

Il servizio dei Salesiani d'Italia a favore dei giovani nella Scuola e nella Formazione Professionale, 2012

Pascual Chávez Villanueva

Il 20 aprile 2012 la Federazione CNOS-FAP e l'Associazione CNOS/Scuola hanno organizzato un Convegno dal titolo "Giovani e Sistema educativo di Istruzione e Formazione in Italia".

Il Convegno si colloca all'interno di una riflessione che i Salesiani stanno compiendo sulla loro presenza in Europa.

*Ne sintetizza gli aspetti salienti il documento "**Progetto Europa**" predisposto dal Rettor Maggiore dei Salesiani, un documento che indica la natura, gli obiettivi e le strategie per impegnare tutta la Congregazione nel rafforzamento del carisma salesiano in Europa attraverso la scelta prioritaria della presenza salesiana nella Scuola e nella Formazione Professionale".*

Premessa

Un convegno dedicato a "Giovani e Sistema Educativo di Istruzione e Formazione in Italia" testimonia la grande speranza ed il profondo entusiasmo che il sogno apostolico di don Bosco sa suscitare nel nostro tempo. Alla speranza e all'entusiasmo si aggiunge però anche la consapevolezza di una responsabilità per la fecondità del carisma salesiano affidato oggi alla nostra testimonianza e al nostro servizio pastorale.

Proprio questa coscienza carismatica decide la prospettiva nella quale è necessario siano svolti confronto e riflessione: la prospettiva del discernimento. «Discernere», scrivevo nella presentazione dei documenti capitolari del CG 26, «è distinguere ciò che è fondamentale da ciò che è secondario in un determinato momento, ed operare di conseguenza delle scelte»¹.

E un discernimento evangelico deve fondarsi sulla chiamata di Dio, che risuona nella Chiesa e si fa appello carismatico particolare, per la Famiglia di don Bosco, quando lo Spirito, come nel CG 26, effonde «l'abbondanza dei suoi doni [...] con una rinnovata Pentecoste»².

Alla luce di questa chiamata è possibile una lettura sapiente delle sfide dell'attuale condizione giovanile, perché siano raccolte con il cuore di Don Bosco, e alla sua passione apostolica, «che si esprime [...] nella capacità di cogliere le urgenze dell'evangelizzazione e di operare perché a tutti sia fatto dono di Gesù Cristo e del suo vangelo»³, ispirino le scelte operative.

Il CG 26 ci ricorda che «fin dal primo momento, l'educazione deve prendere ispirazione dal Vangelo e l'evangelizzazione deve adattarsi alla condizione evolutiva del giovane. Solo così egli

¹ CHÁVEZ VILLANUEVA P., *Presentazione*, in *Da mihi anima cetera tolle*, ACG 401 (2008), 11.

² CHÁVEZ VILLANUEVA P., *Presentazione*, in *Da mihi anima cetera tolle*, ACG 401 (2008), 14.

³ CHÁVEZ VILLANUEVA P., *Presentazione*, in *Da mihi anima cetera tolle*, ACG 401 (2008), 10.

potrà scoprire in Cristo la propria vera identità e crescere verso la piena maturità; solo così il Vangelo potrà toccare in profondità il suo cuore, sanarlo dal male e aprirlo ad una fede libera e personale»⁴.

Il carisma di don Bosco, dono dello Spirito alla Chiesa, è principio ispiratore di ogni sollecitudine salesiana per i giovani; per questo anche il suo prodursi come servizio scolastico o impegno nella Formazione Professionale, non può non caratterizzarsi per la qualità educativa decisa dall'intenzionalità evangelizzatrice, fuori dalla quale non sarebbe riconoscibile la fedeltà a don Bosco.

1. Chiamati da Dio per una missione nella scuola e FP

1.1 Una missione ecclesiale

Alla riflessione sui compiti e sulle possibilità di un servizio salesiano a favore dei giovani nella scuola e nella formazione professionale risulta necessaria una chiara coscienza della sfide culturali e sociali più cospicue indicate dal Magistero ecclesiale.

In questa prospettiva riteniamo si possano ricavare alcune indicazioni fondamentali da quattro encicliche passibili di una chiara lettura educativa e particolarmente rilevanti per una progettualità coerente con forme e contenuti della nuova evangelizzazione.

1.1.1. *Fides et Ratio: l'amore per la verità vocazione dell'intelligenza*

Un documento di singolare attualità che fornisce orientamenti essenziali per la riflessione sulla qualità educativa ed evangelica del servizio all'intelligenza dei giovani è certamente *Fides et ratio*.

Qui Giovanni Paolo II concentra la sua riflessione sul tema stesso della *verità* e sul suo *fondamento* in rapporto alla *fede*. Non si può negare, infatti, che questo periodo di rapidi e complessi cambiamenti esponga soprattutto le giovani generazioni, a cui appartiene e da cui dipende il futuro, alla sensazione di essere prive di autentici punti di riferimento. L'esigenza di un fondamento su cui costruire l'esistenza personale e sociale si fa sentire in maniera pressante soprattutto quando si è costretti a costatare la frammentarietà di proposte che elevano l'effimero al rango di valore, illudendo sulla possibilità di raggiungere il vero senso dell'esistenza. Accade così che molti trascinano la loro vita fin quasi sull'orlo del baratro, senza sapere a che cosa vanno incontro. Ciò dipende anche dal fatto che talvolta chi era chiamato per vocazione a esprimere in forme culturali il frutto della propria speculazione, ha distolto lo sguardo dalla verità, preferendo il successo nell'immediato alla fatica di una indagine paziente su ciò che merita di essere vissuto⁵.

Il testo è chiaro: una cultura indifferente alla verità tradisce l'uomo ed in particolare i giovani. Ma il progetto dell'enciclica, epistempologicamente ambizioso, ha un risvolto fondamentale che provoca la missione salesiana, là dove, attraverso il binomio ragione-fede, fornisce una declinazione cognitiva del binomio educazione-evangelizzazione.

Che la portata di entrambi questi binomi sia decisiva per la missione della scuola salesiana è dato evidente; meno scontata è l'effettività di una loro pertinente adozione a guida della prassi pastorale.

Giova pertanto accennare - almeno brevemente - agli spunti offerti in particolare dai capitoli di questo documento nei quali si illumina la circolarità virtuosa necessaria al reciproco rinforzo dei due movimenti cognitivi resi dalle note espressioni latine "*credo ut intellegam*" e "*intellego ut credam*". Qui si possono rinvenire le linee essenziali di un'autentica pedagogia teologica dell'intelligenza.

⁴ *Da mihi anima cetera tolle*, ACG 401 (2008), n. 25.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Fides et Ratio circa i rapporti tra fede e ragione*, 14 settembre 1998, n. 6.

Sotto il titolo “*credo ut intellegam*”, l’enciclica riflette su quella forma di sapere che ha come termine la verità e come condizione di possibilità la fede. Tale sapere è attestato nella letteratura sapienziale biblica⁶, che confessa il timore del Signore come principio di accesso alla verità ultima dell’esistenza umana e del mistero del mondo.

La Bibbia dichiara irrinunciabile per il vivere dell’uomo - altrimenti ignaro di sé e del proprio destino - il possesso di questa sapienza, che si presenta, insieme, come dono gratuito di Dio e come frutto di un’esistenza condotta nell’obbedienza alla Legge: fuori dal favore di Dio e da un’esistenza fedele ai comandamenti non si dà biblicamente vera sapienza.

Soffermandosi poi sulle lettere paoline, il cui messaggio è posto in continuità con lo spirito della letteratura sapienziale, la *Fides et Ratio* si misura con la denuncia neotestamentaria dell’insidia del peccato nel cammino di conoscenza della verità⁷. La rivelazione pasquale, il *logos tou staurou*, in un mondo ottenebrato dal peccato, diventa scandalo per i giudei e stoltezza per i sapienti. La consapevolezza veterotestamentaria, che vede nella vera sapienza un dono di Dio, diventa coscienza neotestamentaria dell’estraneità della sapienza di questo mondo alla sapienza di Dio. Nel Nuovo Testamento, soprattutto nelle Lettere di san Paolo, un dato emerge con grande chiarezza: la contrapposizione tra “la sapienza di questo mondo” e quella di Dio rivelata in Gesù Cristo. La profondità della sapienza rivelata spezza il cerchio dei nostri abituali schemi di riflessione, che non sono affatto in grado di esprimerla in maniera adeguata. L’inizio della prima Lettera ai Corinzi pone con radicalità questo dilemma. Il Figlio di Dio crocifisso è l’evento storico contro cui s’infrange ogni tentativo della mente di costruire su argomentazioni soltanto umane una giustificazione sufficiente del senso dell’esistenza. Il vero punto nodale, che sfida ogni filosofia, è la morte in croce di Gesù Cristo. Qui, infatti, ogni tentativo di ridurre il piano salvifico del Padre a pura logica umana è destinato al fallimento. “Dov’è il sapiente? Dov’è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?” (*1 Cor 1, 20*), si domanda con enfasi l’Apostolo. Per ciò che Dio vuole realizzare non è più possibile la sola sapienza dell’uomo saggio, ma è richiesto un passaggio decisivo verso l’accoglienza di una novità radicale: “Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti [...]; Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono” (*1 Cor 1, 27-28*). La sapienza dell’uomo rifiuta di vedere nella propria debolezza il presupposto della sua forza; ma san Paolo non esita ad affermare: “Quando sono debole, è allora che sono forte” (*2 Cor 12, 10*). L’uomo non riesce a comprendere come la morte possa essere fonte di vita e di amore, ma Dio ha scelto per rivelare il mistero del suo disegno di salvezza proprio ciò che la ragione considera “follia” e “scandalo”. Parlando il linguaggio dei filosofi suoi contemporanei, Paolo raggiunge il

⁶ «La peculiarità che distingue il testo biblico consiste nella convinzione che esista una profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede. Il mondo e ciò che accade in esso, come pure la storia e le diverse vicende del popolo, sono realtà che vengono guardate, analizzate e giudicate con i mezzi propri della ragione, ma senza che la fede resti estranea a questo processo. Essa non interviene per umiliare l’autonomia della ragione o per ridurre lo spazio di azione, ma solo per far comprendere all’uomo che in questi eventi si rende visibile e agisce il Dio di Israele. Conoscere a fondo il mondo e gli avvenimenti della storia non è, pertanto, possibile senza confessare al contempo la fede in Dio che in essi opera. La fede affina lo sguardo interiore aprendo la mente a scoprire, nel fluire degli eventi, la presenza operante della Provvidenza» (*Fides et Ratio*, n. 16).

⁷ «Il Libro della Genesi descrive in maniera plastica questa condizione dell’uomo, quando narra che Dio lo pose nel giardino dell’Eden, al cui centro era situato “l’albero della conoscenza del bene e del male” (2, 17). Il simbolo è chiaro: l’uomo non era in grado di discernere e decidere da sé ciò che era bene e ciò che era male, ma doveva richiamarsi a un principio superiore. La cecità dell’orgoglio illuse i nostri progenitori di essere sovrani e autonomi, e di poter prescindere dalla conoscenza derivante da Dio. Nella loro originaria disobbedienza essi coinvolsero ogni uomo e ogni donna, procurando alla ragione ferite che da allora in poi ne avrebbero ostacolato il cammino verso la piena verità. Ormai la capacità umana di conoscere la verità era offuscata dall’avversione verso Colui che della verità è fonte e origine. È ancora l’Apostolo a rivelare quanto i pensieri degli uomini, a causa del peccato, fossero diventati “vani” e i ragionamenti distorti e orientati al falso (cfr *Rm 1, 21-22*). Gli occhi della mente non erano ormai più capaci di vedere con chiarezza: progressivamente la ragione è rimasta prigioniera di se stessa. La venuta di Cristo è stata l’evento di salvezza che ha redento la ragione dalla sua debolezza, liberandola dai ceppi in cui essa stessa s’era imprigionata» (*Fides et Ratio*, n. 22).

culmine del suo insegnamento e del paradosso che vuole esprimere: “Dio ha scelto ciò che nel mondo [...] è nulla per ridurre a nulla le cose che sono” (1 Cor 1, 28)⁸.

Le argomentazioni proposte a commento del principio “*credo ut intellegam*”, marcando con la letteratura sapienziale la necessità della fede per l'autenticità del sapere ed insistendo sul potere, sviluppato dal peccato, di ottenebrare l'intelligenza, sembrerebbero gettare discredito sull'esercizio dell'intelligenza umana. La *Fides et ratio*, indugiando successivamente sull'espressione *intellego ut credam*, illumina invece la vocazione più propria e più alta dell'intelligenza umana, chiamata a riconoscere l'intenzionalità manifestativa di Dio nell'opera della creazione e della redenzione.

Per illustrare tale responsabilità dell'intelligenza l'enciclica muove dall'appello di Paolo al pensiero degli ateniesi, quale premessa favorevole all'annuncio del Vangelo. L'opzione di Paolo giustifica in questo caso la considerazione positiva dell'umana ricerca di verità, ricerca strutturalmente orientata alla conoscenza di Dio, principio e fine di tutte le cose⁹.

La *Fides et ratio* non si limita però ad una riproposizione della dottrina dei *preambula fidei*, tipica dell'apologetica classica; piuttosto elabora una sorta di fenomenologia della coscienza sottolineando come la relazione con il Fondamento sia virtualmente costitutiva di ogni determinazione dell'uomo per la verità, ed aggiungendo pure che tale determinazione si produce nei termini di accoglienza e affidamento alla manifestazione della verità, attraverso la mediazione della relazione interpersonale.

L'uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche; egli non cerca soltanto il vero bene per ognuna delle sue decisioni. La sua ricerca tende verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto. Grazie alle capacità insite nel pensiero, l'uomo è in grado di incontrare e riconoscere una simile verità. In quanto vitale ed essenziale per la sua esistenza, tale verità viene raggiunta non solo per via razionale, ma anche mediante l'abbandono fiducioso ad altre persone, che possono garantire la certezza e l'autenticità della verità stessa. La capacità e la scelta di affidare se stessi e la propria vita a un'altra persona costituiscono certamente uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi. Non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare. Da quanto ho fin qui detto, risulta che l'uomo si trova in un cammino di ricerca, umanamente interminabile: ricerca di verità e ricerca di una persona a cui affidarsi¹⁰.

Emerge, in questi passaggi della *Fides et ratio*, una lettura del rapporto dell'uomo alla verità inconsueta per una cultura tentata da debolezza, scetticismo e relativismo, ma innovativa per una pedagogia dell'intelligenza che voglia qualificarsi come schiettamente evangelica.

La circolarità di intelligenza e fede, proposta attraverso il mutuo riferimento dei dinamismi “*credo ut intellegam*” e “*intellego ut credam*”, suggerisce la parzialità del modello che vorrebbe l'esercizio della ragione propedeutico all'esperienza di fede e l'adesione credente come ulteriorità opzionale rispetto alla maturità dell'intelligenza.

Ma, rilevato che tanto la denuncia del peccato, quale minaccia sempre offensiva contro il retto esercizio dell'intelligenza, quanto il riconoscimento delle condizioni essenziali al suo consolidamento - nelle dinamiche dell'affidamento, della mediazione interpersonale, della gratuità del dono e della testimonianza - impongono il ripensamento della relazione tra fede e sapere.

Ogni istituzione culturale e formativa, che voglia esprimere una sollecitudine ecclesiale per la crescita nella verità soprattutto dei giovani, trova nelle indicazioni del Magistero provocazioni di notevole importanza per qualificare la propria missione, che non può conoscere tentennamenti, come servizio alla verità e annuncio di Cristo.

⁸ *Fides et Ratio*, n. 23.

⁹ CONCILIO VATICANO I, *Costituzione dogmatica Dei Filius sulla fede cattolica*, 24.04.1870, DS 3004.

¹⁰ *Fides et Ratio*, n. 33.

La Chiesa promuove insieme sia la difesa della dignità dell'uomo sia l'annuncio del messaggio evangelico. Per tali compiti non vi è oggi, infatti, preparazione più urgente di questa: portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero (124) e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza.

Nella prospettiva di queste esigenze profonde, iscritte da Dio nella natura umana, appare anche più chiaro il significato umano e umanizzante della parola di Dio. Grazie alla mediazione di una filosofia divenuta anche vera saggezza, l'uomo contemporaneo giungerà così a riconoscere che egli sarà tanto più uomo quanto più, affidandosi al Vangelo, aprirà se stesso a Cristo¹¹.

1.1.2. *Deus caritas est: la verità dell'amore nel sacrificio di Dio*

La prima enciclica di Benedetto XVI volge lo sguardo al contenuto centrale del Vangelo, lieta notizia dell'Amore incarnato di Dio che riscatta l'uomo dal peccato. Il documento, passibile di differenti letture, proprio per la profondità di riflessione che vi si produce a proposito dell'amore, può essere letto in continuità con *Fides et ratio*, come contributo essenziale per un robusto e rinnovato pensiero sulla relazione dell'uomo alla verità, coerente con la rivelazione di Dio in Cristo.

Articolando una riflessione sulla verità di Dio-Amore, la *Deus caritas est* identifica il referente veritativo - inteso, ma non formalmente circostanziato, da *Fides et ratio* - della costitutiva relazione della coscienza e della conoscenza umana con il Fondamento.

Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo - amore, questo, nella sua forma più radicale. Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni (cfr 19, 37), comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa Lettera enciclica: « Dio è amore » (*I Gv* 4, 8). È lì che questa verità può essere contemplata. E partendo da lì deve ora definirsi che cosa sia l'amore. A partire da questo sguardo il cristiano trova la strada del suo vivere e del suo amare¹².

La rivelazione in pienezza della Verità come Amore è insieme rivelazione della *verità dell'amore* umano e compimento della sua speranza. Tale compimento sorprende la disposizione all'*amore per la verità* costitutiva dell'intelligenza, precedendola in modo inaudito.

La concezione di verità e la pedagogia dell'intelligenza raccomandate dalla rivelazione dell'Amore come verità di Dio non sono consuete nella storia del pensiero, ma sembrano addirittura avversate nella cultura postilluminista.

La persuasività personale tipica dell'amore, la forma della sua credibilità, il suo carattere elettivo, la sua intenzionalità totalizzante scompaginano i modelli cognitivi che ancora plasmano - pur tra crescenti contraddizioni - la cultura contemporanea, e soprattutto sollecitano l'elaborazione di un'antropologia rinnovata, che solleciti e insieme promuova un radicale ripensamento del rapporto tra fede, sapere e vita.

La verità dell'amore, riconoscibile dopo la pienezza della sua manifestazione in Cristo, non attiene a qualche segmento dell'esistere, e neppure riguarda la persona nella mera accidentalità di qualche suo interesse o possibilità; piuttosto, dalla verità dell'amore l'esistenza umana viene completamente ridefinita nel suo dinamismo e nel suo orientamento.

L'amore non è soltanto un sentimento. I sentimenti vanno e vengono. Il sentimento può essere una meravigliosa scintilla iniziale, ma non è la totalità dell'amore. Abbiamo all'inizio parlato del processo delle purificazioni e delle maturazioni, attraverso le quali l'*eros* diventa pienamente se stesso, diventa amore nel pieno significato della parola. È proprio della maturità dell'amore coinvolgere tutte le potenzialità dell'uomo ed includere, per così dire, l'uomo nella sua interezza. L'incontro con le manifestazioni visibili dell'amore di Dio può suscitare in noi il sentimento della gioia, che nasce dall'esperienza dell'essere amati. Ma tale incontro chiama in causa anche la nostra

¹¹ *Fides et Ratio*, n. 102.

¹² BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Deus caritas est sull'amore cristiano*, 25.12.2005, n. 12.

volontà e il nostro intelletto. Il riconoscimento del Dio vivente è una via verso l'amore, e il sì della nostra volontà alla sua unisce intelletto, volontà e sentimento nell'atto totalizzante dell'amore.

Questo però è un processo che rimane continuamente in cammino: l'amore non è mai "concluso" e completato; si trasforma nel corso della vita, matura e proprio per questo rimane fedele a se stesso. *Idem velle atque idem nolle* - volere la stessa cosa e rifiutare la stessa cosa, è quanto gli antichi hanno riconosciuto come autentico contenuto dell'amore: il diventare l'uno simile all'altro, che conduce alla comunanza del volere e del pensare. La storia d'amore tra Dio e l'uomo consiste appunto nel fatto che questa comunione di volontà cresce in comunione di pensiero e di sentimento e, così, il nostro volere e la volontà di Dio coincidono sempre di più: la volontà di Dio non è più per me una volontà estranea, che i comandamenti mi impongono dall'esterno, ma è la mia stessa volontà, in base all'esperienza che, di fatto, Dio è più intimo a me di quanto lo sia io stesso. Allora cresce l'abbandono in Dio e Dio diventa la nostra gioia (cfr *Sal* 73 [72], 23-28). Si rivela così possibile l'amore del prossimo nel senso enunciato dalla Bibbia, da Gesù. Esso consiste appunto nel fatto che io amo, in Dio e con Dio, anche la persona che non gradisco o neanche conosco. Questo può realizzarsi solo a partire dall'intimo incontro con Dio, un incontro che è diventato comunione di volontà arrivando fino a toccare il sentimento. Allora imparo a guardare quest'altra persona non più soltanto con i miei occhi e con i miei sentimenti, ma secondo la prospettiva di Gesù Cristo. Il suo amico è mio amico. Al di là dell'apparenza esteriore dell'altro scorgo la sua interiore attesa di un gesto di amore, di attenzione, che io non faccio arrivare a lui soltanto attraverso le organizzazioni a ciò deputate, accettandolo magari come necessità politica. Io vedo con gli occhi di Cristo e posso dare all'altro ben più che le cose esternamente necessarie: posso donargli lo sguardo di amore di cui egli ha bisogno. Qui si mostra l'interazione necessaria tra amore di Dio e amore del prossimo, di cui la *Prima Lettera di Giovanni* parla con tanta insistenza. Se il contatto con Dio manca del tutto nella mia vita, posso vedere nell'altro sempre soltanto l'altro e non riesco a riconoscere in lui l'immagine divina. Se però nella mia vita tralascio completamente l'attenzione per l'altro, volendo essere solamente "pio" e compiere i miei "doveri religiosi", allora s'inaridisce anche il rapporto con Dio. Allora questo rapporto è soltanto "corretto", ma senza amore. Solo la mia disponibilità ad andare incontro al prossimo, a mostrargli amore, mi rende sensibile anche di fronte a Dio. Solo il servizio al prossimo apre i miei occhi su quello che Dio fa per me e su come Egli mi ama¹³.

1.1.3. *Spe salvi: destino escatologico e verità della storia*

Anche l'enciclica *Spe Salvi* fornisce indicazioni fondamentali per un'azione educativa ed evangelizzatrice che voglia promuovere un incontro autenticamente cristiano con la verità.

In virtù della riflessione escatologica, il documento risulta particolarmente provocatorio per contesti culturali - è certo il caso dell'Occidente secolarizzato - sempre più pericolosamente rinchiusi sul presente ed incapaci di elaborare il senso del vincolo, essenziale alla storia, con la trascendenza ultrastorica.

Se *Fides et ratio* richiama l'uomo al compito di riconoscere la forma credente che riferisce al Fondamento la propria sete di conoscenza e *Deus caritas est* medita sull'amore come verità del Fondamento, *Spe salvi* ripropone la dimensione escatologica della manifestazione pasquale dell'amore di Dio come Fondamento e fine della storia e, in rapporto ad essa, presenta la forma cristiana della speranza.

Il n. 7 dell'enciclica, in un notevole passaggio teorico, denuncia il pericolo di una estenuazione della speranza cristiana in forma soggettivistica di adesione all'invisibile, forma coerente con una concezione di fede ridotta a convincimento personale. Le puntualizzazioni di Benedetto XVI, che insistono sulla portata oggettiva dei termini *hypostasis* ed *elenchos* - maturati nella tradizione filosofica greca e riferibili all'oggettività rispettivamente metafisica della sostanza e razionale

¹³ *Deus caritas est*, nn. 17-18.

dell'argomentazione - costringono a ripensare la fede e la speranza come adesione storica alla verità escatologica dell'esistere.

Dobbiamo ancora una volta tornare al Nuovo Testamento. Nell'undicesimo capitolo della *Lettera agli Ebrei* (v.1) si trova una sorta di definizione della fede che intreccia strettamente questa virtù con la speranza. Intorno alla parola centrale di questa frase si è creata fin dalla Riforma una disputa tra gli esegeti, nella quale sembra riaprirsi oggi la via per una interpretazione comune. Per il momento lascio questa parola centrale non tradotta. La frase dunque suona così: "La fede è *hypostasis* delle cose che si sperano; prova delle cose che non si vedono". Per i Padri e per i teologi del Medioevo era chiaro che la parola greca *hypostasis* era da tradurre in latino con il termine *substantia*. La traduzione latina del testo, nata nella Chiesa antica, dice quindi: «*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*» - la fede è la "sostanza" delle cose che si sperano; la prova delle cose che non si vedono. Tommaso d'Aquino, utilizzando la terminologia della tradizione filosofica nella quale si trova, spiega questo così: la fede è un "*habitus*", cioè una costante disposizione dell'animo, grazie a cui la vita eterna prende inizio in noi e la ragione è portata a consentire a ciò che essa non vede. Il concetto di "sostanza" è quindi modificato nel senso che per la fede, in modo iniziale, potremmo dire "in germe" - quindi secondo la "sostanza" - sono già presenti in noi le cose che si sperano: il tutto, la vita vera. E proprio perché la cosa stessa è già presente, questa presenza di ciò che verrà crea anche certezza: questa «cosa» che deve venire non è ancora visibile nel mondo esterno (non "appare"), ma a causa del fatto che, come realtà iniziale e dinamica, la portiamo dentro di noi, nasce già ora una qualche percezione di essa. A Lutero, al quale la *Lettera agli Ebrei* non era in se stessa molto simpatica, il concetto di "sostanza", nel contesto della sua visione della fede, non diceva niente. Per questo intese il termine *ipostasi/sostanza* non nel senso oggettivo (di realtà presente in noi), ma in quello soggettivo, come espressione di un atteggiamento interiore e, di conseguenza, dovette naturalmente comprendere anche il termine *argumentum* come una disposizione del soggetto. Questa interpretazione nel XX secolo si è affermata - almeno in Germania - anche nell'esegesi cattolica, cosicché la traduzione ecumenica in lingua tedesca del Nuovo Testamento, approvata dai Vescovi, dice: "*Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht*" (fede è: stare saldi in ciò che si spera, essere convinti di ciò che non si vede). Questo in se stesso non è erraneo; non è però il senso del testo, perché il termine greco usato (*elenchos*) non ha il valore soggettivo di "convinzione", ma quello oggettivo di "prova". Giustamente pertanto la recente esegesi protestante ha raggiunto una convinzione diversa: "Ora però non può più essere messo in dubbio che questa interpretazione protestante, divenuta classica, è insostenibile". La fede non è soltanto un personale protendersi verso le cose che devono venire ma sono ancora totalmente assenti; essa ci dà qualcosa.

Ci dà già ora qualcosa della realtà attesa, e questa realtà presente costituisce per noi una "prova" delle cose che ancora non si vedono. Essa attira dentro il presente il futuro, così che quest'ultimo non è più il puro "non-ancora". Il fatto che questo futuro esista, cambia il presente; il presente viene toccato dalla realtà futura, e così le cose future si riversano in quelle presenti e le presenti in quelle future¹⁴. Non si tratta - come forse potrebbe in prima battuta apparire - di mere puntualizzazioni di scuola; certamente per il nostro interesse, ma forse non solo in ordine ad esso, il numero 7 di *Spe Salvi* è di assoluto rilievo teorico. Vi si presenta infatti una figura di fede cristiana estremamente audace quanto alle referenze oggettive della propria evidenza e alle possibilità meta-individuali della propria destinazione. Fuori dall'angustia dell'epistemologia moderna, che vorrebbe negare ogni forza di legittimazione pubblica all'impegno della coscienza e della libertà per verità di ordine meta-empirico e meta-fattuale, il Magistero ribadisce la vocazione dell'intelligenza ad argomentare le ragioni della propria fede ed il compito della fede a testimoniare la credibilità delle proprie ragioni. La chiara affermazione magisteriale circa l'urgenza di riconoscere l'insediamento della coscienza nella necessità, possibilità e responsabilità d'esibire pubblicamente la qualità del proprio affidamento credente non può lasciare indifferenti. Un simile pronunciamento sollecita ogni forza

¹⁴ BENEDETTO XVI, *Lettera enciclica Spe salvi sulla speranza cristiana*, 30.11.2007, n. 7.

ecclesiale a rivedere il profilo del proprio apostolato in ogni sua espressione e in particolare nel suo rapporto con i processi culturali del postilluminismo, pervicacemente orientati alla marginalizzazione ideologica della fede, intimistica della morale e settaria della testimonianza.

Anche il nostro servizio pastorale deve lasciarsi condurre ad un'esigente verifica dei percorsi formativi che offre ai giovani; questo servizio e questi percorsi debbono infatti cercare la piena fedeltà ai capisaldi di un'antropologia autenticamente cristiana.

Per quanto riguarda i due grandi temi "ragione" e "libertà", qui possono essere solo accennate quelle domande che sono con essi collegate. Sì, la ragione è il grande dono di Dio all'uomo, e la vittoria della ragione sull'irrazionalità è anche uno scopo della fede cristiana. Ma quand'è che la ragione domina veramente?

Quando si è staccata da Dio? Quando è diventata cieca per Dio? La ragione del potere e del fare è già la ragione intera? Se il progresso per essere progresso ha bisogno della crescita morale dell'umanità, allora la ragione del potere e del fare deve altrettanto urgentemente essere integrata mediante l'apertura della ragione alle forze salvifiche della fede, al discernimento tra bene e male. Solo così diventa una ragione veramente umana. Diventa umana solo se è in grado di indicare la strada alla volontà, e di questo è capace solo se guarda oltre se stessa. In caso contrario la situazione dell'uomo, nello squilibrio tra capacità materiale e mancanza di giudizio del cuore, diventa una minaccia per lui e per il creato. Così in tema di libertà bisogna ricordare che la libertà umana richiede sempre un concorso di varie libertà. Questo concorso, tuttavia non può riuscire, se non è determinato da un comune intrinseco criterio di misura, che è fondamento e meta della nostra libertà. Diciamolo ora in modo molto semplice: l'uomo ha bisogno di Dio, altrimenti resta privo di speranza. Visti gli sviluppi dell'età moderna, l'affermazione di san Paolo citata all'inizio (cfr. *Ef* 2,12) si rivela molto realistica e semplicemente vera. Non vi è dubbio, pertanto, che un "regno di Dio" realizzato senza Dio - un regno quindi dell'uomo solo - si risolve inevitabilmente nella "fine perversa" di tutte le cose descritta da Kant: l'abbiamo visto e lo vediamo sempre di nuovo. Ma non vi è neppure dubbio che Dio entra veramente nelle cose umane solo se non è soltanto da noi pensato, ma se Egli stesso ci viene incontro e ci parla. Per questo la ragione ha bisogno della fede per arrivare ad essere totalmente se stessa: ragione e fede hanno bisogno l'una dell'altra per realizzare la loro vera natura e la loro missione¹⁵.

L'antropologia posta al cuore del messaggio evangelico è permeata di spirito escatologico, che solo può ispirare un'autentica speranza. Non è la scienza che redime l'uomo. L'uomo viene redento mediante l'amore. Ciò vale già nell'ambito puramente intramondano. Quando uno nella sua vita fa l'esperienza di un grande amore, quello è un momento di "redenzione" che dà un senso nuovo alla sua vita. Ma ben presto egli si renderà anche conto che l'amore a lui donato non risolve, da solo, il problema della sua vita. È un amore che resta fragile. Può essere distrutto dalla morte. L'essere umano ha bisogno dell'amore incondizionato. Ha bisogno di quella certezza che gli fa dire: "né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezze né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore" (*Rm* 8, 38-39). Se esiste questo amore assoluto con la sua certezza assoluta, allora - soltanto allora - l'uomo è "redento", qualunque cosa gli accada nel caso particolare. È questo che si intende, quando diciamo: Gesù Cristo ci ha "redenti". Per mezzo di Lui siamo diventati certi di Dio - di un Dio che non costituisce una lontana "causa prima" del mondo, perché il suo Figlio unigenito si è fatto uomo e di Lui ciascuno può dire: "Vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me" (*Gal* 2,20). In questo senso è pur vero che chi non conosce Dio, pur potendo avere molteplici speranze, in fondo è senza speranza, senza la grande speranza che sorregge tutta la vita (cfr *Ef* 2,12).

Le parole del Magistero, di nuovo, non potrebbero essere più chiare, e la loro valenza educativa è immediatamente apprezzabile: se non vi può essere spazio per un'autentica speranza fuori dalla

¹⁵ *Spe salvi*, n. 23

salvezza pasquale, un'educazione che si limitasse a creare le condizioni remote per una consapevolezza soteriologica ed escatologica, lascerebbe i propri destinatari privi di speranza.

1.1.4. *Caritas in veritate: nel dono la verità della libertà*

Nella *Caritas in veritate* le tematiche dei documenti magisteriali cui abbiamo sin qui alluso, non solo vengono riprese - a consolidamento di un progetto antropologico ed epistemologico che si propone, nella sua originalità evangelica, alternativo alla cultura sovente rassegnata del nostro tempo -, ma trovano ulteriore approfondimento in una trattazione suggestiva nella prospettiva del dono.

Tale prospettiva, chiarita nella sua condizione teologica di istituzione, presiede poi ad una rilettura delle relazioni sociali, specie nelle contraddizioni che ancora affliggono la comunità umana del terzo millennio.

La luce del vangelo, storia del dono salvifico che il Figlio fa di sé per la salvezza dell'uomo, illumina la forma del dono come coestensiva della stessa esistenza, fuori dagli equivoci dell'egoismo e oltre l'illusione di una libertà tentata di affermare autarchicamente la propria solitudine.

Di nuovo, il Magistero si avvale di questo dato teologico come principio di discernimento dell'istanza epistemologica moderna, indicando nel dono la forma di esercizio della stessa intelligenza, di quell'intelligenza che il razionalismo vorrebbe principio dell'edificazione di sé e di una criticità legata all'esclusività del proprio punto di vista.

Un'istituzione formativa ecclesiale non può non lasciarsi provocare - e condurre ad una seria verifica della qualità del proprio impegno formativo - da un insegnamento decisamente inconsueto per la sensibilità culturale del nostro tempo, segnato da un diffuso relativismo e da uno scientismo duro a morire:

L'assolutismo della tecnica tende a produrre un'incapacità di percepire ciò che non si spiega con la semplice materia. Eppure tutti gli uomini sperimentano i tanti aspetti immateriali e spirituali della loro vita. Conoscere non è un atto solo materiale, perché il conosciuto nasconde sempre qualcosa che va al di là del dato empirico. Ogni nostra conoscenza, anche la più semplice, è sempre un piccolo prodigio, perché non si spiega mai completamente con gli strumenti materiali che adoperiamo. In ogni verità c'è più di quanto noi stessi ci saremmo aspettati, nell'amore che riceviamo c'è sempre qualcosa che ci sorprende. Non dovremmo mai cessare di stupirci davanti a questi prodigi. In ogni conoscenza e in ogni atto d'amore l'anima dell'uomo sperimenta un «di più» che assomiglia molto a un dono ricevuto, ad un'altezza a cui ci sentiamo elevati. Anche lo sviluppo dell'uomo e dei popoli si colloca a una simile altezza, se consideriamo *la dimensione spirituale* che deve connotare necessariamente tale sviluppo perché possa essere autentico. Esso richiede occhi nuovi e un cuore nuovo, in grado di *superare la visione materialistica degli avvenimenti umani* e di intravedere nello sviluppo un "oltre" che la tecnica non può dare. Su questa via sarà possibile perseguire quello sviluppo umano integrale che ha il suo criterio orientatore nella forza propulsiva della carità nella verità¹⁶.

Le notazioni sintetiche di questo numero della *Caritas in veritate* offrono una preziosa chiave di lettura per un pensiero della libertà coerente con la figura del dono e veramente alternativo ai modelli di pensiero e di esistenza più diffusi e civilmente promozionati. Tale pensiero contrasta radicalmente con il disegno moderno di una libertà individuale, irretita dal miraggio dell'autofondazione, e aggrappata alla propria autonomia fino all'isolamento dell'autoreferenzialità. Ad una libertà individuale vittima di tali equivoci si deve un progetto sociale sospettoso nei confronti di qualsiasi incondizionato etico e governato da norme meramente procedurali fondate per via socio-contrattuale.

¹⁶ *Caritas in veritate*, n. 77.

Se l'obiettivo politico di questo progetto si definisce nei termini di un progresso illimitato intrastorico, il suo esito etico/antropologico non eviterà la deriva dell'individualismo consumistico. La figura di libertà che emerge invece dalla *Caritas in veritate* è riferita all'esperienza del dono chiaramente indicato come sua origine, destino e condizione di esercizio. Resa consapevole dell'ordine del dono - in virtù del quale essa è affidata a se stessa - la libertà riconosce esistenzialmente il proprio doversi ad una generosità che la pone come destinataria sorpresa e grata di un'iniziativa cui è impossibile corrispondere secondo una logica mercantile.

La confessione di questa origine dell'esistere non rende meno seria l'esperienza della libertà, che piuttosto si abilita a riconoscere proprio nella responsorialità dell'affidamento la forma dell'esistere. In questa responsorialità la libertà è condotta oltre se stessa dall'accadere della vita che si offre sempre come possibilità sorprendente. Di qui una fondamentale conclusione formativa: accompagnare la crescita di un figlio d'uomo significa sostenere l'esercizio della sua intelligenza perché riconosca il gesto gratuito, singolare e trascendente cui deve la propria libertà, ma anche promuovere l'audacia della sua corrispondenza all'Origine della sua vita, perché questa assuma la forma del dono. Di nuovo, fuori dalla consapevolezza della propria provenienza e del proprio destino - e dalla fedeltà che annoda la libertà ad esse lungo l'esistenza - non si può dare un esistere pienamente umano. Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia. Di fronte agli enormi problemi dello sviluppo dei popoli che quasi ci spingono allo sconforto e alla resa, ci viene in aiuto la parola del Signore Gesù Cristo che ci fa consapevoli: "Senza di me non potete far nulla" (Gv 15,5) e c'incoraggia: "Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28,20). Di fronte alla vastità del lavoro da compiere, siamo sostenuti dalla fede nella presenza di Dio accanto a coloro che si uniscono nel suo nome e lavorano per la giustizia. Paolo VI ci ha ricordato nella *Populorum progressio* che l'uomo non è in grado di gestire da solo il proprio progresso, perché non può fondare da sé un vero umanesimo. Solo se pensiamo di essere chiamati in quanto singoli e in quanto comunità a far parte della famiglia di Dio come suoi figli, saremo anche capaci di produrre un nuovo pensiero e di esprimere nuove energie a servizio di un vero umanesimo integrale. La maggiore forza a servizio dello sviluppo è quindi un umanesimo cristiano, che ravvivi la carità e si faccia guidare dalla verità, accogliendo l'una e l'altra come dono permanente di Dio. La disponibilità verso Dio apre alla disponibilità verso i fratelli e verso una vita intesa come compito solidale e gioioso. Al contrario, la chiusura ideologica a Dio e l'ateismo dell'indifferenza, che dimenticano il Creatore e rischiano di dimenticare anche i valori umani, si presentano oggi tra i maggiori ostacoli allo sviluppo. *L'umanesimo che esclude Dio è un umanesimo disumano*¹⁷.

1.2. ...Secondo il carisma salesiano

Le indicazioni del Magistero sulle quali ci siamo soffermati forniscono ad un confronto sulla missione educativa della scuola e della formazione professionale importanti premesse; trattandosi però qui di introdurre un confronto sintonizzato con il cammino della Chiesa e con le attese dei giovani secondo il cuore di don Bosco, fondamentale è pure l'ascolto della chiamata di Dio nel nostro patrimonio carismatico, seme divenuto albero ed albero divenuto bosco per la forza dello Spirito.

¹⁷ *Caritas in veritate*, n. 78.

1.2.1. Il criterio oratoriano

Raccogliere con fedeltà carismatica l'invito della Chiesa a rispondere credibilmente all'emergenza educativa attraverso la *Nuova Evangelizzazione* significa anzitutto ritornare con docilità alla nostra Regola di vita, che anche oggi fa risuonare per noi l'appello di Dio.

L'articolo 40 delle nostre *Costituzioni* illumina la ricchezza del carisma di don Bosco a partire dalla singolare esperienza di vita che egli offrì ai destinatari delle sue sollecitudini. Don Bosco visse una tipica esperienza pastorale nel primo oratorio, che fu per i suoi giovani casa che accoglie, parrocchia che evangelizza, scuola che avvia alla vita e cortile per incontrarsi da amici e vivere in allegria. Nel compiere oggi la nostra missione, l'esperienza di Valdocco rimane criterio permanente di discernimento e rinnovamento di ogni attività ed opera¹⁸.

L'articolo 40 provoca la missione salesiana - in ogni sua espressione - ad un discernimento permanente, sulla base di un criterio che vede la mutua inerenza di quattro dimensioni fondamentali: lo spirito di famiglia, la passione evangelizzatrice, la sollecitudine formativa, una particolare prossimità educativa.

La molteplicità delle dimensioni fa del criterio oratoriano un esigente banco di prova della qualità salesiana di ogni nostra iniziativa e missione.

La semplicità e l'immediatezza della pratica apostolica di don Bosco - l'articolo 40 ben ce lo ricorda - non possono essere confuse con superficialità e sperimentalismo. Le intuizioni del suo cuore appassionato per i giovani lo conducono a riconoscere essenziale alla prossimità educativa un genuino spirito di famiglia, capace di creare le condizioni perché il giovane si apra alla sollecitudine dell'educatore, riconoscendovi un dono per la sua felicità *nel tempo e nell'eternità*. Ma dobbiamo pure constatare come sia il cuore sacerdotale di don Bosco a cogliere la necessità di un'evangelizzazione coerente con il gesto del Signore, che annuncia l'avvento del Regno nella sua dedizione misericordiosa per ogni povertà umana e per radunare nella famiglia di Dio i suoi figli dispersi.

E ancora potremmo dire che il sogno di don Bosco nasce da una paternità virile e delicata che si compie come risposta audace e generosa ai bisogni dei giovani, riconosciuti nella dignità e bellezza della loro stagione di vita ma pure prediletti come promesse per un futuro di bene.

Da ultimo: è la concretezza di un'intelligenza che sa cogliere il bisogno di un rinnovamento cristiano della comunità degli uomini a spingere don Bosco a vedere nei giovani la porzione più eletta dei figli di Dio, ma anche la più bisognosa di cure che sappiano raggiungere i loro cuori fino a portarvi il Vangelo del Signore. La preziosità del criterio oratoriano sta allora in questa multidimensionalità che lo attraversa fuori da giustapposizioni, consequenzialità o contiguità problematiche. Il criterio oratoriano ci ricorda in modo efficace che la grandezza di don Bosco non viene semplicemente dalla capacità di dedicarsi a forme di apostolato in ambienti tra loro differenti, per le ricchezze di una personalità poliedrica.

La grandezza di don Bosco viene anzitutto dalla forza di un'esperienza spirituale profondamente coerente ed armonica, pur nella molteplicità di dimensioni che la caratterizzano; dimensioni che riflettono la sapienza antropologica di don Bosco fondata nel Vangelo e nella docilità allo Spirito. Il cuore di don Bosco è tutto di Dio, ed è il cuore di un prete, di un padre, di un maestro, di un amico dei giovani, capace di straordinaria empatia; il criterio oratoriano viene dalla grazia di unità che fa della vita di don Bosco uno straordinario capolavoro, e insieme vuole condurre la nostra vita a questa stessa grazia. Il criterio oratoriano è il cuore della missione salesiana perché è il cuore apostolico di don Bosco, la cui santità ci ricorda la verità del Vangelo, dell'amore definitivo per Dio, che rende possibile un amore fino all'ultimo respiro per i giovani. Anche la missione dei figli di don Bosco, pur nella caratterizzazione immediata dovuta all'ambiente nel quale si realizza, deve comunque risultare identificabile in virtù del criterio oratoriano; solo questa fedeltà la libera dal

¹⁸ *Costituzioni della Società di San Francesco di Sales*, Roma 2003, art. 40.

qualunquismo e dalla superficialità, ed evita che la sua coerenza con *standards* estranei o incompatibili con il carisma ne pregiudichi l'identità salesiana¹⁹.

1.2.2. Il CG 23 e CG 26: la Spiritualità salesiana e la Nuova Evangelizzazione

I Capitoli Generali 23 e 26 forniscono indicazioni molto chiare circa la rilevanza del criterio oratoriano. Il CG 23 lo presenta come una spiritualità, dunque un cammino di santità per tutti i protagonisti della missione, e il CG 26 lo riprende, a partire dall'emergenza educativa e dall'urgenza della *Nuova Evangelizzazione*. In questa riflessione potremmo recuperare le sollecitazioni di entrambi i Capitoli riconoscendo nella spiritualità e nell'evangelizzazione - rispettivamente - il dinamismo sistolico e diastolico dell'esperienza di Dio, dinamismo cui deve ispirarsi la dedizione di un educatore con il cuore di don Bosco e dinamismo cui vanno formati i giovani perché accedano alla maturità della fede. Riconoscere nel solido riferimento alla spiritualità salesiana il dinamismo sistolico della nostra esperienza di Dio continua ad essere un'urgenza; una spiritualità è anzitutto una forma oggettiva di esistenza secondo il Vangelo, forma che lo Spirito consegna alla Chiesa perché i suoi figli possano percorrere vie sicure di santità.

Se una missione non deve la sua forma ad una ben precisa spiritualità, essa la mutua indebitamente da altre fonti, che potrebbero essere lontane, estranee, addirittura contrastanti il Vangelo. Senza una solida spiritualità un cammino di fede manca di nutrimento carismatico, di criteri di discernimento circa la propria qualità evangelica, di certezze circa la propria fedeltà

¹⁹ La riflessione della Congregazione sulla scuola e la formazione professionale salesiana è confluita in testi autorevoli che possono sostenere il nostro impegno nell'assicurare ad ogni fronte della nostra missione identità carismatica e fedeltà dinamica alla nostra tradizione: «La **scuola salesiana** nasce nell'Oratorio di Valdocco per rispondere alle necessità concrete dei giovani e s'inserisce in un progetto globale di educazione e di evangelizzazione dei giovani, soprattutto i più bisognosi. Il settore scuola si è sviluppato molto nella Congregazione in risposta alle esigenze degli stessi giovani, della società e della Chiesa, fino a diventare un movimento di educatori saldamente attestati sul fronte scolastico. I salesiani considerano la scuola come una mediazione culturale privilegiata di educazione in cui si può dare una risposta sistematica ai bisogni dell'età evolutiva, come una istituzione determinante nella formazione della personalità, perché trasmette una concezione del mondo, dell'uomo e della storia e come una delle forme più importanti di promozione umana e di prevenzione dell'emarginazione. È riconosciuto il valore fondamentale della scuola come ambito dove il Vangelo illumina la cultura e si dà una efficace integrazione tra il processo educativo e il processo di evangelizzazione. Questa integrazione costituisce un'alternativa educativa importante nell'attuale pluralismo della società. I salesiani si inseriscono nel movimento che educa ed evangelizza attraverso la scuola, apportando il patrimonio pedagogico ereditato da S. Giovanni Bosco e accresciuto dalla tradizione susseguente. In questo impegno, l'attuale realtà socio-politica e culturale, i nuovi orientamenti di rinnovamento scolastico nei diversi Stati e la stessa realtà interna delle scuole, l'attuale presenza comune di ragazzi e ragazze, con un intreccio di molti, e talvolta divergenti, elementi legali, finanziari, lavorativi, didattici, ecc. presentano nuove e complesse difficoltà e sfide alle quali, nei diversi luoghi in cui ci troviamo, stiamo cercando di rispondere con una maggiore qualità educativa, con professionalità e significatività, fedeli alla nostra identità carismatica. [...] Come la scuola, i **CFP** nascono nell'oratorio di Valdocco: Don Bosco, nella sua opzione educativa pastorale per i giovani bisognosi, ha una grande preoccupazione per il mondo del lavoro e i suoi problemi più urgenti (immigrazione dei giovani nella città, impreparazione per il lavoro industriale, sfruttamento, abbandono, ecc.). Molto presto organizza nell'Oratorio piccoli laboratori che poi diventeranno le Scuole di "arti e mestieri" e, con Don Rua, nascono le Scuole Professionali. Allo stesso tempo aiuta i giovani nella ricerca del lavoro procurando loro contratti di lavoro, per evitare che siano sfruttati. Con la vocazione e la presenza del Salesiano Coadiutore, questo servizio e preparazione sarà arricchito. La formazione professionale diventa patrimonio della Congregazione Salesiana e una delle richieste più sentite nella società. Nel tempo si è sviluppata una grande varietà di Scuole e di Centri di formazione professionale formali e non formali. Come Don Bosco, i Salesiani sono convinti che con questo tipo di opera aiutano i giovani degli ambienti popolari non solo a prepararsi ed inserirsi creativamente nel mondo del lavoro, ma anche nella loro crescita integrale. In questo modo favoriscono una visione umana ed evangelica dello stesso mondo del lavoro. La nostra società tecnologica in continuo progresso e la realtà interna di questi centri ci presentano alcune difficoltà e sfide di indole tecnica, finanziaria, legale e pedagogica, alle quali i salesiani devono rispondere coraggiosamente con una maggiore qualità educativa, fedeli alla propria identità carismatica. [...] Le Scuole e i CFP dei salesiani sono due strutture di formazione sistematica con caratteristiche proprie, ma sempre in profondo rapporto: *non c'è vera scuola salesiana che non avvii al lavoro, né c'è vero CFP salesiano che non tenga conto dell'assimilazione sistematica della cultura*» (DICASTERO PER LA PASTORALE GIOVANILE SALESIANA, *La pastorale giovanile salesiana. Quadro di riferimento fondamentale*, Roma 2000², 74-75).

ecclesiale: è la deriva soggettivistica o eccentrica della vocazione, che la cultura individualistica del postilluminismo propaganda con pericolosa insistenza. Maturare la consapevolezza dell'urgenza di annunciare il vangelo significa garantire il movimento diastolico essenziale all'esperienza di Dio; nella sollecitudine per l'annuncio del Vangelo la spiritualità testimonia la sua fecondità. L'intiepidirsi della passione evangelizzatrice non è mero indice di una debolezza d'identità spirituale, ma diventa inesorabilmente sua con-causa.

Don Bosco ce lo insegna: il suo dedicarsi ai giovani per comunicare loro il Vangelo ha avuto i caratteri di una reciproca generazione; don Bosco ha generato i giovani alla maturità della fede, ma si è pure lasciato generare alla paternità spirituale dai suoi ragazzi²⁰.

Il segreto di questa reciprocità - che non pregiudica l'asimmetria tipica del rapporto educativo - è la spiritualità, il progetto di santità, che rimanda la relazione educativa oltre se stessa, verso il compimento vocazionale dell'educatore e dell'educando.

Ma il segreto di questa reciprocità è, in pari tempo, l'evangelizzazione, che libera il rapporto educativo dal sequestro reciproco e sigilla, in Dio, una nuova alleanza tra l'educatore e l'educando; per questo i giovani educati da don Bosco diventeranno come lui e con lui educatori ed evangelizzatori di giovani. Tutti i fronti della missione debbono lasciarsi provocare dalle sollecitazioni del CG 23 e del CG 26. Dobbiamo chiederci quanto matura sia la consapevolezza che il criterio oratoriano è la traduzione, funzionale ad una verifica della qualità carismatica della nostra azione, di una spiritualità. Dobbiamo domandarci se la spiritualità salesiana nutre la nostra vita interiore, guida la nostra maturazione nella fede, plasma credibilmente la nostra identità di discepoli del Signore, fa di ogni espressione della nostra missione una scuola di vita secondo il Vangelo, una scuola di santità.

Don Viganò, presentando gli Atti del CG 23, non usa mezzi termini: solo una solida spiritualità può salvare la nostra vita di fede ed il nostro apostolato da «quel sottile genericismo che è stato individuato come un pericolo [...] e che costituisce un aspetto della nostra superficialità spirituale»²¹. Non dovrebbe lasciarci indifferenti la constatazione del credito e del seguito che nella Chiesa suscitano proposte carismatiche immediatamente identificabili per una solida spiritualità; come non dovrebbe lasciarci indifferenti lo sconcerto di chi, pur ammirando l'audacia operativa delle nostre presenze, cerca nutrimento per il proprio cammino di fede in altre tradizioni spirituali. Quella salesiana non è una spiritualità? Non ha forse prodotto dei santi? Dall'esperienza di Dio e dall'annuncio del Vangelo che diedero forma alla vita di don Bosco non viene forse una forma che può dare un profilo inconfondibile alla vita di fede nostra e dei nostri destinatari? Il CG 26 ci ricorda proprio l'imprescindibilità di una competenza spirituale non generica - una competenza generica non sarebbe altro che superficialità spirituale - ma carismatica, e per farlo indica schiettamente quali sarebbero i tratti di una missione non chiaramente e consapevolmente sorretta dalla spiritualità. Le nostre iniziative non sono sempre chiaramente orientate all'educazione alla fede. I processi di catechesi sono deboli e in molti casi non suscitano nei giovani una vita sacramentale convinta e regolare, una vera appartenenza ecclesiale ed un coraggioso impegno

²⁰ Le parole che il biografo attribuisce a Don Bosco quando, convalescente dopo la grave malattia che ha messo in pericolo la sua vita, si rivolge ai ragazzi fanno riflettere: «Io vi ringrazio delle prove di amore che mi avete date durante la malattia; vi ringrazio delle preghiere fatte per la mia guarigione. Io sono persuaso che Dio concesse la mia vita alle vostre preghiere; e perciò la gratitudine vuole che io la spenda tutta a vostro vantaggio, spirituale e temporale. Così prometto di fare finché il Signore mi lascerà su questa terra, e voi dal canto vostro aiutatemi» (G.B. LEMOYNE, *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco*, Scuola tipografica e libreria salesiana, San Benigno Canavese 1939, vol. II, cap. LII). Una riduzione psico-affettiva di questo fatto non ne rispetterebbe il significato chiaramente inteso da don Bosco e intensamente vissuto dai ragazzi: l'evento educativo che coinvolge il santo dei giovani e i suoi ragazzi, è totalmente regolato dal Vangelo; per questo la relazione che in esso vive ha il valore stesso della vita. I ragazzi non giungono per ingenuità o mancanza d'equilibrio a ritenere la vita di don Bosco di valore pari alla propria; maturano questa consapevolezza riconoscendo nell'incontro con lui il momento della loro nascita ad una vera vita. Ma, per lo stesso don Bosco, sono i frutti dell'azione evangelizzatrice - resi evidenti dalla trasformazione della vita dei suoi ragazzi - ad attestare il solo ed esclusivo senso e valore della sua stessa vita, che non conosce dedizione alternativa o complementare rispetto all'annuncio del Vangelo.

²¹ *Educare i giovani alla fede*, ACG 333 (1990), n. 15.

apostolico. La mancanza di organicità e continuità, frutto anche di insufficiente riflessione e studio, ha portato talora ad attuare più una pastorale delle iniziative e degli eventi che dei processi. In altri casi le proposte non sono state sufficientemente inserite nei cammini delle chiese locali²². Il CG 23 ricorda, invece, che un'azione pastorale ispirata alla spiritualità salesiana sa essere «dedicazione a un crescita progressiva della fede fino alla maturazione, e non soltanto una semina, una proposta occasionale, o qualche gesto o rito tradizionale»; e l'assunzione di una responsabilità vocazionale imprescindibile - anche per il diritto che ne hanno i destinatari di tutte le forme della nostra missione - «richiede non solo impegno di seminare, ma anche costanza e perizia nel coltivare, e preoccupazione di condurre a compimento: richiede, cioè una pedagogia della santità veramente originale».²³

In una cultura sovente prigioniera dell'incoerenza tra il pensiero e la vita, tentata dalla marginalizzazione razionale o affettiva della fede, dalla declinazione folcloristica o psicosociale della pratica religiosa, la competenza spirituale è un dovere imprescindibile di chi, per vocazione, assume nella Chiesa una missione pubblica a servizio della fede dei fratelli.

Senza competenza spirituale il sapere della fede non diventa esperienza di vita, la pratica credente non conosce sviluppo e crescita, la testimonianza fatica a guadagnare identità e credibilità. La spiritualità è l'orizzonte nel quale l'Evento salvifico trova la sua destinazione antropologica e la sua mediazione pedagogica.

Questo ci permette di cogliere immediatamente come la tradizione salesiana - che ha come missione il rapporto pedagogico e la sollecitudine educativa - dovrebbe trovare assolutamente congeniale con la propria identità fare di un evento carismatico - l'esperienza di Vangelo vissuta da don Bosco - una spiritualità. Dovrebbe di nuovo interrogarci un fatto: la sapienza pedagogica ha accreditato in tutto il mondo la competenza salesiana straordinariamente efficace nel mediare ai giovani tanto contenuti culturali, scientifici, tecnici, quanto esperienze artigianali, professionali, artistiche; non dovrebbe, la stessa sapienza pedagogica, costituire un punto di forza per la mediazione del Vangelo?

Se ogni spiritualità nella Chiesa si caratterizza per qualità pedagogica - trattandosi appunto di regola storica donata alla libertà credente che ispirandosi ad essa può nutrire il proprio cammino di fede aprendolo alla maturità dell'incontro con il Signore e della testimonianza ecclesiale - la spiritualità salesiana non dovrebbe contraddistinguersi per una persuasività tutta particolare?

Don Viganò, in proposito scrive:

La nostra spiritualità si caratterizza come una *spiritualità pedagogica*. La qualità pastorale della comunità è misurata dall'evangelizzare "educando". Si tratta di saper coltivare pazientemente il seme gettato nel cuore dei giovani, anche da altri seminatori. La comunità è chiamata tutta a seguire con attenzione i giovani in un dialogo di fede, più in là del semplice adempimento di obblighi istituzionali; in questo non esistono "clichés" che si possano ripetere, ma occorre intensificare la capacità di animare, di coinvolgere, di corresponsabilizzare, ossia di educare²⁴.

E il fondamento che ogni spiritualità esige, prima ancora di esprimerlo, motiva l'approfondimento della relazione con il Vangelo vissuto e annunciato.

Un'esistenza nella fede non configurata secondo una precisa spiritualità allenta progressivamente il suo rapporto con il Vangelo, inclinando allo spontaneismo, al soggettivismo, alla superficialità; al contrario, la spiritualità sostiene - attraverso una tradizione carismatica - un rapporto vitale con il Vangelo e ne motiva l'annuncio, scongiurando il pericolo delle derive ideologiche della missione.

Vivere il Vangelo dentro una tradizione carismatica assunta come forma della propria fede, dunque come spiritualità, è condizione necessaria di un annuncio che rispetti l'integrità, della Buona Novella, fuori dalla sudditanza a indebite prescrizioni culturali o mode teologiche.

²² *Da mihi anima cetera tolle*, ACG 401 (2008), n. 28.

²³ VIGANÒ E., *Presentazione*, in *Educare i giovani alla fede*, ACG 333 (1990), 13.

²⁴ VIGANÒ E., *Presentazione*, in *Educare i giovani alla fede*, ACG 333 (1990), 14.

L'invito pressante del CG 26 perché il Vangelo sia principio e fine dell'agire educativo potrà pertanto trovare ascolto attraverso una crescita della nostra consapevolezza spirituale, e - insieme - la nostra consapevolezza spirituale si consoliderà grazie alla fedeltà evangelica e carismatica della nostra missione. Per questo, fin dal primo momento, l'educazione deve prendere ispirazione dal Vangelo e l'evangelizzazione deve adattarsi alla condizione evolutiva del giovane. Solo così egli potrà scoprire in Cristo la propria vera identità e crescere verso la piena maturità; solo così il Vangelo potrà toccare in profondità il suo cuore, sanarlo dal male e aprirlo ad una fede libera e personale. Consapevoli che siamo chiamati a educare ed evangelizzare anche mentalità, linguaggi, costumi ed istituzioni, ci impegniamo a promuovere il dialogo tra fede, cultura e religioni; ciò aiuterà a illuminare con il Vangelo le grandi sfide poste alla persona umana e alla società dai cambiamenti epocali e a trasformare il mondo con il lievito del Regno²⁵.

1.2.3. CG 24 e CG 25: il carisma di don Bosco nella comunità salesiana e nella CEP

Oggi più che ieri e domani più di oggi, c'è il grave rischio di spezzare i legami vivi che ci tengono uniti a Don Bosco. Siamo ad oltre un secolo dalla sua morte. Sono ormai decedute le generazioni di salesiani che erano venute a contatto con lui e lo avevano conosciuto da vicino. Aumenta il distacco cronologico, geografico e culturale dal fondatore. Viene a mancare quel clima spirituale e quella vicinanza psicologica, che consentivano uno spontaneo riferimento a Don Bosco e al suo spirito, anche alla semplice vista del suo ritratto. Ciò che ci è stato tramandato può andare smarrito. Allontanati dal fondatore, sbiadita l'identità carismatica, indeboliti i legami al suo spirito, se non ravviviamo le nostre radici corriamo il pericolo di non avere futuro né diritto di cittadinanza²⁶.

Così scrivevo nella lettera di indizione del CG 26, un evento che sin dalla sua progettazione ha inteso rispondere alla sfida di un approfondimento dell'identità carismatica, urgente per ogni salesiano e per l'intera Congregazione.

È motivo di grande gioia per ogni salesiano avvertire il fascino che la figura di don Bosco esercita oggi nel mondo; è più faticoso assicurare fascino alla nostra testimonianza carismatica.

Questo perché, allentato il legame tra il dono dello Spirito posto al principio della nostra vocazione e la persona di don Bosco, quel dono rischia di non essere percepito da noi nella sua vitalità, nel suo realismo storico, nella sua efficacia capace di unificare ed appassionare un'esistenza.

Ma anche la persona di don Bosco, separata dal carisma che lo rende vocationalmente intimo a noi stessi, non è più riconosciuta nella luce di una paternità viva, feconda e rassicurante, ma può sbiadire in una lontananza storica che ne decreta la marginalità nel nostro vivere.

Lo Spirito ci dona una vocazione ecclesiale fissando i tratti più intimi della nostra identità attraverso un processo di autentica generazione carismatica, che ci lega indissolubilmente a don Bosco; e noi testimoniamo oggi la vitalità feconda della sua esperienza di Dio.

La nostra missione, se vuole conservare una chiara identità, deve esprimere la vitalità di questo vincolo carismatico che ci riferisce a don Bosco per scolpire, nella nostra originalità, la sua fisionomia. Ma il carisma, compreso a partire da una relazione vocazionale autentica con don Bosco, è soprattutto l'unico principio legittimo della forma comunitaria della nostra azione pastorale, e la garanzia della qualità salesiana della nostra relazione con i laici. Don Vecchi, a conclusione del CG 24 ce lo ha ricordato. Il punto focale della nostra riflessione è stato il carisma salesiano, missione e spirito, come possibilità, ancora da scoprire, di comunione e corresponsabilità a servizio dei giovani. Ciò non va dimenticato, perché da questo dono dello Spirito provengono le ricchezze e le forme originali di sinergie che auspichiamo. I soggetti chiamati in causa simultaneamente sono i salesiani e i laici, ma la novità della prospettiva proviene dall'irruzione di

²⁵ *Da mihi anima cetera tolle*, ACG 401 (2008), n. 25.

²⁶ CHÁVEZ VILLANUEVA P., "Da mihi animas, cetera tolle". *Identità carismatica e passione apostolica Ripartire da Don Bosco per risvegliare il cuore di ogni salesiano!*, in ACG 394 (2006) 3-46, qui 9.

questi ultimi nell'orizzonte salesiano e dall'inserimento della loro esperienza ricompresa nel cuore del carisma²⁷. La consapevolezza carismatica permette ad ogni salesiano di fornire un apporto significativo alla fisionomia della comunità; tale consapevolezza gli consente infatti di far sì che i giovani e i laici corresponsabili si identifichino non tanto con lui quanto con la vocazione che vive come membro della comunità, la quale è portatrice del carisma e della spiritualità salesiana e nucleo della CEP²⁸. Oggi, nelle opere attestate su fronti apostolici che esigono contributi e competenze diversificate, quali le scuole e i centri di formazione professionale, la vitalità del carisma è un'esigenza imprescindibile. In questo la comunità salesiana ha un compito fondamentale.

Essa visibilizza il mistero di comunione che costituisce la natura intima della Chiesa e diventa fermento del Regno. Per questo suo valore di segno e di strumento la comunità dei consacrati svolge una preziosa funzione nei confronti della CEP; l'aiuta a diventare, essa stessa, una autentica esperienza di Chiesa nella comunione fraterna e nel servizio ai giovani²⁹.

Non dovremmo dimenticare che dopo un capitolo sulla relazione tra salesiani e laici nel servizio alla fede dei giovani, la Congregazione ha avvertito l'urgenza di riflettere sulla comunità salesiana con il CG 25. L'irrobustimento delle CEP attraverso un crescente coinvolgimento dei laici e la valorizzazione sempre più significativa delle loro competenze, diventa appello alla consistenza carismatica della comunità salesiana. Il rapporto tra CEP e comunità salesiana non deve essere compreso superficialmente; la relazione nel carisma presiede alle determinazioni funzionali dei rapporti di collaborazione organizzativa a servizio della missione.

Ma non vi può essere relazione nel carisma, tra salesiani e laici, se la comunità salesiana non matura una chiara consapevolezza di essere, per il dono della vocazione salesiana, luogo di discernimento delle esigenze della missione alla luce del carisma e del valore del carisma alla luce della chiamata di Dio nella missione. Il CG 25, su questo, prendendo atto del cammino della Congregazione, non ha esitato ad illuminare alcuni compiti attuali.

La comunità salesiana, più convinta di avere un compito carismatico nel nucleo animatore, ha dato vita a nuove forme di coinvolgimento dei laici, soprattutto attraverso la formazione e l'animazione della CEP, la condivisione con i volontari, l'elaborazione del PEPS. È anche migliorata la sensibilità per la Famiglia Salesiana, ma si avverte l'esigenza di crescere verso una maggiore corresponsabilità per una più efficace condivisione della missione³⁰.

La complessa organizzazione di forze sempre più necessaria alla missione, come la diminuzione del numero di confratelli attivi nelle CEP devono ricordarci l'urgenza di una più forte consapevolezza carismatica e metterci in guardia dalla tentazione di ritenere surrogabile, in virtù di qualche criterio di efficienza, la comunità salesiana e la sua testimonianza dentro le nostre opere.

L'invisibilità della comunità salesiana determina inesorabilmente la deriva funzionalistica della CEP e la marginalizzazione del carisma nell'approccio alla missione. Solo passando attraverso il cuore di una comunità salesiana, nella differente consistenza delle sue forze e nelle forme variegata della sua testimonianza, la missione può invece essere accolta con fedeltà carismatica e convocare evangelicamente, come espressione di sinergia apostolica ecclesiale, la CEP. Per questo il CG25 ha scommesso sul cuore della comunità salesiana, luogo di un dono che non teme la sfida anagrafica, delle condizioni di salute e delle energie fisiche, un dono che, sempre assume il profilo di un compito esigente, ma reso possibile dalla Grazia.

Il modello di comunità che emerge dal CG 25 è quello che fa riferimento alla nostra consacrazione apostolica, così come è espresso nell'articolo 3 delle Costituzioni. Si tratta di una comunità chiamata a realizzare, attraverso la grazia di unità, la sintesi vitale tra la vita fraterna, la sequela radicale di Cristo, la dedizione alla missione giovanile³¹.

²⁷ VECCHI J.E., *Discorso del Rettor Maggiore a conclusione del CG24*, in *Salesiani e laici: comunione e condivisione nello spirito e nella missione di don Bosco*, ACG 356 (1996), n. 231.

²⁸ *Salesiani e laici: comunione e condivisione nello spirito e nella missione di don Bosco*, ACG 356 (1996), n. 151.

²⁹ *Salesiani e laici: comunione e condivisione nello spirito e nella missione di don Bosco*, ACG 356 (1996), n. 153.

³⁰ *La comunità salesiana oggi*, ACG 378 (2002), n. 39.

³¹ CHÁVEZ VILLANUEVA P., *Presentazione*, in *La comunità salesiana oggi*, ACG 378 (2002), 15.

1.2.4. Il coordinamento nazionale e il progetto Europa

La missione salesiana nella scuola e nella formazione professionale in Italia deve misurarsi anche con alcune scelte molto precise di carattere programmatico che stanno segnando profondamente il cammino della Congregazione: la scelta del coordinamento, del lavoro in rete, a tutti i livelli, come condizione per far fruttificare al meglio i doni di Dio, rigenerare le risorse, assicurare incisività ed efficacia alla nostra azione; e la scelta dell'Europa, che ha conosciuto una presenza massiccia dei figli di Don Bosco, su avamposti dell'educazione e dell'evangelizzazione, ed oggi si trova sfidata da un crescente assottigliamento di forze, e da un contesto sociale politico e culturale sempre più bisognoso di rinnovamento evangelico.

Quanto al coordinamento nazionale della nostra azione vorrei riferirmi ad un'illuminante intervento di don Viganò che oltre trent'anni fa affermava la «necessità di *superare il settorialismo ispettoriale per entrare in una dimensione di livello nazionale*»³². Don Viganò esprimeva la sua soddisfazione per la costituzione, allora recentissima, di «una Federazione che, appunto perché in dialogo e confronto continuo con l'elaborazione di leggi o progetti di leggi regionali e nazionali, deve aggregare le strutture e le iniziative periferiche in linee unitarie coordinate e promosse da un organismo vivo che opera a livello nazionale»³³. Continua ad essere attuale la prima ragione che conduceva il Settimo Successore di don Bosco a raccomandare una sinergia delle forze salesiane che operano in Italia sul fronte della scuola e della formazione professionale. Non mi sembra un'esagerazione l'affermare che non c'è futuro, letto alla luce dell'attuale situazione socio-politica, se non seguendo quella strategia salesiana che ci permette di inserirci in questa dimensione strutturale che va crescendo in questo paese. [...] In fin dei conti ... son da far crescere le strutture che ci sono e ripensare alla loro strutturazione. Se c'è stato un Santo e un Fondatore che non si è legato alle strutture, questo è don Bosco. Sarebbe ridicolo che facessimo dipendere il nostro futuro da strutture anacronistiche. E per inventare strutture bisogna sudare, soffrire: noi lo facciamo, voi lo state facendo.

Ecco, in sintesi, il contenuto di questa prima riflessione: questo tipo di Associazionismo deve operare a livello superiore delle Ispettorie, non perché queste non servano, ma perché la configurazione dell'attuale società italiana ha, oggi, questa esigenza³⁴.

Più importante ancora diviene però la seconda ragione cui Don Viganò ispirava la sua promozione di questo sforzo di coordinamento nazionale.

Il ruolo e l'importanza di questa Federazione è non tanto di natura socio-giuridica, [...] ma di natura socio-culturale. È impossibile un dialogo, un confronto culturale nel mondo del lavoro, oggi a livello di ogni singolo Centro di Formazione Professionale [...]. Non perché a questo livello ciò non si possa fare, ma risulterebbe condizionato dall'ambito ristretto e locale. Un più valido confronto si deve fare a livello del mondo del lavoro, che è una realtà molto complessa, organizzata e, purtroppo, troppo politicizzata e con una cultura monopolizzata da ideologie che sono spesso anticulturali. Non per questo dobbiamo abbandonare il campo e lasciare questo mondo culturale: ma dobbiamo far valere la nostra presenza non isolatamente, come formiche che arrivano per caso, ma come un corpo organico³⁵.

Gli equivoci che oggi attraversano la riflessione e l'azione nel mondo della scuola e della formazione professionale non sono gli stessi di trent'anni fa. La caduta delle ideologie non ha cancellato il loro retaggio culturale, ma certamente ha permesso al dibattito sul rapporto tra sapere e lavoro di articolarsi in forme nuove. Nondimeno, tanto la digitalizzazione e mediatizzazione della cultura, quanto la profonda trasformazione subita dal mondo del lavoro e dell'economia accendono nuove sfide. Va pertanto rimarcata con forza l'urgenza di un coordinamento che diventi sinergia di

³² VIGANÒ E., *Discorso ai lavori dell'Assemblea della Federazione CNOS-FAP*, 16 maggio 1978.

³³ VIGANÒ E., *Discorso ai lavori dell'Assemblea della Federazione CNOS-FAP*, 16 maggio 1978.

³⁴ VIGANÒ E., *Discorso ai lavori dell'Assemblea della Federazione CNOS-FAP*, 16 maggio 1978.

³⁵ VIGANÒ E., *Discorso ai lavori dell'Assemblea della Federazione CNOS-FAP*, 16 maggio 1978.

pensiero a servizio del Vangelo; il Vangelo, non altro, deve presiedere all'identificazione delle sfide che ci provengono dal mondo della cultura, dal mondo del lavoro e dai loro reciproci vincoli, la percezione dei quali è fondamentale nei processi educativi.

Sempre don Viganò, con estrema chiarezza, profilava una duplice possibilità: quella dell'autorevolezza culturale che un robusto coordinamento nazionale può sostenere, e quella dell'azione frammentaria e isolata che non può incidere se non a livello esecutivo sulle grandi trasformazioni del sistema scuola e formazione professionale in Italia:

È, dunque, un discorso serio, un discorso impegnativo, un discorso che richiede proprio una conversione di mentalità in ciascuno di voi, se non siete ancora convertiti, ma anche negli Ispettori e in tutti i salesiani. Ormai, o parliamo a questo livello o noi siamo dei ... muratori in educazione; e questo proprio in un momento storico in cui le strutture educative vengono delineate e riformate da organismi ministeriali e legislativi. Ora, noi abbiamo una statura di storia educativa da poter reggere al confronto con questi dicasteri e legislatori, e non dobbiamo rassegnarci al ruolo di facchinaggio educativo. Dobbiamo riconoscere che spesso ci siamo comportati in tale maniera. Ciò lo constato non tanto in Italia, ma in altri paesi: lavoriamo tutti con sacrificio, ma non incontriamo nei punti chiave dove si apre e si chiude il futuro. E questo, perché? Forse non abbiamo sempre avuto magnanimità; mentre don Bosco era un uomo dalle larghe vedute e sapere essere all'altezza di trattare con i Ministri del Regno e con il Papa sui problemi che riguardavano la chiesa e le relazioni tra Chiesa e Stato. Questo tipo di politica, don Bosco l'ha fatta: una politica a lettere maiuscole, una politica che riconosce alla cultura una grande importanza nel processo di crescita di un paese e di una nazione, sotto il profilo civile che noi sappiamo illuminato ed irrobustito dal Vangelo.³⁶ Se la necessità di coordinamento a livello nazionale interpella profondamente la nostra missione nella scuola e nella formazione professionale, perché abbia futuro e significatività in Italia, l'impegno della Congregazione per il Progetto Europa spalanca i nostri orizzonti, chiedendoci una lettura, con cuore salesiano, di alcune sfide ecclesiali del nostro tempo.

Il dibattito attorno all'identità europea provoca la società civile, il confronto politico, le scelte economiche, le pratiche religiose. La posta in gioco del dibattito è di assoluta importanza, e le parole di un grande pensatore del secolo scorso ci aiutano a focalizzarla.

La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza.

Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto "buoni europei", in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale³⁷.

Se numerosi voci della cultura si sono levate per esprimersi sulle possibilità e le difficoltà del processo di unificazione europea, la Chiesa non ha mancato di far sentire la sua voce, indicando nel Vangelo l'unica fonte di un vero rinnovamento che tocchi tutte le dimensioni della convivenza umana in Europa.

L'Europa ha bisogno di un salto qualitativo nella *presa di coscienza della sua eredità spirituale*. Tale spinta non le può venire che da un rinnovato ascolto del Vangelo di Cristo. Tocca a tutti i cristiani impegnarsi per soddisfare questa fame e sete di vita. [...] Ancora oggi ripeto a te, *Europa* che sei all'inizio del terzo millennio: "*Ritorna te stessa. Sii te stessa. Riscopri le tue origini. Ravviva le tue radici*". Nel corso dei secoli, hai ricevuto il tesoro della fede cristiana. Esso fonda la

³⁶ VIGANÒ E., *Discorso ai lavori dell'Assemblea della Federazione CNOS-FAP*, 16 maggio 1978.

³⁷ HUSSERL E., *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*, Conferenza tenuta al Kulturbund di Vienna il 7 e 10 maggio 1935, in ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (EST 90), Il Saggiatore, Milano 1997, 328-360, qui 358.

tua vita sociale sui principi tratti dal Vangelo e se ne scorgono le tracce dentro le arti, la letteratura, il pensiero e la cultura delle tue nazioni. Ma questa eredità non appartiene soltanto al passato; essa è un progetto per l'avvenire da trasmettere alle generazioni future, poiché è la matrice della vita delle persone e dei popoli che hanno forgiato insieme il Continente europeo³⁸.

La Congregazione Salesiana ha accolto questa sollecitudine ecclesiale e, consapevole dell'ampiezza di fronti apostolici che caratterizzano l'impegno in Europa dei figli di don Bosco, ha operato un attento discernimento confluito nel *Progetto Europa*³⁹. Con grande chiarezza il *Progetto Europa* indica una priorità per la missione salesiana in questo continente.

La Commissione per il PE e il Dicastero di pastorale giovanile promuovono decisamente la scelta prioritaria della presenza salesiana nella scuola e nella formazione professionale⁴⁰; e fornisce indicazioni precise per il consolidamento di forme di condivisione e progettazione in chiave europea del servizio educativo e pastorale della scuola e della formazione professionale:

Il Dicastero di pastorale giovanile favorisce, coinvolgendo i laici, la riflessione, lo scambio di esperienze, lo studio di proposte, il coordinamento dell'impegno salesiano in Europa nella scuola e nella formazione professionale, attraverso la Consulta europea della scuola e la Consulta europea della formazione professionale, e ne condivide i risultati con la Commissione per il PE⁴¹.

L'urgenza di aderire allo spirito del *Progetto Europa* non è semplicemente imposta dalla necessità di rivedere i fronti dell'impegno apostolico in un continente segnato dalla forte diminuzione del personale; non è neppure soltanto raccomandata dall'opportunità di ottimizzare gli investimenti educativi pastorali attraverso coordinamenti, collaborazioni e sinergie.

Il *Progetto Europa* è un'espressione della nostra speranza cristiana, dell'ascolto nello Spirito dei segni dei tempi, della nostra fedeltà ecclesiale, del nostro entusiasmo vocazionale, della nostra passione apostolica.

Queste ragioni devono nutrire una nuova sensibilità europea nel nostro approccio alle sfide che la missione ci presenta anche nell'ambito della scuola e della formazione professionale, sensibilità sintonizzata con le priorità riconosciute dalla Congregazione per questo nostro tempo:

Ciascuna delle Regioni di Europa, attraverso le sue forme di animazione, cura l'attuazione delle tre priorità del Progetto del sessennio, "Ritornare a Don Bosco per ripartire da lui", "Mantenere viva l'urgenza di evangelizzare e la necessità di convocare", "Promuovere la semplicità di vita e l'impegno su nuove frontiere", per rivitalizzare in forma endogena la presenza salesiana in Europa⁴².

2. Sfidati da una nuova situazione culturale

2.1. La "Stimmung" postillumina

"Il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?" (Lc 18, 8). La troverà su queste terre della nostra Europa di antica tradizione cristiana? È un interrogativo aperto che indica con lucidità la profondità e drammaticità di una delle sfide più serie che le nostre Chiese sono chiamate ad affrontare. Si può dire – come è stato sottolineato nel Sinodo – che tale sfida consiste spesso non tanto nel battezzare i nuovi convertiti, ma nel condurre i battezzati a *convertirsi a Cristo e al suo Vangelo*: nelle nostre comunità occorre preoccuparsi seriamente di portare il Vangelo della speranza a quanti sono lontani dalla fede o si sono allontanati dalla pratica cristiana⁴³.

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica postsinodale* Ecclesia in Europa, 28 giugno 2003, n. 120.

³⁹ *Progetto Europa*, Documento approvato dal Consiglio Generale il 27 gennaio 2009.

⁴⁰ *Progetto Europa*, 2.12.

⁴¹ *Progetto Europa*, 2.1.3.

⁴² *Progetto Europa*, 1.2.1.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica postsinodale* Ecclesia in Europa, 28 giugno 2003, n. 47.

L'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*, in questo passaggio accorato, accosta con il realismo tipico della speranza evangelica la situazione europea all'alba del Terzo millennio cristiano.

Tutto il documento si interroga sulle ragioni cristiane di speranza per l'Europa, ma non si nasconde le sfide che più minacciano questa speranza; e tali sfide⁴⁴ rimandano a compiti educativi che ci interpellano profondamente.

2.1.1. *Smarrimento della memoria*

Il tempo che stiamo vivendo [...] appare come una stagione di smarrimento. [...] Vorrei ricordare lo *smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane*, accompagnato da una sorta di agnosticismo pratico e di indifferentismo religioso, per cui molti europei danno l'impressione di vivere senza retroterra spirituale e come degli eredi che hanno dilapidato il patrimonio loro consegnato dalla storia.

Non meravigliano più di tanto, perciò, i tentativi di dare un volto all'Europa escludendone la eredità religiosa e, in particolare, la profonda anima cristiana, fondando i diritti dei popoli che la compongono senza innestarli nel tronco irrorato dalla linfa vitale del cristianesimo⁴⁵.

Lo smarrimento cui allude l'*Ecclesia in Europa* è sotto gli occhi di tutti, così come evidenti sono i segni di uno sradicamento e disorientamento esistenziale vissuto talvolta come conquista e guadagno di libertà, più sovente come condizione insuperabile di un tempo segnato da inarrestabili e repentini cambiamenti sociali, da complesse rivoluzioni tecniche, da ingovernate promiscuità culturali.

Un tempo come il nostro, se da un lato vede l'uomo con un bisogno spasmodico di conoscere le proprie radici e di aderirvi per identificarsi, dall'altro si trova tra mano i frutti di un pensiero che ha ridotto ad oscurantismo la tradizione, oppure l'ha culturalisticamente ridotta a sintomo dell'inesistenza di verità durature.

L'esito di questo sradicamento potrebbe essere descritto con la metafora del nomadismo. L'uomo moderno è un nomade più che un sedentario. Segue diverse piste, percorre cammini, rimane aperto agli incontri della vita, senza mai poter affermare di essersi stabilito da qualche parte. Non costruisce, più che altro si accampa⁴⁶. Le contraddizioni che animano il dibattito sull'importanza di conoscere le proprie radici continuano ad emergere in modo singolarmente evidente quando la posta in gioco del confronto è l'identità europea.

Ad essere privo di radici in questi casi sembra proprio il dibattito culturale sulle radici dell'Europa, incapace persino di convergere su qualche premessa evidente; così, codici espressivi equivoci argomentano senza comunicare dentro quadri culturali di riferimento incommensurabili, riduttivi e sovente autoreferenziali.

Si moltiplicano prospettive di analisi del problema - economiche, sociali, politiche, antropologiche, etiche, religiose - ma si allontanano guadagni condivisi e condivisibili. E intanto l'Europa sta diventando la terra più scristianizzata dell'Occidente e se ne fa un vanto. Pensa che il cristianesimo che l'ha tenuta a battesimo le sia di ostacolo. Ma poi si accorge che le occorre una identità. "C'è bisogno di un'anima" lamentano oggi alcuni europeisti della seconda generazione, ripetendo le stesse parole di quelli della prima. "I trattati politici non bastano", "l'unificazione economica è solo un passo". Ma un altro passo, quello decisivo, i nuovi europeisti non sono riusciti a compierlo. Rifiutando la natura cristiana dell'anima europea, hanno rifiutato anche la storia europea. Lo hanno fatto pensando che senza identità cristiana l'Europa è più aperta, inclusiva,

⁴⁴ Ricaviamo dalla *Ecclesia in Europa* quattro sfide, ricorrendo ad espressioni particolarmente efficaci che il testo ci offre; la scelta di ricavare queste espressioni dall'Esortazione apostolica ci viene dalla lettura del contributo di S. MAGISTER, *L'Europa si è smarrita e Giovanni Paolo II le insegna la strada*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/6958>.

⁴⁵ *Ecclesia in Europa*, n. 7.

⁴⁶ LENOIR F., *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Milano, Garzanti, 2005, 7.

tollerante, pacifica. È vero il contrario. Senza la consapevolezza dell'identità cristiana, l'Europa si distacca dall'America e divide l'Occidente, perde il senso dei propri confini e diventa un contenitore indistinto⁴⁷.

Estremamente puntuale in questa situazione ci pare il referto di Maria Zambrano, che affronta con un sguardo capace di profondità il problema dello sradicamento culturale, indugiano sulla sua fattispecie europea, ma fornendone una descrizione antropologicamente persuasiva:

È la saggezza meno europea, quella che l'Europa ha imparato di meno. Ancora oggi in alcuni angoli della Spagna, vicini all'Africa e dal paesaggio identico, il peggiore insulto lanciato a un individuo è "senz'anima", o "senza madre", che vuol dire lo stesso. E l'uomo europeo, lontano dalla sua origine, con le viscere chiuse, opache e confuse, si è reso un *disanimato*. Oscurità del cuore che lo disorienta e lo fa essere perduto, poiché non distingue più fra quello che vuole essere e quello da cui fugge. Perché il cuore confuso si dichiara in rivolta, ed è la fonte del rancore. Quando si rannuvola, il cuore si fa pesante, pesa come il peggiore dei carichi, mentre invece è vuoto. È difficile sostenere questo carico vuoto senza odiarsi, non trovando consolazione dall'esser nati, perché il rancore altro non è⁴⁸. Educatori autentici, in un simile contesto, dovrebbero essere avvertiti soprattutto del pericolo rappresentato dalla capacità di risposta, a tale sradicamento, da parte di pedagogie bonarie e verificare il modo in cui le agenzie formative vi si rapportano.

Accade di frequente, per un misto di rassegnazione e di miopia del discernimento, che siano promozionati approcci alla tradizione per nulla promettenti proprio nelle agenzie educative, ove un'appropriazione onesta e consapevole delle proprie radici dovrebbe invece costituire un criterio di qualità del servizio alla persona.

Proprio questo misto di connivenza e incoscienza formativa può fornire qualche ragione ad analisi fin troppo cupe dell'attuale smarrimento di memoria, sulle quali giova comunque riflettere.

Non ci sono più idee. Non ci sono più valori. Non se ne producono più. La passività e l'inerzia sembrano caratterizzare l'atmosfera del nostro tempo, dove l'impressione è che nessuno abbia una storia da scrivere né passata né futura, ma solo energia da liberare in una sorta di spontaneità selvaggia, dove non circola alcun senso, ma tutto si esaurisce nella fascinazione dello spettacolare. Viene allora da chiedersi come mai dopo tante rivoluzioni e un secolo o due di apprendistato politico, nonostante i giornali, i sindacati, i partiti, gli intellettuali e tutte le energie preposte a sensibilizzare gli uomini alla loro storia, si trovano solo mille persone che reagiscono, e milioni di persone che rimangono passive e preferiscono, in perfetta buona fede, con gioia e senza neppure chiedersi il motivo, un incontro di calcio a un dramma umano o sociale. La risposta va forse cercata nel fatto che, bombardati come siamo da stimoli, messaggi, test e sondaggi, le nostre teste sono diventate il luogo dove circolano idee e valori che noi non abbiamo *prodotto*, ma semplicemente *assorbito*. Teste e cuori, che non si *esprimono*, ma si *sondano*, non per conoscere le loro idee o i loro valori, ma per verificare il grado di efficacia dei media nell'inculcare in loro un'idea o un presunto valore, e poi appurarne l'indice di gradimento. Ridotte in questo modo a schermi di lettura, le nostre teste non sono più un luogo di ideazione e di invenzione, ma un luogo di assorbimento e di implosione, dove ogni senso propulsivo si inabissa e ogni significato acquisito si allinea a quell'ideale di uniformità che è l'inerzia del conformismo⁴⁹.

2.1.2. *Apostasia silenziosa*

Alla radice dello smarrimento della speranza sta il tentativo di *far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo*. Questo tipo di pensiero ha portato a considerare l'uomo come il «centro assoluto della realtà, facendogli così artificiosamente occupare il posto di Dio e dimenticando che non è l'uomo che fa Dio ma Dio che fa l'uomo. L'aver dimenticato Dio ha portato ad abbandonare

⁴⁷ PERA M., *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Milano, Mondadori, 2008, 6.

⁴⁸ ZAMBRANO M., *L'agonia dell'Europa*, Venezia, Marsilio, 2009, 70-71.

⁴⁹ GALIMBERTI U., *I miti del nostro tempo*, Milano, Feltrinelli, 2009, 310-311.

l'uomo», per cui «non c'è da stupirsi se in questo contesto si è aperto un vastissimo spazio per il libero sviluppo del nichilismo in campo filosofico, del relativismo in campo gnoseologico e morale, del pragmatismo e finanche dell'edonismo cinico nella configurazione della vita quotidiana». La cultura europea dà l'impressione di una "apostasia silenziosa" da parte dell'uomo sazio che vive come se Dio non esistesse⁵⁰.

L'*Ecclesia in Europa* identifica un secondo tratto problematico di questo tempo e lo nomina con l'efficace espressione *apostasia silenziosa*.

Si tratta di una forma di antropocentrismo che progressivamente ha perso il suo carattere culturalmente aggressivo, e - complice la promiscuità culturale - ha assunto i toni di un indifferentismo che scredita l'autenticità della fede e la coerenza della pratica credente.

L'Europa sottoscriverebbe le tesi di Nietzsche circa l'origine dell'esperienza religiosa⁵¹, fuori da schermaglie teoriche ma nella convinzione che i diritti dell'uomo sono garantiti in un mondo che abbandona la religione, vincendo la tentazione superstiziosa che in passato ha fatto la fortuna di Dio. Il cristianesimo schiacciò e frantumò l'uomo completamente e lo sprofondò come in una fonda palude: poi, nel sentimento di totale abiezione, fece brillare tutto a un tratto lo splendore di una divina pietà, sicché l'uomo sorpreso, stordito dalla grazia, emise un grido di rapimento e per un attimo credette di portare in sé il cielo intero. Su questo morboso eccesso di sentimento, sulla profonda corruzione della mente e del cuore a esso necessaria, agiscono tutti i sentimenti psicologici del Cristianesimo: esso vuole annientare, spezzare, stordire, inebriare, solo una cosa esso non vuole: la misura⁵². L'insidia di una cultura che oppone la fede in Dio alla pienezza di vita dell'uomo raggiunge ogni ambiente educativo; senza una formazione alla verità del Vangelo ed un ascolto sapiente della novità che attraversa le sue risposte alla condizione umana, gli ateismi corrosivi continuano ad esercitare il loro fascino. Sempre la drammatica parabola del pensiero e dell'esistenza di Nietzsche attestano la vulnerabilità della coscienza agli equivoci più pericolosi circa il rapporto tra Dio e l'uomo.

Nietzsche non ha "prove", in senso stretto, contro l'esistenza di Dio, ma un "istinto" o, meglio, una molteplicità di impulsi contro l'idea di Dio, così come è comunemente intesa nella tradizione filosofica e teologica occidentale. La credenza in Dio è per Nietzsche qualcosa di ripugnante. [...] "Se Dio ha creato il mondo, egli ha creato l'uomo come *scimmia di Dio*, come continuo motivo di divertimento nelle sue troppo lunghe eternità. Quell'annoiato immortale solletica con il dolore il suo animale preferito, per gioire dei gesti tragici e orgogliosi, delle interpretazioni delle sue sofferenze". [...] Meglio morire e sprofondare nel nulla, che gioire sadicamente in paradiso di fronte alla vista dei dannati, come fanno Tertulliano, Tommaso d'Aquino, Dante! E un Dio che non punisca e non premi, un Dio che non garantisca l'eternità personale a quell'essere borioso che si chiama uomo, non si differenzia per nulla da quell'universo insondabile e senza scopo di cui parla Nietzsche quasi con senso religioso⁵³.

2.1.3. *Cultura di morte*

L'*Ecclesia in Europa* non usa mezzi termini: la cultura che vuole fare a meno di Dio, mentre promette pienezza di vita, in realtà corteggia la morte.

⁵⁰ *Ecclesia in Europa*, n. 9.

⁵¹ «Malati e moribondi erano costoro, che disprezzavano il corpo e la terra e inventarono le cose celesti e le gocce di sangue della redenzione: ma persino questi veleni dolci e tenebrosi essi li avevano tratti dal corpo e dalla terra. Alla loro miseria volevano sfuggire, e le stelle erano per essi troppo lontane. Allora sospiravano: "Oh, se vi fossero sentieri nel cielo per insinuarsi in un altro essere e un'altra felicità!" - così inventarono le loro vie misteriose e le loro bibite di sangue!» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra* [Piccola Biblioteca Adelphi 36], Adelphi, Milano 1979⁵, 32).

⁵² F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano* (Piccola Biblioteca Adelphi 82), Milano, Adelphi, 1982², § 114.

⁵³ ANDREONI C., *L'ateismo di Nietzsche*, in CORRADINI D. - MONTINARI M.- ALFIERI L. ET AL., *Nietzsche*, Milano, Franco Angeli, 1979, 179-210, qui 180-181.

In tale orizzonte, prendono corpo i tentativi, anche ultimamente ricorrenti, di presentare la cultura europea a prescindere dall'apporto del cristianesimo che ha segnato il suo sviluppo storico e la sua diffusione universale. Siamo di fronte all'emergere di una *nuova cultura*, in larga parte influenzata dai mass media, dalle caratteristiche e dai contenuti spesso in contrasto con il Vangelo e con la dignità della persona umana. Di tale cultura fa parte anche un sempre più diffuso agnosticismo religioso, connesso con un più profondo relativismo morale e giuridico, che affonda le sue radici nello smarrimento della verità dell'uomo come fondamento dei diritti inalienabili di ciascuno. I segni del venir meno della speranza talvolta si manifestano attraverso forme preoccupanti di ciò che si può chiamare una "cultura di morte"⁵⁴.

Purtroppo non possono essere attribuite ad un eccesso di pessimismo queste osservazioni; il malessere dei giovani, che talvolta non riesce ad essere occultato dalle mimetizzazioni del costume ed esplose in forme drammatiche, è sotto gli occhi degli educatori. Raccogliere altre sfide e ignorare queste tentazioni giovanili - le più drammatiche - di considerare la morte alla stregua della vita e la vita alla stregua della morte rappresenterebbe un autentico tradimento educativo.

I giovani, anche se non sempre ne sono consci, stanno male. E non per le solite crisi esistenziali che costellano la giovinezza, ma perché un ospite inquietante, il *nichilismo*, si aggira tra loro, penetra nei loro sentimenti, confonde i loro pensieri, cancella prospettive e orizzonti, fiacca la loro anima, intristisce le passioni rendendole esangui. Le famiglie si allarmano, la scuola non sa più cosa fare, solo il mercato si interessa di loro per condurli sulle vie del divertimento e del consumo, dove ciò che si consuma non sono tanto gli oggetti che di anno in anno diventano obsoleti, ma la loro stessa vita, che più non riesce a proiettarsi in un futuro capace di far intravedere una qualche promessa. Il presente diventa un assoluto da vivere con la massima intensità, non perché questa intensità procuri gioia, ma perché promette di seppellire l'angoscia che fa la sua comparsa ogni volta che il paesaggio assume i contorni del deserto di senso⁵⁵.

Non mancano poi interpreti della condizione giovanile che denunciano una connivenza delle agenzie educative con il modello nichilista, con la cultura di morte.

Il capolinea è diventato metafora di un progetto di crescita sociale mai veramente compiuto. Guardando alle idee e pratiche educative di oggi, ho l'impressione di scorgere un elemento "autistico" in genitori e insegnanti, come se non fossimo interessati a vedere crescere una generazione di giovani migliore della nostra. [...] A guardar bene tra le righe della nostra cultura dominante, si scorge un paradossale impeto autodistruttivo: non vogliamo che i nostri ragazzi crescano forti, ma deboli e ricattabili. S'intuisce un disegno depressivo, tipico di chi non crede nel futuro ma sa soltanto raschiare il barile di un privilegiato benessere presente. Una sorte di sindrome da fine dell'impero occidentale⁵⁶.

Ma si rivelano singolarmente istruttive soprattutto le riflessioni di chi fornisce una lettura teologica, sebbene non formalmente cristiana, dei processi di autodistruzione che tentano l'uomo.

Poiché la storia non ha precedenti, la nostra civiltà è la prima che si crede immortale, mentre forse è semplicemente la prima alla quale manchi un consapevole sentimento di limitazione. Col passaggio dell'uomo dalla condizione animale a quella storico-civile, le sue forme di vita non evolvono più per selezione naturale - con la scomparsa dei più deboli - bensì, con moto sempre più rapido, per sviluppo culturale e crescita tecnologica. Eppure, fagocitando ogni rispetto del limite assieme a quello per dio e per la morte, la nostra civiltà sembra quasi aver seguito un cammino opposto e regressivo. La sua storia, che inizia con il capitolo altamente civile dell'autolimitazione (per quanto ripresa in qualche forma da meccanismi di autoinibizione dell'istinto) ha poi ceduto alle regole della espansione competitiva, tornando a una selezione darwiniana fra civiltà. Di fronte a questa carica onnipotente della società tecnologica, ogni altra cultura sta scomparendo. Se la civiltà si presenta come nuova, la psiche è, nei suoi strati profondi, quella di sempre: e non può ignorare

⁵⁴ *Ecclesia in Europa*, n. 9

⁵⁵ GALIMBERTI U., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2008⁶, 11.

⁵⁶ CREPET P., *Sfamiglia. Vademezum per un genitore che non si vuole rassegnare*, Einaudi, Torino 2009, 35-36.

che la presenza di dio e della morte istituiva il limite nella vita e alla vita. Per partecipare alla modernità l'Oriente e il terzo mondo non hanno trasformato il loro credo, ma lo hanno solo rapidamente decolorato nelle ultime generazioni, sovrapponendovi molte regole razionali. La civiltà occidentale, invece, è l'unica ad avere direttamente, profondamente e gradualmente incorporato in sé tutte le forme di dio e le sue qualità infinite. Il greco si è metabolizzato nei secoli in moderno, incorporando gli avversari: prima i persiani, poi gli dei. Con questo processo non ha lasciato qualità significative fuori di sé: per questo è impossibile distinguere se una statua greca rappresenta un dio o un uomo. Ben lontana dal tabù monoteista della rappresentazione divina, le sue forme sono già laiche. Per questo cammino, l'uomo ha spostato al proprio interno il suo contrario e il suo limite. La sua laicizzazione non è stata solo adeguamento a nuove regole esterne, ma metamorfosi interiore e trasmutazione dell'anima in luogo così complesso da farsi sempre più difficilmente esprimibile.

Se Dio è stato rimosso dai cieli e incorporato sotto forma di aspirazioni come lui infinite, anche la morte, allontanata dagli occhi, si riaffaccia all'interno dei soggetti travestita da depressione non razionalmente motivabile. Il nucleo di tale ripiegamento dello slancio vitale è una colpa assoluta, priva di motivi visibili, cui corrisponde un vissuto di insufficiente giustificazione dell'esistere⁵⁷.

2.1.4. Speranze artificiali

Un'ultima nota merita di essere ripresa da *Ecclesia in Europa* per illuminare le sfide più significative del nostro tempo per la *Nuova Evangelizzazione*; tale nota si concentra sui surrogati più consueti e pericolosi della speranza cristiana che vanno diffondendosi nel nostro continente.

“L'uomo non può vivere senza speranza: la sua vita sarebbe votata all'insignificanza e diventerebbe insopportabile”. Spesso chi ha bisogno di speranza crede di poter trovar pace in realtà effimere e fragili. E così la *speranza*, ristretta in un *ambito intramondano* chiuso alla trascendenza, viene identificata, ad esempio, nel paradiso promesso dalla scienza e dalla tecnica, o in forme varie di messianismo, nella felicità di natura edonistica procurata dal consumismo o quella immaginaria e artificiale prodotta dalle sostanze stupefacenti, in alcune forme di millenarismo, nel fascino delle filosofie orientali, nella ricerca di forme di spiritualità esoteriche, nelle diverse correnti del *New Age*⁵⁸. Le giovani generazioni sono fortemente implicate in questi processi di surrogazione della speranza, che, avendo per protagonisti gli adulti e la cultura di massa, lungi dal trovare alternative, vengono sovente rinforzati dalle agenzie educative.

È indispensabile ed urgente uno sforzo collettivo di riflessione sui processi di costruzione di modelli negativi che assurgono allo *status* di idoli, insieme vittime, complici e responsabili di una mistificazione pericolosa per la solidità e la verità dell'esistere.

La società di oggi è laica. Alla fine dell'Ottocento, il grido sconvolgente di Nietzsche si è sparsa sulla Terra: “Dio è morto”. Anche chi non ama Nietzsche ha dovuto riconoscerlo come profeta: durante il Novecento, nel mondo ebraico-cristiano le persone religiose sono diventate minoranza. E, anche per questa minoranza, la fede è diventata soprattutto un fatto privato, come la scelta di una filosofia, di una convinzione politica, addirittura di un amore. La società retta da due pilastri non ha avuto più equilibrio da quando uno è crollato. La morte di Dio ha svuotato il cielo. Ma niente ha resistito al risucchio del vuoto. Lo spazio celeste è stato riempito con l'assunzione dei miracoli della scienza e dell'economia fra le divinità, con l'elevazione alle stelle del desiderio personale. Troppo spesso si dimentica che *desiderare* significa proprio questo: smettere (*de-*) di affidarsi agli astri (*sidera*), farne a meno, sostituirsi al cielo. Continuiamo ad aver bisogno di adorare qualcuno, ma il posto di Dio è preso dall'uomo e dalle sue opere. Insieme sono elevate a modello e scopo per gli altri uomini. L'uomo ideale è trasfigurato, divinizzato. Di conseguenza non è più un uomo *vicino*.

⁵⁷ZOJA L., *Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2004², 209-210.

⁵⁸ *Ecclesia in Europa*, n. 10.

Non è più una vista: è una visione. Ecco l'origine del culto delle persone famose, delle *celebrities*. Naturalmente le persone vicine continuano a esistere, ma la loro banale imperfezione le rende più estranee di un tempo⁵⁹.

Ogni istituzione educativa deve considerare con grande serietà e senso di responsabilità il pericolo di tradire le nuove generazioni, proprio attraverso la qualificazione di un servizio di dubbia qualità formativa, che in fondo asseconda - e sovente raccomanda - gli pseudo valori dell'arrivismo, del successo, della carriera, dell'apparenza, della ricchezza.

Confermano purtroppo il pericolo delle nuove idolatrie alcuni dati sconcertanti, che giungono da paesi asiatici e illustrano possibili conseguenze di un modello sociale non solo indifferente rispetto alla verità dell'uomo, ma tanto dispotico da sequestrare per la propria affermazione le energie formative di una convivenza civile. In tali contesti le simbolizzazioni del disagio giovanile, oltre a manifestare particolare drammaticità, sembrano acquisire carattere endemico:

In tutto il Giappone, ci sono più di un milione di uomini e ragazzi [...] che hanno scelto di ritirarsi completamente dalla società. Questi reclusi si nascondono in casa per mesi o anni interi, rifiutandosi di lasciare le mura protettive della propria camera da letto. Sono impauriti come bambini abbandonati in una foresta buia. [...] Non riescono a salire sull'efficiente nastro trasportatore che porta i ragazzini dalla scuola materna all'università, per poi depositarli direttamente sul posto di lavoro⁶⁰.

2.2. I modelli antropologici

Per la formazione di una coscienza educativa è necessario non solo individuare le sfide più significative di una temperie culturale nella quale vivono i destinatari della missione; è urgente pure misurarsi con i modelli umani che presiedono agli stili di vita più diffusi e ne reclamano gli investimenti formativi.

Il pericolo dell'educazione è quello di muoversi senza sufficiente discernimento tra modelli antropologici molto differenti tra loro; talvolta lontani dalla verità dell'uomo, altre volte contrastanti la sua dignità, altre volte ancora promettenti in sé ma non accattivanti.

Accade così che anche intenzionalità formative apprezzabili si trovino silenziate dal clamore di modelli alternativi seducenti ma pericolosi, o neutralizzate dalla loro stessa estraneità rispetto all'immaginario dei destinatari. E può avvenire - al contrario - che intenzionalità formative equivoche impongano i loro progetti d'umanità privi di futuro, radicalizzando la sofferenza interiore dei giovani o acuendo contraddizioni e frammentarietà nelle loro scelte e nella loro condotta.

Il nostro servizio educativo potrebbe lasciarsi interpellare da quattro modelli umani che riflettono la risignificazione contemporanea della spazialità, della temporalità e della relazione producendo le forme oggi forse più in voga di rapporto a sé, agli altri, al mondo; si tratta di modelli problematici, ma avvertiti dai giovani come fortunati, appetibili.

Non dobbiamo illuderci: questi modelli non solo fanno talvolta della nostra proposta educativa un'offerta di nicchia per una porzione di destinatari numericamente marginale e civilmente invisibile; sovente inquinano la nostra proposta, insediandosi in essa con prescrizioni e consuetudini che ne pregiudicano la qualità. La riflessione allora su questi modelli antropologici dominanti potrà sortire qualche utilità per il nostro discernimento, chiamato a precisare il referente antropologico della nostra azione educativo pastorale e a produrne una mediazione persuasiva per i giovani.

Sarà proprio il discernimento ad evitare che tale mediazione, volta a destinare il nostro modello antropologico ai desideri dei giovani, giunga a patteggiare con la cultura dominante diluizioni della verità e sudditanze a tratti di costume socialmente fortunati ed attuali ma evangelicamente inaccettabili.

⁵⁹ ZOIA L., *La morte del prossimo*, Torino, Einaudi, 2009, 5.

⁶⁰ ZIELENZIEGER M., *Non voglio più vivere alla luce del sole. Il disgusto per il mondo esterno di una nuova generazione perduta*, Roma, Elliot, 2008, 29-30.

2.2.1. "Self-made-man": la libertà di Prometeo

Il senso della libertà, la sua provenienza, la sua destinazione, la sua forma di esercizio, continua a rappresentare per il nostro mondo una questione nebulosa e controversa; il vincolo tra criticità ed autonomia, rinsaldato dal pensiero della modernità e considerato guadagno epocale irrinunciabile, miete le sue vittime e insieme prescrive ciò a cui sfugge.

Tutto va soggetto a critica, fuorché la critica; e contro ogni prescrizione occorre salvaguardare la propria autonomia, salvo però inchinarsi alla prescrizione d'essere autonomi.

Questo vincolo problematico tra criticità ed autonomia viene da una fondazione formale della morale che identifica l'uomo nella pura ragione e nella pura autodeterminazione. Un uomo così identificato regola i conti con la propria verità e con l'edificazione di sé nel solitario rapporto tra la propria libertà e la propria ragione; qualsiasi mediazione s'introducesse in questo rapporto sarebbe lesiva - per il pensiero moderno - della dignità umana.

Questo modello di ragione e libertà non è oggetto di una coraggiosa valutazione forse neppure nei nostri ambienti, e persino noi potremmo inconsapevolmente continuare a determinarne il successo.

Le conseguenze di tale modello sono però sotto gli occhi di tutti.

Paradossalmente [...] la nostra società è riuscita a foggare un ideale di libertà che assomiglia, come una goccia d'acqua, alla vita dello schiavo così come la definisce Aristotele. San Paolo si riferisce alla libertà dicendo: sono incatenato alla mia libertà. Per questi saggi la libertà non si costruisce attraverso una specie di autonomia o di isolamento individuale, ma attraverso lo sviluppo di legami: sono questi che ci rendono liberi. [...] Si direbbe [...] che, nella nostra società, essere autonomi significhi semplicemente *essere forti*. La forza rappresenta una tale ossessione che la nostra società ha prodotto una concezione della libertà fondata sul dominio: *libero è colui che domina*. Domina cosa esattamente? Il suo tempo, il suo ambiente, le sue relazioni, il suo corpo, gli altri. In questo consiste l'attuale ideale di autonomia. [...] i nostri contemporanei sognano un'autonomia-dominio, aspirano a conquistare un potere sugli altri e sull'ambiente che consenta loro di perseguire i propri scopi e soddisfare le proprie voglie, senza ostacoli e senza l'opposizione di chicchessia⁶¹.

Autodeterminazione e autoedificazione divengono inesorabilmente idolatria del potere, che intossica la convivenza civile e, in fondo, produce e riflette una schiavitù interiore:

Oggi il potere è diventato più subdolo, più mascherato, più nascosto, ma proprio per questo più pervasivo, fino a permeare il nostro inconscio, al punto da farci apparire ovvia quella che in realtà è una sua imposizione. Per rendercene conto dobbiamo domandarci se a volte non abbiamo del potere un concetto troppo grossolano al punto da non riconoscerlo proprio là dove ci assedia. Il potere non si presenta mai come tale, ma indossa sempre i panni del prestigio, dell'ambizione, dell'ascendente, della reputazione, della persuasione, del carisma, della decisione, del veto, del controllo, e dietro queste maschere non è facile riconoscere le due leve su cui si fonda: il controllo assoluto delle nostre condizioni di vita e la massima *efficienza* delle prestazioni che ci sono richieste⁶².

I riflessi soggettivi della tirannide dell'efficienza e del controllo si producono nei termini di insoddisfazione esistenziale, di senso di inconciliabilità tra le esigenze del mondo ed esigenze interiori, queste ultime a loro volta lacerate ed incomprensibili per il contrasto tra l'ascolto di sé e l'intima necessità d'aderire alle prescrizioni culturali interiorizzate.

Questa visione della libertà come competenza determina una sorta di schizofrenia tra vita pubblica e vita privata, tra la funzione con cui si viene riconosciuti sotto il profilo tecnico e le aspirazioni dell'individuo, che devono essere tacitate, rimosse o nascoste sotto le maschere di

⁶¹ BENASAYAG M. - SCHMIT G., *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2009⁶, 101-103.

⁶² GALIMBERTI U., *I miti del nostro tempo*, Milano, Feltrinelli, 2009, 115

ruoli, l'ordine delle gerarchie, il rigore dei mansionari, dove entrano in gioco solo le prestazioni e non le qualità soggettive⁶³.

E queste lacerazioni costituiscono un'innegabile con-causa di comportamenti autolesivi e devianti, che conoscono la curiosa e drammatica sorte di essere implementati e regolati in una socialità che se ne avvale per confermare se stessa.

Che cosa c'è di meglio della cocaina, allora, per istigare fantastici desideri di sé, per consumare persino se stessi nell'esaudimento dei desideri e, nello stesso tempo, per impedire ogni vero cambiamento? Cosa sembra più efficace della cocaina per illudere di soddisfare la bramosia di potenza e di realizzare i sogni d'autoaffermazione? Per illudere che un cambiamento sia possibile e per sanare il dolore dell'evidenza che nessun cambiamento è avvenuto e potrebbe mai avvenire con qualunque sostanza? La cocaina si giustifica proprio perché è messa al servizio della smania di esaltarsi, grazie al raggiungimento di vette prodigiose di potere, in cui splenderebbe il valore di un migliore se stesso. Essa è una macchina formidabile di consumo di desideri e di desideri che producono consumo, innanzitutto di se stessi⁶⁴.

Ma l'insofferenza nei confronti delle prescrizioni collettive, intrecciata ad incompetenza ed incomprensione quanto al senso buono dell'autonomia, diventano travolgenti fino ad osare una costruzione di sé che non conosca alcun tratto identitario già dato.

L'ultima frontiera di questo drammatico prometeismo che miete vittime tra i giovani è quello dell'identità di genere, rifiutata per una contraddittoria lotta di libertà, e bollata come retaggio di prescrizioni culturali e sociali mortificanti l'individuo. Uno studio molto interessante sul tema riporta due testimonianze che - loro malgrado - denunciano una vera emergenza educativa:

La maschilità non si può descrivere; che cosa è di per sé maschile? E cosa femminile? Mi ribello al biologismo e all'essentialismo, la maggior parte di ciò che siamo è appreso attraverso la socializzazione. Ci dovrebbe essere semplicemente più spazio individuale, e soprattutto più comprensione. Al contempo io [...] gioco molto volentieri con ciò che è inteso socialmente come mascolinità. [...] Il divertimento è smontare il concetto di maschilità dimostrando che figure così apparentemente maschili possono essere facilmente interpretate da una donna biologica. Attraverso queste *performance* si toglie unicità alla maschilità e la si decostruisce. Stesso processo di decostruzioni che le *drag queen* fanno con la femminilità [...]. Maschilità e femminilità sono pretesti per la mia espressione massima, simultanea, libera e sono due concetti che rielaboro continuamente e che mi fanno sentire ricca perché mai l'uno è a discapito dell'altro ma si complementano [...]. Sono canoni che mi stanno ormai sempre più stretti: mi diverto nell'interpretarli, ma sempre meno tollero nella vita la coercizione a scegliere, che mi limita e mi pesa. Per questo, insieme alle mie compagne, cerchiamo [...] attraverso l'ironia e/o la seduzione, di scardinare, e aprire il varco verso le possibilità che hanno i corpi di esprimere e parlare "generi" diversi, anche simultaneamente⁶⁵.

2.2.2. "Cyber-man": le navigazioni di Ulisse

Quasi vent'anni fa un noto antropologo affidava ad un volume sulla ridefinizione postmoderna dello spazio osservazioni ancora molto attuali.

I grandi magazzini; qui il cliente circola silenziosamente, consulta le etichette, pesa la verdura o la frutta su di una macchina che unitamente al peso gli indica il prezzo, poi tende la sua carta di credito ad una ragazza anch'essa silenziosa, o poco loquace, che sottopone ogni articolo alla

⁶³ GALIMBERTI U., *I miti del nostro tempo*, 127.

⁶⁴ RIGLIANO P., *Come pensare il consumo di cocaina*, in RIGLIANO P. - BIGNAMINI E. (a cura di), *Cocaina. Consumo, psicopatologia, trattamento*, Milano, Raffaello Cortina, 2009, 1-63, qui 9.

⁶⁵ MAGARAGGIA S., *Let me be: Drag King de-generi*, in CAPECCHI S. - RUSPINI E., *Media, corpi, sessualità. Dai corpi esibiti al cybersex*, Milano Franco Angeli, 2009, 133-149, qui 142-143.

registrazione di una macchina decodificatrice prima di verificare la validità della carta di credito. Dialogo più diretto ma ancora più silenzioso: quello che ogni titolare di carta di credito intrattiene con il cash-dispenser in cui l'inserisce e sul cui schermo gli sono trasmesse istruzioni generalmente incoraggianti ma che a volte costituiscono veri e propri richiami all'ordine ("Carta mal introdotta", "ritirate la vostra carta" [...]).

Tutte le interpellanze provenienti dalle nostre vie di comunicazione, dai nostri centri commerciali o dalle avanguardie del sistema bancario [...] mirano simultaneamente, indifferentemente, a ciascuno di noi; non importa chi di noi: esse fabbricano "l'uomo medio", definito come utente del sistema stradale, commerciale o bancario. [...] Se era l'identità degli uni e degli altri, attraverso le connivenze del linguaggio, i punti di riferimento del paesaggio, le regole non formulate del saper vivere, che costituiva il "luogo antropologico", è il non luogo a creare l'identità condivisa dei passeggeri, della clientela o dei guidatori della domenica. Indubbiamente, il relativo anonimato derivante da questa identità provvisoria può anche essere avvertito come una liberazione da coloro che, per un po' di tempo, non devono più mantenere il proprio rango, il proprio ruolo o essere sempre presenti a se stessi. Duty-free: appena declinata l'identità personale (quella del passaporto o della carta di identità), il passeggero in attesa del prossimo volo si avventa nello spazio "libero da tasse", egli stesso liberato dal peso dei bagagli e degli impegni della quotidianità, forse non tanto per comprare ad un prezzo più conveniente quanto per provare la realtà della sua disponibilità del momento, la sua irrecusabile qualità di passeggero in attesa di partenza. Solo, ma simile agli altri, l'utente del nonluogo si trova con esso (o con le potenze che lo governano) in una relazione contrattuale⁶⁶.

L'intuizione a proposito del rapporto tra identità umana e significato degli spazi vitali è utile a comprendere il senso di spaesamento vissuto insieme come liberante ed opprimente nella nostra società. In un contesto di grande mobilità lo sradicamento si accentua con il dilatarsi di spazi anonimi che accolgono identità differenti; ma intanto questo spazio anonimo offre la sua ospitalità al prezzo di de-identificare i soggetti quanto alle loro specificità e di rideterminarli a partire dall'utenza che esso fornisce.

Se poi i *non luoghi* di cui parla Augé hanno conosciuto progressivi ampliamenti e affollamenti, la digitalizzazione della comunicazione e la creazione della rete hanno delineato un nuovo vastissimo spazio dai caratteri originali.

Lo sviluppo della rete e le possibilità da essa inaugurate stanno incidendo progressivamente sulla forma di conoscenza e di esperienza soprattutto dei giovani. Posso sbagliarmi, ma io credo che la mutazione in atto, che tanto ci sconcerta, sia riassumibile interamente in questo: è cambiato il modo di fare esperienze. C'erano dei modelli, e delle tecniche, e da secoli portavano al risultato di *fare esperienza*: ma in qualche modo, a un certo punto, hanno smesso di funzionare. [...] Cosa doveva fare, l'animale? Curarsi i polmoni? L'ha fatto a lungo. Poi, a un certo punto ha messo su le branchie. Modelli nuovi, tecniche inedite: e ha ricominciato a fare esperienza. Ormai era un pesce, però. Il modello formale del movimento di quel pesce l'abbiamo scoperto in Google: traiettorie di links, che corrono in superficie. Traduco: l'esperienza, per i barbari, è qualcosa che ha forma di stringa, di sequenza, di traiettoria: implica un movimento che inanella punti diversi nello spazio del reale: è l'intensità di quel lampo. Non era così, e non è stato così per secoli. L'esperienza, nel suo senso più alto e salvifico, era legata alla capacità di accostarsi alle cose, una per una, e di maturare un'intimità con esse capace di dischiuderne le stanze più nascoste. Spesso era un lavoro di pazienza, e perfino di erudizione, di studio. [...] Era comunque una faccenda quasi intima fra l'uomo e una scheggia del reale: era un duello circoscritto, e un viaggio in profondità⁶⁷.

La formazione diretta alla *net-generation* non può concedersi illusioni: le potenzialità dei nuovi media sono intrecciate a sfide di difficile elaborazione, che trovano talvolta gli educatori in

⁶⁶ AUGÈ M., *Non luoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993, 91-93.

⁶⁷ BARICCO A., *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Roma, Fandango, 2006, 95-96.

posizione di inferiorità rispetto a giovani e ragazzi quanto a competenza tecnica⁶⁸, o animati da entusiasmi poco consapevoli circa la natura ed i pericoli dei mezzi all'uso dei quali vorrebbero educare⁶⁹.

Le possibilità della rete non stanno però disegnando meri orizzonti di conoscenza o di comunicazione, piuttosto stanno costruendo nuove geografie, mondi alternativi rispetto a quello reale, mondi in grado di ospitare esistenze, soggetti, comunità:

È stato quasi naturale sostenere che per alcuni questi mondi possano essere semplicemente un luogo migliore e che quindi la scelta di investire le proprie giornate al loro interno possa essere quantomeno coerente, coloro i quali si sentono isolati o discriminati “nel reale” possono sentirsi integrati e accettati “nel virtuale”. I ruoli sociali che non possiamo ricoprire nel reale, possono essere sperimentati nel virtuale. Tutto ciò che non ci piace del nostro corpo, può essere eliminato nel processo di costruzione di un nuovo corpo. Chi soffre di limiti fisici, può diventare una persona più forte. Chi si ritiene ignorante, può diventare un mago di grande saggezza, chi si sente frustrato dai limiti terreni, può compiere imprese eccezionali. E tutte queste esperienze possono realizzarsi in un contesto che non è puramente di fantasia: centinaia di migliaia di altri individui vivono all'interno di quell'altro mondo, legittimando i nostri sentimenti e le nostre azioni, perciò tutti coloro che si trovano lì lo tratteranno come un luogo autentico, non come una fantasia. Queste esperienze positive, concretizzabili solo nel mondo sintetico, potrebbero attirare un gran numero di persone. In quel caso, il fenomeno potrebbe non rimanere ai margini della società, ma diventare qualcosa di normale.

Così i mondi sintetici possono trovare il loro senso non nell'essere radicalmente diversi dal mondo della vita comune, quanto dall'essere così simili a esso da rappresentare un'alternativa verosimile, in alcuni casi migliore della controparte. Acquisiscono significato non solo per gli eventi insoliti che si verificano al loro interno, ma anche per la possibilità che, nei prossimi decenni, molti milioni di individui possano desiderare una vita caratterizzata da eventi insoliti e possano dunque preferire quest'ultima alla vita che conducono oggi. Se la tecnologia sarà in grado di soddisfare tali desideri resta tuttavia un problema aperto⁷⁰. Con la fondazione delle comunità

⁶⁸ «Da anni si parla del *digital divide*, cioè di una linea di confine fra chi sa e chi non sa. Fra chi è alfabetizzato al digitale e chi non lo è. All'inizio dell'era digitale il confine invisibile divideva in modo orizzontale la società fra le generazioni adulte che dovevano apprendere, e i giovani che “naturalmente sapevano”. Oggi il confine si è spostato e divide quello che convenzionalmente si chiama Nord dal Sud del mondo. Con una nota rilevante: alcuni paesi sono usciti dalla situazione di Sud del mondo anche grazie al digitale. Gli effetti economici del *digital divide* sono evidenti, inutile spendere parole. Altri effetti, più subdoli e altrettanto pericolosi, sono lì a minare le basi delle nostre certezze. Il primo effetto del *digital divide* generazionale è quello di ribaltare i ruoli: il genitore dovrebbe naturalmente avere la funzione di insegnare ai figli come stare al mondo. Il digitale lo mette nella funzione di colui che deve apprendere dal figlio, con conseguente perdita di autorevolezza. Chi nella scala sociale era *Up* diventa *down*, e viceversa. Questo non è un bene né per i genitori, né per i figli, come lo psicologo e il buon senso potranno meglio di me dimostrare» (BRANCATI D., *Cortocircuito*, in BRANCATI D.- AJELLO A.M. – RIVOLTELLA P.C., *Guinzaglio elettronico. Il telefono cellulare tra genitori e figli*, Roma, Donzelli, 2009, 3-41, qui 14-15).

⁶⁹ «La tecnologia corre velocissima e da molti anni è più avanti della società. Questa nel tentativo di rincorrerla accelera ma resta indietro, impreparata ai mutamenti tanto rapidi e inadeguata, non sufficientemente elastica. L'uso dei telefoni cellulari di nuova generazione ha cambiato la nostra vita domestica e familiare, quella lavorativa, perfino il tempo libero. In verità giorno dopo giorno ha cambiato il nostro modo di concepire la vita. Mai come in questo caso la funzione crea l'organo, o meglio piega l'organo alle proprie logiche. Essere perennemente connessi (la famosa *net-generation* così vive). È molto più che un'esigenza per i giovani: è un modo di rapportarsi con il resto del mondo, quindi un modo di essere. Gli adulti a volte fanno parte di questo mondo, altre volte no. In tal caso basta cancellarli dalla scena. Molti adulti di buona volontà sperano che sia possibile e risolutivo piegare i mezzi di comunicazione – vecchi e nuovi – a finalità educative. Diciamo la verità: è come chiedere alla lavatrice di restituirti i panni lavati, asciutti e anche stirati. Forse è possibile ma non è ovvio e non è naturale e non rientra nelle funzioni per le quali la macchina è stata concepita. Analogamente per i mass-media è giusto dire che possono anche essere educativi, ma non è la loro funzione principale. Il vero problema è che sono diventati totalmente centrali nella vita della società, ma sono anche il punto di massima irresponsabilità sociale delle imprese, dei manager e degli operatori che vi lavorano» (BRANCATI D., *Cortocircuito*, 18-19).

⁷⁰ CASTRONOVA E., *Universi sintetici. Come le comunità online stanno cambiando la società e l'economia*, Milano, Mondadori, 2007, 92-93.

virtuali, la rete non si limita ad essere solcata da navigatori che introducono parentesi avventurose più o meno prolungate nella vita reale; piuttosto la rete si propone come dimora primaria dell'esistere, producendo effetti *de-realizzanti* sulla realtà:

L'immaginario era l'alibi del reale, in un mondo dominato dal principio di realtà. Oggi è il reale che è diventato l'alibi del modello, in un universo retto dal principio di simulazione. Ed è paradossalmente il reale che è diventato oggi la nostra vera utopia - ma è un'utopia che non appartiene più all'ordine del possibile, perché non si può che sognarne come un oggetto perduto⁷¹.

La perdita di contatto con la realtà produce effetti particolarmente problematici sulla capacità relazionale delle persone. La cultura dei contatti certo esprime il bisogno di incontro, di condivisione, di comunità; risulta però molto difficile valutare la soddisfazione che la prossimità telematica e digitale assicura a questi bisogni. Bauman sul tema è assai severo: i legami, invece, diventano sempre più fragili e volatili, difficili da alimentare per periodi prolungati, bisognosi di una vigilanza continua, inaffidabili. I *networks* prendono il posto delle 'strutture' (di amicizia, affinità, comunità); la 'fedeltà/devozione' viene sostituita dalle 'connessioni' (la lingua stessa ci mostra la differenza tra i due termini: l'idea della connessione - *connection* - procede parallela a quella di disconnessione - *disconnection* -, mentre la devozione - *commitment* - non ha un contrario linguistico diretto). Il veloce deterioramento di qualunque competenza, conoscenza, merito accumulato nel tempo ('vali quanto il tuo ultimo successo' è la frase tipo della saggezza spicciola della società liquida; ma, data la cultura liquido-moderna della dimenticanza, il ricordo del tuo ultimo successo è destinato a durare ben poco tempo) e la fragilità dei legami rende il ghiaccio su cui noi tutti pattiniamo sempre più sottile e pericoloso come mai in passato⁷².

2.2.3. "Fit-man": il corpo di Narciso

L'immagine che il mondo adulto fornisce di sé ai giovani fa molto pensare; certamente non sono eccessive le diagnosi che riconoscono nel narcisismo un tratto culturale intergenerazionale dai cospicui risvolti psicologici, economici e sociali.

Viviamo, si dice, nell'epoca del narcisismo. E il povero Narciso, si sa, era soprattutto un terribile egoista. Ciò che lo appassionava era esclusivamente se stesso, anzi la propria immagine, che contemplava, innamorato, riflessa nell'acqua. Dietro quell'immagine cercava di afferrare il suo Ego, che per lui era tutto. [...] Sappiamo come finì: con un annegamento. Tuttavia, e molto imprudentemente, oggi all'Ego, così come al culto di sé, si intitolano libri, trasmissioni, giornali. Si moltiplicano i: Per sé, Yourself, e altri periodici patinati, più svariate trasmissioni televisive, e tutti compongono un rumoroso coro che incita a occuparsi sempre dello stesso esploratissimo pianeta: il proprio Ego, la sua immagine, le sue paturnie, ansie, velleità. L'intenzione è quella tipica delle epoche di malessere: star bene. Siccome l'individuo avverte di non sentirsi benissimo, gli si consiglia di occuparsi sempre più di sé, dei suoi malesseri, del suo Io mal mostoso. E così il poveretto sta sempre peggio. Infatti la cultura del narcisismo confonde (tra l'altro) il nostro povero ombelico (non a caso sempre più esibito dalla moda), con la cornucopia, la mitica coppa dell'abbondanza. Non è così: possiamo guardarcelo e riguardarcelo, ma non ne uscirà mai nulla, e tanto meno oro, e magici profumi. È una feritina che fatalmente tende alla sporcizia, inutile girarci intorno o scrutarla con speciali obiettivi, non mostrerà mai altro che la sua insignificanza⁷³.

Una cultura di questo genere diventa confondente soprattutto per adolescenti e giovani, alle prese con l'ambivalenza evolutiva di spinte narcisistiche; i modelli sociali ispirati all'apparenza, alla seduzione, all'estetizzazione del corpo impediscono ai giovani di trovare soluzioni credibili alla relazione con se stessi e con la propria immagine che vadano oltre quelle adolescenziali.

⁷¹ BAUDRILLARD J., *Cyberfilosofia*, Milano, Mimesis, 2010, 10.

⁷² BAUMAN Z., *Una nuova condizione umana* (Transizioni 13), Vita e Pensiero 2003, 67-68.

⁷³ RISÈ C., *Felicità è donarsi, contro la cultura del narcisismo e per la scoperta dell'altro*, Milson, Sperling Paperback, 2004, 13-14.

Fanno molto riflettere corsi e ricorsi dei processi evolutivi nella nostra società; e non è certo un dato confortante che compiti di sviluppo tipicamente adolescenziali vedano ancora impegnati giovani e adulti.

Eppure descrizioni dell'adolescenza di particolare efficacia sembrano descrivere in modo assai convincente tratti assai diffusi delle condotte adulte.

Narciso instaura una relazione molto intensa con il proprio nuovo corpo postpuberale, sessuato e generativo, e speso la palea attraverso manipolazioni violente alle quali lo sottopone, per controllarlo, modificarlo, abbellirlo fino a ridurlo a uno scheletro o a caricatura del bronzo di Riace. Lo intaglia, gli infila metalli e monili, inserisce sottocute inchiostri di china e lo tatua ad eterna memoria di ciò che sente di essere in quel preciso momento. Lo dimagrisce, lo palestra, lo dopa, lo droga, lo espone a rischi terribili con volteggi pericolosi, troppo audaci per essere evitati e troppo belli ed emozionanti per indurre ad una maggiore attenzione per la propria incolumità, che evidentemente non coincide con quella del corpo. In molti casi ciò deriva dal fatto che Narciso non si sia mai identificato in quel corpo di proporzioni e apparenze assai modeste rispetto al suo intimo splendore, che appare tradito dalle sembianze del nuovo corpo⁷⁴.

La confusione che oggi circonda il rapporto con il corpo presenta i caratteri di una grande sfida formativa: sfruttamento, svilimento, esibizione, mercificazione, manipolazione, idolatria sono forme di investimenti sulla corporeità che ne falsano il significato fondamentale per l'esistere. Il corpo può essere presentato dagli adulti come una sorta di bene rifugio o di ridotta egoistica entro la quale combattere il trascorrere del tempo, la paura del futuro, del mondo e degli altri.

Il paradosso di un'esistenza ossessivamente ripiegata sulle proprie sensazioni corporee in una sorta di sospensione delle relazioni con il mondo sembra divenuto un fatto di costume, ma le ossessioni cui conduce mostrano la precarietà del progetto. L'ideale della *fitness* cerca di cogliere le funzioni del corpo innanzitutto, e soprattutto, come ricevitore/trasmittitore di sensazioni. Si riferisce alla sua capacità di assorbimento; al modo in cui il corpo si sintonizza con le delizie che sono, o che potrebbero essere, offerte: a piaceri noti, o anche ignoti, non ancora inventati, nemmeno immaginati, inimmaginabili allo stato attuale, ma destinati prima o poi a essere escogitati. Come tale la *fitness* non ha un limite massimo: essa è anzi definita proprio dall'assenza di limite, o più precisamente dall'inammissibilità del limite. Per quanto *fit* sia il tuo corpo, *potresti renderlo ancor più 'fit'*. Per quanto *fit* possa essere al momento, a tale condizione si mescola sempre, fastidiosamente, una parziale assenza di *fitness*, che affiora o si intuisce ogni volta che confronti ciò che hai già sperimentato ai piaceri suggeriti dal sentire e dal vedere le gioie altrui che finora non hai potuto provare e che puoi solo immaginare e sognare di vivere in te stesso⁷⁵.

Le agenzie educative impegnate nella formazione dei giovani sono chiamate a riflettere sulla consistenza di un progetto uomo impregnato di narcisismo, e questo per indicare non solo l'impertinenza delle sue premesse, ma pure la minaccia dei suoi esiti. La monetizzazione di ogni esperienza ed espressione dell'umano non risparmia certo la dimensione corporea dell'esistere, con gli investimenti che la sua idolatria sembra ampiamente giustificare; se modelli educativi sapienti e persuasivi non sapranno tutelarle, le giovani generazioni rischieranno di essere abbandonate a questa monetizzazione del narcisismo che favorisce la recrudescenza delle sue espressioni più problematiche.

Il biocapitalismo è la forma più avanzata di evoluzione del modello economico capitalistico. Una forma che si caratterizza per il suo crescente intreccio con le vite degli esseri umani. In precedenza, il capitalismo faceva principalmente ricorso alle funzioni di trasformazione delle materie prime svolte dai macchinari e dai corpi dei lavoratori. Il biocapitalismo invece produce valore estraendolo, oltre che dal corpo operante come strumento materiale di lavoro, anche dal corpo inteso nella sua globalità. Dunque, agisce su tutte le componenti biologiche e sulle dimensioni mentali, relazionali e affettive degli individui. Ne consegue che deve presentarsi agli esseri umani in modo nuovo rispetto al passato, evidenziando un volto umano, accattivante. Si spiega così perché sempre più le imprese

⁷⁴ PIETROPOLLI-CHARMET G., *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2008, 91.

⁷⁵ BAUMAN Z., *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2008, 101.

propongano prodotti e marche come se fossero vere e proprie persone e si rivolgano agli individui offrendogli un riconoscimento della loro identità, piuttosto che un beneficio o un servizio⁷⁶.

2.2.4. "Excited-man": l'esperienza di Icaro

Un contributo recente di una ricercatrice italiana nell'ambito della comunicazione si avvale delle metafora dei *delfini ammaestrati* per indicare il degrado del costume collettivo e della cultura diffusa, prodotto dalla pressione del mezzo televisivo, soprattutto nella sua versione commerciale. Le osservazioni sono molto provocatorie proprio per la sollecitudine educativa dalla quale sono animate. Quest'estate, su richiesta della più piccola, ho portato al delfinario le mie figlie, e sono rimasta colpita da alcune interessanti analogie. La vasca mi è apparsa improvvisamente come una illuminante metafora del ruolo dei *media* nella contemporaneità. Per l'addestramento dei simpatici mammiferi viene usato un bastone di legno con una sfera schiacciata, rossa, sulla punta. Il bastone rappresenta un'estensione del braccio dell'istruttore (e quindi un 'medium', secondo la definizione di McLuhan) e si chiama *target*. I delfini, con il rinforzo di una ricompensa in sardine fresche, imparano a seguire i movimenti del *target* e quindi a roteare, saltare, inabissarsi... Una volta appreso l'esercizio, il bastone diventa superfluo: basta la ricompensa. L'analogia mi è sorta spontanea: la televisione è una sorta di grande *target* che, coi modelli che ci ha proposto soprattutto negli ultimi trent'anni, in particolare con l'avvento delle televisioni commerciali, e con la ricompensa del riconoscimento e dell'applauso sociale (senso di essere come gli altri e nello stesso tempo illusione di esprimere la propria individualità) ci ha addestrati a seguire istruzioni spesso assurde, provocandoci per di più la gratificante sensazione, confermata dal plauso sociale, di essere dei *performer*, dei protagonisti attivi anziché dei semplici spettatori. È vero che la ragazza della porta accanto che entra nel cast del *Grande Fratello* raggiungerà velocemente una celebrità (altrettanto veloce nell'estinguersi) semplicemente 'esprimendo se stessa': ma se gli ascolti si abbassano, l'invito ad accendere un po' l'atmosfera, con i soliti ingredienti (risse, lacrime, sesso e trasgressioni varie) certo non mancherà, secondo un copione non scritto ma non per questo meno potente, che i "rinchiusi" conoscono benissimo. Non so perché, ma i delfini ammaestrati di Rimini mi hanno richiamato immediatamente le *performative audiences* di cui discettano tanti manuali contemporanei di studi sui *media*, i cui presupposti impliciti sono totalmente e apertamente congruenti con le premesse implicite della cultura contemporanea⁷⁷.

È difficile dare torto alla severa lettura dell'autrice sui pericoli di impoverimento etico e culturale cui il nostro tempo espone i giovani attraverso la spettacolarizzazione di eventi e celebrazione di personaggi che nascondono dietro un'apparente audacia e spregiudicatezza l'obbedienza al copione del momento e al palinsesto economicamente più promettente.

La qualità dei sogni che la nostra civiltà catodica veicola è preoccupante; il sogno di celebrità costruito attraverso la televisione ha ben poco di creativo, di originale, di audace; ma la sua triste monotonia contraffatta da qualche bagliore superficiale non lo rende meno seducente ed accarezzato.

Dovrebbe far riflettere soprattutto gli educatori quel sodalizio pericoloso tra aspirazioni, sogni, slanci di basso profilo - ma promozionati con clamore dai media - e il culto dell'eccitazione più che dell'emozione sempre più diffuso e confuso ma pure accreditato come indice di qualità dell'esperienza; le due tendenze si rinforzano reciprocamente e offuscano la coscienza personale e collettiva che non ne percepisce l'insidia.

Se si rinuncia a un mondo comune, se ciascuno persegue individualmente la propria autorealizzazione in un mondo generalmente e genericamente definito "a rischio", la gratificazione non può arrivare dal futuro, ma va cercata adesso. "*Life is now*", recita lo slogan di una nota

⁷⁶ CODELUPPI V., *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli, emozioni*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2008, 7.

⁷⁷ GIACCARDI C., *Dal Paese catodico a egolandia. Una riflessione su media e crisi culturale*, «La Rivista del Clero Italiano» 90 (2009/9) 583-595, qui 584-585.

compagnia di servizi telefonici (che peraltro aveva già espresso mirabilmente il nuovo *ethos* iperindividualista con lo slogan precedente “tutto intorno a te”). Le retoriche mediatiche contemporanee sono infarcite del termine “esperienza”, evocata nella sua accezione più banale e riduttiva di *intensità sensoriale-emozionale*. La rinuncia al mondo comune, in cui ciascuno pone un limite alla propria volontà di affermazione di sé per potersi armonizzare con gli altri, diventa anche abdicazione alla ragione intesa come ragionevolezza, capacità di esprimere valutazioni, distinzioni, di stabilire una distanza rispetto alle contingenze⁷⁸.

Il tipo umano generato dall’adesione a questi sogni di basso profilo, che scommettono su sensazioni elementari ma di forte intensità, è una sorta di nuovo Icaro, alla ricerca di un sole non troppo distante, ma affascinato dall’idea di ardere - fino a bruciarsi - per sentirsi vivo. Il consumo di emozioni istantanee nella ricerca di fonti sempre nuove di eccitazione plasma quella che è stata efficacemente descritta come *personalità istantanea*:

La Personalità istantanea educata nel rapporto con il mondo degli audiovisivi e nell’adesione immediata al godimento effimero e momentaneo, non riesce ad elaborare i propri vissuti nelle forme della durata e stabilità del desiderio e della passione: vive in una sorta di universo gelato dove non può esserci lo spazio-mentale per una coscienza critica e per un progetto di cambiamento⁷⁹.

Così, paradossalmente, ciò che più manca in tempi di iperstimolazione emotiva e di eccitazione dilagante è l’educazione di questo plesso dove molto si decide dell’equilibrio e dell’identità umana. Manca un’educazione emotiva: dapprima in famiglia, dove i giovanissimi trascorrono il loro tempo in quella tranquilla solitudine con le chiavi di casa in tasca e la televisione come baby-sitter e poi a scuola quando, sotto gli occhi molto spesso appannati dei loro professori ascoltano parole inincidenti, che fanno riferimento ad una cultura troppo lontana da ciò che la televisione ha loro offerto come base di reazione emozionale. E così la loro sensibilità fragile introversa e indolente, che la scuola si guarda bene di educare, tracolla in quell’inerzia a cui li aveva allenati l’apprendimento passivo davanti al video e oggi davanti a internet, con frequenti fughe nel sogno o nel mito, nella ricerca neppure troppo spasmodica di un’identità, di cui troppo spesso si dubita di poter reperire la fisionomia, per incapacità di rintracciare radici emotive proprie. Il tutto condito da un acritico consumismo, reso possibile da una società opulenta, dove le cose sono a disposizione prima ancora che sorga quell’emozione desiderante, che quindi non è sollecitata a conquistarle e perciò che consuma con disinteresse e snobismo in modo individualistico, dove il pieno delle cose sta al posto del vuoto delle relazioni mancate⁸⁰.

3. Impegnati in una rinnovata azione personale

Dopo l’ascolto della chiamata di Dio, attraverso la riflessione sul Magistero della Chiesa e della Congregazione, e dopo uno sguardo alle emergenze educative con le quali si misura la nostra missione, è importante segnalare qualche priorità per sostenere il discernimento della scuola e della formazione professionale dei salesiani d’Italia, discernimento necessario a garantire la qualità ecclesiale, carismatica ed educativa della nostra proposta.

Potrebbe aiutarci un brano provocatorio delle *Confessioni* di Agostino, capace di illuminare questa ricerca di criteri concreti di orientamento per la nostra azione.

Aspiravo al successo, ai soldi, al matrimonio, e tu te ne ridevi. Per queste mie passioni soffrivo tutto l’amaro delle contrarietà, ed era tuo favore questo, tanto più grande quanto era minore la dolcezza che mi lasciavi assaporare in cose diverse da te. [...] Quanto ero infelice e cosa hai fatto tu per farmela sentire tutta, la mia infelicità. Come quel giorno in cui mi preparavo a un discorso in lode

⁷⁸ GIACCARDI C., *Dal Paese catodico a egolandia...*, 586.

⁷⁹ BARCELLONA P.- VENTORINO F., *L’ineludibile questione di Dio*, Genova-Milano, Marietti, 2009, 131.

⁸⁰ GALIMBERTI U., *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2008⁶, 11.

dell'imperatore: avrei detto un mucchio di bugie e sarei stato applaudito da gente che lo sapeva. Col cuore affannato e febbricitante di pensieri nefasti passavo per un certo vicolo di Milano, quando notai un pezzente che credo fosse già gonfio di vino, tanto era allegro e in vena di scherzare. Trassi un profondo sospiro e agli amici che mi accompagnavano presi a dire dei molti dispiaceri che la nostra follia ci procurava: perché tutti i nostri sforzi - quelli che ora mi angustiavano ad esempio, mentre sotto la sferza delle mie ambizioni trascinavo il carico della mia infelicità, e trascinandolo lo ingrossavo - non miravano ad altro che ad arrivare a quella spensierata contentezza dove quel pezzente ci aveva già preceduto, mentre forse noi non ci saremmo arrivati mai. Quello che lui s'era già guadagnato con pochi spiccioli avuti in elemosina, io lo inseguivo per vie scoscese e torte, a gran fatica: era questa, la soddisfazione di una felicità terrena. Non era vera gioia la sua: ma io con quelle mie ambizioni ne cercavo una assai più falsa. E lui comunque era contento, io pieno d'ansia; lui era spensierato, io tesissimo⁸¹.

Agostino, con molta serietà, rilegge un'esperienza di vita nella quale è stato costretto a misurare la qualità della sua gioia rispetto alla qualità della gioia di quello che oggi chiameremmo un emarginato. Il grande retore, in ansia per il discorso da tenere all'Imperatore, ha l'impressione non solo di trovarsi sulla via di una falsa felicità, ma di non saperla neppur percorrere, tanto che un miserabile - avvalendosi di qualche espediente - riesce persino ad apparire più felice di lui.

Proviamo a tradurre per noi la riflessione agostiniana.

Il nostro servizio educativo vuole raggiungere destinatari sovente segnati da situazioni di marginalità, oppure dà fondo con generosità all'impegno preventivo per scongiurare il pericolo di devianze e fallimenti esistenziali, o, ancora, lavora in modo sacrificato per fornire opportunità ai giovani di oggi perché siano costruttori del loro domani. Quello però su cui scommettiamo propositivamente - la cultura, il lavoro, la socialità, gli interessi, il senso del tempo libero - si può offrire coerentemente ai nostri destinatari come inscrivibile in un progetto di vita riuscito? Agostino ci mette in guardia proprio da un equivoco: la sua posizione sociale poteva essere ritenuta di assoluto successo, indicatore di una vita culturalmente e socialmente riuscita, ma non sarà neppure necessaria la fede per rilevarne l'inconsistenza; basterà l'incontro con un emarginato per privarla di quella patina superficiale che sembra renderla convincente e appetibile.

La nostra missione deve preoccuparsi di raggiungere i giovani per prevenire le marginalità che la nostra società non sa e non può integrare, ma deve nel contempo chiedersi se il modello sociale, culturale, antropologico che ispira e finalizza il suo servizio costituisca un'alternativa plausibile a quella marginalità o non sia invece indesiderabile e inaffidabile per gli stessi giovani, o lontano dalla verità del loro essere in Cristo.

Il CG 26 ha tracciato la via anche per il nostro impegno nella scuola e nella formazione professionale. Avvertiamo l'evangelizzazione come l'urgenza principale della nostra missione, consapevoli che i giovani hanno diritto a sentirsi annunciare la persona di Gesù come fonte di vita e promessa di felicità nel tempo e nell'eternità⁸². Questa indicazione del Capitolo potrà trovare ascolto e divenire forma riconoscibile della nostra missione solo se a decidere il profilo dell'azione educativa saranno i caratteri dell'esperienza di fede. Li vorrei richiamare secondo una declinazione salesiana attenta alle urgenze attuali e ai contesti della Scuola e Formazione Professionale della nostra missione.

⁸¹ AGOSTINO, *Confessioni*, Milano, Garzanti, 1990, VI. 6.9-10.

⁸² *Da mihi anima cetera tolle*, ACG 401 (2008), n. 24.

3.1. Il Vangelo della famiglia: *koinonia* salesiana e prossimità educativa

La novità della fede cristiana ha nella comunione ecclesiale una sua dimensione costitutiva, prima che un suo segno distintivo. La comunione ecclesiale nasce dall'annuncio del Vangelo e dalla celebrazione del mistero Pasquale. Se la nostra missione vuole qualificarsi come missione ecclesiale non può mancare di essere identificabile per la qualità della comunione cristiana, fedele riflesso dei gesti che la generano. Ma se la nostra missione intende garantirsi per credibilità carismatica, non può non fornire una testimonianza della comunione secondo la forma dello spirito di famiglia.

L'attenzione alla didattica, ai programmi, alla strategia formativa - che opportunamente deve caratterizzare la nostra presenza nella scuola e nella formazione professionale - non può distrarre dalla verifica della *koinonia* cristiana e salesiana che deve permettere di riconoscere i nostri ambienti come luoghi di fede permeati dallo spirito di don Bosco.

Fuori da questa prospettiva la nostra missione muterebbe la forma della propria organizzazione e - di riflesso - della relazione e collaborazione dei suoi protagonisti da modelli gestionali di altra matrice: e l'educazione nella fede si ridurrebbe a servizio specifico erogato dallo sportello di un'agenzia altrimenti determinata.

La storia della missione cristiana - gli Atti degli Apostoli ce lo ricordano in modo paradigmatico - conosce invece una decisiva determinazione della forma della missione ad opera del suo contenuto, contenuto che per la sua indole totalizzante non può essere posizionato come servizio accessorio o supererogatorio di qualche strategia socioculturale; la forma nella quale il Vangelo della carità è annunciato è la carità medesima, che plasma l'inaudito relazionale della *koinonia* ecclesiale.

Conseguentemente, se la nostra missione vuole ispirarsi alla *koinonia* salesiana, lo spirito di famiglia deve trovarvi inequivoca testimonianza.

E non c'è forse dono più prezioso che i giovani possano aspettarsi da noi in questo tempo, ma non c'è forse sfida più impegnativa per la nostra attività apostolica.

Lo spirito di famiglia tipico di una comunità educativo pastorale che ha come nucleo animatore dei consacrati secondo lo spirito di don Bosco deve distinguersi per la testimonianza escatologica della verità ultima della famiglia secondo il cuore di Dio. E tale verità è urgente in un contesto culturale e di costume massimamente confuso a proposito del compito e dell'essenza della famiglia; compito ed essenza sovente sepolti dalla spettacolarizzazione di convivenze ispirate ad intemperanze, arbitri e sperimentazioni di una società egoista. Solo una comunità educativo pastorale nutrita dal Pane della Parola, del Perdono e del Corpo del Signore può rendere testimonianza di un autentico spirito di famiglia, che testimonia la verità filiale e la dignità fisica e spirituale di ogni esistenza, il carattere ministeriale della paternità, della maternità, della cura e dell'educazione, l'irrevocabilità e la gratuità della dedizione a beneficio della crescita integrale di ogni figlio dell'uomo. Solo lo spirito di famiglia, coltivato come esigenza intrinseca dell'esperienza di fede anzitutto da parte della comunità salesiana nucleo animatore della CEP, può sostenere una prossimità ai giovani salesianamente preventiva; l'alternativa di nuovo sarebbe il qualunque educativo, il genericismo pastorale, la superficialità spirituale.

Occorre un impegno deciso per l'elaborazione, l'approfondimento, la trasmissione di una cultura della famiglia, che potrebbe essere labile in noi a seguito delle pressioni culturali più disparate, e potrebbe essere controversa nell'esperienza dei nostri collaboratori, prima che smentita nell'esistenza di molti nostri destinatari. La nostra formazione qui si presenta come sfida impegnativa ed attualissima; saremmo ingenui se pensassimo di non risentire di una cultura incapace di riconoscere la verità della famiglia o se ritenessimo di averne profondamente interiorizzato la novità cristiana coerente con la sua origine ed il suo destino nel cuore di Dio. Per questo il compito della riflessione si apre davanti a noi in tutto il suo fascino e la sua urgenza, per ispirare poi un vero annuncio ed una vera formazione al vangelo della famiglia.

Ma il vangelo della famiglia attende, per essere credibile, di diventare profezia, grazie alla nostra testimonianza vocazionale, fedele al cuore di don Bosco. Collaboratori e giovani si attendono

questa testimonianza dalla comunità salesiana; e i nostri destinatari hanno diritto di chiedere questa testimonianza alle CEP che si pongono al loro servizio.

In radice, sarà, però, la robustezza della nostra vita consacrata salesiana che, facendosi spiritualità contagiosa, per la forza dello Spirito, accrediterà questa cultura della famiglia indispensabile per il nostro tempo.

3.2. Il Vangelo della verità: educazione salesiana e "martyria" della fede

La carità e la verità ci pongono davanti a un impegno inedito e creativo, certamente molto vasto e complesso. Si tratta di *dilatare la ragione e di renderla capace di conoscere e di orientare queste imponenti nuove dinamiche*, animandole nella prospettiva di quella «civiltà dell'amore» il cui seme Dio ha posto in ogni popolo, in ogni cultura⁸³.

La nostra missione nella scuola, se vuole risultare autenticamente evangelica, deve essere capace del coraggio culturale cui ci richiama la *Caritas in Veritate*, coraggio del quale abbiamo potuto cogliere i profili attraverso la lettura dei documenti del Magistero sui quali ci siamo soffermati.

La fede cristiana, ce lo insegna la Scrittura, è costitutivamente conoscenza, conoscenza *nella* Verità di Dio *della* verità di Dio, dell'uomo e del mondo. La fede ha i caratteri di una relazione, ma una relazione che plasma radicalmente la libertà nella quale si produce, l'intelligenza che in essa si esprime, gli affetti che ne confessano la consistenza. Per questo la fede non può che prodursi come verità della testimonianza e testimonianza della Verità. Ogni verità viene riconosciuta dentro l'esistenza umana secondo una consegna di sé; anche la più piccola delle verità del vivere si mostra tale quando fruttifica in una libertà che vi aderisce nell'obbedienza, e vi trova giustificazione nel suo agire. Producendosi nella storia di una libertà che le obbedisce, la verità si offre ad altre libertà, si fa visibile nel suo valore, diventa testimonianza.

Nel caso della fede però la coscienza umana è, per la potenza di Dio - *in Lui e grazie a Lui* - in rapporto con Dio, dunque con la Verità. Consegnarsi a questa Verità significa riconoscervi il senso ultimo dell'uomo, del mondo, di Dio. La fede non viene da una ricerca dell'uomo alle prese con le contraddizioni del cosmo e della storia, viene da un annuncio, dal favore di Dio che mostra il suo Volto. E la Verità di Dio creduta diventa testimonianza, testimonianza della Verità. Dovremmo coraggiosamente chiederci se le figure di verità, di libertà, di fede offerte dalla nostra cultura sappiano onorare questo dinamismo dell'esperienza cristiana. Il pericolo cui si espone la nostra missione è quello di porsi in rapporto con la cultura dominante talvolta con senso di inferiorità o di rassegnazione, talvolta con qualche superficialità e inconsapevolezza; forse non ce ne accorgiamo, ma con questi atteggiamenti pregiudichiamo la testimonianza della fede. La Chiesa delle origini non ebbe dubbi, il Magistero continua a ricordarcelo: si servì dell'infrastruttura concettuale resa disponibile dalla filosofia greca, per disporre di una mediazione culturale necessaria onde rendere ragione della propria speranza. Ma il principio ermeneutico fondamentale che ispirò il suo discernimento culturale fu la Storia del Signore, la celebrazione della Memoria vivente dei suoi gesti, l'ascolto fedele della novità delle sue parole: di qui la teologia nacque come autointelligenza della fede.

Oggi anche le nostre istituzioni formative debbono vivere di quel coraggio culturale: la fede deve essere principio di discernimento delle mediazioni culturali che ne vogliono possibilizzare la testimonianza, l'annuncio, la comprensione.

L'alternativa è una consacrazione della cultura del momento ed una subordinazione ad essa della verità della fede.

I contenuti della nostra didattica, le sue forme, le *Weltanschauungen* entro le quali iscriviamo il senso e la ossibilità delle diverse discipline devono lasciarsi purificare dal Vangelo, se non vogliono pregiudicarne l'annuncio. Ci potrebbe accadere di formare inconsapevolmente l'intelligenza dei nostri destinatari a forme di pensiero ostili alla fede e, se questo accadesse, saremmo noi a

⁸³ *Caritas in veritate*, n. 33.

marginalizzare ed ostacolare il nostro stesso annuncio del Vangelo, confinato ai momenti liturgici o di formazione religiosa programmati dalle nostre CEP.

Sono urgenti sinergie culturali che sostengano la comune necessità di un pensiero della fede; sinergie che ispirino un più convinto discernimento di progetti, strumenti e pratiche didattiche, educative e formative.

Senza un investimento sulla formazione nostra e dei nostri collaboratori ad un competente servizio cristiano all'intelligenza, non potremo superare la marginalità culturale del Vangelo; da una simile marginalità viene l'inconsistenza della pratica credente. Fare del vangelo il principio della nostra offerta formativa significa non relegarlo a contenuto trasmesso nel contesto di qualche esperienza religiosa o studiato in qualche disciplina didattica; significa piuttosto verificare la coerenza evangelica dei modelli antropologici, cognitivi, etici, sociopolitici, promossi dal nostro servizio scolastico e formativo nel complesso e nella particolarità delle sue scelte e delle sue concretizzazioni.

3.3. Il Vangelo della speranza: "leitourgia" salesiana ed escatologia della vita

Una dimensione costitutiva della fede è quella liturgica: qui la fede confessa l'implicazione di Dio nell'esercizio della libertà. La nostra missione, non può essere significativa per la crescita dei giovani nella fede fuori da una formazione al senso cristiano della liturgia.

Le sfide dell'eterogeneità dei cammini di fede dei giovani, della crescente diffusione di forme di analfabetismo religioso, l'apertura delle nostre opere a giovani di religioni non cristiane può rendere imbarazzata e rapsodica la proposta di esperienze liturgiche, con l'esito di un crescente indebolimento dell'annuncio esplicito del Vangelo.

Proprio la complessità del contesto nel quale operiamo rende però urgente l'annuncio della novità sorprendente dello spirito liturgico cristiano, buona notizia per il mondo e risposta alla solitudine disperata nella quale l'uomo si trova dopo l'esercizio dei suoi forsennati prometeismi.

La buona notizia della liturgia cristiana consente anzitutto di superare la comprensione equivoca della separazione tra sacro e profano, separazione che la cultura ed il costume continuano contraddittoriamente a sostenere. L'Incarnazione rivela il gesto senza pentimento di Dio che, nella sua libertà, vuole il mondo, ed in esso l'uomo, per un mistero di libertà e amore che cerca corrispondenza e comunione nella storia e per l'eternità.

La familiarità con questo Dio ispira l'atto liturgico, che non si produce - come invece affermano le condotte magiche e fataliste proliferanti anche nel mondo postilluminista - all'insegna di un sequestro di spazi, tempi e gesti particolari, nei quali l'uomo soddisfa un Assoluto bramoso di dominio, ne blandisce le intemperanze, tenta di propiziarsene i favori, onde poter poi soggiornare nello spazio suo proprio - quello profano - senza temere le vendette del Sacro. Gesù vive la sua vita come culto a Dio, riconoscendo nella comunione ininterrotta con l'Abbà la verità di ogni istante ed evento della vita. I suoi gesti terreni, fondativi della liturgia cristiana, mostrano che questa è celebrazione della verità dell'esistere come luogo di incontro con l'amore misericordioso e fedele di Dio.

La liturgia cristiana sa che l'atto celebrativo - con la sua disciplina, i suoi spazi, tempi e gesti - non apre una parentesi sacra in un'esistenza profana, ma confessa la radice sacra cui ogni gesto profano deve la sua consistenza, la sua possibilità, il suo valore, la sua serietà storica ed escatologica.

Formare alla liturgia significa formare alla verità della vita nel suo spessore simbolico, chiaramente ricordato dall'insegnamento di Paolo ai Corinti. Non deve ingannare la coruttibilità della seminazione nel tempo: la potenza della Resurrezione ne trarrà frutti d'eternità. Fuori da una forte coscienza liturgica tale verità dell'esistere è dimenticata ed equivocata.

L'unica alternativa gioiosa e liberante alle speranze artificiali ed alla cultura di morte viene dalla celebrazione del Mistero del Signore, speranza per il mondo, e da una consapevolezza del senso liturgico del vivere, che restituisce ai gesti dell'uomo riscatto, custodia e speranza.

La missione salesiana, soprattutto nella formazione professionale, è singolarmente sfidata: la cultura contemporanea fatica a comprendere l'esperienza del lavoro e le sue contraddizioni, poiché le ascrive a ragioni di carattere sociale, politico, economico; così ignora la verità del lavoro, la sua finalità, e il suo bisogno di riscatto. Non possiamo correre il rischio di preparare i giovani al futuro senza formare la loro coscienza alla verità evangelica del lavoro; è questa verità a smascherare la precarietà del sogno prometeico e narcisista degli uomini di oggi e a vincere le loro tentazioni di fuga in mondi sintetici o nella trasgressione. Solo l'alleanza con Dio rende il lavoro degno dell'uomo e supera l'equivoco dell'antropocentrismo, che vorrebbe rendere la libertà finita protagonista solitaria del corso mondano con progetti edonistici ed egoistici. Allora una formazione autenticamente professionale, come una scuola che voglia onestamente avviare alla vita, deve caratterizzarsi per una evangelizzazione del lavoro, cui è essenziale il soccorso della liturgia cristiana che ne celebra il riscatto e la destinazione. Giova da ultimo precisare che proprio il rapporto, nell'esperienza di fede, tra *leitourgia* e *martyria* riflette, a partire dalla sua radice teologale, l'unità inscindibile dell'attitudine dell'uomo a fare e a conoscere; questa antropologia integrale fornisce gli strumenti per superare le contrapposizioni ideologiche tra cultura e lavoro che ancora caratterizzano non poche teorizzazioni pedagogiche e tradizioni normative.

La grande intuizione di don Bosco di una scuola che forma al lavoro e di una formazione al lavoro culturalmente solida non si spiegherebbe fuori da una concezione liturgica della laboriosità; non si spiegherebbe fuori da una visione della fede come sapere del quale rendere ragione; non si spiegherebbe fuori dalla coscienza della necessità per la fede di divenire vita laboriosa e dell'urgenza per la fatica quotidiana di nutrirsi di fede. Va pertanto affermato come alla testimonianza vocazionale di ogni confratello ed alla significatività escatologica della vita della comunità sia anzitutto consegnata la responsabilità di annunciare il Vangelo della speranza e della laboriosità per il Regno.

La prossimità educativa ai giovani, in una scuola che voglia formare alla vita, deve scommettere su questa testimonianza, capace di ispirare una cultura del lavoro che ne annuncia il profilo liturgico ed il senso escatologico. Saranno allora la nostra formazione e la nostra testimonianza a condurre le CEP nelle quali operiamo a divenire luoghi originali di esperienza del valore teologale del lavoro, valore che risplende nella vita di don Bosco.

3.4. Il Vangelo della carità: "diakonia" salesiana e compimento della libertà

L'ultima dimensione costitutiva dell'esperienza di fede attiene alla *diakonia*. Si tratta di una dimensione alquanto provocatoria tanto per la forma che per il contenuto della nostra missione: la carità è la forma del nostro servizio ai giovani, ma è anche il dono evangelico cui i giovani vanno formati perché la loro vita si orienti a un compimento autentico in Dio.

Verificare la qualità formativa della nostra missione nella scuola e nella formazione professionale significa interrogarci sulla qualità evangelica ed educativa della nostra carità. Di nuovo il Magistero e le riflessioni capitolari ci hanno istruiti: non ci può essere carità salesiana fuori dall'educazione alla verità e nella verità del Vangelo. La verità dell'uomo è il dono di sé, regolato sul dono di Dio dispiegatosi nella Creazione e nella Redenzione. La nostra missione deve distinguersi per questa forma diventando buona notizia della dedizione in una cultura soffocata dall'utilitarismo.

La verità di un amore che si irrobustisce nel sacrificio ha bisogno di raggiungere i giovani, oggi quanto mai confusi circa il senso delle loro emozioni e dei loro affetti: sarà la testimonianza della nostra carità educativa a contagiarli e a far loro scoprire, nel dono di sé, il senso vero della vita.

Solo il coraggio della nostra vita radicalmente donata autorizzerà e renderà credibili proposte audaci di dedizione e servizio che debbono raggiungere i destinatari della missione affinché facciano esperienza del senso autentico della loro libertà. L'egoismo ha trovato nel nostro mondo troppe legittimazioni culturali e ha plasmato i fini del lavoro, del progresso, dell'economia. Non è nominale il pericolo di formare in una prospettiva egoistica e secondo un pensiero egoistico.

La qualità della nostra testimonianza, la verifica della cultura che trasmettiamo, la profondità delle esperienze di servizio che assicuriamo faranno dei nostri ambienti scuole di *diakonia*, scuole di vita cristiana. La *Caritas in veritate* può illuminare il nostro compito con estrema chiarezza; rielaborando in forma radicalmente evangelica la nozione di sviluppo - che forse nella sua declinazione antropocentrica continua ad avere eccessiva influenza nella definizione del nostro servizio nella scuola e formazione professionale - ci ricorda le dimensioni fondamentali di una vera educazione alla vita.

Lo sviluppo implica attenzione alla vita spirituale, seria considerazione delle esperienze di fiducia in Dio, di fraternità spirituale in Cristo, di affidamento alla Provvidenza e alla Misericordia divine, di amore e di perdono, di rinuncia a se stessi, di accoglienza del prossimo, di giustizia e di pace. Tutto ciò è indispensabile per trasformare i “cuori di pietra” in “cuori di carne” (Ez 36,26), così da rendere “divina” e perciò più degna dell’uomo la vita sulla terra. Tutto questo è *dell’uomo*, perché l’uomo è soggetto della propria esistenza; ed insieme è *di Dio*, perché Dio è al principio e alla fine di tutto ciò che vale e redime: “Il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio” (1 Cor 3,22-23).

Dio principio è al principio di tutto ciò che vale e redime: se non fosse *diakonia* di questa verità, di straordinario impatto pratico ed affettivo, la nostra missione tra i giovani non sarebbe ecclesiale, e non sarebbe salesiana; sortirebbe un tradimento formativo piuttosto che sostenere un autentico sviluppo della persona.

Nella cultura dell’effimero, nella quale labilità e mutevolezza dei criteri di discernimento adottati nei diversi frangenti dell’esistere rendono difficili una coerenza di vita, una progettualità decisamente orientata al compimento di sé nell’amore, una solidità affidabile, una speranza coraggiosa, solo una cultura ed una pratica delle virtù teologali può costituire una via di riscatto rispetto alle sirene del nichilismo, dell’illusione e della superficialità.

Una formazione nella fede, nella speranza e nella carità, che permettono di amare la vita come dono di Dio può sostenere un cammino verso la pienezza del dono di sé; cultura e lavoro necessitano di questa evangelizzazione, per trovare ciascuno il proprio riscatto e aprirsi alla reciprocità di una sinergia rispettosa dell’integrità dell’uomo, della sua intelligenza e della sua libertà fatta per amare. A questo riscatto e a questa apertura si deve dedicare con generosità la nostra missione. Se, come don Bosco, sapremo servire la Grazia, quelle relazioni di intimità con Dio, che la fede, la speranza e la carità radicano nel cuore dei giovani, allora saremo autentici maestri di vita.

La vita nel senso vero non la si ha in sé da soli e neppure solo da sé: essa è una relazione. E la vita nella sua totalità è relazione con Colui che è la sorgente della vita. Se siamo in relazione con Colui che non muore, che è la Vita stessa e lo stesso Amore, allora siamo nella vita. Allora “viviamo”⁸⁴.

⁸⁴ *Spe salvi*, n. 27.