserita, in modo accogliente e critico nella trama delle culture attuali, può rappresentare quel progetto di esistenza che vale la pena di accogliere nella nostra vita, per cui impegnarsi con il coraggio e la radicalità dei martiri.

Torna, in primo piano, la questione spinosa della spiritualità, una frontiera su cui un grosso lavoro resta ancora da fare, nella spinta del rinnovamento in atto. L'ha ricordato, con coraggio, anche il Card. Ruini, nell'intervento conclusivo del Convegno della Chiesa italiana, convenuta a Palermo: « Il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes* (n. 37), parlando dell'attività umana corrotta dal peccato e redenta soltanto da Cristo, ci offre un'indicazione che, ai fini della spiritualità, mi sembra preziosa. Diventato nuova creatura dello Spirito Santo, l'uomo può e deve amare le cose che Dio ha creato, riceverle da Lui, guardarle e onorarle come se al presente uscissero dalle mani di Dio. Così, "usando e godendo" delle creature in libertà e povertà di spirito, viene in-

trodotto nel vero possesso del mondo, quasi niente abbia e tutto possenga (cfr. 2 Cor 6,16). Quella piccola nuova parola “godendo”, unita all'altra classica “usando”, apre verso una nuova spiritualità cristiana, che potremmo dire specificamente moderna, non più caratterizzata prevalentemente dalla fuga e dal disprezzo del mondo, ma dall'impegno nel mondo e dalla simpatia per il mondo, come via di santificazione, ossia di accoglienza dell'amore di Dio per noi e di esercizio dell'amore verso Dio e verso il prossimo ».

4. OLTRE IL SILENZIO

La cultura in cui viviamo sta riducendo la verità ad un semplice gioco di soggettività, che si incontrano e si scontrano, cercando uno spazio di compromesso. La maturazione della vita e la sua esplosione nell'esperienza cristiana esige, al contrario, l'incontro, disponibile e inquietante, con una verità che si pone oltre le nostre soggettività.

Soggettività e oggettività sembrano due prospettive inconciliabili. Eppure, in questi anni, impegnativi e felici, abbiamo sperimentato i primi frammenti di un'alternativa. Praticata, consegna all'educatore un compito di altissimo prestigio: egli è il testimone, trepidante e sofferto, delle esigenze irrinunciabili della vita.

La vita, quella quotidiana tessuta sulla trama dell'avventura di ogni giorno e condivisa in una solidarietà che abbraccia tutti gli uomini, è l'evento più soggettivo che ci sia. È mia, fino in fondo: me la progetto, la sogno, la tradisco, la realizzo. Eppure mi misura inesorabilmente. Si porta dentro esigenze e dimensioni che spingono la soggettività nel santuario delle cose date, fuori da ogni possibilità di pattuizione. La vivo felice quando la vivo secondo i codici in cui è stata disegnata. Mi scoppia tra le mani, quando cerco di superarli, come un bambino bizzoso e viziato.

La vita, inoltre, è piena e riuscita solo quando lo è per tutti. La solidarietà propone confini ed esigenze, la cui chiarezza sta saltandoci

ormai agli occhi, a forza di smontare e rimontare i frammenti della nostra storia.

In questa oggettività consegnata alla nostra soggettività riconosciamo il segno di Dio creatore e l'impronta inquietante della croce del Risorto.

L'educatore è il testimone della vita e delle sue esigenze: perché sia piena per ciascuno e abbondante per tutti. Per realizzare questo compito impegnativo l'esperienza di questi anni suggerisce alcuni percorsi educativi preziosi. Ne rilancio tre.

Il confronto con la morte

Mi sembra importante rilanciare, prima di tutto, una esigenza che ha percorso la nostra tradizione educativa, modificandone però radicalmente il punto di prospettiva: il confronto inquietante con la morte, per consolidare e autenticare quella componente così sottolineata dalla cultura attuale, l'amore alla vita.

La meditazione del Vangelo ci spinge a parlare della morte a partire dall'amore alla vita e con la pretesa esplicita di consolidarlo e restituirlo all'avventura personale di ogni uomo. Il Vangelo documenta infatti continuamente la grande passione di Gesù per la vita. Egli non cerca la morte. Vuole la vita, anche se ricorda, con la stessa passione premurosa, che la morte è la condizione irrinunciabile per possedere la vita. Lotta contro la morte ogni volta che essa attraversa la sua strada. Restituisce dignità a tutti coloro cui la paura l'aveva sottratta.

La morte provoca la vita quotidiana e mette sotto verifica il suo senso e la sua qualità. La morte ci restituisce alla qualità e all'autenticità della nostra vita. Essa non è un incidente di percorso, di cui possiamo evitare il confronto, quasi fosse statisticamente irrilevante rispetto al problema centrale.

Certamente, infatti, esistono molti « limiti » nella vita di ogni uomo. Spesso dipendono da cause note e controllabili, anche se non facilmente superabili. Altri, come il dolore e la sofferenza, dipendono

dalla struttura fisica della nostra esistenza. Contro i primi impariamo a ribellarci, eliminandone le radici, dentro e fuori di noi. Con i secondi ci abilitiamo a convivere, per amore di verità. C'è però una situazione di limite, che tutti ci pervade e attraversa inesorabilmente la nostra esistenza: la morte incombe su di noi proprio perché siamo vivi. Non ci sentiamo rattristati da questa condanna. L'esperienza più bella, quella di essere vivi, si porta dentro la traccia indelebile del limite che l'attraversa.

Sul confine della finitudine, l'uomo si ritrova « diverso » dalle cose e dagli altri esseri viventi. Entra nel mondo affascinante e misterioso di una vita irripetibile.

L'amore che sa accogliere

La seconda strada per provocare è offerta da una esperienza di amore incondizionato e accogliente: quell'ospitalità che, secondo lo stile evangelico, è l'invito più inquietante ad una conversione radicale.

L'abbiamo sperimentato tutti, ogni giorno. Ci sono persone che quando parlano sembrano abbracciare il proprio interlocutore, in un incontro appassionato che ha il sapore gioioso dell'accoglienza incondizionata; e ce ne sono altre invece che, dicendo magari le stesse cose, giudicano nelle parole pronunciate e condannano impietosamente.

Figure tipiche di questo atteggiamento così diverso sono i due personaggi della grande storia dell'accoglienza, raccontata da Gesù: il padre e il fratello maggiore della parabola del « figlio prodigo » (Lc 15,11-32). Quando il ragazzo scappato di casa ritorna, il padre lo accoglie con un profondo abbraccio di pace e di riconciliazione. Non gli fa nessun rimprovero; non permette al ragazzo neppure una parola di pentimento. Non agisce così per rassegnazione e per indifferenza; e neppure certamente perché ha paura di rovinare tutto, adesso che le cose sono tornate alla normalità. La colpa è stata gravissima. Ha prodotto sofferenze pungenti in tutti. Il padre non può chiudere un occhio, come se non fosse successo nulla. Non è questo lo stile di Dio

verso il peccato dell'uomo, che Gesù ci ha rivelato. A chi ha provocato tanto dolore, il padre rinfaccia il suo tradimento con la parola più dolce e inquietante possibile: l'abbraccio della gioia e della festa.

Il figlio maggiore contesta questo comportamento, rinfacciando la cattiva condotta del fratello. Ricorda la disobbedienza del fratello e sottolinea il suo tradimento. La sua parola è dura: un giudizio di condanna senza appello. Il padre, invece, « ospita » il figlio tornato finalmente tra le sue braccia. Non mette una pietra sul passato, ma neppure lo rivanga con l'acredine di chi si vuole vendicare. Certo, non può dimenticare quello che è successo né può rassegnarsi a lasciare il figlio nel suo vecchio modello di esistenza.

Lo vuole diverso, trasformato dentro e nuovo nei comportamenti. Per rinfacciare al figlio la sua condotta ingiusta, sceglie una strada insolita: non accusa né rimprovera, ma accoglie. Il suo dolore e la gioia del ritrovamento diventano abbraccio e festa.

Questo è lo stile di comunicazione che l'espressione « ospitalità » vuole evocare.

Il confronto con l'altro

La terza via che l'educatore alla fede è chiamato a percorrere per diventare nuovamente capace di fare proposte, è quella del confronto con l'altro e con la provocazione che il suo bisogno lancia.

Non possiamo più accontentarci di accogliere quello che corrisponde solo ai nostri sogni e ai nostri progetti. Per crescere verso una qualità matura di vita e per spalancarci verso il mistero di Dio, abbiamo bisogno di qualcosa capace di destrutturare le nostre sicurezze e di sfondare l'arroganza delle nostre esperienze.

L'altro che ha bisogno di noi e ci chiama a diventare prossimo alla sua esistenza, rappresenta, in questa stagione di proposte gridate e di silenzi programmati, una delle poche voci che costringono all'attenzione e all'ascolto. La storia di molti giovani lo conferma.

Compete all'educatore sapiente far risuonare questa voce, a tempo debito.

5. I LUOGHI DELL'INCONTRO

L'azione pastorale della comunità ecclesiale si è svolta, per tanto tempo, su un territorio preciso, i cui confini erano ben delimitati. Tutti sapevano bene a quale struttura potevano fare riferimento: la Chiesa era una delle presenze sicure e visibili. Ora le cose sono cambiate quasi radicalmente.

La vita concreta si svolge, infatti, in spazi che non corrispondono più a quelli che sono abitualmente utilizzati per delimitare i confini d'appartenenza. Molta parte della giornata e una grande quantità di giorni dell'anno sono trascorsi « fuori » dai riferimenti istituzionali tradizionali. La faccenda non è solo fisica... né dà origine a quella « nostalgia di casa », tipica di un mondo ormai scomparso, almeno a livello giovanile. Gli interessi, i progetti, le esperienze più rilevanti dell'esistenza sono vissuti in luoghi molto diversi da quelli tradizionali. Persino le forti esperienze religiose sono, spesso, dislocate rispetto agli ambiti tradizionali.

Se la constatazione è corretta, diventa urgente pensare al servizio della comunità ecclesiale verso i giovani come ad una specie di « esodo »: si tratta di abbandonare gli spazi consolidati e rassicuranti, per andare verso i luoghi di vita dei giovani. Lo spostamento progressivo verso i luoghi di vita reale dei giovani non è solo una questione di dislocazione « fisica »; non comporta, in altre parole, una attenzione e una presenza più ampia negli spazi in cui essi vivono. Esso, prima di tutto, propone un atteggiamento di fondo: la condivisione educativa del loro mondo e delle loro attese.

Il suggerimento spalanca immediatamente un interrogativo inquietante: che fare dei luoghi tradizionale dell'azione pastorale? Gruppi e movimenti, luoghi d'incontro e di divertimento, strutture educative, gestite direttamente dalle comunità ecclesiali... hanno perso di significato?

Vanno chiusi o ristrutturati, come si fa di qualche industria che non produce più nulla di utile o di concorrenziale?

La mia risposta è negativa, senza alcuna incertezza. Lo spostamento verso la vita non vanifica il significato dei luoghi tradizionali della comunità ecclesiale. Al contrario, li rilancia in una figura nuova e profondamente urgente.

Essi non possono funzionare come alternativi a quelli della vita quotidiana né tanto meno sono uno spazio di supplenza. Devono, invece, diventare luoghi dove i giovani possono sperimentare la qualità dell'incontro affascinante con il Signore della vita e la qualità nuova di vita che da questo incontro sgorga. Possono essere lo spazio del silenzio, dell'interiorità, di quella relazione intensa e amorevole con adulti significativi, che restituisce senso e speranza ad una esistenza trascinata tra rischi e incertezze. Hanno, in ultima analisi, la funzione insostituibile di invenzione, verifica e rilancio tra il presente della vita quotidiana e il passato e il futuro dell'esperienza e del sogno.

Lo dico in modo concreto, pensando alla celebrazione dell'eucaristia, l'evento centrale della vita ecclesiale, una specie di grande segno dei momenti alternativi rispetto al ritmo normale della quotidianità. Senza spazi alternativi di esperienza ecclesiale i giovani non possono vivere un'esistenza da discepoli di Gesù nella vita e nella compagnia con tutti, come senza eucaristia non possiamo crescere nella fede e nella speranza.

L'eucaristia immerge nel futuro la nostra piena condivisione al tempo: in quel frammento del nostro tempo che è tutto dalla parte del dono insperato e inatteso. Dalla parte del futuro, il presente ritrova la sua verità, il protagonismo soggettivo accoglie un principio oggettivo di verifica.

Nell'eucaristia il passato ritorna come memoria, efficace e solenne, delle cose meravigliose che Dio ha compiuto per noi, prima fra tutte la trionfante vittoria di Gesù sulla morte, per la vita di tutti. In questa discesa verso la sua verità, siamo sollecitati a restare uomini della liber-

Educare i giovani alla fede in una stagione di complessità

tà e della festa, anche quando siamo segnati dalla sofferenza, dalla lotta e dalla croce.

Cantando i canti del Signore in terra straniera, la riscopriamo come la nostra terra, provvisoria e precaria, ma l'unica terra di tutti. Cantando i canti del Signore, la « terra straniera » diventa la nostra terra, proprio mentre sogniamo, cantando, la casa del Padre.

I giovani e il Papa. Insieme

Un progetto di pastorale giovanile

MONS. STANISLAW RYŁKO
Segretario del Pontificio Consiglio per i Laici

1. UN CARISMA PARTICOLARE

Il pontificato di Giovanni Paolo II è giunto al suo ventesimo anno. È il più lungo del secolo ed è un pontificato il cui ricchissimo magistero e le cui iniziative hanno spesso assunto una valenza fortemente profetica. Questi vent'anni hanno visto stagliarsi la figura di Karol Wojtyła come guida spirituale a livello mondiale, non solo per i cattolici, ma per l'umanità intera. Nel ventesimo anniversario dell'elezione del Papa slavo si fanno bilanci, cercando d'individuare le linee più significative del suo pontificato. E questa disamina trova tutti unanimi nel sottolineare lo straordinario carisma che egli ha di comunicare con i giovani, tutti concordi nel situare la sollecitudine pastorale per i giovani tra le indiscutibili priorità del suo pontificato.

Il carisma che Giovanni Paolo II ha di dialogare con i giovani impressiona. Egli ama i giovani, li capisce, è estremamente sensibile ai loro problemi. Anzi, stare con loro è una profonda necessità del suo cuore. Dice: « Vorrei avvicinarmi a ciascuno di voi, abbracciare ciascuno di voi... » (3.6.1979). Stare con i giovani, parlare con loro – ancora oggi che ha compiuto 78 anni – sembra ritemperare le sue forze. Questo Papa è un grande comunicatore. Parla con i giovani non solo con le parole, ma con tutta la sua persona e con tutto se stesso. Parla con il suo sorriso, con i gesti, e perfino con il suo bastone...

Da dove viene quest'affinità spirituale tra Giovanni Paolo II e i giovani? La sua capacità di stare con i giovani affonda le radici nelle esperienze pastorali fatte in patria da giovane sacerdote. Chi lo cono-

sce da allora sa quanto tempo egli abbia dedicato ai giovani, prima come sacerdote e professore, poi come arcivescovo di Cracovia. Già Papa, diceva ai giovani polacchi: « Se non avessi imparato a stare con voi, se non avessi imparato che cosa significa essere giovani, com'è bello e al tempo stesso difficile, probabilmente non avrei saputo farlo oggi, e non mi avrebbero dappertutto "tirato le vesti" cercando di trattenermi... Io l'ho imparato qui, in Polonia, ho imparato da voi... » (10.6.1979).

Nel programma di ogni viaggio apostolico, di ogni visita alle parrocchie romane c'è sempre uno spazio riservato ai giovani, un incontro, anche se breve, di Giovanni Paolo II con i giovani. Per loro, il Papa è testimone padre maestro, ma anzitutto amico – un « amico esigente » –, come egli stesso si è definito una volta. Si presenta come testimone di Cristo e ai giovani parla del mistero dell'uomo che, solo in Gesù Cristo morto e risorto, trova piena soluzione. Cristo è la risposta compiuta e ultima agli interrogativi del cuore umano. Di qui, il costante richiamo di Giovanni Paolo II: « Aprite le porte al Redentore! ». Il Papa trasmette ai giovani ideali di vita e non teme di proporre loro traguardi difficili, faticosi. Aiuta ciascuno a scoprire la propria vocazione: al sacerdozio, alla vita religiosa, al matrimonio. Ai giovani in situazioni difficili, che sono scoraggiati e sfiduciati, cerca d'infondere coraggio, ricordando che: « ogni giovane deve essere più forte di tutti i condizionamenti esteriori » (10.6.1987). Estremamente sensibile ai problemi morali e sociali che, ovunque nel mondo, tormentano i giovani, il Papa parla con loro della disoccupazione e del pericolo della droga, dell'AIDS e della pornografia, della delinquenza e della violenza. E cerca di sensibilizzarli al valore e alla bellezza della loro giovinezza. All'inizio del suo pontificato diceva ai giovani: « Voi stessi non lo sapete, come siete belli quando siete vicini a Cristo Maestro, cercando di vivere nella sua grazia santificante » (6.6.1979). E, nel 1985, nella *Lettera ai giovani e alle giovani del mondo*, scriveva: « La giovinezza di per se stessa (indipendentemente da qualsiasi bene materiale) è una singolare ricchezza dell'uomo, di una ragazza o di un ragazzo... » (n. 3). Sono

messaggi forti e diretti che, seppur pronunciati spesso dinanzi a folle enormi, toccano personalmente ciascuno.

2. CHI SONO I GIOVANI PER GIOVANNI PAOLO II?

Chi sono i giovani per Giovanni Paolo II? Come li vede nella Chiesa e nel mondo? Che ruolo dà loro nell'oggi della storia? « Voi siete la speranza della Chiesa! Voi siete la mia speranza! » (22.10.1978) ha detto loro il giorno dell'inizio del suo pontificato, inaugurando così il suo dialogo con i giovani come Papa. Oggi sappiamo che non era retorica. In quelle parole era già palese un preciso « progetto pastorale » che Giovanni Paolo II porta avanti ormai da vent'anni con straordinario slancio e con amore. Ai giovani, che egli vede come speciale « via della Chiesa », ha scritto: « Voi siete la giovinezza delle nazioni e delle società, la giovinezza di ogni famiglia e dell'intera umanità; voi siete anche la giovinezza della Chiesa [...]. Pertanto, la vostra giovinezza non è solo proprietà vostra, proprietà personale, o di una generazione: essa [...] al tempo stesso è un bene speciale di tutti. È un bene dell'umanità stessa » (*Lettera 1985*, 1). Di qui, la grande responsabilità di non sprecare questo tesoro. Il Papa sottolinea il rapporto che intercorre tra i giovani e la Chiesa, quando scrive: « La Chiesa guarda i giovani; la Chiesa in modo speciale guarda se stessa nei giovani – in voi tutti ed insieme in ciascuna e ciascuno di voi » (*ibid.*, 15). È, infatti, nei giovani che la Chiesa ritrova la sua capacità di stupirsi dinanzi al Mistero e l'entusiasmo che la porta verso traguardi sempre nuovi. « Abbiamo bisogno dell'entusiasmo dei giovani » – afferma. « Abbiamo bisogno della gioia di vivere che hanno i giovani. In essa si riflette qualcosa della gioia originaria che Dio ebbe creando l'uomo. Proprio questa gioia i giovani sperimentano in loro stessi. È la medesima in ogni luogo, ma è anche sempre nuova, originale ».¹

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, p. 140.

Quasi sfidando i risultati delle ricerche sociologiche e dei sondaggi che dipingono a fosche tinte la gioventù contemporanea, Giovanni Paolo II scrive: « Nei giovani c'è [...] un immenso potenziale di bene e di possibilità creative » (*ibid.*, 139). Egli ha fiducia nei giovani d'oggi, e i giovani lo sentono. In essi vede una grande forza profetica. L'età giovanile è sempre connotata dalla tensione verso alti ideali: la verità, la bontà e la bellezza, la giustizia e la solidarietà. È l'età che precede e prepara gli anni delle decisioni, delle scelte. Il Papa dice: « Confermo la mia convinzione: ai giovani spetta il compito difficile, ma esaltante, di trasformare i "meccanismi" fondamentali che, nei rapporti fra singoli e nazioni, favoriscono l'egoismo e la sopraffazione, e far nascere strutture nuove ispirate alla verità, alla solidarietà ed alla pace » (7.4.1985).

I giovani, con il loro dinamismo profetico, il Papa desidera coinvolgerli innanzi tutto nella grande opera della nuova evangelizzazione del mondo contemporaneo, una missione di cui li considera protagonisti singolari. Non a caso, nel 1984 ha consegnato proprio ai giovani la Croce dell'Anno Santo appena concluso, dicendo: « Carissimi giovani [...], affido a voi il segno stesso di quest'anno giubilare: la Croce di Cristo! Portatela nel mondo, come segno dell'amore del Signore Gesù per l'umanità ed annunciate a tutti che solo in Cristo morto e risorto c'è salvezza e redenzione » (22.4.1984). Con il passare degli anni, la portata di quel gesto è divenuta sempre più evidente. La Croce affidata ai giovani – che si trova nella « chiesa dei giovani » al *Centro Internazionale Giovanile San Lorenzo* di Roma – li accompagna durante le Giornate Mondiali della Gioventù, come insostituibile punto di riferimento e costante memoria del compito affidato loro dal Papa.

Questo, a grandi linee, l'orizzonte nel quale Giovanni Paolo II colloca il suo dialogo con i giovani. È la visione di chi guarda nel profondo del cuore dei giovani d'oggi e ha la capacità di andare oltre le apparenze, anche quando sono negative. Due, le coordinate principali di questo dialogo: il disegno divino di salvezza e il mistero dell'uomo che si svela solo alla luce di Cristo.

3. UNA DECISIONE PROFETICA

Credo sia opportuno soffermarci ora su una decisione che ha costituito un vero salto qualitativo nel rapporto tra il Papa e i giovani, o meglio: tra la Chiesa e i giovani. Penso alle Giornate Mondiali della Gioventù. Tra gli eventi che hanno preparato il terreno per la loro istituzione nella Chiesa bisogna ricordare il Giubileo dei Giovani sul tema: « Aprite le porte al Redentore ». Era il 1984. Su invito di Giovanni Paolo II, arrivarono a Roma da tutto il mondo migliaia e migliaia di giovani. Chi era rimasto ai tempi della grande contestazione degli anni Sessanta e Settanta restò sbalordito dinanzi a quel segno: tra i giovani si stava verificando qualcosa di nuovo, se così numerosi dimostravano il loro riavvicinamento alla fede e alla Chiesa. L'Anno internazionale della gioventù, indetto dalle Nazioni Unite nel 1985, fu l'occasione di un altro grande incontro del Papa con giovani provenienti da tutti i paesi del mondo e della pubblicazione di un documento senza precedenti: la *Lettera ai giovani e alle giovani del mondo* con la quale Giovanni Paolo II, in forma molto personale e diretta, parla loro, da amico e padre, del valore e del senso della giovinezza. È un testo straordinario che dovrebbe diventare lettura-base di tutti i giovani e degli operatori di pastorale giovanile. Per il Papa, così attento ai segni dei tempi, quei due eventi sfidavano la Chiesa a misurarsi con la sua capacità di cogliere un'occasione provvidenziale. Istituyendo dunque la Giornata Mondiale della Gioventù, egli spiegava così i motivi della sua decisione: « Tutti i giovani devono sentirsi seguiti dalla Chiesa: perciò che tutta la Chiesa, in unione con il Successore di Pietro, si senta maggiormente impegnata, a livello mondiale, in favore della gioventù, delle sue ansie e sollecitudini, delle sue aperture e speranze, per corrispondere alle sue attese, comunicando la certezza che è Cristo, la Verità che è Cristo, l'Amore che è Cristo, mediante una appropriata formazione – che è forma necessaria e aggiornata di evangelizzazione » (20.12.1985). Dopo qualche anno da quella scelta diceva: « Nessuno ha inventato le Giornate Mondiali dei Giovani. Furono proprio loro a crearle. Quelle Gior-

nate, quegli incontri, divennero da allora bisogno dei giovani di tutti i luoghi del mondo. Il più delle volte sono state una grande sorpresa per i pastori, e persino per i vescovi. Hanno superato quanto anch'essi si aspettavano » (*Varcare la soglia della speranza*, 139). Nel contempo, in seno al Pontificio Consiglio per i Laici fu istituita la Sezione Giovani, che promuove la pastorale giovanile a livello della Chiesa universale e coordina la celebrazione delle Giornate Mondiali della Gioventù.

È iniziato così il cammino dei giovani con il Papa attraverso i continenti. Un cammino che dura ormai da tredici anni ed è costellato d'incontri mondiali: Roma (1984 e 1985), Buenos Aires (1987), Santiago de Compostela (1989), Czestochowa (1991), Denver (1993), Manila (1995), Parigi (1997). Ognuno di essi ha avuto la sua storia irripetibile, è stato un dono di grazia particolare, una pietra miliare dell'itinerario spirituale della gioventù del nostro tempo. In questo senso è esempio eloquente l'ultima Giornata Mondiale, celebrata a Parigi, che ha visto la partecipazione di oltre un milione di giovani. Un evento che ha provocato stupore non solo fra giornalisti e opinionisti, ma pure fra tanti sacerdoti e vescovi. Una tale risposta in un paese secolarizzato qual è la Francia era davvero imprevedibile. L'elemento sorpresa, che sembra ormai essere una costante delle Giornate Mondiali, è segno evidente che troppo spesso cediamo alla tentazione di sottovalutare le potenzialità di bene insite nei giovani d'oggi. Commentando la Giornata Mondiale di Parigi, il card. Jean-Marie Lustiger ha scritto: « In questo evento la nostra sorpresa non deriva dal numero di giovani, che ha superato le nostre previsioni, ma dalla nostra "poca fede", allorché il Signore opera in mezzo a noi ». E ancora: « La sete spirituale di questa generazione è immensa: questi giovani cercano ciò che non conoscono e che tuttavia intuiscono » (*L'Osservatore Romano*, 1.10.1997). E un anno dopo, commemorando quell'evento che tanto profondamente ha segnato l'opinione pubblica in Francia (e non solo in Francia), ma soprattutto l'attuale autocoscienza della Chiesa in quella nazione, ha scritto: « Talvolta vi sono eventi che appaiono improvvisamente, suscitando lo stupore generale. In realtà, essi però esprimono un movimen-

to di fondo che non si voleva o non si sapeva vedere, dinanzi al quale si era ciechi. È il caso della Giornata Mondiale della Gioventù di Parigi grazie alla venuta di Giovanni Paolo II. Ci si è sorpresi, meravigliati che una generazione – composta in stragrande maggioranza non da adolescenti ma da giovani – potesse, invece di fare baldoria, partecipare gioiosamente a momenti d'intenso raccoglimento, di ascolto attento, di scambio e di preghiera ». E riguardo al rapporto dei giovani con il Papa, egli ha affermato: « Dire di amarlo è anche il loro modo di porsi nella Chiesa; questo grido stabilisce un rapporto con l'istituzione molto diverso da quello che esprimono dinanzi ai loro genitori o nei sondaggi... Amando il Papa i giovani amano, in lui e attraverso lui, la Chiesa che in fondo desiderano e che Giovanni Paolo II dà loro la possibilità di sperimentare e di vivere. La sua presenza ne è il catalizzatore e il garante » (*L'Osservatore Romano*, 21.8.1998).

La diagnosi che il Papa fa della gioventù contemporanea è chiara: « I giovani cercano Dio, cercano il senso della vita, cercano risposte definitive: "Che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?" » (*Lc* 10,25). In questa ricerca, non possono non incontrare la Chiesa. E anche la Chiesa non può non incontrare i giovani » (*Varcare la soglia della speranza*, 140). Le Giornate Mondiali sono luogo provvidenziale di questo incontro, strumento forte di evangelizzazione del mondo giovanile. Ma a una condizione: devono essere organicamente incorporate nel sistema della pastorale giovanile. Perché, se prese da sole e isolate, esse possono facilmente diventare un « fuoco di paglia », riducendosi a mero « turismo religioso ». Esse vanno considerate come momento forte di un progetto – già in atto e più completo – di pastorale giovanile, una pastorale intensa che le preceda e le segua, aiutando a crescere il seme che è stato sparso. È da questa profonda convinzione che nasce l'impegno del Pontificio Consiglio per i Laici nell'ambito della pastorale giovanile. E dobbiamo dire che in questi tredici anni la situazione è cambiata in diversi paesi. In molte diocesi sono sorte strutture di pastorale giovanile e tanti sacerdoti hanno ripreso a dedicarsi ai giovani con entusiasmo. Le Giornate Mondiali della Gioventù stanno alimen-

tando una nuova sensibilità pastorale in questo campo, di vitale importanza per la Chiesa di oggi e di domani.

4. LA RISPOSTA DEI GIOVANI

Per completare il quadro bisogna chiedersi anche: come rispondono i giovani al Papa? Come lo vedono? Chi è il Papa per loro – un Papa di 78 anni? All'inizio del suo pontificato, i giornali hanno parlato di papa Wojtyła « super-star », ma oggi? Come spiegare il fatto che ancora oggi, con lo stesso entusiasmo e amore di allora, i giovani continuano a gridargli in tutte le lingue: « Giovanni Paolo II, noi ti vogliamo bene! »? Ciò che si ripete non solo in occasione di grandi raduni, come a Parigi ma, ad esempio, ogni domenica durante l'appuntamento per la recita dell'*Angelus*, al quale i giovani non mancano mai.

La dimensione quantitativa della risposta dei giovani agli inviti del Papa per le Giornate Mondiali della Gioventù è impressionante. Chi ha avuto la fortuna di prendervi parte non scorderà mai le immagini della Chiesa giovane riunita attorno al Papa – piena di entusiasmo e di gioia della fede. Anche se sono tanto numerosi (un milione o più, a Manila 4 milioni), questi giovani non sono mai folla, massa amorfa, ma sempre Chiesa. E lo dimostrano con la loro straordinaria capacità di porsi all'ascolto del Papa e di raccogliersi in preghiera.

Questa dimensione quantitativa è dunque importante e significativa. Dice di nuove tendenze emergenti. E palesa il bisogno dei giovani d'oggi – che vivono immersi in un mondo secolarizzato, che spesso vivono la fede in situazioni di diaspora, di anonimato e di solitudine, rinchiudendo questa esperienza nella sfera del privato – di stare insieme per ritrovare la dimensione comunitaria della fede e il coraggio della testimonianza cristiana.

Ancor più rilevante, però, è la dimensione qualitativa della partecipazione dei giovani, la dimensione della loro esperienza spirituale. Qualche anno fa, la Sezione Giovani del nostro dicastero ha fatto un sondaggio tra i giovani che avevano partecipato alla Giornata Mondiale

di Santiago de Compostela (*Che cercate, giovani pellegrini?* – Servizio di documentazione del Pontificio Consiglio per i Laici 22, 1991). Qui di seguito alcuni dati interessanti.

Quali sono le motivazioni che spingono i giovani a partecipare alle Giornate Mondiali? Per il 54,8%, il desiderio di rispondere all'appello del Papa; per il 38,7%, il bisogno di approfondire la propria fede; per il 36,7%, il desiderio d'incontrare altri giovani. Ed ecco come parlano questi giovani: « Sono venuto per il desiderio che il maggior numero possibile di giovani rispondesse all'appello del Papa e la consapevolezza che ogni singola persona era importante » (austriaco, 18 anni); « Volevo dimostrare al Papa con la mia presenza che poteva contare anche su di me. Egli ha fiducia in noi come costruttori di una nuova civiltà dell'amore » (spagnola, 17 anni); « Sono venuta a Santiago soprattutto per pregare e riflettere di più su argomenti che possono rafforzare la mia fede » (italiana, 16 anni). Dove risiede, secondo i giovani, l'importanza di raduni come le Giornate Mondiali? Per il 42,3%, nella forza del messaggio del Papa e nel suo carisma; per il 37,9%, nell'incoraggiamento alla testimonianza; per il 12,8%, nell'esperienza della Chiesa universale. Ecco qualche voce: « Credo che ai giovani piacciono le sfide; incontrare il Papa e accettare il suo messaggio significa sfidare la propria vita per condurla su sentieri nuovi » (italiano, 24 anni); « Il Papa parla apertamente e coraggiosamente di questioni che pochi sacerdoti osano toccare » (australiano, 25 anni); « Ogni incontro con il Papa ci riempie di gioia particolare. Il Santo Padre è per me un maestro e un modello di coerenza » (polacca, 19 anni); « Noi giovani sentiamo che la Chiesa e il Papa ci prendono sul serio, che contiamo qualcosa per la Chiesa. Noi siamo la Chiesa... » (tedesca, 22 anni); « Anche se non si ha una fede molto profonda, il Papa è talmente pieno di fede che vederlo ci trasforma » (ragazza francese, 17 anni); « Ho veramente vissuto una conversione interiore, ho fatto luce dentro di me. Adesso mi è più facile parlare della mia fede a scuola, soprattutto nelle ore di filosofia » (ragazza francese, 17 anni).

Questi stralci di testimonianze consentono in qualche modo di penetrare nell'esperienza spirituale dei tanti giovani che incontrano il Successore di Pietro. E, ancora una volta, è il Papa a cogliere e indicare il giusto significato di queste parole, quando scrive: « ...Ovunque il Papa si rechi, cerca i giovani e ovunque dai giovani viene cercato. Anzi, in verità non è lui a essere cercato. Chi è cercato è Cristo, il quale sa "quello che c'è in ogni uomo" (Gv 2,25) » (*Varcare la soglia della speranza*, 139). Oggi stiamo assistendo a un processo di profondi cambiamenti nel mondo dei giovani. Alle generazioni ribelli degli anni '60 e '70 si è sostituita una generazione diversa. C'è chi parla della « generazione di Giovanni Paolo II ».

5. CHE COSA CI INSEGNA QUESTO PAPA?

F'in qui abbiamo cercato di tratteggiare a grandi linee quel particolare carisma di Giovanni Paolo II che si esprime nella sua straordinaria capacità di comunicare con i giovani dei paesi e delle culture più diversi, nonché il suo profondo impatto formativo. Ma, dove sta il segreto di questo specialissimo rapporto del Papa con i giovani? Quali sono gli elementi costitutivi del progetto pastorale che lo fonda? Che cosa insegna questo Papa a noi, sacerdoti e laici, operatori di pastorale giovanile? A rispondere ci aiuta egli stesso. In varie occasioni, infatti, ha parlato del suo cammino e delle sue esperienze in questo campo, da giovane sacerdote, poi vescovo e infine Papa.

Cercherò dunque di riassumere la risposta a queste domande in quattro punti:

1. Al centro del progetto pastorale del Papa per i giovani è la persona di Gesù Cristo. Nella *Redemptor hominis* leggiamo: « L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo — non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali, e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere — deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte,

avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, entrare in lui con tutto se stesso... » (n. 10). Il compito di ogni operatore pastorale è dunque annunciare ai giovani Gesù Cristo. I giovani, in fondo, si aspettano soprattutto questo. È il loro diritto fondamentale, e ogni pastore lo deve rispettare. Nell'intimo del cuore anelano a Cristo. Non vogliono moralismi, pseudo-saggezze umane, né desiderano ascoltare discorsi socio-culturali che riempiono già le pagine dei nostri giornali. Quindi il compito principale di un pastore è quello di aiutare ogni giovane a scoprire Cristo Redentore, « Maestro buono », Guida e Amico, e a iniziare con Lui un dialogo personale: « Cosa devo fare per ereditare la vita eterna? » (Lc 10,25). Da questo dialogo — guidato dalla retta coscienza morale — deve scaturire la sequela di Cristo lungo la strada dei suoi comandamenti, dei consigli evangelici e delle beatitudini. E la sequela implica ovviamente la missione nel mondo: « Andate... Mi sarete testimoni... », l'annuncio coraggioso della Parola, una testimonianza autentica, l'impegno generoso per trasformare il mondo. A Denver il Papa ha gridato: « Non abbiate paura di andare per le strade e nei luoghi pubblici. Come i primi apostoli che hanno predicato Cristo e la Buona Novella della salvezza nelle piazze delle città, dei paesi e dei villaggi. Non è tempo di vergognarsi del Vangelo (cfr. Rm 1,16). È tempo di predicarlo dai tetti (cfr. Mt 10,27). Non abbiate paura di rompere con i comodi e abituali modi di vivere, al fine di raccogliere la sfida di far conoscere Cristo nella moderna "metropoli" » (15.8.1993).

Il Papa sottolinea che i giovani: « in questa ricerca e scoperta di Cristo non possono non incontrare la Chiesa. E anche la Chiesa non può non incontrare i giovani. Occorre soltanto che la Chiesa abbia una profonda comprensione di ciò che è la giovinezza, dell'importanza che riveste per ogni uomo » (*Varcare la soglia della speranza*, 140). Allora la scoperta della persona viva di Gesù Cristo va insieme con la scoperta della sua Chiesa come mistero di comunione missionaria. Tutto ciò suppone che il pastore stesso abbia un intimo rapporto con il Maestro e un vivo senso della Chiesa. Perché l'uomo contemporaneo ascolta più

volentieri i testimoni che i maestri, e se ascolta i maestri, lo fa perché sono dei testimoni (cfr. *Evangelii nuntiandi*, 41).

2. Il secondo principio dell'opera pastorale di Giovanni Paolo II tra i giovani è la scoperta della vita come vocazione. « In un tale contesto il “progetto” [di vita] acquista il significato di “vocazione di vita”, di qualcosa che viene all'uomo affidato da Dio come compito. Una persona giovane, rientrando dentro di sé ed insieme intraprendendo il colloquio con Cristo nella preghiera, desidera quasi leggere quel pensiero eterno, che Dio, Creatore e Padre, ha nei suoi riguardi » (*Lettera* 1985, 9). Vivere la vita come vocazione – secondo il Papa – vuol dire viverla nella prospettiva del dono. La vita in se stessa è un dono. Va quindi vissuta in modo responsabile di fronte a Colui da cui questo dono proviene. Da qui nasce la scoperta del valore della propria vita e di ogni vita umana, dal concepimento fino alla sua fine naturale. Il Papa vede nei giovani i principali costruttori e difensori della « cultura della vita » contro la « cultura della morte ».

Porsi nella prospettiva del dono vuol dire fare anche della propria vita un dono per gli altri. Uno dei testi conciliari più spesso citati da Giovanni Paolo II è questo: « L'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non [può] ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé » (*Gaudium et spes*, 24). Quanto è importante nel mondo di oggi, soffocato dalla spirale del consumismo e della ricerca del piacere, iniziare i giovani a questa “logica del dono”! Il Papa prega: « Insegna a questi giovani il corretto uso della loro libertà. Insegna loro che la massima libertà è il pieno dono di sé. Insegna loro il significato delle parole del Vangelo: “Chi avrà perduto la sua vita per causa mia la troverà” (*Mt* 10,39) » (14.8.1993).

La pastorale giovanile è sempre, in senso lato, una pastorale vocazionale. Si tratta infatti di aiutare i giovani a riconoscere, dinanzi a Dio, la propria vocazione: sia essa al sacerdozio, alla vita religiosa o al matrimonio. Giovanni Paolo II dà speciale risalto alla necessità di pre-

parare i giovani al matrimonio. Questa preparazione – prima indiretta e, a tempo debito, specifica – è a suo avviso punto focale del lavoro pastorale. Al riguardo, egli scrive: « Bisogna preparare i giovani al matrimonio, bisogna insegnare loro l'amore. L'amore non è qualcosa che s'impari, e tuttavia non c'è cosa che sia così necessario imparare! Da giovane sacerdote imparai ad amare l'amore umano. Questo è uno dei temi fondamentali su cui concentrai il mio sacerdozio, il mio ministero sul pulpito, nel confessionale, e anche attraverso la parola scritta » (*Varcare la soglia della speranza*, 138).

3. Un altro cardine del progetto pastorale del Papa per i giovani è il principio di affermazione di ogni giovane. Ciò significa carità pastorale, speranza, fiducia. Come dice il profeta Isaia: « [Il mio servo] non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta » (*Is* 42,3). Senza queste caratteristiche non è possibile un vero dialogo con i giovani. E, come abbiamo visto, il Papa si fida dei giovani d'oggi e loro lo sanno. Conosce i problemi che li tormentano, ma non si lascia sconvolgere né condizionare da diagnosi e sondaggi catastrofici. Crede fermamente nella potenzialità di bene, di verità e di bellezza che si trova nel cuore di ogni giovane. Non è un ottimismo ingenuo, è un ottimismo basato sulla grazia, che è sempre più forte della miseria umana.

Giovanni Paolo II dice: « Se in ogni epoca della sua vita l'uomo desidera affermarsi, trovare l'amore, in questa lo desidera in modo ancor più forte. Il desiderio di affermazione, comunque, non deve essere inteso come una legittimazione di tutto, senza eccezioni. I giovani non lo vogliono affatto: sono disposti anche a essere ripresi, vogliono che si dica loro sì o no. Hanno bisogno di guide e le vogliono molto vicine » (*Varcare la soglia della speranza*, 137). Il principio di affermazione del giovane deve attuarsi quindi sempre nella verità. L'educatore, il pastore non è padrone della verità rivelata che trasmette, ma suo servo fedele. Non può quindi censurare o annacquare le esigenze del Vangelo, adeguandolo a mode passeggere oppure a ideologie vecchie e nuove, nella

falsa supposizione di renderne più appetibile il messaggio. È la Verità che salva. Perciò, non si deve aver paura di proporla ai giovani, senza riduzioni e senza ambiguità. E, del resto, è proprio la Verità che i giovani cercano e si aspettano. Occorre dunque trasmettere loro non dubbi, ma la certezza della fede della Chiesa. Anche in questo il Papa è maestro. Prospetta ai giovani cammini impervi, mete riservate a chi ha il coraggio di scegliere Cristo: « Non abbiate paura di diventare santi! » (Santiago de Compostela, 1989), « Volate ad alta quota » (Czestochowa, 1991). Eppure i giovani non disertano. Un giornalista francese, dopo l'Incontro mondiale dei giovani a Santiago de Compostela, ha fatto al riguardo un commento assai pertinente: « La formula che si è andata ripetendo dai tempi dei primi raduni dei giovani attorno a Giovanni Paolo II: "amano il cantante ma non la canzone", a Compostela dimostra di essere invecchiata di colpo... Questi giovani amano il cantante e la canzone. Non vengono soltanto per vedere un capo carismatico, per passare con lui momenti vibranti di amicizia e di emozioni, ma vengono anche per ascoltare il suo messaggio. E più il suo discorso con l'andare degli anni sembra farsi radicale ed esigente — quando tocca ad esempio la morale sessuale, la fedeltà affettiva e coniugale — più esso è applaudito » (H. Tincq, *Le Monde*). Le Giornate che si sono succedute negli anni hanno pienamente confermato questa diagnosi, che la nostra pastorale dovrebbe prendere in attenta considerazione.

4. Infine, ogni operatore della pastorale giovanile deve lui stesso scoprire l'essenza e l'importanza della giovinezza nella vita di ogni persona umana. Scrive il Papa: « Che cosa è la giovinezza? Non è soltanto un periodo della vita corrispondente a un determinato numero di anni, ma è, insieme, un tempo dato dalla Provvidenza a ogni uomo e dato a lui come compito, durante il quale egli cerca, come il giovane del Vangelo, la risposta agli interrogativi fondamentali; non solo il senso della vita, ma anche un progetto concreto per iniziare a costruire la sua vita. È proprio questa la più essenziale caratteristica della giovinezza.

za. Ogni educatore, a partire dai genitori, nonché ogni pastore, deve conoscere bene tale caratteristica e deve saperla identificare in ogni ragazzo e ragazza. Dico di più, deve amare ciò che è essenziale per la giovinezza » (*Varcare la soglia della speranza*, 137). Credo che qui si trovi il punto focale della formazione di un operatore di pastorale giovanile. Solo chi ha fatto questa scoperta si dedica alla pastorale giovanile « con il cuore », non si risparmia, mette a disposizione dei giovani tutte le sue energie, li cerca con ogni mezzo possibile, li accompagna come amico e maestro, e li sa ascoltare. Il Papa ci dà un esempio straordinario in questo senso.

Il filo conduttore del progetto pastorale di Giovanni Paolo II e dei suoi innumerevoli incontri con i giovani in tutti i continenti è costituito dalla sintesi di questi elementi essenziali, che sono il nucleo della sua pastorale giovanile. La loro genesi risale in parte ai tempi in cui egli era ancora sacerdote. Ma egli vi è rimasto fedele fino ad oggi, a 78 anni di età e 40 di episcopato. Ancora oggi egli si avvicina ai giovani con lo stesso entusiasmo, lo stesso amore, lo stesso programma-base, ed essi lo ascoltano e lo seguono, come abbiamo visto ancora una volta a Parigi.

Il Grande Giubileo della Redenzione, ormai alle porte, richiama tutta la Chiesa e tutti gli operatori di pastorale giovanile a ravvivare il senso di responsabilità nei confronti delle nuove generazioni, a proposito delle quali, nella *Tertio millennio adveniente*, il Papa scrive: « I giovani, in ogni situazione, in ogni regione della terra non cessano di porre domande a Cristo: lo incontrano e lo cercano per interrogarlo ulteriormente. Se sapranno seguire il cammino che Egli indica, avranno la gioia di recare il proprio contributo alla sua presenza nel prossimo secolo e nei secoli successivi, sino al compimento dei tempi. “Gesù è lo stesso ieri, oggi e sempre” » (n. 58).

IV
PASTORALE GIOVANILE
Alcuni strumenti

Opportunità di un progetto di pastorale giovanile nazionale

MONS. DOMENICO SIGALINI

Conferenza Episcopale Italiana

PREMESSA

Quando si parla di progetto di pastorale giovanile in genere si pensa a un fascicolo, un volumetto o addirittura un libro in cui si scrive tutto quello che si sa della pastorale giovanile, oppure in cui si definiscono gli elementi essenziali su cui concordare per una educazione alla fede dei giovani. Poi capita che si impieghino molte energie per scriverlo e alla fine dopo la presentazione solenne, dopo la stampa vivace, dopo la diffusione anche capillare per le comunità, lo si abbandona nel cassetto.

Il vero progetto è la mentalità comune, la concorde disponibilità, la comunione che tutta la comunità cristiana esprime nei confronti del mondo giovanile e della sua crescita nella fede. Ciò significa che tutti hanno in testa, nel cuore e nelle attività qualcosa che li unisce al di sopra delle difficoltà, che tutti cercano di perseguire con creatività a partire dalle responsabilità e dai ruoli che si occupano nella vita e che diventa criterio di fedeltà alla propria stessa vita di fede.

Negli anni passati nelle nostre comunità cristiane si lavorava secondo un progetto molto condiviso capillarmente, anche se non c'era niente di scritto formalmente.

Un giovane prete, appena terminati gli studi e immesso in parrocchia, non si domandava che cosa fare per i giovani, quali invenzioni mettere in atto, ma sapeva bene quale era ciò che la Chiesa e i giovani si aspettavano da lui. Il progetto era incarnato nella tradizione di fede della comunità cristiana, nella condivisione da parte dei genitori di

una figura di figlio o figlia credente che doveva formarsi con pazienza attraverso le varie attività educative, nel modo univoco di intendere parole e gesti, in una teologia unica, in una concezione della realtà abbastanza omogenea, che si distingueva per contrapposizioni tra il bene e il male e non si frantumava in una miriade di interpretazioni e di riferimenti soggettivi.

Non dobbiamo ricostruire quei tempi, né li rimpiangiamo. Per quel contesto bastava così. Le nuove sfide della realtà esigono oggi che ci applichiamo diversamente, ma sempre per costruire la sostanza di una progettualità.

Se è vera la premessa allora è importante spendere qualche parola per far cogliere la necessità di lavorare con i giovani in questa dimensione progettuale, ancora prima di codificare un testo o una *magna charta*.

Affermazione apodittica: oggi con i giovani o si lavora proiettualmente o si distrugge quel poco che c'è. Perché?

Perché progettare significa:

– *Stimare le persone e dare loro la possibilità di un confronto oggettivo per la propria crescita*

A che livello di stima è per te una persona o una comunità se non la ritieni capace di misurarsi con una meta? Come può « difendersi » o « decidersi » se non gli balena mai esplicitamente davanti la bellezza di un punto di arrivo? Come può crescere una persona se non ha mai davanti un traguardo? Un cammino si sviluppa se si sa dove si vuol arrivare; un percorso si popola di persone se ha chiare indicazioni di tragitto. In genere nella Chiesa i collaboratori vengono presi e lasciati in base al bisogno immediato che qualcuno solo decide importante e come assecondarlo; non vengono stimati capaci di offrire con creatività le loro energie, la loro professionalità per una meta che una volta percepita scatena in ciascuno il meglio che può dare. Gli stessi giovani, posti di fronte a un obiettivo chiaro, in un tempo in cui la loro vita si spezza e si adagia nell'attrazione di tante bancarelle che a mano a mano assorbono tutte le energie disponibili, vengono stimolati a prendere

posizione. Credo che una forte difficoltà dei giovani a prendere decisioni nella vita è anche la mancanza di proposta di mete definite.

A livello nazionale un progetto fa crescere la stima nelle realtà diocesane, perché le misura con una meta, offre loro la possibilità di orientarsi a un traguardo e di avere prospettive condivise.

– *Offrire uno strumento per superare l'individualismo e la frammentazione, facendo sì che tutta la comunità cammini insieme condividendo valori e orientamenti*

Nella comunità capita spesso che ciascun gruppo vada per la sua strada, isolato nel suo mondo, assorbito dalle sue preoccupazioni, incatenato nell'ingranaggio domanda-risposta immediata dei suoi componenti. Si moltiplicano le energie, le iniziative, ne nasce talvolta una contrapposizione, ma soprattutto si assolutizza il proprio cammino e si adatta la fede alle proprie vedute. L'unica condivisione spesso è solo la bacheca, il tabellone su cui ciascuno mette l'avviso della sua attività, sperando che chi viene dopo non faccia una attività che si sovrapponga. Un piccolo progetto, una meta condivisa invece farebbe crescere la stima e l'aiuto reciproci e la ricerca di una intesa profonda nella molteplicità e varietà degli stili e ritmi dei cammini di ciascuno. Attraverso un progetto si sviluppa una vera cultura civile di collaborazione. La vocazione dei laici si chiarisce di più davanti a un progetto che con le raccomandazioni alla generosità.

– *Offrire alla società o alla comunità locale l'immagine chiara di una volontà educativa, che sa fare i conti con la cultura in cui viviamo*

La società non viene minimamente né valorizzata in termini corretti, né scalfita, né trasformata se non c'è una visione globale e articolata e una azione altrettanto mirata e programmata, che tiene conto di tutte le componenti della vita di un giovane. Si è tentati di onnipotenza educativa; il caldo seno materno del gruppo sembra possa contrastare o sostituirsi alla cultura in cui i giovani sono immersi. Da qui le tentazioni di manicheismo (il bene è nel gruppo, il male è tutta la società)

o di volontarismo (ce la facciamo da soli, basta che vogliamo contrastare e cambiare il cammino della storia!). Il mondo giovanile non si può più chiudere nelle nostre appartenenze ecclesiastiche. L'intreccio dei loro percorsi, la stessa globalizzazione li fanno cittadini del mondo; non possono quindi restare cristiani di sacrestia.

Molte volte la gente, che dall'esterno ci vede impegnati nella comunità, ha l'impressione che si viva di tentativi, di occasioni; che tutto sommato si giochi alla sopravvivenza e che quindi fundamentalmente non si prenda sul serio l'educazione, e cioè: la domanda e il suo progressivo chiarirsi, la proposta e il suo convincente dispiegarsi, gli atteggiamenti e il loro costante ispirare le scelte quotidiane (è la traccia minima di un progetto).

– *Sostenere la fragilità delle esperienze giovanili e tener conto della commaturata « lentezza » o gradualità di ogni cammino educativo soprattutto con gli adolescenti*

L'iniziazione cristiana per i giovani non può mai essere ritenuta un dato acquisito una volta per sempre. A ogni passaggio importante di età (scuola, lavoro, università...) con conseguente cambiamento di ambiente di vita, il giovane non solo deve « aggiornare » la sua scelta di fede, ma riesprimerla in forme radicalmente nuove, quasi che fosse alla prima esperienza, al primo annuncio, a un vero primo coinvolgimento. Ciò che lo faceva appartenere con gioia alla comunità cristiana a 16 anni, non lo sostiene più a 17; ciò che lo rendeva abbastanza stabile a 18 anni non lo riesce più a motivare a 23, al suo primo impatto col lavoro o con la professione. Questo esige uno stile educativo che, proprio perché sa di dover sempre ricominciare, tiene il filo di una crescita continuata. La stessa vita dei gruppi formativi soffre di grande discontinuità, sembra sempre di dover cominciare da capo; tenere il filo logico di un discorso è impresa non facile; i giovani vanno a piazzare la loro tenda in tante praterie diverse e in continuazione. Ne consegue una lentezza esagerata nel crescere in maturità e responsabilità. Non solo è difficile mantenere una memoria storica, ma anche una traccia

di sequenza logica educativo-formativa. Progettare non è fermarsi a rispondere ai desideri, ma scommettere. Che differenza fa tra risposta e scommessa? Che la risposta spegne i desideri e la scommessa invece va in profondità a scavare possibilità e energie nuove di crescita.

– *Rispondere alla domanda di maggior chiarezza di appartenenza e rigore nell'educare*

Oggi purtroppo si pensa che per essere più incisivi nell'educazione occorre ritornare ai mezzi forti, alle sanzioni, alle espulsioni, a un codice chiaro di comportamenti che in maniera oggettiva dica chi sta dentro e chi sta fuori, sia nel gruppo che nella comunità che nella stessa Chiesa. Il perno della risolutezza nell'educare, della « disciplina » non è soprattutto un codice di comportamento da individuare, ma una meta comune e da tutti condivisa da raggiungere. È lo sforzo del raggiungimento di una meta, anche su percorsi diversificati, che fa da criterio di appartenenza.

– *Far crescere con una meta comune*

Il mondo giovanile oggi sembra che esaspera e sicuramente allunga il periodo adolescenziale perché non c'è niente che stia davanti a tutti come una meta da raggiungere a tutti i costi. Anziché fare un corteo che si misura con una meta, che scatena una sana competitività o per lo meno confronto e imitazione nel bene, passa la vita tra le bancarelle di un mercato, a comperare cose, a scambiare la felicità con le cose che si comperano. Il male del nostro tempo è che i giovani vivono un attraversamento smarrito della storia e non sanno verso che cosa crescere; ne deriva un fermarsi al proprio piccolo cabotaggio. Per crescere occorre avere delle mete. Il progetto sta soprattutto in mete chiare e condivise.

Oggi nelle società in cui la gente sta condividendo sforzi continuati verso una prospettiva, l'adolescenza si accorcia e la giovinezza esce maggiormente allo scoperto, cioè si prende responsabilità.

– *Per chi lavora nella comunità cristiana progettare è cogliere che Dio ha un piano e accogliere e servire intelligentemente questo piano: il progetto diventa segno di quell'obbedienza e di quell'ascolto che caratterizzano ogni sequela cristiana*

C'è una storia della salvezza nata da sempre nel cuore di Dio, « programmata » nella vita Trinitaria; c'è una passione educativa di Dio nei confronti del suo popolo e di ogni uomo; c'è un susseguirsi di interventi che prendono l'uomo al punto in cui è finito allontanandosi da Dio e che lentamente gli fanno ripercorrere la strada del ritorno. C'è un Padre che aspetta e « organizza » una accoglienza da favola per il figlio che se ne è andato per i fatti suoi... e noi entriamo in un gruppo, con due battute improvvisiamo un sorriso e un ammiccamento e andiamo a concludere in gelateria!? Oppure lavoriamo in un ufficio pastorale e aspettiamo di organizzare qualche bella festa per dire che ci siamo? Dio ha un piano di salvezza e tu lo confondi con un tavolo di fax e di e-mail e di lettere di avviso?

Sono partito da queste semplici osservazioni perché il progetto sta prima di tutto in una educazione che sa progettarsi entro le esperienze continue della vita cristiana. Ora possiamo riflettere con più decisione sul progetto nazionale.

1. PERCHÉ UN PROGETTO NAZIONALE?

In Italia non esiste ancora, è ridotto ad alcune poche osservazioni pastorali che però hanno saputo tener vive le esperienze già presenti e orientare quelle nuove entro un orizzonte più ampio. Non c'è perché l'ufficio ha solo cinque anni e perché c'è una tradizione educativa e progettuale nelle diocesi, ora mutuata dall'Azione Cattolica che lavora da sempre progettualmente, ora costruita dai vescovi con i loro interventi sul mondo giovanile continuati e programmati, ora nata come frutto di alcune esperienze forti, come la Giornata Mondiale della Gioventù, la visita del Papa alla diocesi, un pellegrinaggio...

Si è sentita in Italia all'inizio la preoccupazione di promuovere il lavoro di ciascuna realtà, diocesi, associazione, movimento, di farlo crescere, di sperimentare progettualità creando soprattutto mentalità comune, cammini condivisi, mete semplici ma coinvolgenti. Le Giornate Mondiali della Gioventù hanno permesso di orientare tutte le pastorali giovanili verso alcune mete comuni. Quando si dice in Italia sui nostri giornali « i ragazzi di Parigi » si dice non solo una esperienza condivisa, ma una mentalità che l'esperienza ha fatto nascere e che occorre mantenere e far crescere. Questi grandi incontri ci hanno mostrato quanto sia trainante per i giovani avere mete comuni, su cui misurarsi ciascuno con la sua originalità. Poter vivere la gioia di una convocazione oltre le proprie appartenenze sociologiche è esperienza necessaria di Chiesa. È sotto gli occhi di tutti quanto aiuti la Chiesa la progettualità universale in preparazione al Giubileo.

Oggi alcune linee debbono non solo essere vive nella tradizione di tutti, ma anche fissate nella memoria credente della comunità cristiana, anche perché la democrazia diretta è in ribasso, per non morire di riunioni. È necessario però che qualcuno o qualcosa, frutto della convergenza di tutti, possa esprimere e rinforzare le adesioni spontanee a un percorso intuito.

Da qui la necessità anche di mettere nero su bianco, non tanto cose nuove, ma cose da condividere e che si condividono.

Un altro motivo che rende abbastanza urgente il progetto nazionale è che l'attenzione solo diocesana non raggiunge la maggioranza dei giovani che passano moltissimo del loro tempo di vita in un territorio sicuramente più ampio della propria diocesi. In Italia si dice che occorre andare là dove i giovani sono, ma aggiungo io, con una stessa passione educativa, con una stessa meta, con delle esperienze assolutamente percepibili in tutti gli spazi che i giovani frequentano. Qualcosa che unisce tutti. Non per niente stiamo lavorando alla costruzione anche di un luogo di spiritualità dove tutti i giovani italiani possano passare: Loreto.

Oggi stiamo sperimentando la necessità di lavorare meglio assieme anche a livello europeo.

In questo lavoro di costruzione di un progetto nazionale occorre tenere presente che:

1. Il progetto nazionale non supplisce quelli delle chiese particolari, anzi ne ha bisogno per essere concreto, ma quelli delle chiese particolari non possono non trovare una convergenza minimale verso mete comuni.

2. Il progetto nazionale deve essere ancora sbilanciato verso le grandi idee o scelte, non può essere una indicazione di attività, ma di mete alte: la figura di giovane credente per cui si vogliono impegnare tutte le energie, la meta che ogni comunità offre al giovane, la centralità di Gesù capace di risuonare come salvezza per i giovani di questo paese, il posto della Parola e della preghiera nella vita di tutti i giorni, l'atteggiamento della comunità adulta, l'esperienza fondamentale di Chiesa...

Deve essere molto ampio, così che i vari soggetti ecclesiali vi possano scrivere le varie originalità di attuazione, ma concreto. Nella educazione dei giovani alla fede non deve essere ammissibile tutto e il contrario di tutto, vanno fatte alcune scelte, rispettose della vocazione di tutti, ma tutte capaci di creare comunione di vita.

3. La forza dei progetti è nella programmazione della loro messa in pratica. Occorrono persone appassionate che lo sappiano riscrivere fedelmente e originalmente in ogni situazione, occorre con pazienza farlo diventare strumento di confronto, oggetto di studio, riferimento e criterio per tutte le iniziative.

4. La cosa più importante rimane la coscienza del progetto, la consapevolezza che stiamo realizzando un piano più grande di noi, entro la fedeltà alla Parola e allo Spirito, nella Chiesa, la ricerca di una comunione sostanziale, di una condivisione dei cammini effettiva e quotidiana, la mentalità comune.

Il contributo di Movimenti, Associazioni e Comunità

Dott. DAVIDE PROSPERI

Comunione e Liberazione

Può sembrare strano che un giovane come me abbia qualcosa da dire riguardo all'educazione. Ma quanto sto per dirvi non vuole essere un trattato esaustivo sul tema. Ciò a cui mi riferisco in questo intervento è la mia esperienza personale, quello che ho vissuto e vivo, ciò a cui prima di tutto io stesso sono stato educato.

Vorrei partire da una considerazione che può sembrare ovvia, ma che è fondamentale. È attraverso un'educazione rivolta ai giovani che si può ricostruire una società. Perciò il grande problema della società, oggi, è innanzi tutto educare i giovani. Da qui il tema principale della nostra riflessione: l'educazione. Più in particolare, in che cosa consista e come si svolga l'educazione.

Un'educazione autentica non può proporre essenzialmente una dottrina ideologica. Le ideologie oggi non convincono più, e comunque il cristianesimo non è certo una dottrina ideologica. Pasolini, che di ideologie se ne intendeva, scrisse che i giovani si educano con l'essere, non con i discorsi. Che cosa significa dunque educare? Come ci mostra l'etimologia stessa della parola (*ex ducere*), educare significa far emergere, far venir fuori l'originale che è in noi, ciò che la Bibbia in altri termini chiama il cuore dell'uomo. In esso infatti risiede l'impronta, la matrice della sua libertà, che si chiarisce quando diventa coscienza del suo rapporto con l'infinito che la crea. Educare, quindi, è educare alla libertà, far emergere l'Io nel suo tessuto vero; cioè una domanda di senso totale, esauriente sulla realtà, che richiede libertà.

Come avviene questo? L'esperienza mostra che l'Io si risveglia sempre e soltanto di fronte a una proposta chiara, che abbia la forza di offrirsi come persuasiva per la ragione e avvincente per la totalità della persona. L'esperienza più semplice e autentica, che meglio esemplifica

questa dinamica, è quella del bambino, che cresce e matura solo nel rapporto vissuto con i propri genitori. Le prime parole rivolte da Gesù ai due che l'avevano seguito, nel vangelo di Giovanni, sono: « Che cercate? » e poi, alla loro risposta: « Venite e vedrete! » (cfr. *Gv* 1,38-39). Tutto il metodo cristiano – ci è stato insegnato – è qui. Dice Péguy in un brano tratto da *Véronique*: « Questo mondo moderno non è solamente un mondo dal cattivo cristianesimo, che non sarebbe nulla, bensì un mondo scristianizzato. Quel che è davvero disastroso è che persino le nostre miserie non sono più cristiane. I tempi erano cattivi anche all'epoca dei romani. Ma arrivò Gesù. Non sprecò i suoi anni a lamentarsi e a criticare la cattiveria dei suoi tempi. Tagliò corto, in un modo molto semplice. Portando il cristianesimo. Non si mise a incriminare o ad accusare nessuno. Salvò. Non incriminò il mondo. Lo salvò ».

L'educazione quindi non si può fondare né sull'indottrinamento acritico né sul dubbio sistematico: educare è, innanzi tutto da parte di chi educa, accettare la sfida di proporre la propria esperienza della verità, perché la libertà dell'altro possa verificarla.

1. Se educazione è introduzione alla realtà totale, che cos'è in grado di evocare nell'uomo questa capacità originale di introdursi nella realtà e di affermarne il significato? Vengo subito al punto che ci interessa: il cristianesimo secondo la sua natura originale, che si presenta come un avvenimento nello spazio e nel tempo, cioè nella storia. L'uomo di oggi, dotato di possibilità operative come mai nella storia, stenta visibilmente a percepire Cristo come risposta chiara e certa al significato della sua stessa ingegnosità. Ciò che manca infatti non è la ripetizione verbale o culturale dell'annuncio. L'uomo di oggi attende, forse inconsapevolmente, l'esperienza dell'incontro con persone per le quali il fatto di Cristo è realtà così presente, che la loro vita è cambiata. Solo un impatto umano può scuotere l'uomo di oggi: un avvenimento che sia eco dell'avvenimento iniziale, quando Gesù alzò gli occhi e disse: « Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua » (*Lc* 19,5).

La capacità educativa dei movimenti viene dal loro riproporre il cristianesimo secondo la sua natura originale. Il Mistero della Chiesa, che da duemila anni si comunica nella storia, deve sempre accadere di nuovo come avvenimento, come presenza che muove, cioè movimento: movimento che per sua natura rende più umano il modo di vivere l'ambiente in cui accade. Questo è ciò che il fenomeno dei movimenti indica potentemente. Vale a dire, usando le parole stesse del Papa, ripetute anche in piazza san Pietro lo scorso 30 maggio (Congresso mondiale dei Movimenti), che la Chiesa stessa è movimento.

2. Qual è il metodo di questa proposta? Tre sono i fattori principali che lo descrivono: autorità, libertà, verifica.

Autorità: Qual è il fattore più importante nella realtà di popolo cui siamo chiamati? Qual è il luogo vero per il comunicarsi di un ideale adeguato alla vita? Per il cammino di verità? Il fattore più importante nella realtà di un popolo è l'autorità, intesa come soggetto che propone: una presenza umana che ci fa crescere, *augère*, che dilata il nostro Io, che rende attuale e persuasivo il contenuto ideale di una esperienza e di una tradizione. In questo senso l'autorità, la guida, è il contrario del potere, non esiste in essa neanche una lontana parentela con il concetto di potere. Che cos'è allora l'autorità? È il luogo (e anche una persona è un luogo) dove si svolge la lotta per affermare – e la verifica per convalidare – la risposta che la proposta di Cristo rappresenta per la percezione del cuore. Insomma, l'autorità è il luogo in cui Cristo è sperimentato come risposta alle esigenze del cuore; è la persona che dimostra con il suo esempio che quel che dice Cristo corrisponde al suo cuore. Il problema allora diventa la sequela.

Libertà: La libertà, come capacità di adesione all'essere, al destino, al bene, si esprime come sequela. Alla provocazione di Gesù « Venite e vedrete » (Gv 1,39), essi lo seguirono. Oggi parlare di sequela può sembrare particolarmente ostico. Ed è paradossale, ma comprensibile, che proprio in un'epoca in cui l'uomo si è lasciato indurre a comportamenti sempre più standardizzati e massificati, si manifesti almeno a

parole il bisogno di una vera personalità, il bisogno di non conformarsi ciecamente alla massa. Seguire non è un atteggiamento passivo, deve anzi essere un tentativo cordiale di immedesimazione con i motivi profondi di ciò che viene proposto, di intelligente comprensione dei valori impliciti nei suggerimenti offerti. Ciò che si segue pertanto non è un discorso, bensì una presenza.

Verifica: La libertà dell'individuo è dunque invitata a compiere un'esperienza. Che cos'è infatti il cristianesimo se non Dio che si è reso esperienza dell'uomo dentro una situazione? È il messaggio di Giovanni: « Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita [...] noi lo annunziamo anche a voi » (cfr. 1 Gv 1,1-3).

L'esperienza è il luogo della verifica di una proposta, di un richiamo. Verificare un richiamo in primo luogo significa seguirlo con tutta la consapevolezza, coscienza, ragionevolezza, « criticità » di cui siamo capaci, cioè da uomini vivi. La verifica è quindi un atto intensamente carico dei due fattori della nostra umanità: intelligenza e libertà. Per verificare veramente, occorre impegnare tutta la propria persona con attenzione chiara e aperta verso la proposta che viene fatta.

3. A che cosa mira l'educazione? A sviluppare le dimensioni autenticamente umane della vita. Quali sono le dimensioni di fondo, le più sintetiche, gli orizzonti a cui tutto viene convogliato?

La cultura: La cultura risponde all'esigenza di significato esauriente nell'azione. La partecipazione alla vita della comunità cristiana realizza una nuova coscienza dell'esistenza e della realtà – nuova, non nel senso di diversa, ma nel senso forte del termine, cioè definitiva: *Vetera transierunt, omnia facta sunt nova*. La cultura cristiana indica, quindi, il punto di vista definitivo sulla vicenda della nostra esistenza e sulla realtà del cosmo. Gesù Cristo è il senso di tutta la realtà: perciò di fronte a ogni pagina di scuola, ogni notizia del mondo e ogni esperienza di vita, i giovani compiano abitualmente il tentativo di un giudizio critico

nel paragone fra l'avvenimento contingente e la realtà sperimentale di Cristo, la realtà cioè della esperienza della vita di comunità.

Solo una immedesimazione profonda e cosciente nei criteri della comunità e una dipendenza integrale dal luogo obiettivo di quei criteri, cioè dall'autorità, è la strada maestra per la realizzazione di un'autentica cultura cristiana.

La carità: La carità, nel suo vero significato, risponde all'esigenza di condividere e comunicare il proprio essere. La carità è la dimensione immanente a ogni gesto che voglia essere interamente umano. La carità è condividere prima ancora che dare. Con varie iniziative chiamiamo i giovani ad approfondire la loro sensibilità e carità, fino a rendere mentalità permanente la concezione della vita come condivisione senza limiti e confini, evitando il rischio di un'idea di carità come attivismo puramente volontaristico.

La missione: La missione risponde all'esigenza che l'orizzonte dell'azione sia senza limite. La venuta di Cristo ci ha resi tutti una cosa sola, come ci ricorda la lettera di san Paolo ai Galati (cfr. *Gal* 3,28). Ma nella storia questa verità non è stata ancora pienamente realizzata. Per questo, chiunque partecipi della comunione della Chiesa, partecipa anche della missione di Cristo.

Nella parola « missione » si esprime nel modo più completo l'attrattiva umana del cristianesimo. Questa parola traduce l'unità culturale che si realizza attraverso quell'impegno totale dell'individuo che è la carità, la condivisione che si applica ai limiti stessi del mondo, dell'umanità. Si soffocano i giovani se si pretende da essi un entusiasmo per cose limitate.

4. Vorrei concludere, quindi, dicendo che la vita dei movimenti non serve ad alimentare un'organizzazione. Al contrario ha come scopo il maturarsi della persona, cioè il maturarsi della fede. È la persona il fine ultimo dell'educazione. Il problema dell'esistenza del mondo è la felicità del singolo uomo. « Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, e il figlio dell'uomo perché te ne curi? » (*Sal* 8). Nessuna energia e nes-

suna tenerezza d'amore paterno o materno hanno mai investito il cuore dell'uomo più della parola del Cristo appassionato della vita dell'uomo: « Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo e poi perderà la propria anima? O che cosa potrà dare l'uomo in cambio della propria anima? » (Mt 16,26). L'ascolto di questi ultimi interrogativi posti da Gesù rappresenta la prima obbedienza alla nostra natura. Se si è sordi ad essi, ci si precludono le esperienze umane più significative. Non si potrà amare se stessi e si sarà incapaci di voler bene a chiunque altro. Infatti, il motivo ultimo che spinge a voler bene a sé e all'altro è il mistero dell'Io; ogni altra ragione è a questo introduttiva.

La pastorale giovanile « per ambienti »

Dott.ssa LILIANA STEFANI

Forum Internazionale di Azione Cattolica

Se qualcuno oggi vi proponesse, come è successo a me qualche anno fa, di scrivere nello spazio corrispondente a un francobollo quale è il cuore della nostra fede e, di conseguenza, quale messaggio siamo invitati a portare ai giovani, probabilmente, dopo l'intervento di Mons. Léonard, tutti sapremmo dare, senza pensarci troppo, la risposta esatta: questo messaggio è Cristo Risorto.

Ma se ciò che dobbiamo trasmettere è sempre e comunque solo questo, che bisogno abbiamo di parlare di una pastorale di ambiente? Perché moltiplicare le occasioni di incontro e di formazione in ordine a una vita cristiana matura e consapevole? Perché è importante che la scuola, l'università, la fabbrica e l'ufficio, i luoghi del tempo libero, la stessa strada, diventino luoghi di pastorale, quando già nelle comunità parrocchiali si spendono energie notevoli, in tanti gruppi diversi, per l'educazione dei giovani?

Le risposte potrebbero essere tante e diverse, tanto quanto i vari ambiti del mondo giovanile. Eccone solo alcune:

- Perché è importante rispettare il punto di partenza di ciascun giovane, andare a « prenderlo » lì dove vive e cresce, nel contesto sociale e culturale che più gli è familiare, perché occorre valorizzare la sua condizione di vita, permettergli di riconoscere che la sua quotidianità è abitata dal Signore.
- Perché Gesù va a prendere Pietro in riva al mare e Matteo al banco delle imposte.
- Perché occorre che i giovani vivano la loro laicità come valore positivo, anche nelle difficoltà, invece di cercare rifugio nei gruppi ecclesiali e nella religiosità per dimenticare i problemi e gli insuccessi delle esperienze di studio, di lavoro, di vita familiare.

Diventa allora fondamentale introdurre il concetto e la prospettiva di itinerari differenziati. Questo non significa spingere all'estremo la specializzazione della pastorale, fino a concepire, se mai fosse possibile, cammini personalizzati per ciascun giovane.

Il sostegno a un cammino personale di fede e di ricerca vocazionale non può competere a un ufficio di pastorale in quanto tale o a qualsiasi associazione od organismo preso per se stesso; esso spetta piuttosto a quell'accompagnamento fedele che ogni educatore mette in pratica quando instaura una vera relazione educativa.

La comunità ecclesiale, i gruppi, le associazioni, i movimenti e le comunità di vario tipo hanno invece il compito di studiare e progettare affinché l'approccio educativo non si concretizzi in una « globalità » che significa uniformità, che diventa appiattimento, perché una proposta, pur significativa e ricca, non può essere rivolta in senso lato, *tout court* ai giovani, senza tenere conto delle loro esperienze e delle loro storie diverse. Essa deve parlare piuttosto a Marco che studia, ad Anna che lavora, a Mario che trascorre le sue giornate al bar.

Se globalità nelle proposte pastorali significa attenzione a tutte le dimensioni della persona, se significa investire energie per far crescere uomini e donne adulti nella fede, questo ci domanda di non considerare « altri », distanti, differenti, rispetto alla fede stessa, quei luoghi nei quali i giovani trascorrono una parte così grande delle loro giornate.

Le dimensioni del lavoro, della scuola e così via vanno allora valorizzate, devono diventare campo di pastorale giovanile. I motivi di questa necessità sono numerosi, ma ne vorrei ricordare due in particolare.

Un primo motivo ci dice che dobbiamo aiutare i giovani che già seguono il cammino di un gruppo ecclesiale a vivere un'esperienza di fede non « dissociata », non frammentata, perché siano indirizzati a una testimonianza che non conosce differenze tra la domenica e il lunedì, perché ai compagni di studio o agli amici del muretto e del bar non si vergognino di raccontare, per esempio, il campo estivo vissuto con il loro gruppo o con la parrocchia.

Dobbiamo in secondo luogo considerare gli ambiti già ricordati, da una parte come un terreno prezioso per un'opera di primo annuncio, di avvicinamento o ri-avvicinamento al Signore e alla sua Parola, dall'altra come luoghi in cui i giovani possono fare esercizio concreto di carità e condivisione.

Qualche settimana fa al giornale dei giovani di Azione Cattolica sono giunte tre lettere che raccontano storie significative.

- Sara, che vive in un piccolo paese del Sud Italia, è uscita da un periodo di gravi difficoltà grazie all'aiuto dei compagni di scuola e dei professori, che ha scoperto amici e vicini al suo cuore dopo averli ignorati per tre anni.
- Gabriella, che vive al Nord, rischiava il licenziamento, ma ha potuto continuare a lavorare perché le colleghe hanno ottenuto dal proprietario della fabbrica, a sua insaputa, una riduzione del loro orario per salvaguardare il suo posto di lavoro.
- Angelo, infine, racconta la morte di un caro amico e la presenza al funerale di un gruppo di coetanei, che ha scelto come luogo di incontro le scale esterne del centro parrocchiale: non sono mai stati disponibili a entrarvi per partecipare a qualche attività, ma nessuno del resto è mai uscito a parlare con loro.

Questi episodi ci dicono che non è possibile far mancare, all'interno di quelli che noi chiamiamo « ambienti », una presenza che aiuti a leggere ciò che succede in chiave cristiana, che susciti quelle domande di senso di cui abbiamo sentito tanto parlare in questi giorni di convegno.

Ma – dice Bonhoeffer – « Dio può e vuole far nascere il bene da ogni cosa, però ha bisogno di uomini che si pongono al servizio di ogni cosa per orientarla al bene ».

Occorre dunque investire di responsabilità tutti i soggetti possibili di pastorale, dalla famiglia alla parrocchia, dalla scuola a chi organizza il tempo libero, occorre sensibilizzare tutti gli adulti che sono a contatto con i giovani, affinché a ognuno di essi si offra il massimo di possi-

bilità di crescita nella vita e nella fede, a partire dagli impegni e dagli ambiti quotidiani.

Vanno pertanto sostenuti tutti i talenti che le diverse aggregazioni laicali, i movimenti, le comunità sanno esprimere in campi diversi della vita ecclesiale. Essi offrono persone, occasioni e strumenti in grado di raggiungere i giovani lì dove essi vivono e dove, magari, difficilmente la comunità parrocchiale o diocesana potrebbe raggiungerli.

In tutto questo, però, bisogna mantenere costanti almeno due attenzioni. La prima riguarda il fatto che, comunque, la proposta educativa o di incontro, non è rivolta mai a un « ruolo », ma a una persona, e dunque non solo allo studente, all'operaio, allo sportivo, ma anche al giovane che porta con sé il carico delle problematiche legate alla sua condizione sociale, familiare, al suo percorso di maturazione cristiana.

L'obiettivo non deve essere infatti quello di « catturare » giovani per questa o quella iniziativa, per questa o quella associazione, ma di offrire loro, a partire dal vissuto che caratterizza un ambito specifico, un cammino di crescita umana e cristiana che faccia nascere il desiderio di un legame stretto con il Signore e la vita della Chiesa. Nessun gruppo può essere fine a se stesso, la comunità cristiana deve restare il riferimento costante di ogni azione pastorale, l'esperienza di Chiesa alla quale tendere.

La seconda attenzione guarda alla necessità di una costante verifica delle proposte che vengono fatte. Se le proposte pastorali non riescono a incidere il tessuto giovanile, se non sfiorano nemmeno i giovani che vivono nel mondo della scuola o nel mondo del lavoro, o coloro che fanno centinaia di chilometri per andare a ballare il sabato sera, oppure i giovani che sono in difficoltà di ordine fisico, psicologico, economico, bisogna onestamente chiedersi se si è partiti da una domanda, da un bisogno che corrisponde alla loro realtà, che è nato da loro, se si conosce realmente la loro esperienza quotidiana, se i modelli di approccio applicati sono alla loro portata, se in parole povere, si parla la stessa lingua.

La pastorale giovanile « per ambienti »

A una Chiesa lieta e coraggiosa serve un po' di onestà per riconoscere gli errori fatti e decidere di investire le proprie energie in progetti e ambiti nuovi. Del resto, come dice un caro amico, solo i fiori di plastica non hanno mai fine.

APPENDICE

Quali cristiani per il 2000?
Un progetto di vita per i giovani

Lunedì 21 settembre

Essere giovane oggi

Mattina

ASSEMBLEA PLENARIA

Pregghiera di apertura

Saluti

Introduzione – Card. James Francis Stafford, Presidente del
Pontificio Consiglio per i Laici

I giovani nel mondo di oggi – Prof. Martin Lechner, Direttore del
Centro Studi SDB sulla Gioventù, Germania

Pomeriggio

ASSEMBLEA PLENARIA

I giovani nel mondo di oggi – *Panoramica regionale*

– Europa occidentale: Prof. Mario Pollo, Pontificia Università
Salesiana, Roma

– Europa centro-orientale: Sig. Hans Hobelsberger, Pastorale
Giovanile tedesca, Düsseldorf

CELEBRAZIONE EUCARISTICA

Martedì 22 settembre
“Formare” i giovani oggi

Mattina

ASSEMBLEA PLENARIA

La “formazione” dei giovani: criteri di base

- Aspetto antropologico-religioso: P. Luis F. Ladaria sj., Pontificia Università Gregoriana, Roma
- Aspetto psicologico: P. Tony Anatrella, Psicanalista, Parigi
- Aspetto pedagogico: Dott.ssa Aránzazu Aguado, Pedagogista, Madrid

Dialogo con i relatori

Pomeriggio

GRUPPI DI LAVORO

CELEBRAZIONE EUCARISTICA

Sera

ASSEMBLEA PLENARIA

Panel: *La formazione “vista” dai giovani – Necessità e aspettative*

Mercoledì 23 settembre
Pastorale giovanile: elaborare una proposta

Mattina

ASSEMBLEA PLENARIA

La centralità della persona e del messaggio di Cristo – Mons. André-Mutien Léonard, Vescovo di Namur

Metodologia della pastorale giovanile – Don Riccardo Tonelli s.d.b.,
Pontificia Università Salesiana, Roma

I giovani e il Papa. Insieme – Mons. Stanislaw Rylko, Segretario
del Pontificio Consiglio per i Laici

Dialogo con i relatori

Pomeriggio

GRUPPI DI LAVORO

VISITA ALLA “JUGENDHAUS HARDEHAUSEN”

Celebrazione Eucaristica

Serata con le federazioni giovanili del BDKJ

Giovedì 24 settembre
Pastorale giovanile: alcuni strumenti

Mattina

ASSEMBLEA PLENARIA

Opportunità di un progetto nazionale di pastorale giovanile –
Mons. Domenico Sigalini, Conferenza Episcopale Italiana

Il contributo di Movimenti, Associazioni e Comunità – Dott. Davide
Prosperi, Comunione e Liberazione

La pastorale giovanile “per ambienti” – Dott.ssa Liliana Stefani,
Forum Internazionale di Azione Cattolica

CELEBRAZIONE EUCARISTICA

Pomeriggio

SESSIONI DI PASTORALE GIOVANILE

Piano nazionale di Pastorale Giovanile

Pastorale giovanile nelle diocesi

Pastorale giovanile a livello parrocchiale

Pastorale degli studenti

Pastorale dei giovani lavoratori

Pastorale dei giovani emarginati

La scuola di evangelizzazione

Appendice

Centri di accoglienza: *La casa diocesana dei giovani in Rep. Ceca*
La casa dei giovani in Germania
Il villaggio dei giovani a Lourdes

ASSEMBLEA PLENARIA

Intervento conclusivo – Card. James Francis Stafford, Presidente
del Pontificio Consiglio per i Laici

Preghiera finale

Lista dei partecipanti

Fr. Jean-Marie
Leon Alexandrov Stamboliyski
Ivana Andric
Maria de Fatima Antunes Pires
Loreto Ballester
Sr. Sabine Banaschewitz
Monika Baumjohann
P. Ignacije Belak
Mons. Virgil Bercea
Mara Borsi
Dragan Boškovič
Claire Bréant
Cathy Brenti
Luca Brunoni
Mons. Pierre Bürcher
D. Edgars Cakuls
D. Philippe Christory
Silvia Cichon
Margaret Connolly
Victor Cortizo
Mons. Anton Coşa
Claire Dauphin

P. Sauro De Luca
Anna Dêbska
D. Paul Destable
Christian Deszczynski-Z-Leforest
Rosa Deulofeu
D. Peter Dörrenbächer
D. Jean Duranton
Jorg Eickelpasch

Comunità di Taizé
Bulgaria
Bosnia-Erzegovina
MTA
Istituzione Teresiana
Communauté des Béatitudes
FIMCAP
Jugoslavia
Romania
Gioventù Femminile di Maria Ausiliatrice
Jugoslavia
Movimento Eucaristico Giovanile
Communauté des Béatitudes
Svizzera
Svizzera
Lettonia
Communauté de l'Emmanuel
Germania
Inghilterra e Galles
Spagna
Moldova
Union Internationale des Guides et
Scouts d'Europe
Movimento Eucaristico Giovanile
Polonia
Francia
Foi et Lumière
Spagna
FIMCAP
Equipes Notre-Dame Jeunes
Regnum Christi

Appendice

P. Cliff Ermatinger	<i>Regnum Christi</i>
P. Jozef Fekete	<i>Slovacchia</i>
Thierry Ferreira	<i>Francia</i>
Philippe Francoual	<i>Foi et Lumière</i>
Archim. Sergio Gajek	<i>Chiesa Greco-cattolica in Bielorussia</i>
Marlene Galea	<i>Malta</i>
Joseph Galea-Curmi	<i>Malta</i>
Andrea Geiger	<i>Austria</i>
D. Silvano Ghilardi	<i>FIAC</i>
Isabelle Godet	<i>Claire Amitié</i>
D. Augusto Gomes Gonçalves	<i>Portogallo</i>
Patricia Carla Gonçalves	<i>Portogallo</i>
P. Ludwig Gütthlein	<i>Schönstatt</i>
Sr. Hanna Habighorst	<i>Germania</i>
Anna Hallonsten	<i>Scandinavia</i>
Elisabeth Helmich	<i>Schönstatt</i>
Sr. Johanna-Maria Helmich	<i>Schönstatt</i>
D. Franz Herz	<i>Austria</i>
D. Tomáš Hoffman	<i>Repubblica Ceca</i>
Mons. Patrick Hoogmartens	<i>Belgio</i>
D. Paul Hüster	<i>Germania</i>
Mons. Paul Iby	<i>Austria</i>
Rosanna Iebole	<i>Confederazione Mondiale Ex-allieve</i>
	<i>Figlie Maria Ausiliatrice</i>
Andrea Janiv	<i>Sinodo Chiesa Greco-cattolica Ucraina</i>
Nathalie Jaquet	<i>Svizzera</i>
Károly Joós	<i>Ungheria</i>
Gerard Kearns	<i>Irlanda</i>
Linn Maria Kierulf	<i>Scandinavia</i>
Gerardine Koffi	<i>Claire Amitié</i>
Csilla Kovács	<i>Communauté du Chemin Neuf</i>
Gerhard Kruij	<i>Kath. Akademie Altenberg</i>
Štefan Kržišnik	<i>Slovenia</i>
Dominika Kurek	<i>Pax Christi International Youth Forum</i>
Krzysztof Kurowski	<i>Ucraina latinorum</i>

Appendice

Alessandro Lizambri
Catherine Loyer
D. Izidor Lukic
David Lunn
D. Rolandas Makrickas
Helen McCoy
Kieran McQuaid
Sue Midolo
D. Josyf-Ivan Miljan
Francesco Montera
Torsten Moritz
Sarah Numico

Mons. Keith Patrick O'Brien
Nikolaj Ottosen-Stott
Eliza Oudshoorn
D. István Pákozdi
Alexia Paolino
Aurimas Pautienius
D. Marinko Perkovič
Sylvie Pierre
Riccardo Piol
Anna Pizzinat

D. Joseph Printezis
Anna Maria Printezis
Jacques Renders
Monika Rodloff
Rosa María Rodríguez-Fariña
Rosanna Rumore
Joachim Sauer
Pietro Scarfone
Elmar Schäfer
Ursula Schmitt
Mons. Gerhard Schwenzer

Italia
Communauté de l'Emmanuel
Albania
Inghilterra e Galles
Lituania
Irlanda
Scozia
CVX
Sinodo Chiesa Greco-cattolica Ucraina
Equipes Notre-Dame Jeunes
Conference of European Churches
Consiglio delle Conferenze Episcopali
d'Europa
Scozia
Scandinavia
Olanda
Ungheria
Comunità di S. Egidio
Lituania
Bosnia Erzegovina
CIJOC
Comunione e Liberazione
Confederazione Mondiale Ex-allieve
Figlie Maria Ausiliatrice
Grecia
Grecia
Belgio
Germania
CIJOC
Istituzione Teresiana
BDKJ-Düsseldorf
Comunione e Liberazione
Germania
Focolari
Scandinavia

Appendice

Massimo Selleri
D. Domenico Sigalini
D. Miroslav Simacek
Alberto So Rubio
Anna Maria Spina
Liliana Stefani
Bernd Stegmann
Gustavs Strenga
Kazmirchuk Taras
Guillaume Thiébeaux
Mons. Henryk Tomasik
Blerta Topalli
Mirkka Matleena Torppa
Sona Trubiniova
Alix Tumba
D. Olivier Turbat
Mons. Alojz Uran
D. Jerome Vallabaraj
Stijn Van Den Bossche
Karen Vandedroek
D. Lubomir Venkov Iossifov
Odilia Wagener
Anita Wenger
Marja Went
Kristien Wouters
Jan Zicha

Movimento Giovanile Salesiano
Italia
Repubblica Ceca
MTA
Gioventù Femminile di Maria Ausiliatrice
FIAC
Focolari
Lettonia
Ucraina latinorum
OMAAEEC
Polonia
Albania
Conference of European Churches
Slovacchia
Belgio
Communauté du Chemin Neuf
Slovenia
Movimento Giovanile Salesiano
CVX
Belgio
Bulgaria
CICS
JECI
Olanda
Comunità di S. Egidio
Repubblica Ceca

INDICE

Presentazione (<i>Card. James Francis Stafford</i>)	5
Introduzione (<i>Mons. Renato Boccardo</i>)	9
Saluti ai partecipanti	13
Lettera del Card. Angelo Sodano	13
Lettera di Mons. Karl Lehmann	15
I. ESSERE GIOVANE OGGI	17
Un progetto di vita per i giovani (<i>Card. James Francis Stafford</i>)	19
I giovani nel mondo di oggi (<i>Prof. Martin Lechner</i>)	31
...in Europa occidentale (<i>Prof. Mario Pollo</i>)	42
...in Europa centro-orientale (<i>Sig. Hans Hobelsberger</i>)	70
II. LA FORMAZIONE DEI GIOVANI - CRITERI DI BASE	81
Aspetto antropologico-religioso (<i>P. Luis F. Ladaria</i>)	83
Aspetto psicologico (<i>P. Tony Anatrella</i>)	96
Aspetto pedagogico (<i>Dott.ssa Aránzazu Aguado</i>)	112
III. PASTORALE GIOVANILE - ELABORARE UNA PROPOSTA	121
La centralità della persona e del messaggio di Cristo (<i>Mons. André-Mutien Léonard</i>)	123
Educare i giovani alla fede in una stagione di complessità (<i>Don Riccardo Tonelli</i>)	149
I giovani e il Papa. Insieme (<i>Mons. Stanisław Rylko</i>)	172
IV. PASTORALE GIOVANILE - ALCUNI STRUMENTI	187
Opportunità di un progetto di pastorale giovanile nazionale (<i>Mons. Domenico Sigalini</i>)	189
	221

Indice

Il contributo di Movimenti, Associazioni e Comunità (<i>Dott. Davide Proseri</i>)	197
La pastorale giovanile « per ambienti » (<i>Dott.ssa Liliana Stefani</i>)	203
APPENDICE	209
Programma	211
Lista dei partecipanti	216

I volumi della collana LAICI OGGI e della collana GIOVANI, i DOCUMENTI e il NOTIZIARIO pubblicati dal Pontificio Consiglio per i Laici si possono ricevere versando una quota annuale complessiva di lire 60.000.

L'ordine può essere fatto direttamente presso i nostri uffici o tramite assegno bancario intestato al Pontificio Consiglio per i Laici.

Le pubblicazioni sono edite in francese, inglese, italiano e spagnolo.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI

Uffici: Piazza San Calisto, 16 (Trastevere) - Roma
tel. 06/6988.7396 - fax 06/6988.7214

Indirizzo postale: Palazzo San Calisto
00120 Città del Vaticano

e-mail: vati089@laity.va