Atti del CONVEGNO per Maestre di Noviziato e Direttrici di Juniorato

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE — ROMA

Il Convegno, svoltosi a Roma – Casa Generalizia dal 16 marzo al 12 aprile 1973, ha approfondito il tema:

La formazione della Figlia di Maria Ausiliatrice: sviluppo dell'identità personale nella continua scoperta e nella fedele attuazione dell'identità dell'Istituto, come risposta alle attese della Chiesa nel mondo di oggi.

ISTITUTO FIGLIE MARIA AUSILIATRICE
ISPETTORIA VENETA

Atti del CONVEGNO
per Maestre di Noviziato
e Direttrici di Juniorato

Roma, 16 marzo – 12 aprile 1973

ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE — ROMA 1974

PREFAZIONE

Il presente volume raccoglie gli Atti del Convegno per Maestre di Noviziato e Direttrici di Juniorato, *svoltosi a Roma - Casa Generalizia dal 16 marzo al 12 aprile 1973. So che l'attendete e sono lieta di presentarvelo.*

Il tema generale è quasi una risposta alla domanda rivoltaci dal Santo Padre nell'indimenticabile udienza del 15 luglio 1972: «Saprà la vostra Congregazione rispondere alle attese della Chiesa nella tormentata ora che volge? ». Ci siamo infatti impegnate nello studio della formazione della Figlia di Maria Ausiliatrice, oggi.

Dalle trattazioni, dai momenti di approfondimento personale, dagli scambi di idee e di esperienze, è emersa una maggior presa di coscienza dell'importanza che ha la giusta visione degli obiettivi e dei mezzi che esige la formazione della Figlia di Maria Ausiliatrice.

Le singole relazioni hanno approfondito gli aspetti particolari di questo delicato lavoro, ma naturalmente essi devono essere visti in una unità organica e vitale. Ogni responsabile della formazione a qualsiasi livello, cerchi perciò, attraverso lo studio e la riflessione personale sul materiale offerto in queste pagine, di arrivare a costruire in se stessa quella visione unitaria che sola le permetterà di dare « forma », anzi di essere essa stessa «forma» (1 Pt 5,3) per le giovani che dovrà gradatamente configurare all'ideale di vita religioso-apostolica proprio della Figlia di Maria Ausiliatrice.

Potrà essere aiutata in questa riflessione e in quest'opera di

unificazione da tutta la ricchezza degli apporti dati con competenza e profondità dai Relatori e dalle Relatrici a cui va la nostra riconoscenza e il nostro vivo ringraziamento.

Confido nell'impegno non solo di tutte le dirette responsabili, ma di ogni Figlia di Maria Ausiliatrice di fronte a un compito fra i più importanti e delicati che toccano l'avvenire dell'Istituto e la sua vitalità.

Lo Spirito Santo e Maria SS. Ausiliatrice ci siano guida e i nostri Santi Fondatori ci aiutino a penetrare in fedeltà ed impegno il carisma che ci è stato affidato perché diventi ogni giorno più, per la nostra coerenza, risposta valida alle attese della Chiesa.

Con questo augurio, che è anche preghiera, vi sono

Roma, 25 marzo 1974

aff.ma Madre
Suor ERSILIA CANTA

PRESENTAZIONE

La necessità di dare una formazione sempre più idonea alle novizie e alle giovani suore dell'Istituto e l'esigenza di una preparazione più adeguata delle responsabili delle case di formazione, hanno motivato la realizzazione del *Convegno per Maestre di Noviziato e Direttrici di Juniorato.* Le partecipanti sono state complessivamente 68, provenienti da 29 Nazioni.

Il *tema,* emerso dalla considerazione dei problemi particolarmente sentiti oggi ai vari livelli della formazione, è maturato attraverso successivi incontri fra i collaboratori fino alla sintesi finale così espressa:

> *La formazione della Figlia di Maria Ausiliatrice: sviluppo dell'identità personale nella continua scoperta e nella fedele attuazione dell'identità dell'Istituto, come risposta alle attese della Chiesa nel mondo di oggi.*

Per concretare e svolgere il tema, si è ritenuto opportuno seguire una particolare linea logica che collegasse in unità i singoli interventi. Ne è risultato un vasto piano di lavoro che ci sembra possa illuminare il problema della formazione nei suoi aspetti fondamentali.

— *Aspetto teologico:* si approfondisce anzitutto — come punto di partenza e quadro di riferimento preciso a cui richiamarsi nel successivo svolgersi del discorso — la teologia della vita religiosa secondo gli orientamenti del Vaticano II.

— *Aspetto antropologico:* si considera quindi la realtà della

persona, nel suo valore, negli attuali condizionamenti sociologici e biologici; il dinamismo psicologico della strutturazione della personalità e le motivazioni della scelta vocazionale religiosa. Si precisano le linee per un intervento educativo valido ed efficace.

Questo aspetto, sia per le molteplici dimensioni che implica sia perché abbastanza nuovo per molte delle partecipanti, ha avuto nel quadro dei lavori un rilievo considerevole. Pareva utile, d'altronde, coglierlo e valutarlo nella giusta prospettiva.

— *Aspetto ascetico salesiano:* viene tracciato infine l'itinerario per la formazione religiosa salesiana. In una prima serie di incontri si sottolinea il valore della formazione alla vita di fede e alla preghiera di cui si sente, nel contesto attuale, una forte esigenza. In seguito vengono prospettati gli impegni della maestra di noviziato e della direttrice di juniorato. Da ultimo si cerca di penetrare la vera identità della Figlia di Maria Ausiliatrice e la sua missione a servizio della gioventù nella Chiesa, oggi.

Durante il Convegno si prendono pure in considerazione alcuni *aspetti operativi,* attualmente allo studio o in fase di sperimentazione: l'« Ordinamento per la formazione religioso-apostolica della Figlia di Maria Ausiliatrice » e l'uso della « Cartella personale ».

La riflessione sull'importante e vitale problema della formazione, a cui ha dato l'avvio una chiara ed interessante conversazione di don Egidio Viganò, consigliere per la formazione del personale salesiano, si è conclusa con la parola del Rettor Maggiore. Egli, in un'efficace sintesi, ha puntualizzato la responsabilità e l'azione educativa di ogni formatrice.

Il lavoro delle giornate del Convegno, portato avanti in un clima di collaborazione, di fiducia, di impegno responsabile, è risultato proficuo e costruttivo. Per tale iniziativa ringraziamo in modo particolare la nostra Madre che ne ha seguito la preparazione e lo svolgimento con piena disponibilità ed illuminata

intuizione delle esigenze attuali per il rinnovamento della formazione.

Ci auguriamo che la lettura attenta di queste pagine sia di efficace aiuto e di valido orientamento non solo per le incaricate della formazione, ma per tutte le nostre sorelle. Infatti la realizzazione della persona-consacrata-Figlia di Maria Ausiliatrice, secondo la linea proposta dal Convegno, è un impegno che tocca profondamente ciascuna per operare dall'interno quel rinnovamento e quella crescita che rende capaci di una testimonianza evangelica autentica, perciò credibile ed incisiva nel mondo di oggi.

L'ÉQUIPE DI LAVORO

COLLABORATORI

Don RICCERI Luigi - Rettor Maggiore della Società Salesiana.

Don VIGANÒ Egidio - Consigliere per la formazione del personale della Società Salesiana.

Madre CANTA Ersilia - Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Madre SOBBRERO Margherita - Vicaria Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Madre CORALLO Maria Ausilia - Consigliera Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Madre PÉRILLIER MORAES Ilka - Consigliera Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Madre BIANCARDI Melchiorrina - Consigliera Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Padre ANASTASIO del SS.mo ROSARIO, ocd - Consultore della Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari (attualmente Arcivescovo di Bari).

Suor BIANCO Maria Pia, fma - Ispettrice dell'Ispettoria Centrale delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Torino.

Suor CALOSSO Carmela, fma - del Centro Internazionale di Pastorale Giovanile delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Settore Catechistico.

Suor COLOMBO Antonia, fma - della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Torino.

Suor DALL'OGLIO Anna Enrica, smb - Medico chirurgo.

Padre GIORDANI Bruno, ofm - Preside dell'Istituto di Pedagogia della Pontificia Università Antoniana.

Suor GIUDICI Maria Pia, fma - del Centro Internazionale di Pastorale Giovanile delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Settore S.C.S.

Don GOZZELINO Giorgio, sdb - Preside della Sezione Torinese della Facoltà Teologica dell'Università Pontificia Salesiana.

Suor MARCHI Maria, fma - della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Torino.

Suor PAVESE Orsolina, fma - Incaricata dell'Ordinamento per le case di formazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Suor ROSANNA Enrica, fma - della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Torino.

Suor STICKLER Gertrud, fma - della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione delle Figlie di Maria Ausiliatrice, Torino.

SIGLE

AG	Ad gentes
DV	Dei Verbum
GE	Gravissimum educationis
GS	Gaudium et spes
IM	Inter mirifica
LG	Lumen gentium
OT	Optatam totius
PC	Perfectae caritatis
PO	Presbyterorum ordinis

CP	Communio et progressio
ES	Ecclesiam suam
ET	Evangelica testificatio
MP	Miranda prorsus
OA	Octogesima adveniens
PP	Populorum progressio
RC	Renovationis causam
S Cae	Sacerdotalis caelibatus

DCG	Direttorio Catechistico Generale
RdC	Rinnovamento della Catechesi (CEI)

MB	Memorie Biografiche di s. Giovanni Bosco

TEMA E OBIETTIVO DEL CONVEGNO

Tema

La formazione della Figlia di Maria Ausiliatrice: sviluppo dell'identità personale nella continua scoperta e nella fedele attuazione dell'identità dell'Istituto, come risposta alle attese della Chiesa nel mondo di oggi.

> « Saprà la vostra Congregazione rispondere alle attese della Chiesa nella tormentata ora che volge? Vorrei che ciascuna rispondesse nel proprio cuore silenziosamente: '*Farò quello che posso*'. Con quali mezzi farà sì che la vitalità antica del ceppo robusto piantato dai vostri Santi Fondatori continui a fiorire in tutta la sua pienezza? » (Paolo VI alle FMA, 15 luglio 1972).

Obiettivo

All'inizio del secondo Centenario, riflettere insieme per *cogliere e penetrare:*

- l'importanza dell'*identità personale della consacrata* e le condizioni del suo progressivo unificarsi in Cristo;

> « Nello smarrimento presente, i religiosi devono essere i testimoni dell'uomo, che l'adesione vitale al proprio fine, cioè al Dio vivente, ha realmente unificato e aperto, mediante l'integrazione di tutte le sue facoltà, la purificazione dei suoi pensieri, la spiritualizzazione dei suoi sensi, la profondità e la perseveranza della sua vita in Dio » (ET 34).

• l' *identità dell' Istituto* delle Figlie di Maria Ausiliatrice, come incarnazione di un particolare carisma nella Chiesa, a servizio della crescita umano-cristiana della gioventù nel mondo contemporaneo.

> « Per un essere che vive, l'adattamento al suo ambiente non consiste nell'abbandonare la sua vera identità, ma nell'affermarsi, piuttosto, nella vitalità che gli è propria. La profonda comprensione delle tendenze attuali e delle istanze del mondo moderno deve far zampillare le vostre sorgenti con rinnovato vigore e freschezza. Tale impegno è esaltante in proporzione delle difficoltà » (ET 51).

PIANO DI LAVORO DEL CONVEGNO

Relazioni e approfondimento personale

Studiare il tema seguendo una linea metodologica che mira alla *chiarificazione dei principi* e ricerca il *modo di attuarli* nella realtà di oggi.

Aspetto teologico

- Teologia della vita religiosa (10 ore)

Aspetto antropologico

- La persona umana e l'educazione (3 ore)
- La persona nella società contemporanea (3 ore)
- La realtà biologica nella persona umana (6 ore)
- La strutturazione psicologica della personalità (4 ore)
- Il dinamismo psicologico dell'integrazione religiosa (6 ore)
- Le motivazioni della scelta vocazionale religiosa (2 ore)
- L'intervento educativo nella formazione della religiosa (2 ore)
- Difficoltà psicologiche nella vita religiosa (2 ore)

Aspetto ascetico-salesiano

- La formazione alla vita di fede e alla preghiera (6 ore)
- Gli impegni della superiora nella formazione alla vita religiosa salesiana (3 ore)
- L'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatirce e la sua identità, oggi (9 ore)
- La missione catechistico-educativa della Figlia di Maria Ausiliatrice a servizio della gioventù (4 ore)

Lavori di gruppo e assemblee

Discutere su *particolari problemi* inerenti agli argomenti studiati, mettendo in comune idee, esperienze, difficoltà.

APERTURA DEL CONVEGNO

SALUTO ALLE PARTECIPANTI

Madre MARGHERITA SOBBRERO

Vi do il « benvenute » in questa casa, che è la casa della Madre, la casa di tutte le Figlie di Maria Ausiliatrice. Sentitevi veramente in famiglia: muovetevi con grande libertà e semplicità. Questo assicurerà subito al Convegno un clima caldo e sereno, che faciliterà il lavoro e ne moltiplicherà i frutti.

Sul programma, in quest'ora, voi trovate scritto: « Parla la Madre ». Pensavamo veramente che la Madre potesse già essere tra noi, di ritorno dal suo viaggio apostolico nell'America Latina, ma ha dovuto ritardare di qualche giorno. La Madre però è presente con il saluto e soprattutto con la preghiera. E' presente nel dono che vi viene offerto in questi giorni: è lei, infatti, che ha pensato a tale incontro, ne ha seguito la preparazione e ha incaricato Madre Ilka e le sue varie collaboratrici di occuparsene.

Nell'attesa di vederla presto e di dirle il nostro grazie, iniziamo il Convegno che vi ha riunite a Roma da tutte le parti del mondo e che, già per la diversità stessa di culture che portate, offre ad ognuna molte ricchezze. Dio, infatti, da buon Padre, non ha dato tutto ad un popolo soltanto, ma ha distribuito variamente i suoi doni. Trovarci insieme, sorelle di nazionalità diverse, dà perciò la possibilità di scambiarci a vicenda i vari doni di Dio e le varie nostre esperienze. Per questo il Convegno ha particolare importanza.

Ma la sua importanza è dovuta specialmente al fatto che esso è collocato in un momento di *grande speranza* per l'Istituto, per la Chiesa, per la realtà sociale di oggi.

L'Istituto incomincia un cammino nuovo di vita dopo la celebrazione così ben riuscita del suo Centenario.

All'inizio del secondo secolo il Papa ci ha rivolto una domanda: « Saprà la vostra Congregazione rispondere alle attese della Chiesa nella tormentata ora che volge? ». Ed egli stesso ha precisato: « Non c'è che una sola risposta la quale assicura infallibilmente al vostro Istituto la sua vitalità per l'avvenire: *la santità* ».

La Chiesa, se in parte vive ancora il travaglio del post-Concilio, mostra già in sè i frutti del rinnovamento che lo Spirito Santo le imprime. La società è attualmente in grave crisi e in rapida trasformazione. Siamo ad una svolta di civiltà e le forti tensioni rivelano l'aspirazione generale ad un mondo nuovo, migliore.

Nell'Istituto, nella Chiesa, nella società questo è dunque il tempo più propizio per il rilancio della santità. La storia lo insegna: in ogni epoca di transizione, quando maggiormente sembra dilagare il male, il bene si fa presente, e Dio suscita i santi.

Sono evidenti oggi i segni di un rinnovamento che si svolge, in generale, su una linea di più intensa *preghiera*, di forte *carità-comunione* e di più austera *osservanza*.

Per limitarci al campo della vita religiosa, sentiamo con grande conforto e fiducia che molti Istituti stanno facendo esperienze di radicale ritorno allo spirito primitivo, proprio nella linea detta pocanzi e vedono rifiorire i loro noviziati. Anche noi costatiamo in molte nostre sorelle, giovani e meno giovani, una vera sete di vita religiosa integrale.

Il nostro Convegno si inserisce, dunque, in un momento storico di grande speranza.

Da questo incontro riceverete molto aiuto e molta luce per voi stesse e per la vostra missione. Le giornate che vi attendono, come potete vedere dal programma, hanno un intenso ritmo di lavoro. Si articolano in tre momenti essenziali:

— momento di *preghiera* con il punto vertice nella Celebrazione Eucaristica;

— momento di *studio* in cui si alternano relazioni, tempi di silenzio e di approfondimento personale, lavoro di gruppo e assemblee;

— momento di *distensione fraterna* durante i pasti, le ricreazioni, gli incontri vari.

Le relazioni saranno tenute da docenti preparati e di sicura dottrina: molti sono nostre sorelle. Per la specifica prospettiva salesiana, parleranno la Madre e le Madri secondo le loro particolari competenze. Tutto ci aiuterà ad approfondire la nostra responsabilità e a realizzare meglio la formazione nostra e delle giovani sorelle.

Vi auguro perciò di saper approfittare della ricchezza che vi verrà offerta. Siano queste giornate di ascolto attento, di studio, di scambio fruttuoso di idee e di esperienze. Soprattutto siano giornate di riflessioni, non solo custodite nel cuore, ma tradotte in *preghiera e vita.* Contribuiranno così a rafforzare in ciascuna quel fondamento solido di santità che il Papa ci ha augurato per il nuovo secolo di vita dell'Istituto e che il Signore si attende da noi per il servizio della Chiesa, oggi.

ALCUNE LINEE ORIENTATRICI
PER IL RINNOVAMENTO DELLA FORMAZIONE (*)

Don EGIDIO VIGANO'

Ho creduto opportuno parlare su un tema di ambientazione, piuttosto che trattare della funzione della maestra e della direttrice nella casa di formazione. Sará una specie di «introduzione» a tanti lavori che farete in questo importantissimo mese di riflessione, di preghiera e di formazione anche per voi.

Che tema ho scelto? Eccolo: « *Alcune linee orientatrici per il rinnovamento della formazione* ».

Viviamo un tempo difficile e c'è bisogno di superare quel senso, a volte, di angustia e di insicurezza che si fa sentire soprattutto quando si ha la responsabilità di formare le nuove generazioni. Esse apportano ai nostri noviziati certe problematiche abbastanza distinte da quelle che apportavamo noi. Dunque, per aiutarvi ad affrontare questo clima, cercherò di esporre alcune idee portanti o fondamentali per il rinnovamento della formazione.

Il processo dei cambiamenti e la crisi d'identità è oggi un fenomeno di vaste proporzioni ancora in evoluzione. C'è maggiore o minore sensibilità al riguardo, secondo le situazioni. Certamente è distinta la sensibilità di quelle tra voi che vengono dall'America Latina e di quelle che vengono dall'India. Tale sensibilità si ripercuote con svariate esigenze nel campo della formazione religiosa.

Nessuno ha oggi delle formule magiche di risposta. La *Renovationis causam* riconosce che la complessità delle circostan-

(*) Il testo della presente conversazione è ricavato dalla registrazione.

ze, la loro varietà secondo i luoghi e l'accelerazione costante dei cambiamenti di ogni giorno, non permettono che gli incaricati di formare attualmente i giovani alla genuina vita religiosa possano stabilire « a priori » quali siano i metodi migliori.[1] Ci sono, però, grandi linee di orientamento, assai qualificate, che dovrebbero guidare le iniziative rinnovatrici. Ecco allora il campo del nostro tema. Vorrei aiutarvi a identificare alcune di queste linee fondamentali, linee portanti, e a riflettere su di esse.

Parleremo di:
1. Coscienza di un profondo rinnovamento
2. Esigenze della partecipazione
3. Omogeneità del processo formativo.

1. COSCIENZA DI UN PROFONDO RINNOVAMENTO

Ognuna di voi dovrebbe sentire e occuparsi di alcune novità proprie dei tempi e di alcuni orientamenti suggeriti dalla Chiesa per poter realizzare convenientemente la formazione.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II è un avvenimento « pentecostale » che porta una forza di rinnovamento nella Chiesa. Non si può, oggi, essere fedeli allo Spirito Santo senza attingere a questo avvenimento. E' necessario conoscerlo e studiarlo nei suoi documenti e negli interventi del Magistero, soprattutto del Papa, che propongono autenticamente il suo significato e le sue esigenze.

Quali sono i documenti fondamentali su cui debbono centrare la loro attenzione le persone dedicate alla formazione delle nuove generazioni religiose? Voi li conoscete. Io ve ne ricordo alcuni.

Anzitutto i documenti conciliari, particolarmente tre:

- la costituzione dogmatica *Lumen gentium;*

1 Cf *RC*, Introduzione.

– la costituzione pastorale *Gaudium et spes;*

– il decreto *Perfectae caritatis* che si riferisce esclusivamente alla vita religiosa.

Documenti non conciliari:

– la lettera apostolica *Ecclesiae sanctae,* per l'applicazione concreta di alcuni decreti conciliari;

– l'istruzione *Renovationis causam,* citata prima, che tratta direttamente del problema della formazione alla vita religiosa;

– l'*Ordo professionis religiosae,* circa l'atto caratteristico della vita religiosa: la professione;

– l'esortazione apostolica *Evangelica testificatio* di Paolo VI, che si può considerare la « magna carta » del rinnovamento della vita religiosa.

Alla luce di tali documenti dobbiamo riconoscere che c'è nella Chiesa una precisa volontà di rinnovamento nell'ambito della vita religiosa. E' importante, quindi, acquistare e irrobustire la coscienza di questo impegno di tutta la Chiesa e conoscerne con chiarezza gli orientamenti. Certo non possiamo sviluppare, ora, questo punto; credo utile, però, indicarne in sintesi alcuni aspetti che ci serviranno per vedere in che clima muoverci per attuare convenientemente un impegno di formazione dopo il Concilio.

a) Dimensione ecclesiale della vita religiosa

La nostra vocazione salesiana è inserita nella vita della Chiesa. Questo porta delle conseguenze.

Il Vaticano II implica un vero cambio di prospettiva ecclesiologica con una profonda riconsiderazione delle differenti vocazioni che si attuano nella Chiesa. In particolare c'è un approfondimento teologico-ecclesiale della vita religiosa in quanto tale, che esige mentalità rinnovata circa la nostra vocazione oggi. L'esortazione apostolica *Evangelica testificatio* è il documento principale per questo rinnovamento di menta-

lità; e le maestre delle novizie lo sanno bene. Se c'è qualcuna che ha un po' più di anni, si ricorderà, come mi ricordo io, che quando abbiamo fatto il noviziato, ciò che ci spiegavano erano elementi piuttosto semplici. Ma una visione rinnovata della vocazione religiosa comporta necessariamente dei cambiamenti nelle strutture, nello stile di vita e nei metodi di formazione, perché se fossero solo delle idee basterebbe impararle a memoria; sono orientamenti che si attuano nella vita concreta.

Si apre così un orizzonte di elasticità e di sperimentazione. Di per sé è un bene, ma è anche un guaio. Oggi non c'è più un manuale di norme valido in tutti i suoi dettagli, né ci sono più determinazioni precise e stabili su tutte le fasi della formazione. D'altra parte i cambiamenti culturali sono tali che mettono in crisi non pochi aspetti degli Istituti religiosi.

Non si può negare, in questa situazione, un pericolo di sbandamento oppure l'atteggiamento sbrigativo di indulgere a un certo « minimismo » vocazionale. Urge mettere in evidenza gli elementi sostanziali dell'identità religiosa e le condizioni chiaramente indispensabili per raggiungerli, perché non c'è nessuna cultura che cambia i voti e il progetto salesiano di vita religiosa. Allora dobbiamo sapere quali sono le componenti indispensabili della consacrazione religiosa, quali sono le componenti originali della vocazione salesiana per difenderle, per costruirle, per irrobustirle, in accordo con le giuste esigenze dei cambiamenti culturali.

Le persone addette alla formazione devono saper assumere un atteggiamento di apertura e di flessibilità e dedicarsi collegialmente a un paziente compito di vigile ricerca. Non si può pensare oggi che un formatore, o una formatrice, sappia già tutto quello che si deve fare. Bisogna ricercare, sapendo dove si vuole andare. Per attuare rettamente il lavoro formativo, tutte le persone che vi si dedicano hanno bisogno di chiarire continuamente la coscienza del rinnovamento ecclesiale. Siamo conglobati in un capovolgimento di prospettive della presenza della Chiesa nel mondo; e siccome siamo Chiesa, ci sentiamo

toccati anche noi; e insieme con tutta la Chiesa, sentiamo gioia e angustia. E' dunque necessario attingere continuamente ai documenti del Magistero.

b) Identità della vocazione religiosa salesiana

Il Vaticano II proclama che per gli Istituti religiosi di vita attiva, la dimensione apostolica rientra nella natura stessa della loro vita religiosa.[2]

Ogni Figlia di Maria Ausiliatrice e ogni Salesiano devono, oggi, saper scoprire l'influsso della loro missione apostolica sulla propria consacrazione religiosa per precisarne l'identità e difenderne l'originalità.

Noi sappiamo che il centro dello spirito salesiano nella scuola di don Bosco è la carità apostolica verso la gioventù più bisognosa. Questo l'abbiamo già ben chiaro, come una colonna fondamentale di tutta la nostra tradizione. E questo è un bene enorme. Sarà importante saper rinnovare la nostra vita religiosa alla luce di tale caratteristica vocazionale e orientare gli impegni della formazione secondo tale prospettiva con il fine di ottenere che ognuno, al dire degli Atti degli Apostoli, « abbia mani e piedi legati dallo Spirito Santo »[3] in questo servizio apostolico della gioventù.

La maturazione di ogni nuova giovane Figlia di Maria Ausiliatrice dovrebbe coincidere con una totale disponibilità allo Spirito Santo nella dedizione alla missione giovanile, imitando gli atteggiamenti e le virtù di don Bosco e di madre Mazzarello.

C'è, dunque, un criterio originale di presenza continua della missione in tutto il lavoro formativo salesiano; ci troviamo collocati sul versante della « formazione apostolica » piuttosto

2 Cf *PC* 8.

3 *Atti* 20, 22.

che su quello della « formazione monastica ». Questo esige il possesso di un chiaro criterio salesiano nella delicata opera della formazione.

c) Formazione apostolica

Ma che cosa si intende per formazione apostolica? In che cosa consiste la dimensione apostolica quando si tratta di una vocazione religiosa? Il Vaticano II ci risponde con una formula felicissima: « Tutta la vita religiosa sia ben compenetrata di spirito apostolico, e tutta l'azione apostolica sia animata da spirito religioso ».[4] Più che contrapporre allora « formazione apostolica » a « formazione monastica », secondo una visione dualista impropria, c'è da approfondire la felice ed esigente affermazione conciliare.

Oggi si parla molto di « apostolicità » nella nostra vita religiosa salesiana: meno male, perché è al centro della nostra identità. Ma non è prudente dissimulare il pericolo d'interpretarla superficialmente o con un atteggiamento di semplice reazione a un eccesso di artificialità di vita o di impegno semplicemente scolastico. Direi che la formazione apostolica, sul tipo del nostro santo Fondatore don Bosco e di madre Mazzarello, deve ottenere che ogni candidata alla Congregazione:

— sia una vera discepola di Cristo con esperienza personale di Dio Padre, quindi con una fede che prega continuamente;

— attui i valori della consacrazione religiosa soprattutto a favore della gioventù; voglia essere casta, povera, obbediente, pensando alle necessità della gioventù, coltivando così la sua consacrazione religiosa in un chiaro, continuo spirito di sacrificio, non di comodità;

4 *PC* 8.

— si nutra in tal forma della Parola di Dio e comprenda in tal modo le attuali necessità della gioventù da poter divenire « maestra di fede »; abbia conoscenza della Rivelazione, conoscenza della psicologia, conoscenza delle situazioni concrete soprattutto della gioventù, non per erudizione biblica o sociologica, ma per salvare la gioventù;

— e, per ultimo, si inserisca di fatto, anche se gradualmente e con pluriformità di impegni, nella prassi apostolica.

Ci sono così vari aspetti da curare nella formazione apostolica:

— l'autenticità religiosa, nel senso di contatto con Dio Padre, di fede, di preghiera;

— la disponibilità sacrificata, andando all'azione non per realizzare semplicemente la propria personalità, per non sentirsi frustrati, ma per « salvare », anche sacrificando totalmente se stessi. Abbiamo appena celebrato l'Eucaristia: « Questo è il mio Corpo offerto in sacrificio per voi »; il suo Corpo, ossia la sua vita tutta per noi; quindi disponibilità di sacrificio, che non si ottiene con facilità, ma con l'impegno costante;

— la preparazione dottrinale e psicologica: per lavorare con la gioventù bisogna prepararsi con anni di studio;

— e infine l'abilitazione pratica.

Vedete quante cose ci sono per la formazione « apostolica ». Perché fare polemica se si oppone alla formazione « monastica » o non si oppone? Non giochiamo al dualismo! E' la sostanza che conta. Approfondiamo quel che dice il Concilio sulla formazione apostolica, e troveremo tante cose nelle quali dobbiamo impegnarci.

Dunque: la formazione apostolica non si riduce a un facile attivismo; anzi certi impegni di azione, non preparati, troppo facili, possono essere piuttosto un'evasione e una semplice piacevole occupazione individuale. D'altra parte, anche se apparentemente meno attivi, certi periodi di raccoglimento, di studio e di un po' di deserto risultano indispensabili per una formazione apostolica.

I Vescovi italiani, riguardo alla formazione apostolica del sacerdote, dicono: « Quando Cristo volle formare i primi apostoli scelse degli uomini decisi a seguirlo in tutto; li volle con sé in una relazione particolare di tempo e di intimità per farne dei testimoni, riservando loro una catechesi particolare per poi mandarli a predicare ».[5]

Ecco, dunque, che in questa bella formazione apostolica sorge un problema di dosaggio tra i suoi vari aspetti, da determinare concretamente secondo le differenti fasi del processo formativo.

2. ESIGENZE DELLA PARTECIPAZIONE

Il Vaticano II ha saputo rispondere evangelicamente ai segni dei tempi, in particolare al fenomeno della socializzazione.

Qui bisognerebbe spiegare il termine « socializzazione ». Tutto questo movimento di volersi sentire responsabili nella storia, nell'ordine politico, nell'ordine sociale, nell'ordine economico, questo senso di democratizzazione popolare che è in tutti gli ambienti delle nazioni, non è una cosa vana; è una crescita in umanità, quindi un valore che il Concilio ha saputo guardare evangelicamente e assumere. Dovrà essere anche tenuto in conto nella vita religiosa, necessariamente.

Nella rinnovata visione ecclesiologica del Vaticano II, troviamo degli elementi che sono risposta evangelica alla socializzazione. Per esempio, tutta la teologia della Chiesa locale; il senso della nazionalità, non del nazionalismo; il senso della comunione tra le varie Chiese locali; la collegialità ministeriale; ecc. In tutti questi aspetti si sente la presenza di un valore dell'attuale crescita in umanità: la « partecipazione ». La

5 CEI, *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme* (Roma, Edizioni pastorali italiane 1972) n. 88.

Chiesa non è solo il Papa, non è solo il Vescovo, non è solo il prete. Siamo tutti, partecipiamo tutti. La vita religiosa non è solo il superiore, la superiora. Siamo tutti i membri della comunità. Dobbiamo partecipare. La formazione, la responsabilità della formazione non è solo della maestra e della direttrice, è di tutti i membri della comunità che devono partecipare.

Cosa vuol dire allora « partecipare »? Partecipare significa, allo stesso tempo, « avere parte » in senso passivo e, soprattutto, « prendere parte » in senso attivo: sono due atteggiamenti che si integrano tra loro, anche se negli impegni di rinnovamento si suole mettere l'accento sull'aspetto attivo, perché era quello tenuto meno in considerazione in passato.

Il Papa Paolo VI nella lettera apostolica *Octogesima adveniens*, ci dice precisamente che una delle esigenze dell'uomo attuale è « una maggiore partecipazione alle responsabilità e alle decisioni. Questa legittima aspirazione si manifesta soprattutto a misura che cresce il livello culturale e che si sviluppa il senso della libertà. Nella *Mater et Magistra* Giovanni XXIII sottolineava come l'accesso alla responsabilità è una esigenza fondamentale della natura dell'uomo, un esercizio concreto della sua libertà e una via per il suo sviluppo. Così, con questa partecipazione, i gruppi umani si trasformano a poco a poco in comunità di partecipazione e di vita ».[6]

La partecipazione diviene oggi un processo di dinamica sociale indispensabile in ogni Istituto religioso e uno dei criteri rinnovatori dell'azione formativa. Si attua per mezzo di vari momenti operativi e a vari livelli. Qui ci soffermiamo semplicemente su alcuni aspetti relativi al rinnovamento della formazione.

6 *OA* 47.

a) **Decentramento nell'unità**

Le esigenze delle Chiese locali, particolarmente gli orientamenti emanati dalle Conferenze Episcopali, le differenze socio-culturali, le caratteristiche dei vari luoghi portano oggi con sé una conseguenza di pluriformità negli Istituti religiosi di dimensione internazionale.

Nel nostro ambito istituzionale salesiano ciò comporta particolari responsabilità locali in ogni singola ispettoria e nei gruppi di ispettorie di una stessa nazione, di uno stesso continente. Si arriva così alla necessità di un concreto decentramento. Tutti i grandi Istituti religiosi lo hanno sentito e stanno cercando di realizzarlo in una ricerca non facile né senza gravi pericoli.

Perché, che cosa vuol dire « decentrare »? Vi sono delle affermazioni erronee che dicono: decentrare vuol dire sopprimere il centro. Invece di una Congregazione universale, ci sarebbe una federazione di comunità locali. E' uno sproposito grosso. Decentrare vorrà dire al massimo sopprimere il « centralismo », ma non il centro. Ma vorrà anche dire che sul posto bisognerà costruire l'unità e non lo scisma! Decentrare vuol dire « far partecipare » a tutta la ricchezza dell'unità della vocazione salesiana; far partecipare certamente secondo la cultura, secondo le modalità, secondo lo stile di vita di ogni popolo; ma far partecipare veramente alla stessa unica vocazione: ossia, nel caso nostro, curare i valori dell'identità vocazionale salesiana, in armonia con le esigenze locali.

La Figlia di Maria Ausiliatrice del Giappone sarà esattamente, in ciò che è vocazione religiosa, la stessa Figlia di Maria Ausiliatrice del Venezuela. Però non mangerà le stesse cose, non avrà la stessa mentalità, non parlerà la stessa lingua, non seguirà gli stessi orari e magari neppure si vestirà ugualmente. Queste sono cose secondarie. Anche riguardo a questo tema, non possiamo ora se non supporre l'importanza e la problematica, per sottolineare solo alcune conseguenze che ci interessano immediatamente nella formazione.

Il decentramento implica un'acuta sensibilità dei valori costitutivi dell'unità e una particolare capacità di curarli. Questo è il vero segreto del decentramento. Cosa vuol dire che io, maestro dei novizi del Cile, realizzo il decentramento nel mio noviziato? Vuol dire che, con l'aiuto di Dio, ho acquistato la capacità di formare, secondo le modalità socio-culturali del Cile, dei veri salesiani, come li voleva don Bosco, come devono essere in tutto il mondo. Quindi dovrò possedere, come caratteristica principalissima, la capacità di sapere quali sono gli elementi dell'unità, come farli crescere, come curarli, perché le differenze topografiche e sociali le so a memoria da quando ero piccolo, le ho imparate parlando e giocando.

Ora in ogni ispettoria la coscienza viva di questa sensibilità e di questa cura deve trovarsi soprattutto nelle comunità di formazione.

La vostra Congregazione, come anche la nostra, non è un semplice « movimento spirituale » di fraternità, così da curare solo una certa vaga spiritualità comune; neppure è soltanto una « istituzione sociale », così da curare solo gli organismi di governo e di autorità; non è neppure esclusivamente una « équipe di lavoro », così da curare solo il mettersi d'accordo per fare scuola. No, no! E' molto di più. La Congregazione, la vostra e la nostra, è — come si dice oggi — un dono dello Spirito, una « realtà carismatica » di unità di vita, in cui c'è inseparabilmente uno stesso spirito, una medesima missione, un'identica consacrazione, un comune stile apostolico (« il sistema preventivo ») e una determinata forma comunitaria di vita in spirito di famiglia. Tutto questo è dono di Dio nella costituzione della Congregazione.

Il decentramento, certamente indispensabile, non può deviarsi così da divenire una specie di adulterazione di questa « realtà carismatica » costitutiva della Congregazione, suscitata dallo Spirito Santo attraverso il Fondatore e la Confondatrice.

Ogni ispettoria e ogni comunità formatrice dovrà allora saper armonizzare ed equilibrare, nella formazione, il movimento in certa maniera « centrifugo » dell'adattamento socio-culturale

locale con una chiara e forte preoccupazione « centripeta » di unità vocazionale. Il movimento centrifugo è costituito da elementi culturali; il movimento centripeto è costituito da elementi teologali: il dono di Dio, la vocazione. Non si oppongono, non devono opporsi tra loro. Le mentalità dualistiche fanno fare guerra fra questi due aspetti. Tutta la capacità formativa deve invece far vedere che si tratta di elementi differenti che devono stare insieme.

Questo implica nelle persone dedicate alla formazione, una particolare sensibilità in due sensi: verso le componenti dell'unità e verso le esigenze della pluriformità, evitando quella mentalità dualistica per cui l'unità si opporrebbe al decentramento e il decentramento all'unità. No! L'unità viva della Congregazione si realizza oggi in un processo di decentramento, e un genuino decentramento implica l'impegno costante per l'unità.

b) **La dimensione di « collegialità »**

In un momento di crisi, come quello di oggi, in cui l'intensità dei cambiamenti crea, di fatto, un clima di una certa « anomia » (anomia è una parola greca che vuol dire senza norme), nel quale hanno perso efficacia le strutture di disciplina, assume particolare importanza l'insieme dei formatori, il gruppo delle formatrici, che affronta « collegialmente » le difficoltà e gli impegni del processo formativo.

Quando non bastano più certe norme per risolvere i problemi, che cosa diviene necessario? Il buon criterio delle persone responsabili! In una situazione di « anomia » c'è bisogno di molto criterio messo insieme, perché una sola persona non vede tutto. Dunque c'è bisogno di collaborazione. Ecco un altro aspetto della partecipazione: partecipare alla responsabilità formativa.

Oggi si deve dare straordinaria importanza alla « équipe » dei formatori ai distinti livelli: locale, ispettoriale e interispetto-

riale. E' quindi urgente curare l'esistenza e il funzionamento di tali équipes, soprattutto a livello locale di casa, come a livello ispettoriale, per assicurare il coordinamento e la reale incidenza della globalità del lavoro formativo.

Questo non toglie nulla all'importanza della persona della maestra e della direttrice; aggiunge però una nuova dimensione, senza la quale non si attua convenientemente la formazione oggi. Ciò comporta un ridimensionamento della figura della maestra e della direttrice della casa di formazione. Dovrebbero essere, queste persone, il centro animatore e orientatore di un'équipe di persone competenti e dedicate alla formazione nella casa, nella ispettoria o nella congregazione. In entrambi i livelli: casa e ispettoria, dovrebbero impegnarsi a costruire una vera comunità formatrice.

Arriviamo, qui, ad un ulteriore livello di partecipazione, quello della « comunità formatrice ». La comunità implica non solo le formatrici, ma tutti i suoi membri, tutte le consorelle ed anche le novizie e le postulanti, secondo le varie case.

Non basta, però, parlare di « comunità formatrice » come mediazione del processo formativo; bisogna saperla creare e vivificare. La formazione deve divenire vera responsabilità di tutti nell'azione concorde e plurivalente della comunità. La formazione dovrebbe essere, oggi, la risultante dell'azione convergente di tutte le consorelle, sia della comunità locale, sia di quella ispettoriale. Per ottenerlo, la maestra e la direttrice devono muoversi, devono diventare personaggi nell'ispettoria, non per superbia o per apparire, ma perché oggi forma di più la comunità autenticamente salesiana dell'ispettoria e della casa che tutte le conferenze che può fare una persona.

c) Appello all'iniziativa della giovane in formazione

La partecipazione esige che si faccia un appello esplicito, si offra fiducia concreta alla giovane in formazione, sia novizia o professa temporanea.

La giovane, infatti, è « soggetto » e non semplice « oggetto » di formazione. L'entrata in Congregazione deve avvenire sotto il segno della responsabilità perché è un impegno di tale importanza che deve essere realizzato assolutamente come effetto di una decisione personale e non come risultato di una semplice ammissione unilaterale. Il giorno in cui una religiosa fa la professione, non dovrebbe dire: « Sono stata ammessa », ma: « Ho deciso di professare ».

Perciò nell'organizzazione della comunità, nella forma di vita e negli impegni di formazione si deve lasciare posto all'iniziativa responsabile e alla maturazione personale delle giovani. Tale criterio esige una revisione delle strutture preconciliari dei centri di formazione; e ciò comporta cambiamenti nella vita comune, nell'esercizio dell'autorità e della direzione spirituale, negli impegni apostolici, nella convivenza di fraternità, ecc. Questo è un altro tema importantissimo.

L'appello all'iniziativa responsabile della giovane in formazione è alla base del rinnovamento e, certamente, implica anche dei rischi, senza escludere il pericolo di una indipendenza che potrebbe danneggiare l'aspetto della più viva fedeltà alla vocazione comune: non ci può essere, infatti, vera formazione, senza l'impegno per una autentica « tradizione » nel senso indicato dal Concilio. Appellarsi all'iniziativa della giovane non vuol dire appellarsi allo spontaneismo della gioventù, vuol dire credere che lo Spirito Santo, come diceva s. Benedetto, parla molte volte, anche in forma straordinaria attraverso la gioventù.

Saper dosare le interrelazioni personali e strutturali tra le giovani in formazione e tutte le altre consorelle, è un compito di particolare urgenza, che assicura la giusta architettura della comunità formatrice.

3. OMOGENEITÀ DEL PROCESSO FORMATIVO

Infine conviene ricordare, per l'attuale rinnovamento della formazione, tre criteri complementari:

— il processo formativo deve essere unitario ed omogeneo nelle varie fasi. Ogni fase deve essere continuazione della precedente e preparazione della seguente;

— i vari aspetti della formazione (spirituale, apostolico, intellettuale, ecc.) devono essere armonizzati in una vera sintesi vitale;

— inoltre, l'ora di transizione in cui viviamo e l'accelerazione della storia esigono che si metta al centro delle preoccupazioni di una Congregazione la cosiddetta « formazione permanente ». Oggi non si può più pensare che ci sia un breve « periodo di formazione » seguito poi dalla « vita »; la formazione permanente dev'essere come il vertice a cui converge e da cui si illumina il processo formativo.

Bisognerà quindi cambiare il concetto che avevamo di formazione, il concetto statico, come se si trattasse di una « tappa preliminare ». Bisognerà pensarlo come un valore che involve la globalità della nostra esistenza dal punto di vista del continuo adeguamento alla sua identità vocazionale e dell'espressione comunitaria della Congregazione, anche se con esigenze di fasi distinte e di trattamenti personali svariati. Ogni ispettoria ed ogni comunità formatrice dovrà dimostrare concretamente d'aver acquisito la coscienza di questo capovolgimento concettuale, per cui c'è un unico impegno formativo per tutte le consorelle, anche se con differenti momenti e aspetti di gradualità e con differente maturazione vocazionale.

Tale unitarietà del processo formativo, illuminata dalla centralità della formazione permanente, esige in ogni ispettoria e nella Congregazione come totalità, uno speciale impegno di coordinamento organico di tutta la formazione, studiata dalle « équipes » dei formatori e curata in qualche « centro ad hoc » che sia come la coscienza e lo strumento del rinnovamento.

E' urgente, infatti, dedicarsi a superare gli effetti negativi di certa « settorialità » che faceva finora del « postulato », del « noviziato », dello « juniorato » una specie di compartimenti-stagno, con molta artificialità e alienazione dalla realtà vocazionale vissuta, e a volte quasi « istituzioni di altri » (nel caso che non ci fossero nella propria ispettoria), da cui si esigeva tutto e a cui si rivolgevano facilmente le critiche senza una vera corresponsabilità negli impegni.

In particolare è necessario curare l'omogeneità delle tre fasi formative d'iniziazione alla vita religiosa: il postulato, il noviziato e il periodo dei voti temporanei con le sue distinte tappe. L'incorporazione definitiva alla Congregazione si realizza progressivamente in un periodo di vari anni di gradualità e omogeneità di formazione. La *Renovationis causam* dice ben chiaro che « un'autentica formazione alla vita religiosa deve essere più graduale ed estendersi ad una più lunga durata. Essa deve insieme abbracciare il periodo del noviziato e gli anni successivi ai primi vincoli temporanei ».[7] Ossia deve costituire un tutt'uno.

Ora faccio una domanda: come si può costruire questa unitarietà se la responsabile delle postulanti, la maestra e la direttrice non si trovano mai, non discutono mai i loro problemi, non dicono come si prepara la tappa anteriore e quella posteriore, quali sono le caratteristiche di maturazione per arrivare al noviziato, ecc.? Come si fa ad evitare questa settorialità? Bisogna riunirsi, bisogna discutere, bisogna realizzare l'équipe delle formatrici.

C'è un valore che comanda l'omogeneità di tutto questo tempo di formazione: la professione perpetua! Ossia la vocazione salesiana vista alla luce dell'« atto unico ed essenziale della consacrazione perpetua di un religioso a Dio ».[8] Questo è il criterio supremo che deve guidare una programmazione omogenea.

7 *RC* 4.
8 *RC* 9.

Inoltre, c'è anche da curare il dosaggio dei vari aspetti complementari della formazione, in particolare le relazioni tra « studio » e « apostolato », sempre in una sintesi di unità vitale, anche se con periodi di speciale intensità in un senso o nell'altro. Un anno di tirocinio si distingue da un anno di studentato perché nel primo si insiste più su un aspetto e nel secondo più su un altro; però i due aspetti devono integrarsi. Un anno di tirocinio non può prescindere dallo studio, anche se in una forma molto minore; e un anno di studio non può prescindere dalla dimensione apostolica, anche se in una forma congrua e proporzionata.

Ma c'è un periodo privilegiato! La « gradualità », le svariate « fasi », la « lunga durata » dell'insieme del processo di « formazione iniziale » non devono far perdere di vista e snaturare il valore proprio e la « funzione insostituibile e privilegiata di prima iniziazione alla vita religiosa »[9] del noviziato. Nel noviziato quest'aspetto deve essere curato in una forma specifica; gli studi nel noviziato devono essere seri, l'apostolato deve essere serio. Il noviziato però non è né un anno di studentato né un anno di tirocinio; deve avere una elasticità e un'armonia tutta propria. Il tempo del noviziato costituisce sempre il periodo più caratteristico di influsso formativo su tutta la vita della futura religiosa.

Conclusione

Ci siamo trattenuti su alcune linee portanti del rinnovamento conciliare circa la formazione. Più che approfondire l'uno o l'altro aspetto, abbiamo preferito una visione panoramica, che può servire di introduzione al vostro importantissimo lavoro di queste settimane. Più che mirare semplicemente alle vostre persone, abbiamo considerato un ambiente e un clima in evoluzione.

9 *RC* 4.

Percepiamo tutti chiaramente che c'è molto da fare. Sentiamo che, da una parte, non ci si può più affidare a semplici norme prefabbricate in astratto o a tavolino e che, dall'altra, è assai pericoloso andare avanti alla buona o accettare una facile anomia. Urge impegnarsi a fondo e ricercare. Bisogna saper ascoltare lo Spirito Santo nelle sue manifestazioni dall'« alto » e dal « basso ». Dobbiamo farlo « insieme », collegialmente nelle équipes e comunitariamente nelle case e nelle ispettorie. E' indispensabile farlo alla luce dei grandi orientamenti del Concilio Vaticano II. Noi vogliamo farlo salesianamente, con amore e fedeltà a don Bosco e a madre Mazzarello. Che l'Ausiliatrice ci ottenga dal Signore i doni necessari per realizzare questo impegno. Auguri!

ASPETTO TEOLOGICO

Teologia della vita religiosa

Dell'aspetto teologico non vengono riportate le relazioni nella loro integralità, ma uno schema discorsivo che dà la sostanza dei punti essenziali. Si raccomanda quindi una riflessione attenta a queste pagine perché particolarmente dense e concise.

L'ESSENZA DELLA VITA RELIGIOSA

Don GIORGIO GOZZELINO

Premessa: lettura della Lumen gentium (n. 44) **e del Perfectae caritatis** (n. 5-6)

La riflessione sulla natura della vita religiosa deve fondarsi sulla tradizione della Chiesa. Questa riflessione, infatti, non incomincia oggi, ma si è sviluppata lungo il corso dei secoli con lo sviluppo stesso della Chiesa e della vita religiosa.

I documenti più recenti e completi che la tradizione ci offre su tale tema sono quelli del Vaticano II. Li prendiamo come punto di partenza obbligato a cui rifarci sia per avere un orientamento sicuro sul come procedere, sia per verificare costantemente le conclusioni a cui giungiamo.

Se consideriamo dapprima la costituzione dogmatica *Lumen gentium* al capo VI n. 44, troviamo che il Concilio nella vita religiosa individua soprattutto quattro elementi o dimensioni.

— Un primo elemento è la cosiddetta *dimensione teocentrica:* la vita religiosa è anzitutto e primariamente una *consacrazione,* un « donarsi totalmente a Dio sommamente amato ». Da questo punto di vista essa prolunga la consacrazione battesimale, ossia costituisce una forma particolare di vivere tale consacrazione: « Già col battesimo [il fedele] è morto al peccato e consacrato a Dio; ma per poter raccogliere più copiosi i frutti della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici nella Chiesa intende liberarsi dagli impedimenti che potrebbero distoglierlo dal fervore

della carità e dalla perfezione del culto divino, e si consacra più intimamente al servizio di Dio ».

— Un secondo elemento è quello dell'imitazione o *sequela di Cristo (dimensione cristocentrica):* « Lo stato religioso — si legge nel testo — più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre, e che propose ai discepoli che lo seguivano ».

— Altro elemento è quello del *servizio della Chiesa (dimensione ecclesiale):* « Siccome i consigli evangelici [...] congiungono in modo speciale i loro seguaci alla Chiesa ed al suo mistero, la loro vita spirituale deve pur essere consacrata al bene di tutta la Chiesa ».

— Infine la vita religiosa è *annuncio privilegiato del cielo (dimensione escatologica):* « Lo stato religioso [...] meglio anche manifesta a tutti i credenti i beni celesti già presenti in questo mondo, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannuncia la futura resurrezione nella gloria del Regno celeste ».

Gli stessi concetti vengono sostanzialmente espressi nel decreto sul rinnovamento della vita religiosa, il *Perfectae caritatis* ai n. 5-6.

Al n. 5 si legge: « I membri di qualsiasi istituto [...] vivano per Dio solo. Tutta la loro vita, infatti, è stata posta al servizio di Dio, e ciò costituisce una speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale e ne è l'espressione più perfetta ». In queste parole viene messa in luce la *dimensione teocentrica* che è fondamentale, e subito dopo la *dimensione ecclesiale:* « Avendo poi la Chiesa ricevuto questa loro donazione di sé, sappiano essi di essere al servizio della Chiesa ».

« Tale servizio di Dio — continua il *Perfectae caritatis* — deve in essi stimolare e favorire l'esercizio delle virtù, specialmente dell'umiltà e dell'obbedienza, della fortezza e della castità, con cui si partecipa allo spogliamento di Cristo, e insieme alla vita

mediante lo spirito. I religiosi adunque, fedeli alla loro professione, lasciando ogni cosa per amore di Cristo, lo seguano come l'unica cosa necessaria ». Ecco la *dimensione cristocentrica.*

Queste stesse dimensioni sono ribadite un poco più avanti, al n. 6: « Coloro che fanno professione dei consigli evangelici, prima di ogni cosa, cerchino ed amino Dio che per primo ci ha amati, e in tutte le circostanze cerchino assiduamente di alimentare la vita nascosta con Cristo in Dio, donde scaturisce e riceve impulso l'amore del prossimo per la salvezza del mondo e l'edificazione della Chiesa ».

Nei due numeri citati è lasciata un po' in ombra la *dimensione escatologica,* ma è ripresa dal n. 12 in avanti, quando si parla dei voti, a cominciare dalla castità che, dei tre voti, è quello in cui meglio si vede tale dimensione.

Un'altra sottolineatura di questi testi riguarda la *radicalità* della vita religiosa in questi suoi quattro elementi. Ogni vita cristiana possiede tali elementi. Ma il Concilio li attribuisce alla vita religiosa riconoscendo che in essa tali elementi hanno un'intensità più profonda di quella comune. Così il Concilio parla di un dono « totale », di Dio « sommamente amato », di un « nuovo e speciale titolo » di servizio del Padre. Esso afferma che nella vita religiosa il frutto della grazia battesimale è « più copioso » e la consacrazione « più intima ». Questi comparativi vogliono esprimere l'originalità della vita cristiana religiosa rispetto alla vita cristiana non religiosa.

Il Concilio non li precisa meglio e lascia aperta la questione del come conciliarli con quanto si asserisce nel capitolo V della *Lumen gentium* in cui si parla della vocazione di tutti alla santità. E' compito della nostra riflessione continuare il discorso avviato dal Concilio, cercando di specificare in che cosa consista precisamente l'originalità della vita religiosa.

1. La vita religiosa è vita di carità

a) Per capire che cosa sia la vita religiosa bisogna tener ben presente il collegamento del capitolo VI della *Lumen gentium* con il capitolo V, specialmente con il n. 39. Tutti sono chiamati alla santità. La santità è carità, è amore del Padre e dei fratelli. La vita cristiana è vita di santità. Quindi la vita religiosa, come *forma particolare di vivere la santità*, è nulla più che una forma particolare di vita cristiana. Il religioso è un cristiano che vive l'esistenza cristiana in un modo particolare, ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa come cristiano. Dunque è già chiaro che la vita religiosa è vita cristiana ed esige tutti gli elementi fondamentali della vita cristiana, riducibili alla carità.

b) La stessa idea deriva dalla costatazione, evidente nella *Lumen gentium*, che la vita religiosa è *vera forma di vita della Chiesa*. Essendo la vita della Chiesa una vita di carità, *l'essenza della vita religiosa sta nella carità*. La sua originalità non potrà dunque consistere nell'essere qualcosa di diverso dalla carità, ma nel vivere la carità in una forma e con modalità particolari, distinte da altre forme e modalità proprie della Chiesa.

c) Siccome allora la sostanza della vita religiosa sta nella carità, un religioso che non viva di amore per il Padre e per i fratelli non è religioso qualunque siano i riconoscimenti giuridici di cui egli possa disporre.

Inoltre è in questa prospettiva che si comprende perché la vita religiosa abbia le quattro *dimensioni* sopra accennate: dimensione teocentrica, cristocentrica, ecclesiale, escatologica. L'amore è dono di sé al Padre, è imitazione e sequela del Cristo, è rivelazione del mistero della Chiesa (che è mistero d'amore), è servizio della Chiesa, è rivelazione del cielo (che è il regno dell'amore) e ne è una sua anticipazione. Dunque la vita religiosa, come vita di amore, ha tutti questi caratteri.

2. La vita religiosa però è vita di carità vissuta in una forma particolare

Dire che la vita religiosa è vita di carità, è fondamentale perché significa riconoscere che essa è esistenza autenticamente cristiana. In che cosa si distingue però la vita cristiana detta appunto vita religiosa dalle altre forme di vita cristiana dette appunto non religiose? Che differenza esiste tra il religioso e i credenti che non sono religiosi? Il Concilio risponde dicendo che la vita religiosa è vita di carità (dunque vera vita cristiana), ma vita di carità *speciale e superiore* (dunque forma originale di vita cristiana). In questa specialità e superiorità sta il segreto della fisionomia distintiva del religioso.

Ma in che senso si parla di carità speciale e superiore? Non nel senso che nella vita religiosa Dio sia amato su tutto, poiché questo deve realizzarsi in qualunque forma di vita cristiana, e non solo in essa. Non nel senso che Dio debba essere amato esclusivamente, poiché amare Dio significa amare il Padre, ossia significa essere rimandati alla famiglia del Padre, agli uomini tutti.

A nostro parere la vita religiosa è vita di carità « speciale e superiore » in un altro triplice senso. E cioè:

a) nel senso che realizza una relativa maggiore facilità nello sviluppo dell'amore;

b) nel senso che realizza una minore distanza dalla situazione definitiva dell'al di là;

c) e infine, nel senso che costituisce la manifestazione più palese del fatto che la Chiesa è una comunità « religiosa » e non « profana », è una comunità cioè definita dal fine « ultimo » dell'uomo, ossia la comunione col Padre, e non dai fini penultimi, ossia la costruzione della città terrestre, lo sviluppo temporale. Inoltre nel senso che la vita religiosa annuncia direttamente la presenza in questo mondo del Regno futuro.

Diciamo alcune parole a commento di ciascuno di questi tre punti.

a) La vita religiosa è vita di carità speciale e superiore anzitutto in quanto *realizza una relativa maggiore facilità nello sviluppo dell'amore,* ossia anzitutto nell'*ordine dei mezzi* dello sviluppo della carità.

La facilità di tale sviluppo è *maggiore* perché la vita religiosa mette più radicalmente al riparo dall'idolatria del sesso (castità), del possesso (povertà), del culto della potenza (obbedienza), e infine dall'idolatria dell'egoismo (vita comune).

L'amore uomo e donna, il possesso personale, la dipendenza da Dio vissuta in forma maggiormente autonoma, la vita familiare o comunque la vita semplicemente associata sono valori autentici e mezzi autentici di sviluppo della carità. Essi però si manifestano immediatamente come valori. Chiunque comprende, ad esempio, che l'amore dell'uomo e della donna è una cosa bella, che è tale l'avere dei figli, che è tale l'avere dei soldi; ma proprio per questa immediata loro percettibilità, tali valori tendono a fermare a se stessi. Invece l'uomo e la donna devono essere un rimando vicendevole al Padre; il possesso personale del denaro deve avere una funzione di servizio, e così via. Questa tendenza a fermare a se stessi è ulteriormente aggravata dalla concupiscenza, che confonde le idee e fa vedere come assoluto ciò che è soltanto relativo.

Ora, siccome il religioso vive la carità mediante valori diversi (verginità anziché matrimonio, povertà totale anziché povertà solo individuale, obbedienza vincolata ad un carisma anziché obbedienza ordinaria, vita comunitaria anziché vita familiare) è molto meno esposto ai rischi di quegli altri valori.

Si tratta però di una maggiore facilità soltanto *relativa,* sia oggettivamente, sia soggettivamente.

Oggettivamente in quanto se il matrimonio presenta il rischio del naufragio dell'amore nel mondo dei sensi, la castità consacrata ha quello della morte della carità nell'egoismo; se il

possesso dei beni può generare mentalità terreniste, ossia attaccate solo ai beni della terra, la povertà religiosa può deviare in irresponsabilità o accidia; se l'obbedienza di tipo secolare può degenerare in emancipazione da Dio, quella di tipo religioso può diventare infantilismo nei sudditi o paternalismo nei superiori; se la vita comune familiare o associata può tendere a chiudersi nell'ambito ridotto della famiglia o del gruppo, con l'esclusione degli altri, la vita comune religiosa può degenerare in un vivere alle spalle degli altri. Qualsiasi forma di vita cristiana ha i suoi rischi. Se non li avesse non sarebbe neppure umana.

Parliamo inoltre di maggiore facilità soltanto relativa anche soggettivamente: vogliamo dire cioè che tale maggiore facilità esiste per chi è chiamato alla vita religiosa; per gli altri la forma di vita religiosa non è una spinta maggiore, bensì un impedimento.

b) La vita religiosa è vita di carità speciale e superiore, in quanto *realizza una minore distanza dalla situazione definitiva dell'al di là*, con l'instaurare un rapporto col Padre meno vincolato alle mediazioni tipiche di questa vita terrena.

Con la castità non si scavalca la sessualità, ma non la si realizza nella sua forma più piena e profonda: quella coniugale, forma che è tipicamente terrena. Vivendo la castità, allora, il religioso vive in un modo più vicino a quello che sarà il definitivo.

Con la povertà il religioso non scavalca la mediazione dei beni terreni, ma se ne serve in una forma meno autonoma e meno rivolta al loro sviluppo, indirizzandoli invece al servizio dello sviluppo del Regno di Dio. In tal modo è meno distante dalla situazione definitiva del cielo in cui i beni terreni saranno completamente integrati e soggetti al Regno di Dio.

Con l'obbedienza il religioso non si esenta dalla necessità della ricerca della volontà del Padre, ma conduce tale ricerca più direttamente in ed insieme con la comunità; in tal modo

è meno distante dalla situazione del cielo in cui la sua comunione con il Padre si realizzerà nella piena integrazione e comunione con la comunità dei salvati.

Con la vita comune il religioso non si esenta dalla mediazione della comunità, ma scavalca quella forma di comunità che è più direttamente terrena, ossia la comunità familiare, entrando invece in quell'altra forma di comunità che sarà poi la definitiva: la comunità fondata non solo e non primariamente sui vincoli del sangue, bensì sui vincoli della carità.

c) La vita religiosa è vita di carità speciale e superiore, infine, in quanto *costituisce la manifestazione più palese del fatto che la Chiesa è una comunità « religiosa » ed è « già » l'anticipazione del Regno futuro,* pur non avendolo ancora totalizzato.

I religiosi sviluppano la loro vita di carità nella promozione diretta di tutto ciò che favorisce la comunione degli uomini col Padre; in tal modo manifestano che la Chiesa è precisamente questa comunione e non altro. Siccome per la Chiesa l'essere la comunità « religiosa » ossia l'essere la comunità che rimarrà per sempre, che non passerà con la figura di questo mondo, è il dato più essenziale, bisogna che in essa vi sia qualcosa (una sua situazione, un suo livello) che lo manifesti; giacché la Chiesa è un segno, e non vi è segno dove non vi è manifestazione. La vita religiosa è precisamente ciò che manifesta questa sua dimensione essenziale. Essa è detta « religiosa » perché mostra nel modo più percettibile che la Chiesa non è una comunità profana, bensì appunto una comunità religiosa. In quanto, inoltre, la vita religiosa è meno distante dall'al di là, essa manifesta direttamente il fatto fondamentale che la Chiesa, pur non essendo ancora il cielo, ne è già la caparra e l'anticipazione.

Si osservi che la vita religiosa compie la sua funzione di manifestazione della natura « religiosa » della Chiesa in un doppio modo: positivamente e negativamente. Anzitutto positivamente con il realizzare in se stessa una profonda concen-

trazione sui valori « religiosi », ossia con il puntare tutte le proprie energie non sullo sviluppo del progresso temporale, ma sullo sviluppo del Regno di Dio. E negativamente con il criticare tutto ciò che nella Chiesa equivale ad uno slittamento nel mondano.

3. La vita religiosa è una struttura costitutiva essenziale della Chiesa viatrice

Da quel che si è detto è possibile comprendere che i religiosi hanno nella Chiesa una funzione insostituibile. Essi permettono alla Chiesa di realizzare e di manifestare due suoi tratti distintivi specifici ed indispensabili, e cioè il suo *essere una comunità interamente religiosa* e il suo *essere il vero germe del Regno di Dio.*

Le strutture costitutive della Chiesa viatrice sono da un lato la dualità ministero e laicato e dall'altro la dualità vita religiosa e vita non religiosa, detta anche secolare.

La prima dualità è richiesta dal fatto che esiste tra Cristo e la Chiesa da una parte un'indissociabilità assoluta (la Chiesa senza il Cristo è nulla) e dall'altra una disparità di situazione (mentre il Cristo è glorificato, la Chiesa viatrice non lo è ancora): il ministero pone il Cristo glorificato a livello della Chiesa viatrice e quindi le è indispensabile.

La seconda dualità invece è richiesta, come si è detto, da altri due fatti fondamentali. 1) Dal fatto che la Chiesa da una parte si definisce interamente sul rapporto al Padre, ossia sulla dimensione religiosa, e dall'altra è un segno ossia è qualcosa che deve far vedere ciò che è: i religiosi hanno precisamente questa funzione. In essi la Chiesa trova, e propone come tale, il proprio « specchio ». La Chiesa addita i religiosi e dice: se volete vedere che cosa io sono, guardate che cosa essi fanno. 2) Dal fatto che esiste una disparità tra la situazione finale della Chiesa e la sua situazione attua-

le: la Chiesa è già il Regno, ma « non lo è ancora totalmente ». Ora, essa è segno. Ciò che essa è, deve manifestarsi. Allora mentre la vita religiosa, con la sua minore distanza dall'al di là, manifesta il « già », la vita non religiosa manifesta il « non ancora », e le due forme si complementano a vicenda.

4. La vita religiosa è una realtà complessa

Un'ultima parola sulla vita religiosa riguarda la sua struttura interna. E' una struttura complessa, ossia comprendente, in unità, diversi elementi.

a) E' chiaro anzitutto che la vita religiosa *suppone una vocazione particolare:* è il Padre che chiama ad essere nella Chiesa il segno privilegiato della Chiesa, è Lui che invita e sostenta un'esistenza fondata sui tre caratteri distintivi dell'amore come è vissuto nella vita religiosa. E' in questa chiamata che il religioso fonda la sua fiducia di essere fedele. Inoltre, come abbiamo detto, la relativa maggiore facilità di sviluppo dell'amore si realizza concretamente non in una persona qualunque, ma in chi effettivamente è chiamato a tale vita.

Alla vocazione deve far riscontro la *libera risposta* del singolo chiamato. Ci dev'essere una risposta, in quanto la vita religiosa è vita cristiana e la vita cristiana implica sempre la risposta umana. E tale risposta è libera nel senso che realizza il significato fondamentale della libertà: la libertà è il potere di fare il bene; il bene concreto per chi è chiamato alla vita religiosa consiste nell'assumere le cose tipiche della vita religiosa; dunque il religioso esercita veramente la sua libertà nella misura in cui è fedele alle esigenze della vita a cui è chiamato.

b) La vita religiosa inoltre *si complementa con la vita seco-*

lare: essa è un'autentica forma di vita cristiana, ma non è l'unica possibile. La Chiesa possiede, oltre ad essa, anche la vita secolare, in cui sono vissuti più radicalmente alcuni valori (come quelli della sessualità, dell'impegno nella città terrestre, della vita coniugale e familiare), che viceversa nella vita religiosa sono assunti meno integralmente. Allora la vita religiosa realizza al massimo alcuni valori, la vita secolare realizza al massimo altri valori, e le due, congiunte, fanno sì che nella Chiesa tutti i valori della Chiesa siano vissuti al massimo.

c) La vita religiosa, in terzo luogo, è *legata ad una professione pubblica dei voti nella vita comune.* Tale professione pubblica è per sé un elemento giuridico. Ma ha una chiara base teologica: in quanto è pubblica esprime il fatto fondamentale che la Chiesa riconosce nei religiosi il proprio specchio; in quanto è professione dei « voti » esprime il fatto fondamentale che la dimensione religiosa della Chiesa è dimensione permanente, e che il « già » si riferisce a quel Regno di Dio che è e sarà definitivo. I voti infatti sono precisamente, in quanto « voti », l'espressione concreta della perpetuità e della stabilità.

d) La vita religiosa, infine, *instaura uno stato di vita stabile e normalmente definitivo* (voti e non semplici promesse) *concretizzato da uno spirito.* Alla base della vita religiosa sta una mozione dello Spirito che è permanente quanto è permanente la Chiesa e che quindi anima e suscita molte forme diverse. Ciascuna di queste forme si differenzia per un particolare carisma o « spirito » legato alla vocazione e missione di un fondatore. Di conseguenza la vita religiosa è costituita da una pluralità di famiglie religiose, distinte le une dalle altre non per il fatto della vita di carità (che è comune a tutte in quanto tutte sono vere forme di vita cristiana) e neppure per il fatto di vivere la carità in quel modo originale che è il modo della vita religiosa (tutte infatti sono famiglie religiose), ma per il fatto che il modo proprio della vita religiosa

è vissuto da ciascuna in consonanza con uno spirito particolare, quello del fondatore, maturato nello svolgimento progressivo della vita della famiglia religiosa stessa. Tale spirito si visibilizza in una regola che quindi diventa il carattere distintivo di ogni famiglia religiosa. Si noti però che la regola non è lo spirito bensì l'espressione dello spirito, per cui essa deve evolversi secondo l'evoluzione dello spirito e deve cercare di esprimere sempre meglio ciò che è caratteristico di quello spirito. In questo si giustifica l'« aggiornamento » richiesto periodicamente alle Costituzioni.

TEOLOGIA DELLA CASTITA' RELIGIOSA

Don GIORGIO GOZZELINO

Priorità della castità

La vita religiosa si distingue da quella non religiosa grazie a tre elementi che essa possiede in forza dei tre voti e della vita comune. La riflessione sulla vita religiosa quindi si prolunga nella riflessione su tali voti e sulla vita comune.

Cominciamo dal voto di castità. Ciò è già un'innovazione rispetto all'ordine tradizionale che poneva invece la povertà al primo posto. Questa innovazione vien fatta dal Concilio.[1] Qual è il senso di tale innovazione? Essa ha tre ragioni:

— anzitutto una ragione *scritturistica:* nel Vangelo e in s. Paolo l'appello alla verginità consacrata è quello dei tre consigli che è il più chiaramente sottolineato;[2]

— in secondo luogo una ragione *storica:* è la verginità consacrata che è attestata come prima realizzazione ufficiale di un dono di sé totale nella Chiesa; d'altra parte fra tutti gli elementi della vita religiosa, attraverso l'immensa varietà della loro realizzazione concreta, la castità consacrata appare come l'elemento più stabile e meno diversificato;

— infine una ragione *dottrinale:* sembra che si possa dire legittimamente che la castità è quello dei tre voti che concre-

1 Cf *LG* 42-43; *PC* 12-14.

2 Cf specialmente *1 Cor* 8.

tamente risulta essere il segno più trasparente e più sorprendente della consacrazione al Signore; quello inoltre che meglio significa la dimensione escatologica.

1. La castità religiosa è una consacrazione

La castità religiosa è anzitutto vera castità cristiana e poi una sua forma particolare, detta appunto « religiosa ». Cominciamo col vedere quali siano i suoi caratteri in quanto vera castità cristiana.

La castità cristiana è il *dono del proprio cuore (affetti) e del proprio corpo al Padre,* dono che supera l'idolatria del sesso.

Quindi:

— La castità religiosa, come vera castità cristiana, è *amore.* Un religioso che non ami il Padre ed i fratelli non può affatto dirsi casto anche se non vi è nulla nella sua vita che violi le leggi del sesto e nono comandamento. L'impurità consiste anzitutto e soprattutto nell'egoismo, nel vedere l'altro quale oggetto di rapina e non quale persona a cui assentire favorendone la promozione. La castità perciò è molto più vasta del puro superamento dei peccati sessuali.

— Essendo amore, la castità religiosa ha *tutti i caratteri dell'amore.* Tali caratteri, che già abbiamo rilevato parlando della essenza della vita religiosa, sono i quattro seguenti:

- dono al Padre (dimensione teocentrica);
- sequela di Cristo e mistero pasquale (dimensione cristocentrico-pasquale);
- testimonianza e missione (dimensione ecclesiale);
- segno-anticipazione (dimensione escatologica).

La castità è dono al Padre, ossia è consacrazione perché, come si è detto, è offerta del proprio cuore e del proprio corpo a Lui. Essa è sequela del Cristo perché tale fu lo stile di vita del

Cristo. In quanto offerta, implica rinnegamento di sé (morte) ed ingresso nella ricchezza del trascendente (risurrezione). La castità è testimonianza della natura della Chiesa, la quale infatti è la sposa del Cristo. Ed è al servizio della Chiesa, in quanto promuove direttamente in colui che la vive la santità, contribuendo per irraggiamento a diffonderla negli altri. Essa, infine, è segno-anticipazione dell'al di là in quanto il cielo è la situazione del dono perfetto e totalizzato del proprio cuore e del proprio corpo al Padre.

2. La castità religiosa è una consacrazione speciale

Se è vero però che la castità religiosa è autentica castità cristiana, è altrettanto vero che si distingue da quella forma di castità cristiana che viene detta non religiosa o secolare. Sia il religioso sia il credente comune vivono la castità cristiana: ma la vivono in un modo diverso. In che cosa consiste tale diversità?

a) Nel religioso il dono del proprio cuore e del proprio corpo al Padre è realizzato nello *scavalcamento* della mediazione tipo dell'incontro pieno uomo e donna. La castità religiosa si differenzia per sé direttamente dalla castità coniugale. In questa l'uomo dona il proprio cuore e il proprio corpo al Padre donandolo alla propria sposa; e così fa la donna nei confronti del suo sposo. Questo incontro d'amore è tipico dell'esistenza viatrice, quindi costituisce una modalità di dono al Padre tipica del mondo viatore. Il religioso non lascia da parte la spinta salvifica della sessualità, ossia la mediazione dell'incontro uomo e donna, ma non la realizza nella sua forma più radicale e profonda, precisamente quella coniugale. In ciò la sua castità si distingue da quella del coniugato.

In altri termini i caratteri della castità consacrata sono:

— l'astensione dall'incontro pieno uomo e donna, ossia l'astensione dal rapporto coniugale;

— conseguentemente l'astensione da ciò che costituisce il contesto necessario affinché tale rapporto sia salvifico, ossia il matrimonio;

— come elemento derivato e però molto secondario (in quanto si può perdere per ragioni del tutto accidentali) anche l'integrità fisica;

— infine una fecondità autentica, non fisica bensì esclusivamente spirituale.

La castità religiosa insomma compie il dono del cuore e del corpo in una forma meno vincolata alla sensualità di quanto non lo faccia la castità secolare.

b) La castità religiosa dunque non rinnega il senso della sessualità, anzi lo assume realmente, ma in una forma *particolare e speciale.*

— Ciò si comprende quando ci si renda conto che esistono almeno *due forme* diverse di realizzazione della sessualità: una forma che potremmo chiamare matrimoniale, consistente nell'incontro uomo e donna più completo; ed un insieme di forme che potremmo chiamare non matrimoniali, parimenti autentiche ma meno radicali. L'uomo s'incontra con la donna e viceversa non soltanto a livello sponsale. Esiste l'incontro uomo e donna come incontro di coniugi, ma esistono anche gli incontri uomo e donna come incontro di fratelli e sorelle, di padri e figlie o madri e figli, di colleghi di lavoro, di amici, di corresponsabili in un qualche impegno comune. Di conseguenza la castità religiosa non è affatto scavalcamento o rinnegamento della sessualità, bensì una scelta libera e integralmente umana di realizzare la sessualità in una forma particolare, che è precisamente chiamata non matrimoniale.

— Queste distinzioni comandano un'ulteriore distinzione. In quanto la castità religiosa è vero dono del proprio cuore e del proprio corpo al Padre nel servizio dei fratelli, essa è *purezza aperta,* ossia servizio ed oblazione. Ma in quanto tale dono avviene e deve avvenire nella forma non matrimoniale, essa è

anche *purezza chiusa*. Ciò significa che il religioso deve mantenere la fisionomia distintiva della propria castità, quella non matrimoniale, difendendola dai pericoli dello slittamento nella forma matrimoniale. Come l'uomo sposato difende l'incontro pieno con la sua sposa mantenendo con le altre donne un rapporto di incontro non pieno, ossia non matrimoniale, così il religioso difende la specificità della sua castità mantenendola a livello delle esigenze della forma non matrimoniale. Egli sarà sereno sempre e aperto in tutti i suoi incontri con le persone dell'altro sesso; ma non mancherà di prudenza, troncando tutto ciò che favorisse, come si usa dire, « il nascere di sentimenti ».

c) In quanto vera castità, la castità religiosa possiede le quattro *dimensioni* enunciate in apertura: dimensione teocentrica, cristocentrico-pasquale, ecclesiale ed escatologica. Evidentemente però dà loro una connotazione speciale.

— Come consacrazione è meno indiretta di quella della castità coniugale; passa di meno, infatti, attraverso la mediazione del « diverso da sé ».

— Come adesione ed imitazione del Cristo risulta parimenti meno indiretta in quanto imita più da vicino lo stile concreto di vita assunto storicamente da Gesù e si concentra più direttamente su di Lui.

— Come testimonianza del trascendente è più visibile, perché meno legata a mediazioni tipiche della terra; e realizza un servizio della Chiesa più universale, in quanto trova nello svincolamento da una famiglia propria una maggiore possibilità di disponibilità per gli orizzonti universali della Chiesa.

— Come segno-anticipazione dell'al di là, infine, è più diretta. Nell'al di là infatti la sessualità non sarà più una mediazione, bensì soltanto un valore umano ritrovato in una comunione col Padre ormai diretta.

d) Queste riflessioni ci permettono di capire per qual *motivo* la vita religiosa poggia anzitutto sulla castità. Perché è

la castità religiosa che permette alla vita religiosa di avere quei tre elementi base per i quali si distingue dalla vita secolare.

La castità religiosa, infatti, comporta:

— Una relativa maggiore facilità di sviluppo dell'amore. Una maggiore facilità in quanto mette più radicalmente al riparo dal rischio dell'idolatria del sesso. Ma una facilità relativa sia oggettivamente che soggettivamente. Oggettivamente in quanto anche la castità religiosa ha i suoi rischi, primo fra tutti quello dell'egoismo: il non avere un coniuge e dei figli può diventare per qualcuno un imparare ad amare soltanto se stessi. Soggettivamente poi perché tale vita garantisce una maggiore facilità solo per chi è chiamato ad essa.

— Una minor distanza oggettiva dalla situazione definitiva dell'al di là. Come abbiamo detto, nell'al di là la sessualità non sarà più una mediazione. Vivendo in una forma di vita meno radicata nella sessualità come mediazione, il religioso annuncia meglio il Regno celeste.

— Un'indicazione più visibile della dimensione religiosa specifica della Chiesa. Grazie alla castità religiosa, il religioso ha come propria comunità base non la famiglia, ma l'unità di coloro che sono chiamati come lui da una stessa vocazione. Essendo questa vocazione primariamente un appello a promuovere non lo sviluppo della città terrestre bensì quello della città celeste, il religioso visibilizza meglio la natura « religiosa » della Chiesa. Del resto la comunità religiosa è fatta da membri associati non da vincoli di sangue, bensì da una comune vocazione, quella del servizio del Regno. Anche da questo punto di vista perciò i religiosi sono lo specchio della vera fisionomia della Chiesa che è una comunità non fondata su vincoli del sangue, ma sul vincolo della comune ed universale chiamata di tutti gli uomini alla santità, ossia alla comunione col Padre.

3. La castità religiosa è un elemento costitutivo essenziale della vita religiosa

Siccome la vita religiosa possiede i suoi tre elementi base distintivi della propria originalità grazie alla castità, non esiste vita religiosa ove non esista quel tipo di castità che abbiamo chiamato religiosa.

E' qui che si fonda la distinzione tra castità consacrata e celibato sacerdotale. Il celibato sacerdotale è sommamente conveniente al ministero, tanto conveniente che la Chiesa latina sbarra l'accesso al ministero a chi non si sente di assumere il celibato. Un sacerdote sposato però non è una contraddizione in termini, mentre invece lo è un religioso sposato. Se per il ministro l'astensione dal matrimonio è questione di convenienza, per il religioso è questione di essenza. Il celibato non costituisce il ministero: ne è solo il contesto più appropriato; la castità consacrata, invece, costituisce la vita religiosa.

4. La castità religiosa è una realtà complessa

Dall'insieme delle cose fin qui dette si comprende come entrino nella castità religiosa molti elementi. Richiamiamo qui i più significativi.

a) La castità suppone una vocazione. Chi è che stabilisce in quale modalità ciascuno deve vivere ciò che è comune alla Chiesa, ossia l'amore? Ovviamente solo l'Autore del progetto sulla Chiesa, ossia il Padre. Dunque la castità religiosa è la situazione migliore non per chiunque, ma per chi è chiamato. La vocazione inoltre suppone naturalmente la libera risposta umana, proprio perché la castità è una forma dell'amore.

b) La castità religiosa si complementa con la castità matrimoniale e la vita familiare. Con la castità religiosa si vive al

massimo la dimensione escatologica della Chiesa e si assume di meno la mediazione della sessualità. Con la castità coniugale si fa l'inverso. Entrambe appartengono alla Chiesa. Grazie ad entrambe la Chiesa può vivere tutti questi suoi valori al massimo.

c) La castità religiosa si esprime in uno spirito per cui possiede una dimensione specifica, nel caso nostro, salesiana e una dimensione storico-esistenziale.

— Finora abbiamo parlato della differenza tra castità cristiana comune e castità religiosa. La castità religiosa però si differenzia a sua volta in molte forme, in corrispondenza alle diverse famiglie religiose, per cui esiste una castità religiosa salesiana, domenicana, francescana, ecc.

Quali sono i caratteri propri della castità salesiana? Sembra si possa dire siano due: l'*affettuosità* e la *temperanza*. Don Bosco diceva che i giovani non soltanto devono essere amati, ma devono poter sentire di essere amati; il che comporta una nota specifica di amicizia sentita e manifesta. Ma ciò, dato che i destinatari sono i giovani, non è privo di pericolosità. Sicché soltanto colui che è veramente padrone di se stesso può entrare nella Congregazione salesiana con sufficienti garanzie di sicurezza. Tale dominio di sé viene chiamato temperanza.

— Bisogna inoltre tener presente che la castità religiosa assume accentuazioni diverse a seconda delle diverse epoche storiche. Nel mondo d'oggi la sessualità è molto valutata: è chiaro allora che nella castità religiosa dovrà essere particolarmente visibile l'apprezzamento per tale valore. I religiosi cioè non dovranno avere nei suoi confronti un atteggiamento di paura o di fuga, bensì di serenità, pur nella prudenza suggerita dal necessario realismo delle situazioni. Il mondo attuale propugna, sia pure tra molte ambiguità, la parità dei sessi: i religiosi dovranno vivere la propria castità religiosa non come forma di disprezzo dell'altro sesso bensì nella forma della stima effettiva. Oggi, infine, si sottolinea l'importanza della

complementarietà uomo e donna: un riflesso evidente sulla vita religiosa lo si vede nella collaborazione più intensa tra religiosi e religiose.

5. La castità religiosa si regge su elementi base precisi

La castità religiosa è come una creatura che ha bisogno di svilupparsi e di crescere mediante un cibo particolare. Questo cibo è indicato al n. 12 del decreto *Perfectae caritatis.*

Essendo amore, la castità religiosa ha bisogno continuo di nutrirsi di *amore.* Chi non ha il proprio cuore pieno della presenza del Cristo finirà inesorabilmente col riempirlo d'un qualche surrogato. Ma chi può garantire la fedeltà permanente alla castità consacrata? La garantisce la vocazione, ossia la chiamata a tale genere di vita. Siccome poi tale chiamata suppone il libero assenso, bisogna ricordare che la castità religiosa non è affare di un momento, ma di ogni istante della propria vita. Sarà quindi certamente fedele domani alle esigenze della castità colui che vi è fedele oggi.

Nella castità religiosa abbiamo sottolineato un aspetto chiamato purezza chiusa. Questo aspetto coincide con la *mortificazione* e con la *custodia dei sensi.* Ognuno è il responsabile diretto della propria castità. Ognuno deve regolarsi secondo la diversità dei propri momenti, giacché non si è sempre uguali a se stessi. E' normale che in alcuni periodi la castità religiosa susciti difficoltà più sentite, in altri meno. Nei primi si avranno preoccupazioni e cure particolari, nei secondi si potrà avere, sempre nei limiti della prudenza, una maggiore libertà.

In ogni caso è fondamentale la *sanità mentale e fisica.* La sanità mentale consiste nel giusto apprezzamento del valore

e dei pericoli della sessualità. La sanità fisica è necessaria in quanto l'eccessivo affaticamento, come del resto le frustrazioni psicologiche non superate, sono sovente causa di difficoltà per la castità.

Infine un elemento molto valorizzato dal Concilio è lo *spirito di famiglia*. Ove il religioso si senta in famiglia è meno esposto al pericolo di cercare compensazioni che, alla lunga, finirebbero col distruggere la forma particolare di castità a cui il Signore lo ha chiamato.

TEOLOGIA DELLA POVERTA' RELIGIOSA

Don GIORGIO GOZZELINO

1. La povertà religiosa è una consacrazione

Cominciamo, come di consueto, dall'illustrazione di ciò che nella povertà è comune ai religiosi e ai non religiosi.

La povertà è un aspetto particolare del dono di sé al Padre e quindi è una consacrazione. Essa consiste nel *dono dei beni terreni al Padre*, nel superamento radicale dell'idolatria del possesso. Ogni amore veramente cristiano, ogni vero dono di sé, e quindi ogni vera consacrazione, implica tale dono: di conseguenza l'*amore cristiano*, quando è autentico, è sempre anche *povertà*.

Da queste riflessioni iniziali derivano tre importanti conseguenze.

— La povertà religiosa come povertà cristiana ha un ambito insospettatamente vasto: in concreto si riferisce a *tutto l'uomo*. Sono beni terreni, infatti, non soltanto il denaro, ma anche il tempo, le qualità personali, l'esperienza, la cultura, ecc. E' povero colui che offre al Padre, trovato nei fratelli, tutto ciò che egli ha di terreno. In particolare è povero non soltanto e non primariamente quel religioso che non dispone di denaro senza permesso (sebbene questo ovviamente sia sempre necessario), bensì colui che è sempre pronto a dare il suo tempo, la sua intelligenza, la sua sensibilità, la sua competenza, e così via, al servizio delle necessità della comunità e dei singoli suoi confratelli.

— La povertà religiosa, sempre come povertà cristiana, è un

aspetto particolare dell'amore. Consiste nel prendere Gesù quale unico « tesoro » e quale unica vera « garanzia » per il futuro. Si consideri quanto segue: la povertà per sé, essendo una privazione, è un male. Ogni uomo ha bisogno di beni, di qualità, ecc. per il proprio sviluppo. Come si può dunque fare un voto di qualcosa che per sé è un male? Lo si può fare in quanto la povertà cristiana non è affatto una semplice indigenza, non è affatto un puro lasciare: è un lasciare per acquistare, precisamente è lasciare quello che si ha *per seguire Gesù.* Come si legge nell'episodio del giovane ricco, Gesù propone l'ideale della povertà non soltanto dicendo: « Va', vendi ciò che hai e dallo ai poveri », bensì anche aggiungendo: « Vieni e seguimi ».[1] Nella povertà cristiana, quindi, non si rinuncia ai valori della vita e alla garanzia per il futuro: si pone tale tesoro e tale garanzia anziché nel denaro e nelle proprie forze, in Gesù.

— La povertà religiosa, infine, sempre in quanto povertà cristiana, ha tutte le *dimensioni* che sono tipiche dell'amore e che già conosciamo per averle ripetutamente menzionate. Essa è:

• dono al Padre (dimensione teocentrica): è la consegna, come abbiamo detto, dei beni terreni al Padre;

• sequela di Cristo e mistero pasquale (dimensione cristocentrico-pasquale): la povertà cristiana rende il credente simile a Gesù, trasformando la sua vita in un dono dei propri beni materiali, il che implica rinuncia (morte) e assimilazione al Cristo (risurrezione);

• testimonianza del volto della Chiesa e suo servizio (dimensione ecclesiale): mediante la povertà il credente testifica che i beni terreni sono importanti, ma debbono essere sempre soggetti al servizio dell'uomo, sia a quello del progresso temporale, sia soprattutto a quello dello sviluppo del Regno di Dio; perciò la povertà demitizza i beni terrestri mostrandoli

1 Cf *Mc* 10, 17-25.

mezzi in funzione dell'uomo e non fini a sé stanti. Inoltre essa favorisce una concentrazione delle forze vive dell'umanità, non ritenute egoisticamente per sé, ma messe al servizio di tutti, sicché ne deriva una spinta grandissima alla promozione dell'uomo;

- segno-anticipazione dell'al di là (dimensione escatologica): la povertà pone i beni terreni nella subordinazione all'uomo e quindi anticipa quella subordinazione totale di tutto ciò che è materiale all'uomo e a Dio, che sarà propria dell'al di là.

2. La povertà religiosa è una consacrazione speciale

Visto che cos'è la povertà religiosa in quanto povertà cristiana, cerchiamo ora di vedere che cosa distingue la povertà religiosa da quella non religiosa. Lo esprimeremo in tre punti.

a) Premettiamo che occorre tenere presenti due forme complementari della povertà religiosa, ossia la povertà religiosa individuale e la povertà religiosa comunitaria.

La povertà religiosa *individuale* è il dono dei beni terreni al Padre (infatti è vera povertà cristiana) realizzato nello scavalcamento della mediazione tipo del loro uso personale in favore del loro uso comunitario; realizzato cioè mediante scelte non direttamente personali, bensì direttamente comunitarie. Come cristiano, il religioso offre tutte le proprie energie e tutte le proprie risorse materiali al Padre; come cristiano « religioso » fa tale offerta col mettere tali energie e tali risorse al servizio delle scelte di vita, missionarie e apostoliche, della comunità in cui si trova. Da questo punto di vista si comprende come la povertà si connette ultimamente all'obbedienza sovrapponendosi ad essa.

La povertà religiosa *comunitaria* è il dono dei beni terreni al Padre (per questo è vera povertà cristiana); un dono direttamente rivolto non allo sviluppo della città terrestre bensì a

quello del Regno. Il religioso connette il dono dei propri beni materiali, intesi nel senso largo che abbiamo spiegato, alle scelte della comunità retta autoritativamente dai superiori; e tali scelte sono specificamente orientate a promuovere l'evangelizzazione, la catechesi, la santità, la realizzazione della dimensione religiosa degli uomini. In altri termini, nelle comunità religiose la concentrazione dei beni, delle forze, delle energie non è intesa ad accrescere il livello economico, il prestigio profano delle comunità, bensì la loro efficienza apostolica e il loro compito di testimonianza del trascendente nel mondo. Sicché tutto ciò che è superfluo a tale missione o controproducente dev'essere lasciato cadere.

Se guardiamo a questi due aspetti della povertà (individuale e comunitaria) ci rendiamo conto che i *caratteri fondamentali* della povertà religiosa sono:

— il riferimento del dono dei beni terreni dei singoli alla comunità ed alla sua missione, riferimento concretizzato nella sottomissione ai superiori;

— l'essere vera povertà anche a livello comunitario;

— il tendere, in quanto povertà comunitaria, direttamente e specificamente allo sviluppo del Regno anziché a quello della città terrestre, e quindi l'avere una maggiore radicalità rispetto alla povertà cristiana comune che sovente si esercita col contribuire più direttamente agli impegni terrestri che a quelli del Regno. Si tenga sempre presente che la povertà è essenzialmente un dono: così, nel caso del servizio degli impegni terrestri, il cristiano si dona mettendo le sue energie e i suoi beni materiali al servizio di un progresso che è voluto dal Padre. Ma il religioso non ha tale impegno come missione specifica: se lo assume, lo fa in via eccezionale, ossia di supplenza.

b) Dato che la povertà religiosa è vera povertà cristiana, si ritrovano in essa le quattro *dimensioni* (teocentrica - cristocentrico-pasquale - ecclesiale - escatologica) presentate in

antecedenza. Siccome però essa è una forma « speciale » di povertà cristiana, queste quattro dimensioni hanno una connotazione « speciale ».

In concreto la povertà religiosa è:

— una consacrazione al Padre, e però meno indiretta di quella della povertà cristiana comune perché concentrata sulla promozione del Regno anziché sulla promozione della città terrestre;

— un'adesione ed imitazione del Cristo più radicale in quanto fondata su una distanza più effettiva dall'appoggio sui beni materiali;

— una testimonianza del trascendente (ossia della subordinazione dei beni materiali allo sviluppo del Regno) ed un servizio della Chiesa e del mondo più visibile ed universale. La povertà religiosa infatti da una parte si concentra sulla promozione della città celeste e dall'altra favorisce lo sviluppo integrale dell'uomo e quindi tocca sempre, sia pure indirettamente, anche il suo progresso temporale, non limitandosi al bene della comunità familiare, ma estendendosi a quello di tutta la comunità umana, nei limiti del possibile. Come si comprende, è sempre questione non di esclusione ma di accentuazione: anche il cristiano coniugato è al servizio dell'intera comunità umana; egli però offre i suoi beni terreni direttamente al nucleo familiare di cui fa parte, mentre il religioso, attraverso la subordinazione alla comunità ed ai superiori, ha un raggio d'azione ed uno sbocco più universale. Anzi, proprio perché più universale, per sé anche più visibile;

— un segno-anticipazione dell'al di là più diretto: nella comunità religiosa i beni materiali sono subordinati al Padre come lo saranno in cielo, ossia precisamente all'interno di una comunità e di una comunità specificamente « religiosa », cioè definitiva.

c) Nella povertà religiosa perciò ritroviamo i tre elementi che distinguono la vita religiosa dalla vita non religiosa.

— Vi troviamo anzitutto una relativa maggiore facilità di sviluppo dell'amore. Una maggiore facilità in quanto la soggezione alle scelte comunitarie autoritativamente rette dai superiori da una parte, e la concentrazione sugli interessi del Regno dall'altra, mettono più facilmente al riparo dalla vischiosità del danaro e dall'egoismo nell'uso degli altri beni materiali. Una facilità però relativa sia oggettivamente che soggettivamente. Oggettivamente in quanto la povertà religiosa mette al riparo da quei rischi, ma favorisce pure un rischio antitetico, quello dell'irresponsabilità nell'uso e nello sviluppo dei beni materiali. Soggettivamente in quanto tale facilità esiste solo in chi è chiamato alla vita religiosa.

— Vi troviamo, in secondo luogo, una minore distanza oggettiva dalla situazione definitiva dell'al di là, nella quale ogni bene è soggetto al Padre e non esiste più alcun problema di progresso temporale.

— E infine vi troviamo un'indicazione più visibile di quella dimensione direttamente « religiosa » che è specifica della Chiesa: la povertà religiosa promuove anche il profano, ma non ha affatto tale scopo come intento primario. Essa, per sé, è un dono concentrato sul servizio del Regno e perciò dice che la fisionomia propria della Chiesa è di essere il germe autentico e progressivo del Regno.

3. La povertà religiosa è un elemento costitutivo della vita religiosa

Questo punto ormai non ha più bisogno di commenti. E' grazie alla povertà che la vita religiosa ha quei tre elementi base che fondano la sua specificità. Dunque è grazie ad essa che tale vita può dirsi effettivamente « religiosa ».

4. La povertà religiosa è una realtà complessa

a) Suppone una vocazione: tutto ciò che si è detto a proposito della povertà può verificarsi soltanto in colui che è chiamato a tale genere di vita. E suppone una libera risposta: ove non esiste libera risposta, non vi è dono né amore, e dunque non può esserci povertà cristiana.

b) Si complementa con la povertà secolare: la povertà religiosa si concentra sullo sviluppo della città celeste, quella secolare si esercita per sé e per lo più nello sviluppo della città terrestre, e così le due forme di povertà sono un dono dei beni terreni al servizio del progetto del Padre nella sua integralità.

c) Si esprime in uno « spirito » per cui possiede una dimensione specifica salesiana ed una dimensione storico-esistenziale.

— La dimensione specifica salesiana è ciò che caratterizza la povertà come povertà salesiana. Sembra si debba dire che tale specificazione consista nel *servizio dei giovani specialmente i più poveri*, ove per poveri si intende indigenti e non solo materialmente, bensì anche e soprattutto spiritualmente. In altri termini si vuol dire che la povertà salesiana è il dono dei beni terreni (intesi nel senso spiegato) del religioso salesiano al Padre, regolato da scelte comunitarie che puntano direttamente, in conformità allo spirito ed alla missione della Congregazione, alla promozione integrale, e soprattutto religiosa, della gioventù più povera.

— La dimensione storico-esistenziale, invece, è l'insieme dei caratteri che vengono alla povertà dal particolare momento storico in cui essa è vissuta. Oggi la povertà è un valore molto apprezzato, e dunque la povertà religiosa oggi dev'essere particolarmente visibile. Nel mondo contemporaneo, inoltre, regna la legge della società del profitto, dei consumi, del benessere ad ogni costo, che assolutizza i beni materiali renden-

doli fini anziché mezzi al servizio dell'uomo. La povertà religiosa deve essere, di conseguenza, una forza d'urto contro tale distorsione del senso della realtà. Oggi, infine, la Chiesa ha urgente bisogno di una testimonianza vigorosa della povertà. Infatti per lungo tempo è apparsa e appare ancora come legata ai ricchi ed alle potenze del denaro. La Chiesa vuole desolidarizzarsi dalle potenze del denaro e ritornare la Chiesa delle beatitudini, la Chiesa dei poveri. A questo movimento i religiosi devono dare un appoggio insostituibile: lo possono fare con una povertà effettiva e soprattutto chiaramente visibile a tutti.

5. La povertà religiosa si regge su elementi base precisi

Come la castità, anche la povertà ha le caratteristiche di una creatura viva: si regge solo a condizione di crescere e di non perdere mai alcuni suoi tratti caratteristici. Per la pratica della povertà sia individuale che comunitaria il Concilio ha dato tre gruppi di direttive.

— *Assunzione personale della povertà.* Nessun religioso potrà mai pensare di essere in regola solo perché ha domandato il permesso. Il primo responsabile della propria povertà reale è il religioso stesso. Dunque egli deve giudicare previamente quanto un certo uso dei suoi beni materiali sia dono al Padre o una forma di egoismo legalizzata. Ciò vale naturalmente anche per la comunità. Ogni comunità deve verificare costantemente la verità e la visibilità della propria povertà.

— *Impegno nel lavoro.* Nella società attuale il ricco è colui che dispone di abbondanti comodità che lo dispensano dall'asprezza dello sforzo e gli lasciano un gran margine di sicurezza. Il povero, poi, non è tanto colui che veste di stracci o mangia la minestra in una gavetta: è colui che deve guadagnarsi il pane con il sudore della fronte, giorno per giorno, nel rude sforzo e nella speranza. Dunque il religioso si mostra

veramente povero nella misura in cui si sottomette realmente alla legge universale del lavoro.

— Assunzione di un insieme particolareggiato di *prescrizioni* indicate dal n. 13 del decreto *Perfectae caritatis*. Ne ricordiamo alcune: dare una testimonianza quasi collettiva della povertà e destinare volentieri qualche parte dei propri beni per tutte le istituzioni, opere, missioni della Chiesa; per il sostentamento dei poveri; per il mantenimento delle comunità più bisognose della propria congregazione o della propria provincia religiosa; inoltre, pur possedendo ciò che è necessario al sostentamento proprio e delle opere, evitare ogni apparenza di lusso, di lucro, di accumulazione di beni.

TEOLOGIA DELL' OBBEDIENZA RELIGIOSA

Don GIORGIO GOZZELINO

1. L'obbedienza religiosa è una consacrazione

Come per le parti precedenti, tratteremo dell'obbedienza religiosa considerando dapprima che cosa significhi obbedienza cristiana e specificando poi quale sia la caratteristica che la fa obbedienza « religiosa ». Incominciamo dunque dall'analisi dell'obbedienza religiosa in quanto obbedienza cristiana.

Come obbedienza cristiana, l'obbedienza religiosa è nulla più che un aspetto particolare ed indispensabile della verità dell'amore. Essa consiste infatti nel *dono della propria vita e della propria volontà al Padre*, nel superamento radicale del culto della potenza. Dono della propria vita ed in particolare della propria volontà (o, come direbbero le Scritture, del proprio « cuore ») vuol dire ovviamente dono di tutto se stesso. Da questo punto di vista l'obbedienza include la castità e la povertà. Torna qui l'idea di una sovrapposizione dei tre elementi della vita religiosa in una unità che è fondamentalmente l'unità dell'amore.

Quindi:

— L'obbedienza religiosa è *amore*. Non ubbidisce realmente se non chi mette nell'obbedienza la consegna del culto di se stesso al Padre a servizio dei fratelli.

— Essa ha tutte le dimensioni dell'amore, ossia:

• La dimensione teocentrica. L'obbedienza è dono al Padre nello Spirito, è libera e fedele offerta della volontà e della vita

al Padre; è un assenso di fede che si estende alla volontà altrui nella misura precisa in cui tale volontà manifesta autenticamente quella del Padre. L'obbedienza infatti è primieramente una consacrazione: non si rivolge propriamente, nel caso dei religiosi, ai superiori, né alla comunità, né alla regola, ma al Padre. Agli altri presta assenso in quanto concorrono alla manifestazione concreta della volontà del Padre. Il fondamento ultimo dell'autorità, quindi, non sta nelle qualità personali, per quanto desiderabili, di coloro che la esercitano o nel valore delle norme, ma nella loro realtà di interpreti autentici dei segni della volontà del Padre. Così il credente non risulta soggetto ultimamente ad altri che a Dio; e l'obbedienza mostra di essere la liberazione dell'uomo da ciò che non è realmente superiore a lui.

- La dimensione cristocentrica. L'obbedienza è comunione ed imitazione del Cristo Servo. Gesù infatti è l'unico accesso al Padre, dunque l'aspetto teocentrico implica necessariamente quello cristocentrico. L'obbedienza del credente imita quella del Cristo. Ma ovviamente non può farlo per forza propria, dunque suppone la comunione col Cristo stesso.

- La dimensione pasquale. L'obbedienza sviluppa la consacrazione battesimale. Perciò fa entrare il credente nella morte liberatrice del Cristo, ossia lo fa morire alla propria cecità ed impotenza per assicurargli la massima promozione umana possibile, quella della libertà dei figli di Dio. L'obbedienza è immersione nella morte di Cristo in quanto implica necessariamente il rinnegamento di sé, del proprio orgoglio e della propria autonomia chiusa in favore di un'autonomia vera, perché aperta. Non c'è obbedienza autentica senza una reale disponibilità al sacrificio. Tale disponibilità però ha un senso perché l'aspetto ascetico sacrificale non conclude a se stesso, ma porta alla risurrezione, ossia alla liberazione ed alla promozione dell'uomo. Essa lo libera, infatti, dalle contraffazioni dell'orgoglio, dell'individualismo e dell'egoismo.

- La dimensione ecclesiale. L'obbedienza è pure conformità alla vocazione di ascolto e di assenso propria della Chiesa, e

permette un servizio autentico ad essa. La dimensione cristocentrica infatti involve logicamente quella ecclesiale. La Chiesa si definisce per l'ascolto e l'adesione al Cristo. E il credente, con la sua obbedienza, fa la stessa cosa. Non solo, ma l'obbedienza unifica i credenti e perciò permette loro un servizio efficace, senza divisioni e senza dispersioni, della Chiesa.

• La dimensione escatologica. L'obbedienza è assenso al Padre e quindi anticipazione di quel futuro Regno di Dio in cui ogni credente sarà precisamente, come Gesù, un totale « sì » al Padre.

2. L'obbedienza religiosa è una consacrazione speciale

Fin qui abbiamo detto che cosa sia l'obbedienza religiosa in quanto vera obbedienza cristiana. Ora vedremo come essa si distingua, in quanto « religiosa », dagli altri tipi di obbedienza cristiana « non religiosa ».

a) La distinzione si trova nel modo concreto di reperire e di assentire alla volontà del Padre. L'obbedienza è assenso al Padre. Ma la volontà del Padre, a chi vive ancora sulla terra, non è percettibile immediatamente. Essa deve essere rintracciata in ciò che in qualche modo la significa, ossia nei suoi *segni*. E questi segni sono numerosi.

Al primo posto sta la *Parola di Dio* vissuta ed interpretata dalla Chiesa. Un altro gruppo di segni è costituito dagli *avvenimenti* o dalle *situazioni concrete* del momento, sia di portata generale, come i segni dei tempi, sia di portata particolare, come le necessità, le urgenze, le esigenze ed i problemi dei singoli tempi, luoghi, comunità ed individui.

L'obbedienza cristiana non religiosa è il dono della propria vita e della propria volontà realizzato nell'assenso alla volontà del Padre trovata in questi due complessi di segni.

L'obbedienza cristiana religiosa è lo stesso identico dono rea-

lizzato nell'assenso alla volontà del Padre, trovata non soltanto nel segno della Parola di Dio interpretata e vissuta dalla Chiesa e nel segno degli avvenimenti concreti, bensì anche nei segni supplementari dello *spirito* e della *missione della Congregazione espressi dalla regola* e nella *mediazione della comunità retta autoritativamente dal superiore.* Questo significa che la ricerca della volontà del Padre e l'assenso ad essa avvengono all'interno dello spirito della regola e della comunità religiosa.

b) Poiché l'obbedienza religiosa, per altro, è un assenso che suppone una ricerca, in essa si debbono distinguere tre momenti: il momento della ricerca, il momento della decisione e il momento dell'esecuzione.

Il momento della *ricerca* è il primo e preliminare. E' sempre aperto perché la vita è sempre in movimento. E ha come responsabili diretti, se l'obbedienza riguarda la comunità come tale, la comunità nella sua totalità ed i superiori come suoi animatori autoritativi. Od anche, se l'obbedienza riguarda i singoli confratelli interessati ed i superiori, entrambi, illuminati dalla comunità, in maniera più o meno diretta a seconda delle circostanze.

Al momento della ricerca fa seguito quello della *decisione* ove l'autorità propria dei superiori dà unità, nell'umiltà e nell'amore, all'interpretazione dei segni della volontà del Padre.

Ed infine viene il momento dell'*esecuzione* che ratifica con i fatti la libera adesione, nella fede, alla volontà del Padre colta nell'interpretazione dei suoi segni.

c) Poiché l'obbedienza religiosa ha come caratteristica la fedeltà allo spirito della propria famiglia religiosa e la dimensione comunitaria, questi tre momenti richiedono tutti la partecipazione della comunità come tale e dei singoli confratelli. In altri termini l'obbedienza religiosa richiede *corresponsabilità* sia nella ricerca, sia nella decisione, sia nella esecuzione.

Distinguiamo, come in precedenza, il caso della comunità come tale da quello dei singoli confratelli.

Nel primo caso la corresponsabilità della *comunità* nella ricerca è diretta. Qui il dialogo comunitario, prima di essere un diritto, è in realtà un dovere, il che richiede strutture atte a renderlo possibile. In questo dialogo di ricerca della volontà del Padre sulla comunità, i superiori hanno come responsabilità propria l'impegno dell'animazione. Essi devono suggerire e raccogliere i suggerimenti, orientare e dare unità alla ricerca.

Nell'obbedienza però la ricerca è in funzione dell'assenso, ossia il dialogo deve concludere nelle decisioni. Qui ciascuno ha la sua responsabilità secondo il suo posto, la sua funzione, il suo carisma. I superiori hanno nelle decisioni l'ultima parola perché il loro carisma specifico è quello della guida, ma in ogni caso la decisione è e deve restare comunitaria, non nel senso che il superiore deve limitarsi a ratificare l'orientamento assunto dalla maggioranza, ma nel senso che la decisione del superiore dovrà sempre realmente tenere conto di tutti gli apporti emersi dalla ricerca comunitaria.

Con la decisione, infine, l'obbedienza passa dalla ricerca all'assenso. Allora liberamente, responsabilmente e attivamente la comunità tutta deve aderire alla volontà del Padre, ossia deve compiere realmente quanto è stato deciso. Lo farà in nome della fede, soprattutto nei casi di difformità della decisione presa con le proprie vedute. Lo farà con intelligenza e con cuore, assieme ai superiori e animata da essi.

Nel caso, invece, dell'obbedienza non della comunità nel suo complesso, bensì dei *singoli confratelli,* la corresponsabilità diretta nella ricerca è del singolo, mentre quella della comunità è reale ed essenziale, ma solo indiretta. Come infatti i superiori non possono misconoscere la responsabilità della comunità, così la comunità non può misconoscere le responsabilità dei singoli. Anche qui la congiunzione tra i singoli, la comunità ed i superiori è compito dei superiori stessi, che in tal modo realizzano, nei limiti del possibile, la composizione delle esigenze dei singoli con quelle della vita e della missione comuni.

Per il momento della decisione e dell'esecuzione valgono, nel

caso dei singoli confratelli, gli stessi principi applicati al caso della comunità nel suo complesso.

L'obbedienza religiosa dunque non abolisce, anzi esige ed alimenta la responsabilità individuale e comunitaria. Nell'ambito della ricerca, essa richiede un dialogo reale e l'esercizio della libera iniziativa di tutti. In quello delle decisioni comporta una corresponsabilità retta dall'autorità. In quello dell'esecuzione domanda una partecipazione attiva, intelligente e responsabile di ciascuno.

d) Queste considerazioni permettono di capire *il valore e il senso autentico dell'autorità religiosa.*

L'autorità è un *servizio* reso necessario dalla condizione terrena dei religiosi, la quale non permette una percezione diretta del progetto del Padre su di loro, e quindi suppone un'interpretazione dei segni di tale progetto. Essa è servizio precisamente perché rende possibile questa interpretazione, animando la ricerca della comunità e dei singoli, portandola alla decisione e sostenendo la fedeltà di tutti a quanto è stato concluso.

Grazie ad essa la comunità, assentendo alla volontà di Dio, realizza la sua doppia vocazione congiunta di dono di sé al Padre e di impegno apostolico. L'unità interiore della comunità, infatti, si cementa sacramentalmente attorno all'altare, spiritualmente nella carità ed operativamente attorno al superiore. E la missione si realizza efficacemente nello stesso modo. Grazie ad essa i singoli armonizzano i loro carismi personali con le esigenze della comunità locale, ispettoriale e generale.

e) L'obbedienza religiosa stabilisce nella dimensione teocentrica, cristocentrico-pasquale, ecclesiale ed escatologica. Essa è vera obbedienza, e perciò ha le dimensioni proprie di ogni obbedienza cristiana. Ma come obbedienza « religiosa » non soltanto le possiede, bensì conferisce loro una maggiore radicalità.

Ad esempio la dimensione teocentrica o di consacrazione, nell'obbedienza religiosa, è più radicale in quanto l'assenso alla volontà del Padre si realizza mediante un complesso molto più ricco di segni e quindi in un modo più sicuro. Infatti non è soltanto il singolo che decide, ma il singolo nella comunità retta dal superiore, entro un certo spirito.

La stessa cosa si può dire per la dimensione cristocentrica: essendo l'obbedienza religiosa meno fondata sulle scelte personali, imita di più la vita di Gesù interamente fondata sull'obbedienza al Padre. E così per le altre dimensioni.

f) L'obbedienza religiosa, infine, ha quei tre caratteri specifici che differenziano la vita religiosa dalla vita non religiosa. E cioè:

— Una relativa maggior facilità di sviluppo dell'amore. Una maggiore facilità in quanto mette molto più al riparo dai rischi dell'orgoglio, della presunzione, dell'egoismo, da una ricerca e da scelte comunitario-autoritative che non da una ricerca e da scelte personali o realizzate nell'ambito della famiglia. Una facilità però soltanto relativa sia oggettivamente, sia soggettivamente. Oggettivamente in quanto, se mette al riparo da quei rischi, espone al rischio dell'irresponsabilità nei sudditi e a quello del paternalismo nei superiori. Soggettivamente in quanto suppone una chiamata ben precisa: è chiaro ad esempio che lo spirito e la missione salesiana possono essere considerati segni della volontà del Padre solo per chi è chiamato alla vita salesiana.

— Una minore distanza oggettiva dalla situazione definitiva dell'al di là. Infatti l'al di là sarà una totalità di assenso al Padre compiuto all'interno di un popolo definito precisamente da tale assenso e non costituito da vincoli di sangue, bensì dal vincolo comune del sì al Padre. E la comunità religiosa è una comunità di adesione al Padre stabilita non su vincoli di sangue, ma sulla volontà comune di fare comunione col Padre.

— Un'indicazione più visibile della dimensione « religiosa »

specifica della Chiesa. Ciò che l'obbedienza religiosa cerca di cogliere e di realizzare non è direttamente quel che il Padre vuole per lo sviluppo della città terrestre, ma ciò che egli vuole per lo sviluppo della città celeste.

3. L'obbedienza religiosa è un elemento costitutivo della vita religiosa

Da quel che si è detto appare chiaro che l'obbedienza religiosa è uno degli elementi costitutivi della vita religiosa. Come si è spiegato, è grazie ad essa che tale vita possiede ciò che la distingue dalla vita non religiosa.

4. L'obbedienza religiosa è una realtà complessa

a) Suppone una vocazione: i gruppi complementari di segni propri dell'obbedienza religiosa sono tali soltanto per chi è chiamato alla vita religiosa. Suppone però una libera risposta: non esiste obbedienza religiosa ove non vi sia dono autentico della propria vita e della propria volontà al Padre.

b) Si complementa con l'obbedienza secolare. Mentre l'obbedienza secolare sfrutta al massimo la ricerca personale o la ricerca nell'ambito della comunità familiare, che è fondata su vincoli di sangue, l'obbedienza religiosa si fonda al massimo sui segni dello spirito e della missione di una famiglia religiosa e su quello della comunità retta autoritativamente dai superiori. La prima assume nel modo più profondo alcuni segni, la seconda altri segni, e così nella Chiesa tutti i segni della volontà del Padre sono assunti in forma vertice.

c) Si esprime in uno « spirito » per cui possiede: una dimensione specifica salesiana e una dimensione storico-esistenziale.

— Dimensione specifica salesiana. Come non esiste l'obbedienza in sé, ma esiste l'obbedienza di una comunità concreta o di un singolo concreto, così non esiste un'obbedienza religiosa in sé, ma esiste l'obbedienza religiosa domenicana, francescana, gesuita e, appunto, salesiana.

L'obbedienza salesiana ha un carattere di novità molto chiaro in relazione a quella di tipo monastico contemplativo, perché è l'obbedienza di una Congregazione di vita apostolica attiva. Essa si finalizza essenzialmente all'*azione apostolica* e cioè assume come segno primario della volontà del Padre la missione che le è propria, orientando tutte le energie nelle realizzazioni caratteristiche di tale missione. L'obbedienza salesiana consiste dunque nella consegna, senza condizioni, che il salesiano fa di sé al servizio di tutti coloro a cui la missione della Congregazione lo destina. E parallelamente l'autorità salesiana è il principio di animazione e di decisione che unifica la comunità e valorizza i singoli nel compimento di questo servizio.

Questo primo carattere dell'obbedienza salesiana è comune alle obbedienze delle altre Congregazioni di vita attiva. Né essa si differenzia da quelle per l'aggiunta di particolari caratteri, quanto piuttosto per la diversa composizione e le diverse accentuazioni degli elementi comuni a tutte.

L'obbedienza salesiana, infatti, si esercita anch'essa all'interno di uno spirito, appunto quello salesiano. Ora, lo spirito salesiano si distingue per il rilievo dato all'amore, ed in particolare a quella forma di amore che è l'amicizia cordiale e sentita. Così lo stile proprio dell'obbedienza salesiana è quello dell'amicizia familiare o dello *spirito di famiglia.*

E' lo spirito di famiglia che fa dei superiori degli amici e dei confidenti, che hanno come ideale non certo l'essere temuti e neppure l'essere obbediti in un modo qualunque, ma l'amare e l'essere amati; è lo spirito di famiglia che anima i confratelli ad unirsi tra di loro e con i superiori in un clima più intenso possibile di confidenza reciproca, di simpatia, di fiducia, di serenità gioiosa e di schiettezza; e che porta a sentire

gli impegni ed i problemi di ciascuno come propri, nel modo in cui questo avviene nelle famiglie.

Il clima di amore dello spirito di famiglia, a sua volta, porta necessariamente alla *generosità*, poiché l'amore genera amore. Il salesiano si distingue così per la generosità incondizionata di fronte alle richieste del Padre e, di riflesso, di fronte all'autorità, alle regole, alla comunità. Egli impara dalla liturgia sacramentale a fare della sua vita, mediante l'obbedienza, un sacrificio spirituale gradito a Dio. Vive in accordo con i principi di disponibilità totale indicati da don Bosco con l'immagine suggestiva e forte del salesiano pronto a tutto, come un fazzoletto. E fonda la sua azione su di un impegno nell'obbedienza sempre gioioso, responsabile ed attivo.

— Dimensione storico-esistenziale. L'obbedienza religiosa ha alcuni caratteri dovuti al tempo in cui si vive. Anzitutto ha bisogno di esprimersi mediante strutture nuove perché non tutte quelle attuali rispondono in modo sufficiente all'esigenza della corresponsabilità. Ha bisogno pure di un rinnovamento della fede per il diffondersi di una mentalità terrenista che non riesce più a discernere i suoi valori superiori. Ha bisogno infine di mutare tutta una maniera tradizionale di parlare dell'obbedienza cristiana e religiosa che costituisce un equivoco e che porta a rifiutare una simile obbedienza. Espressioni come « rinunciare alla propria volontà » urtano l'uomo d'oggi e travisano il vero significato dell'obbedienza. L'obbedienza religiosa non consiste nel non volere più, ma nel volere diversamente il bene proprio della libertà, ossia Dio. Anziché ricercare e accogliere la volontà di Dio secondo le forme ordinarie della vita cristiana, con il rischio di preferire spesso le proprie volontà superficiali, si accetta di fare totalmente la volontà divina secondo la forma speciale della vita religiosa.

Nell'ambito dell'obbedienza, quindi, si impone oggi un doppio impegno: di sviluppo delle strutture e del linguaggio; di ricupero di una fede perduta od offuscata.

5. L'obbedienza religiosa si regge su elementi base precisi

Nel religioso:

— umile ossequio ai superiori secondo quanto prescrivono le Costituzioni. Ossequio, ossia accettazione dei superiori come elemento integrante ed indispensabile dei segni della volontà del Padre sulla comunità e sui singoli. Ossequio secondo quanto prescrivono le Costituzioni, ossia assenso ai superiori visti come superiori e cioè come un elemento tra molti elementi, che non è se stesso se non con gli altri elementi. Ossequio umile perché l'umiltà è la base di ogni vera obbedienza;

— sottomissione attiva ed inventiva. Sottomissione, cioè vera accettazione dell'obbedienza; accettazione però corresponsabile e tale da impegnare le risorse delle proprie capacità sia nella ricerca sia nell'esecuzione.

Nel superiore:

— primato nell'assenso al Padre: il superiore dev'essere il primo obbediente della comunità, inverando in sé quel senso e quel valore dell'autorità che già abbiamo commentato;

— paternità: l'incontro superiore-suddito deve realizzarsi secondo lo stile e le caratteristiche dello spirito di famiglia;

— animazione: il superiore serve la comunità animando la ricerca, coronandola con la decisione e sostentando l'esecuzione.

TEOLOGIA DELLA VITA COMUNE RELIGIOSA

Don GIORGIO GOZZELINO

1. La vita comune religiosa è una consacrazione

Un ultimo elemento specifico della vita religiosa, tale cioè da permetterle di differenziarsi da quella secolare, è la vita comune religiosa.

Anche in essa bisogna distinguere due aspetti: uno comune ad ogni forma di vita cristiana; ed uno specifico che la fa « speciale ». La vita comune, infatti, è un elemento costitutivo dell'esistenza cristiana come tale. Ove non vi sia riferimento ai fratelli, comunione e collaborazione con essi, scambio attivo reciproco di beni, manca *simpliciter* il cristianesimo. Questo fare unità con i fratelli però è realizzabile in modi diversi.

Si deve dire, allora, che la vita comune è il *dono di tutto se stesso alla famiglia del Padre, nel superamento di ogni individualismo.* Essa viene dal naturale prolungarsi dell'amore per Dio nell'amore per i fratelli; dalla congiunzione del comandamento dell'amore di Dio con quello dell'amore del prossimo.

La vita comune cristiana, perciò, in qualunque sua forma, è:

— *Amore e massima promozione umana.* E' amore in quanto è dono: dono al Padre (consacrazione) e dono ai fratelli (missione). Ed è massima promozione umana perché il destino finale dell'umanità, il punto di approdo permanente di tutto il lungo cammino della storia dell'umanità, è la comunione definitiva degli uomini con il Padre e tra di loro. Il rapporto con gli altri non è un aspetto accessorio dell'uomo, bensì una sua dimensione essenziale ed insostituibile. Aprendosi agli al-

tri e donandosi ad essi, l'uomo non perde se stesso, anzi si ritrova autenticamente, come attesta l'insegnamento del Cristo.

— Nella vita comune religiosa troviamo le *dimensioni* già rintracciate nel riflettere sulla povertà, castità ed obbedienza. Anche la vita comune possiede:

• una dimensione teocentrica. Essa è unità dell'amore per il Padre con l'amore per i fratelli; è dono di sé al Padre nel dono di sé ai fratelli;

• una dimensione cristocentrica. Vivere per e con i fratelli equivale ad essere con il Cristo, definito dalla Scrittura il secondo Adamo, l'Uomo per gli altri, il Servo di tutti, ossia Colui che è venuto a servire e non ad essere servito;

• una dimensione pasquale. Aprirsi agli altri implica rinnegare il proprio egoismo (morte) ed anche, come si è detto, promuovere un aspetto essenziale dell'esistenza umana (risurrezione);

• una dimensione ecclesiale. Grazie alla vita comune, in qualunque forma essa si attui, la Chiesa prega come Chiesa, ossia come comunità, agisce come Chiesa, salva come Chiesa, ecc.;

• una dimensione escatologica. La vita dell'al di là è una vita di comunità perfetta e definitiva. Ogni forma di vita comune, quindi, annuncia e anticipa l'al di là.

— La vita comune può essere se stessa *solo* in congiunzione con la castità, la povertà e l'obbedienza. Essa le richiede e le sviluppa tutte e tre. La castità, infatti, è dono del proprio cuore e del proprio corpo al Padre trovato nei fratelli; la povertà dona i beni materiali al Padre donandoli ai fratelli; l'obbedienza assente alla volontà del Padre cercata insieme ai fratelli.

2. La vita comune religiosa è una consacrazione speciale

Anche nei confronti della vita comune religiosa ci troviamo a dover distinguere tra vita comune cristiana e vita comune « religiosa » in senso stretto.

Se la vita comune è di tutti i cristiani, esiste qualche differenza, e quale è, tra la vita comune dei cristiani e quella dei religiosi? La differenza esiste e ci sembra di poterla sintetizzare in due caratteri: la vita comune religiosa è permanente ed è fondata sull'amore, non solo di affinità, ma universale.

a) La vita comune religiosa ha anzitutto come caratteristica il fatto di realizzarsi in una comunità *permanente*. Mentre i credenti comuni hanno con i loro fratelli un rapporto di vita comunitaria stretto solo in alcune circostanze ed in alcune situazioni — la prima e più importante di tutte è quella della Celebrazione Eucaristica — i religiosi vivono insieme sempre. Il carattere della permanenza distingue dunque la vita ecclesiale comune del cristiano dalla vita ecclesiale specifica del religioso.

b) La comunità religiosa tuttavia non è il solo tipo di comunità permanente. Ne esiste un altro che, in un certo senso, ha una forma di permanenza ancora più radicale: è quello della vita coniugale e familiare. Nella comunità familiare i coniugi, e fino ad un certo punto i figli, conducono normalmente una vita comune in un senso molto stretto. In che cosa si distingue allora, dato che il carattere della permanenza si trova in entrambe, la vita comune del religioso da quella del coniugato? La differenza specifica sta in un secondo carattere: mentre la vita comune coniugale è fondata sull'amore di affinità, ossia sull'amore di amicizia nel senso più profondo del termine, quella comunitaria è fondata sulla *comunanza della vocazione*. I religiosi non vivono insieme perché innamorati gli uni degli altri, o perché legati da vincoli di sangue e neppure perché affini per temperamento, e quindi capaci di amicizia reciproca sentita. Essi stanno insieme perché ri-

conoscono nella comune vocazione data ai confratelli, la volontà del Padre di essere gli uni per gli altri il prossimo più prossimo. Ove possano stabilire rapporti di amicizia — il che suppone sempre una certa connaturalità di temperamento — lo faranno; ove ciò non sia possibile, rimarranno legati dal *sincero impegno di volere il bene dell'altro.* In tale impegno consiste precisamente l'essenza dell'amore fraterno.

c) La specificità della vita comune religiosa fa sì che la vita religiosa abbia quei tre elementi, già tante volte richiamati, che la distinguono dalla vita secolare, e cioè:

— Una relativa maggiore facilità di sviluppo dell'amore. La vita comune stretta, di tipo religioso, da una parte impegna il cristiano ad un amore più universale, quindi meno soggetto al pericolo dell'egoismo larvato; dall'altra gli offre possibilità maggiori di verifica, di richiamo, di animazione, di sostentamento della vita spirituale propria ed altrui. Tuttavia tale maggiore facilità è soltanto relativa sia oggettivamente che soggettivamente. Oggettivamente, perché la vita comune religiosa presenta il rischio, ad esempio nelle grandi comunità, dell'annegamento dell'anonimato o, nelle piccole comunità, della tirannia sugli altri; a volte anche quello del vivere alle spalle degli altri. Soggettivamente, perché la vita comune religiosa aiuta soltanto chi è chiamato ad essa.

— Una minore distanza oggettiva dalla situazione definitiva dell'al di là. Come già abbiamo detto, l'al di là è il Regno del popolo escatologico, ossia di una comunità permanente, fondata non sui vincoli del sangue o della pura simpatia naturale, bensì su quelli della comunione di tutti e di ciascuno con il Padre per il Cristo nello Spirito. Nessuna comunità della Chiesa viatrice si avvicina maggiormente a tale situazione quanto la comunità religiosa.

— Un'indicazione più visibile della dimensione di « koinonia religiosa » specifica della Chiesa. La Chiesa è una comunità. Questa è la sua essenza. Ma appartiene a tale essenza il fatto di essere comunità non profana, bensì religiosa. I religiosi

vivono insieme non per promuovere lo sviluppo della tecnica (come farebbe un'associazione scientifica) né per sviluppare la cultura o l'arte o la politica, ma per dilatare in se stessi e nel mondo il Regno di Dio.

d) Abbiamo detto ripetutamente che la vita comune religiosa *si integra con i tre voti;* che ha bisogno dei tre voti; ed inoltre che i tre voti si sovrappongono a vicenda. Tutto questo fa capire che anche i tre voti hanno bisogno della vita comune religiosa: è il loro contesto più naturale, ed è proprio per essa che castità, povertà e obbedienza sono interamente se stesse. Infatti:

— la castità religiosa consiste nel dono del proprio cuore e del proprio corpo al Padre nello scavalcamento dell'unità familiare, quindi in una forma meno concentrata e, conseguentemente, più universale. L'universalità di tale donazione si esprime concretamente nella non dipendenza della comunità religiosa dai vincoli di affinità o di sangue;

— la povertà religiosa è il dono dei beni terreni regolato dalle scelte della comunità, perciò ha un rapporto chiaro e rigoroso con la comunità;

— l'obbedienza religiosa scopre la volontà del Padre in un complesso di segni tra i quali uno dei più specifici è l'interpretazione degli altri segni fatta da tutta la comunità retta autoritativamente dai superiori.

Come si vede, la comunità gioca un ruolo essenziale. Si può avere una conferma di queste idee nel fatto che esistono, accanto alla forma di vita religiosa, altre forme di vita consacrata che sono realmente tali, tuttavia non vengono dette religiose in quanto si riconosce che nei religiosi la vita consacrata raggiunge il vertice. Tali forme sono gli *Istituti secolari* e le *società di vita comune* senza voti. Si pensi agli Istituti secolari che hanno i voti pubblici, ma non la vita comune nel senso più stretto: non vengono riconosciuti come religiosi. Di conseguenza, nella vita religiosa, la vita comune in senso stretto è un elemento essenziale.

3. La vita comune religiosa è un elemento costitutivo della vita religiosa

Da tutto ciò che si è detto consegue allora che la vita comune è uno degli elementi grazie ai quali i religiosi si distinguono dai secolari. Si rifletta in particolare sulla loro differenza dai membri degli Istituti secolari.

4. La via comune religiosa è una realtà complessa

a) Come i tre voti, in unità con essi e per le stesse ragioni, la vita comune suppone una vocazione, ossia un'iniziativa del Padre, la quale è e rimane la garanzia ultima della fedeltà futura del religioso. Fedeltà che suppone, a sua volta, una libera risposta.

b) La vita comune religiosa si complementa con quella non religiosa, in particolare con quella coniugale. Infatti, mentre la vita coniugale, essendo fondata direttamente sull'affinità e sui vincoli del sangue ed essendo specificamente una vita di amicizia, vive e mostra come nell'amore cristiano il valore dell'amicizia non sia affatto rinnegato, bensì promosso al massimo, la vita comune religiosa, fondandosi non su quei vincoli bensì su di una vocazione comune, mostra come l'amore cristiano sia ben più vasto della pura amicizia. Del resto l'amore coniugale è tipico del mondo viatore, mentre l'amore universale è il tipico punto di arrivo dell'esistenza cristiana. Si può dire, allora, che la vita comune coniugale vive e visibilizza meglio il provvisorio, il « non ancora »; mentre la vita comune religiosa vive e visibilizza meglio il « già », ossia il definitivo.

c) La vita comune religiosa, inoltre, ha sfumature differenti a seconda che sia vissuta da una famiglia religiosa o da un'altra, in un'epoca storica piuttosto che in un'altra.

— Le prime sfumature distinguono la vita comune religiosa salesiana dagli altri tipi di vita comune religiosa. Sembra si possa dire che la comunità salesiana si differenzia da molte altre anzitutto perché, essendo la comunità di una Congregazione di vita attiva, è *orientata direttamente alla missione*, ossia unifica le proprie forze in risposta alle esigenze della propria attività apostolica. Altra caratteristica della comunità salesiana è lo *spirito di famiglia*. E poi l'*ottimismo*, la *gioia* ed una certa *dinamicità*, ossia una certa capacità di adattamento agile ed efficiente a tutte le situazioni in vista della missione comune.

— Le altre sfumature, provenienti dal contesto storico-esistenziale, sono anzitutto due: la *corresponsabilità* e la *personalizzazione*. Un fenomeno tipico del nostro mondo è la socializzazione ossia la congiunzione effettiva degli uomini nella realizzazione dei loro intenti comuni. Questo comporta che oggi sia molto sentita l'esigenza di una vita comune in cui tutti siano attivi e responsabili.

Altra esigenza parallela è quella della personalizzazione, ossia del rispetto, della promozione e dello sviluppo della personalità. La vita comune religiosa, quindi, deve cercare con particolare impegno di armonizzare i caratteri della comunità, definiti sulla missione, con i caratteri dei singoli. Questo, come abbiamo visto, è uno dei compiti primari dell'autorità.

5. La vita comune religiosa si regge su elementi base precisi

Sottolineiamo i più significativi.

— *Amore fattivo*. « Una comunità religiosa in cui non ci si ami [nel senso spiegato], in cui non si collabori, è un enorme controsenso ed uno scandalo. Si attribuisce a Voltaire questo terribile giudizio: 'I religiosi sono delle persone che si uniscono senza conoscersi, vivono senza amarsi e muoiono senza piangersi'. Se veramente ci sono stati dei religiosi di tal ge-

nere, non meravigliamoci che ci sia stato un incredulo così celebre! ».[1]

— *Partecipazione effettiva dei singoli.* Citiamo qui un testo dell'ultimo Capitolo dei Salesiani: « La comunione degli spiriti, la fraternità e l'amicizia, in ogni gruppo umano tendono a manifestarsi, rafforzarsi ed approfondirsi mediante incontri e azioni comuni. Per questo anche in una comunità religiosa hanno importanza decisiva tali incontri a ritmo regolare o suggeriti da situazioni particolari: ogni membro con la sua diligenza nell'intervenire agli atti comunitari — di preghiera, di dialogo, di lavoro, di vita (mensa, distensione, aggiornamento, ecc.) — reca un grande aiuto alla intesa fraterna, mentre con l'assenteismo *impoverisce se stesso, compie una mancanza verso gli altri e rischia di emarginarsi dalla comunità* ».[2]

— *Interpellanza comune della Parola di Dio nella preghiera e per la missione.* Siccome la comunità religiosa esprime il mistero della comunità ecclesiale, che è comunità di ascolto del Padre e di missione apostolica, i religiosi debbono fondare la loro vita comune precisamente in un ascolto comune di ciò che lo Spirito chiede a tutti loro. Ciò avviene mediante la preghiera comunitaria e mediante verifiche della missione fatte comunitariamente.

— Infine *Eucaristia al vertice.* La Celebrazione Eucaristica é l'atto per eccellenza della comunità, quello in cui essa vive più intensamente il suo mistero di comunità di amore in Gesù Cristo, quello in cui Cristo la ristora per rifarla, per rinsaldarla dall'interno per mezzo del suo stesso Corpo. E' naturale e necessario, quindi, che la comunità si ritrovi anche e soprattutto attorno alla Mensa Eucaristica.

1 AUBRY J., *Teologia della vita religiosa* (Torino-Leumann, Elle Di Ci 1969) 52.
2 *Atti del Capitolo Generale Speciale XX della Società Salesiana* (Roma 1971) n. 488.

Conclusione

Castità, povertà, obbedienza e vita comune sono interamente se stesse nell'unità reciproca fino a presentarsi quali aspetti complementari di un'unica realtà, e cioè

- *l'amore cristiano* (ciò che fa sì che la vita religiosa sia autentica vita cristiana ed ecclesiale)

- *vissuto nella forma speciale* (ciò che fa sì che la vita religiosa si distingua dalle altre forme di vita cristiana)

- *di una maggiore radicalità* (ossia di una relativa maggiore facilità di sviluppo dell'amore e di una minore distanza oggettiva dalla situazione definitiva dell'al di là)

- *e di una maggiore significanza* (ossia di un'indicazione più visibile della dimensione specificamente religiosa propria della Chiesa).

ASPETTO ANTROPOLOGICO

La persona umana e l'educazione

Il testo di questo ciclo di conversazioni è ricavato dalla registrazione.

L'ITINERARIO DELLA FORMAZIONE UMANA: DALL'EDUCABILITA' ALL'EDUCAZIONE

Sr. MARIA MARCHI

Per cogliere la giusta portata dell'intervento del punto di vista pedagogico nell'ambito di questo convegno di studio, occorre tener presente che esso troverà la sua naturale integrazione nello svolgimento che del problema della formazione umana verrà fatto, in seguito, dal punto di vista sociologico, biologico, psicologico. Rientra nella natura stessa della pedagogia il fatto di dover richiedere l'apporto di altre scienze e non solo di quelle che ne costituiscono il fondamento remoto, ma anche di quelle che possono dire quali sono i condizionamenti dell'educazione.

Il titolo globale che avremmo voluto dare a queste conversazioni pedagogiche era più o meno questo: « La formazione religiosa nell'ambito della formazione della persona ». Ciò allo scopo di vedere la formazione della religiosa nel quadro della formazione integrale della persona. Abbiamo poi scartato questo titolo perché ci sembra che avrebbe potuto dare luogo ad interpretazioni equivoche e anche unilaterali, cioè far pensare che si volesse trattare dell'educazione religiosa, che è soltanto un aspetto dell'educazione integrale.

L'idea sottesa alle nostre conversazioni sarà questa: la formazione della persona che si prepara a consacrarsi a Dio è, nel suo nucleo centrale, sostanzialmente *identica* alla formazione della persona umana. La consacrata, la religiosa, infatti, non è una creatura diversa dalle altre persone umane: è una persona umana che ha una particolare chiamata. Tutti hanno una vocazione; la persona consacrata ha una particolare vocazione a cui deve rispondere: si tratterà di scoprirla per pre-

disporre un intervento più specifico. Se si incominciasse da questo aspetto, sarebbe possibile e facile cadere in qualche errore, in qualche unilateralità.

L'arco delle nostre conversazioni dovrebbe snodarsi in questo modo: prima di tutto cogliere che la vocazione religiosa non ha senso se non come vocazione della persona alla piena realizzazione di sé. Questa vocazione alla piena realizzazione di sé è la vocazione della persona umana senza nessuna specificazione. Di qui deriva che l'itinerario della formazione della persona consacrata coincide sostanzialmente con l'itinerario della formazione della persona.

S. Agostino, ricapitolando la sua esperienza umana, propone una formula che è pienamente valida ad esprimere le tappe di ogni itinerario educativo: « *ab exterioribus, ad interiora; ab interioribus, ad superiora* ».

Il punto di partenza è segnato dalle « cose esteriori »: costituiscono tutto ciò che esiste fuori dell'io. Su questa realtà la persona umana apre tutte le sue facoltà che, dal contatto con essa, risultano potenziate ed arricchite. Dalle cose esteriori l'uomo, in forza della sua natura, è chiamato a rientrare in sé, a scoprire se stesso proprio nell'atto in cui si apre alla conoscenza e alla comprensione del mondo: dalle « cose esteriori », dunque, alle « cose interiori ».

E che cosa sono, in che cosa si polarizzano queste « cose interiori »? Si polarizzano sostanzialmente nella scoperta di sé come persona libera, responsabile e quindi capace di aprirsi al mondo in una maniera molto diversa da come può aprirsi un altro essere che non sia libero. E' la scoperta della coscienza. Con la riflessione che l'uomo fa su se stesso, egli si coglie come un essere diverso dagli altri, e cioè consapevole di sé, non solo, ma anche padrone di sé.

Il terzo punto, che anche nella formula agostiniana è il punto finale di questo itinerario, è costituito dalle « cose superiori », trascendenti, cioè Dio, valore sommo, supremo, che condensa tutti gli altri valori.

L'itinerario di una vita umana autentica e di una formazione umana autentica è l'itinerario che conosce queste tre tappe essenziali: parte dall'esperienza delle cose esteriori; in questo contatto avverte il richiamo a ritornare in se stesso, dove trova i segni di una realtà che lo trascende.

La persona umana non arriva automaticamente, spontaneamente, da sola alla perfezione della sua natura: ecco il punto di innesto dell'intervento educativo, costituito da quelle che si possono chiamare le « carenze iniziali ».

L'uomo nasce dotato di una perfezione che è perfezione di struttura, non ancora di funzione e di comportamento. Noi nasciamo liberi, ma nasciamo liberi solo in un certo senso, perché è altrettanto vero che dobbiamo *diventare* liberi; ora, diventare liberi non è mai frutto di un processo spontaneo: c'è bisogno di un intervento educativo. Dalle iniziali carenze bisognerà arrivare alla perfezione della natura umana, la quale acquisterà una perfezione anche nell'ordine operativo, nell'ordine dell'esercizio delle sue facoltà. Il punto di arrivo del processo e dell'intervento educativo, nel linguaggio pedagogico, si chiama *maturità umana,* o anche *personalità.*

In che cosa si manifesta la maturità della persona? Quando noi diciamo che una persona è matura? Da che cosa lo deduciamo? O in che cosa possiamo riassumere la maturità umana? Nella *libertà.* La persona è matura quando è arrivata ad un punto in cui può decidere da sé, in cui ha acquisito, attraverso lo sforzo personale e l'aiuto educativo, la possibilità di autodecidersi.

Si tratta di una maturità consistente nel raggiungimento della capacità abituale di fare delle scelte libere e rette, cioé delle scelte non soltanto libere, nel senso che sono io che decido di fare così piuttosto che diversamente, ma libere e rette, nel senso che io oriento la mia libertà, oriento anche il mio dinamismo bio-psichico verso la scelta di quei beni, di quelle realtà che veramente si confanno alla mia natura e che sono beni e realtà a contatto con i quali la persona umana può diventare, in un

certo senso, quello che è: persona libera. Potremmo dire, a questo punto, « persona liberata », se teniamo conto che la libertà è soprattutto frutto di una conquista. Tale conquista non è mai finita, neppure con la fine dell'intervento educativo; anzi, proprio al punto di maturità a cui conduce l'educazione, comincia quel processo di auto-liberazione che è molto più arduo e faticoso che non nelle precedenti fasi dell'età evolutiva in cui questo sviluppo e questa conquista erano aiutati, sostenuti, orientati da persone capaci di contribuire alla ricerca del bene autentico della persona.

La maturità della persona include almeno tre aspetti.

Un aspetto, diciamo così, intellettivo, per il quale l'uomo maturo, o giunto ad una certa maturità, è capace di guardare il mondo con consapevolezza e di cogliere il senso della realtà in cui si trova. E' questa la persona che non agisce più a caso, ma che pone le sue scelte in funzione dei valori che ha scoperto esistenti nella realtà. La maturità, perciò, culminante nella conquista della libertà, si concretizza nella conquista di una *visione unitaria e coerente della realtà*, per cui l'uomo sa chi è, sa dov'è e sa verso quale meta è incamminato: conoscenza di sé, conoscenza degli altri, del mondo e di Dio.

Una seconda connotazione della maturità umana è la maturazione del carattere. Diciamo subito che si tratta di una *maturazione etica del carattere;* si potrebbe, infatti, distinguere tra una maturazione del carattere in senso puramente psicologico e una maturazione del carattere in senso più ampiamente umano, cioè morale. Non basta semplicemente che, per esempio, la volontà sia forte, sia esercitata; bisogna che sia abitualmente orientata alla scelta dei valori autentici. L'educazione, quindi, conducendo l'uomo alla maturità dal punto di vista del carattere eticamente inteso, si situa sul terreno della morale, dell'etica.

Un terzo elemento in cui si caratterizza e si concretizza la maturazione umana è la *scelta della vocazione*: il riconoscimento che un individuo fa di sé come creatura coincide con la scoperta della sua vocazione di creatura chiamata al dialogo con

il Creatore e con gli altri, di creatura che sceglie perciò un determinato tipo di vita (nel quale è inclusa anche una professione).

Visione unitaria e coerente della realtà, maturazione etica del carattere, manifestazione operativa della vocazione sono i tre aspetti di cui si connota la maturità umana.

A questo punto è indispensabile chiedersi quali sono i fattori e i mezzi che possono influire e che devono intervenire nel processo educativo.

I *fattori* sono tutti quelli che si possono riassumere nei due termini di « natura » e di « grazia ». Nel termine « natura » includiamo persone e ambiente. E poiché la persona umana è resa partecipe della natura divina « per grazia », la grazia costituisce un altro fattore che entra in gioco nel processo educativo.

Quando richiamiamo gli elementi « natura » bisogna che esplicitiamo le componenti personali e le componenti ambientali. Le componenti personali sono di diverso tipo: comprendono elementi di ordine biologico e di ordine psicologico, i quali entrano con un forte peso nell'educazione. Non possono, di conseguenza, essere trascurati. Per quanto riguarda gli elementi ambientali, bisogna vedere come l'ambiente in cui il soggetto si trova a vivere possa influire positivamente o negativamente rispetto all'educazione.[1]

Individuati il punto di partenza, il punto di arrivo e i fattori del processo educativo, occorre conoscere come adoperare i *mezzi* in ordine al raggiungimento del fine: ecco il discorso sul *metodo educativo*, che può essere sintetizzato e polarizzato in quel momento forte (« momento », ma non in senso cronologico) che è il *rapporto interpersonale*.[2]

1 Gli aspetti sociologico - biologico - psicologico a cui noi accenniamo soltanto, verranno approfonditi negli interventi specifici che seguiranno. Cf a p. 137 - 350.

2 Il discorso sul metodo sarà presentato dopo la considerazione degli aspetti sociologico - biologico - psicologico. Cf *L'intervento educativo nella formazione della religiosa* a p. 351 - 382.

La persona non arriva alla perfezione della sua natura, alla quale è chiamata, se non attraverso l'intervento della persona, di un'altra persona, di altre persone: il problema del metodo più che problema di mezzi, più che problema di ambiente (è anche problema di mezzi e di ambienti), è soprattutto problema di rapporti interpersonali. Non a caso l'educazione si può sinteticamente definire « azione interpersonale », in cui i soggetti sono due: il soggetto educando e il soggetto educatore che fa da guida.

Perché i rapporti personali approdino a risultati soddisfacenti, devono anche essere immessi in un contesto che li faciliti; ecco perciò la necessità di predisporre l'ambiente (non solo di conoscerlo), di renderlo educativo, ossia lievitato, in un certo senso, da elementi che lo facciano capace di realizzare quel risultato meraviglioso che è la maturità della persona. Ciò che rende l'ambiente *ambiente educativo* è fondamentalmente la presenza di persone mature, che perciò hanno tutti i diritti e tutta l'autorità di porsi come guide.

Il termine « guida » usato in pedagogia si ispira a quello che è la guida alpinistica. Essa non si sostituisce mai alla persona guidata, anzi le lascia non solo la possibilità di mettersi in cordata, ma anche la responsabilità di fare tutti i passi necessari per raggiungere la meta. La meta è una conquista non della guida, ma di chi si è lasciato guidare.

Alla presenza di adulti maturi è legata la possibilità di una *comunità educante*.[3] Essa infatti risulta tale in funzione della misura e del modo in cui i valori — le mete a cui la persona umana deve essere condotta — sono incarnati negli adulti e particolarmente negli adulti investiti di una diretta responsabilità educativa.

Non basta la semplice indicazione dei valori a realizzare quella

3 Al termine più corrente di « comunità educativa » è forse da preferirsi questo di « comunità educante », se non altro perché del primo si è fatto uso in contesti non pertinenti.

comune tensione verso di essi, senza la quale non si può parlare di *comunità*. E' indispensabile che i valori vengano presentati, fatti conoscere, resi in un certo senso appetibili alla sensibilità di chi non li ha ancora sufficientemente conseguiti e realizzati. La via di accesso a tale realizzazione passa normalmente attraverso la scoperta dei valori *in concreto*, cioè negli adulti significativi. Ad essi compete inoltre il ruolo di orientare e di sorreggere il soggetto non ancora maturo nello sforzo di interiorizzare i valori e di farne sempre di più le motivazioni della propria condotta.

Il raggiungimento di questi fini si realizzerà nella misura in cui ciascun membro della comunità educante è in grado di vivere profondamente il travaglio legato allo sforzo di accostarsi sempre di più ai valori e di renderli la sostanza del suo essere.

Il nostro discorso perciò culminerà nella sottolineatura della necessità di cogliere un adeguato quadro di valori verso i quali tendere. Tale quadro di valori per un credente e, a maggior ragione, per un religioso, dovrà essere ricavato non da una qualsiasi visione della realtà, ma dalla *visione cristiana della realtà*. E' la visione più ampia, che coglie il mondo come realtà creata, perciò dipendente da Dio. Ciò si traduce in una corrispondente gerarchia di valori.[4]

4 Particolarmente utile alla costruzione di un quadro di valori corrispondente alla visione cristiana della realtà è, tra i documenti del Concilio Vaticano II, la costituzione pastorale *Gaudium et spes*.

LA PERSONA UMANA: STRUTTURA E VALORE (*)

Sr. MARIA MARCHI

Affronteremo il tema articolandolo in due punti. Assumiamo come punto di partenza la definizione classico-cristiana di persona, perché ci sembra che essa ne metta in luce i caratteri essenziali e perché, di conseguenza, rimane sostanzialmente valida. In un secondo momento, tenendo anche conto che attualmente si tende a scostarsi da questa definizione, faremo riferimento alla definizione della persona umana come « immagine di Dio », oggi privilegiata anche nei trattati di teologia morale. Concluderemo sottolineando il valore della persona umana ricavato dalla riflessione sulla sua natura.

1. La persona umana nella definizione classico-cristiana

Se si vuole trovare una risposta adeguata alla domanda « che cosa è l'uomo? » occorre interrogare la filosofia. A questa sola, infatti, compete di definire una realtà nella sua natura.

(*) Questa e le conversazioni che seguono vogliono offrire semplicemente degli spunti di riflessione su temi che sono, in certo senso, inesauribili e che si prestano ad approfondimenti non solo validi dal punto di vista teoretico, ma anche ricchi di conseguenze per l'azione pratica e per l'educazione in particolare. Basta pensare alla frequenza con cui essi sono richiamati nei discorsi di Paolo VI come elementi su cui si fonda il rispetto che la persona umana merita ed esige. Secondo qualche autore, il tema del rispetto della persona umana sarebbe uno di quelli più insistentemente ribaditi nell'ambito del Concilio Vaticano II e nei documenti post-conciliari che trattano della formazione della persona alla vita consacrata.

Altre scienze di tipo sperimentale, non interessate all'essere in quanto tale o all'essenza, potranno descrivere la condotta dell'uomo, il suo modo di mettersi in relazione con gli altri, la sua capacità di rispondere agli stimoli, tutto quanto dell'uomo è verificabile nell'esperienza dei sensi. Ma solo la filosofia è in grado di attingere la realtà ultima dell'uomo e di cogliere i suoi caratteri essenziali ed intrinseci al di là del puro fenomeno.

Se noi partiamo dalla considerazione del modo in cui opera l'uomo e dei risultati della sua attività siamo immediatamente sospinti a costatare che egli, mentre è inserito nel mondo fisico, del quale addirittura fa parte, emerge da esso con la sua spiritualità, messa in evidenza dalla capacità che egli ha di intendere e di volere. L'uomo non è riducibile ad un fascio di forze bio-psichiche. Inoltre, è qualcosa di più, anzi qualcosa di « altro » che un semplice prodotto dell'ambiente e della società, anche se è membro di una società e inserito in un ambiente che esercitano su di lui forti influssi.

Si parla di condizionamenti bio-psico-sociologici nello sviluppo umano e nell'educazione incaricata a promuoverlo: e con ragione, in quanto elementi appartenenti a questi tre ordini di realtà incidono sullo sviluppo e sul comportamento dell'uomo e, in definitiva, sull'uomo. Mettendoli in luce, le scienze bio-psico-sociologiche offrono dei contributi essenziali e imprescindibili alla conoscenza dell'uomo; ma non possono definirlo in maniera adeguata. L'essere umano valica i confini che possono essere descritti dalla biologia, dalla psicologia, dalla sociologia.

La pedagogia stessa, se vuole conoscerlo nella sua integralità, deve ricuperare, in partenza, *un concetto filosofico e religioso dell'uomo: filosofico*, perché il concetto completo dell'uomo — che è pre-richiesto all'educazione — riguarda la natura o l'essenza dell'uomo; *religioso*, per lo stato esistenziale della na-

tura umana in rapporto a Dio e per la sua elevazione alla vita divina.[1]

Nel pensiero classico-cristiano l'uomo è *persona*, cioè « sostanza individua di natura razionale » (Boezio), partecipe, per grazia, della natura divina.[2]

Riflettendo su questa definizione della persona umana è possibile afferrare non solo il senso della sua struttura, ma anche il suo valore. Essi si polarizzano intorno a quelli che possono essere considerati i quattro « capisaldi »[3] a cui ancorarsi per lo studio dell'*uomo* come persona: *sostanzialità, individualità, razionalità, religiosità.*[4]

Sostanzialità

La prima connotazione è la sostanzialità, per la quale la persona è « qualcosa » di sussistente. Si può cogliere il senso di tale affermazione contrapponendo al concetto di *sostanza* quello di *accidente:* questo è un semplice attributo che inerisce ad una sostanza, la quale ne costituisce il supporto.

Per la sostanzialità la persona umana si colloca sul terreno dell'essere, ha una sua consistenza e sussistenza ontologica. Non è né un semplice attributo, né un semplice fenomeno, né un semplice modo di apparire. La sostanzialità della persona è, inoltre, la ragione profonda dell'unità, della continuità e dell'identità dell'io, al di là della molteplicità dei suoi elementi costitutivi, delle sue facoltà ed operazioni.

Per queste ragioni la persona viene ad avere un valore originario, anzi, viene ad *essere* valore; in quanto tale, al di là

1 Cf MARITAIN J., *L'educazione al bivio* (Brescia, La Scuola 1968 - 12ª ed.) 17-19.

2 Cf *Pt* 1, 4.

3 Per questo termine e per i concetti a cui è riferito cf AGOSTI M. - CHIZZOLINI V., *Maturità magistrale* (Brescia, La Scuola 1963 - 3ª ed.) 79 ss.

4 « Religiosità » intesa come « soprannaturalità ».

di ogni interpretazione funzionalistica, essa non è subordinabile ad alcuna istituzione.

Nell'uomo la sostanza personale è data dall'anima e dal corpo. Non dall'anima e dal corpo separatamente presi; ma dal *sinolo* (composto unitario) anima-corpo: la persona umana è qualcuno in carne e in spirito o, come altrimenti si preferisce dire, è *spirito incarnato.*

Il concetto di sostanzialità della persona è fondamentale in ordine all'impostazione di un'azione educativa che sia veramente capace di promuovere lo sviluppo della persona come essere autonomo e assoluto, senza subordinarla alla società, al potere politico, a criteri di efficienza e di produttività molto frequenti nella cultura contemporanea, al punto di rischiare di caratterizzarla.

Tale concetto può dunque dirsi lo spartiacque, il punto di divisione tra le pedagogie personalistiche (di un personalismo integrale s'intende) ed altre pedagogie impiantate su una concezione dell'uomo di tipo strumentalistico, fenomenistico, behavioristico o quante altre riducenti l'uomo al suo agire, al suo produrre, alla sua capacità di rispondere agli stimoli o di adattarsi.

Individualità

La nota dell'individualità, già iscritta nella sostanzialità, va esplicitata per mettere in luce la grandezza e i limiti dell'uomo e per non trascurare, nell'educazione, nulla di quanto fa parte della sua natura.

Secondo la definizione tomista l'individuo è ciò che, in sé unitario, è distinto dagli altri.

Puntando la nostra attenzione su quel particolare individuo che è la persona umana, occorre richiamarne la peculiare identità: « Ogni individuo umano è un composto unitario di materia (corpo) che lo colloca in un determinato genere

(animale) e di una forma (anima) che lo colloca in una determinata natura (razionale) ».[5] Ne deriva che:

— l'uomo, come individuo materiale, è un « frammento di una specie, una particella dell'universo fisico, un semplice punto dell'immensa trama di quelle forze e influenze (d'ordine cosmico, etnico, storico, ecc.) alle cui leggi è sottomesso »:[6] la radice prima dell'individualità è infatti la materia;

— l'individuo umano sussiste in ragione della sua stessa *anima individuale.*

Dire individualità è, tutto sommato, dire non solo irrepetibilità, ma anche incomunicabilità. Sotto questo aspetto la persona umana è isolata in se stessa e aperta al dialogo solo con l'interlocutore che è l'Autore del suo essere. Ogni persona riflette il volto di Dio, del quale è un distinto pensiero. In quanto tale è intangibile e sacra: a nessun altro è dato di penetrare nel mondo della sua individualità.

Dal punto di vista pedagogico ne consegue che nel processo e nell'intervento educativo la preoccupazione dell'educatore e dell'educando deve essere quella di cercare di scoprire quest'idea distinta, presente e impressa come un sigillo inconfondibile e incancellabile in ogni persona. Potremmo dire che scopo dell'educazione è la ricerca — e l'attuazione — di questo nome singolare, irrepetibile che ciascun uomo ha di fronte a Dio.

Ne consegue inoltre che la persona umana nello sforzo di educazione, o anche di « autoeducazione », deve continuamente confrontare l'autenticità del suo volto con questa idea di Dio e giungere a scoprire se stessa nella totalità del suo essere mettendosi davanti a Lui. Se si confronta con le altre realtà, con gli altri esseri, anche con gli altri esseri umani, con le istituzioni, per dedurne i criteri della propria autenticità

5 AGOSTI - CHIZZOLINI, *Maturità* 82.

6 MARITAIN, *L'educazione* 22.

corre il rischio di perdere di vista se stessa, il suo vero volto, inseguendo fisionomie fittizie che mimetizzano la sua vera identità, non la realizzano.

Razionalità

La sostanza individua che è la persona è di natura razionale, cioè spirituale. Va qui salvata la portata completa della razionalità, molte volte decurtata e ridotta alla sola dimensione « intelletto ». Dire razionalità è, al contrario, includere i due aspetti dell'*intelligenza* e della *volontà*.

A questa dimensione della persona, colta nel senso più ampio, si può riservare il termine di *spiritualità:* in esso troviamo la radice della personalità. Con la razionalità, infatti, l'uomo valica la frontiera della materia e si situa sul terreno dello spirito: spirito che conosce e che vuole. E' così che « per quanto possa dipendere dai più lievi accidenti, la persona umana esiste in virtù dell'esistenza della sua anima, che domina il tempo e la morte ».[7]

Per la razionalità l'uomo non esiste più soltanto come un essere fisico: « c'è in lui un'esistenza più nobile e più ricca: la sovra-esistenza spirituale propria della conoscenza e dell'amore »,[8] per la quale egli può aprirsi a tutta la realtà, a tutto l'essere e, in certo modo, contenerlo: nel modo, appunto, della conoscenza e dell'amore.

In campo filosofico si parla oggi con particolare insistenza dell'« onnidimensione » dell'uomo, esplicitando l'affermazione di s. Tommaso, secondo la quale « *homo est quodammodo totum ens* ». Con ciò non si fa altro che sottolineare l'onniapertura dell'intelligenza, comprensiva della totalità dell'essere e l'onniapertura della volontà protesa verso il possesso della totalità dell'essere.[9]

7 MARITAIN, *L'educazione* 21.

8 *Ivi* 20.

9 BOGLIOLO L., *Onnidimensione dell'uomo,* in *Aquinas* 13 (1970) 7-24.

Da questo punto di vista l'uomo può essere visto come un microcosmo, non solo e non tanto nel senso che l'uomo appartiene e all'universo fisico e all'universo spirituale, quanto e soprattutto nel senso che l'intero universo può essere raccolto nell'orizzonte delle sue facoltà.

A scanso di ogni equivoco va sottolineato che le operazioni delle facoltà specificamente umane, pur essendo rapportabili all'intelligenza e alla volontà, si esplicano con l'apporto delle altre componenti bio-psicologiche. L'uomo è un'unità capace di esplicare attività diverse non solo dal punto di vista quantitativo, ma soprattutto dal punto di vista qualitativo. Le attività formalmente umane sono diverse dalle operazioni che l'uomo compie in quanto essere animale, tuttavia le prime, che sono attività spirituali, esigono il supporto e l'apporto di tutto l'uomo.

Tutta la grandezza dell'uomo riposa sulla sua razionalità. Per esplicitare tale affermazione, ai rilievi finora fatti si possono aggiungere i seguenti: considerato in rapporto a tutto l'universo creato, l'uomo, per la razionalità, è quanto di più perfetto esista in esso; considerato in rapporto a Dio egli, sempre in forza della razionalità, ne costituisce l'immagine.

Religiosità

Si è già segnalato che con questo termine vogliamo esprimere la « soprannaturalità » dell'uomo, cioè la sua partecipazione assolutamente gratuita alla vita divina e non semplicemente la sua apertura al trascendente già iscritta nella razionalità. La natura umana, infatti, essendo per la sua razionalità aperta all'essere, a tutto l'essere, è aperta a Dio, l'Essere per eccellenza. Questa naturale « capacità di Dio » che caratterizza l'anima umana, ricevendo, per puro dono, l'innesto della natura divina, ha acquisito con ciò stesso la possibilità di compiere operazioni « divine ». Troviamo qui il valore e la grandezza suprema dell'uomo.

La risposta alla nostra iniziale domanda « che cosa è l'uomo? »

culmina nel mistero di questa dimensione che fa dell'uomo un essere « divino ».

Le riflessioni sulle quattro connotazioni della persona contenute nella definizione classico-cristiana possono essere riassunte con le parole di Maritain: « L'uomo è un animale dotato di ragione la cui suprema dignità consiste nell'intelletto; è un individuo libero in personale rapporto con Dio, la cui suprema 'giustizia' o rettitudine è di obbedire volontariamente alla legge di Dio; è una creatura peccatrice e ferita chiamata alla vita divina e alla libertà della grazia, e la cui perfezione suprema consiste nell'amore ».[10]

2. La persona umana come immagine di Dio

E' abbastanza frequente parlare dell'uomo come « immagine » e, in particolare, come immagine di Dio, oltre che nel contesto filosofico, anche in un contesto di teologia morale.[11] Sono due contesti diversi dai quali, tuttavia, scaturiscono due interpretazioni non escludentisi, ma complementari.

Nel primo caso l'uomo è visto come immagine di Dio perché, come Dio, anch'egli è intelligenza, capacità di amare, capacità di agire liberamente. Sotto questo aspetto, tale definizione, pur nella sua sinteticità, può essere ricondotta alla prima definizione della persona, quella classico-cristiana, soprattutto per quanto riguarda la sottolineatura delle componenti spirituali (intelligenza e volontà libera dell'uomo). La somiglianza tra l'uomo e Dio è, in questo caso, una somiglianza che verte sulla *struttura* personale.

L'altra interpretazione presenta l'uomo come immagine di Dio perché, come Dio creatore ha posto ordine nell'universo, così

10 MARITAIN, *L'educazione* 20.

11 Cf MONGILLO D., *Il problema morale in prospettiva antropologica*, in *Incontri culturali* 3 (1970) 257-272.

anche l'uomo è chiamato ed è capace di mettere ordine nel suo universo mediante l'azione responsabile che scaturisce da una esigenza di amore analoga a quella dalla quale è proceduta da Dio tutta la creazione. L'uomo è dunque chiamato a mettere ordine nel suo universo; cioè non tanto nell'universo esistente fuori di lui (in questo aspetto può farsi solo collaboratore di Dio),[12] quanto e soprattutto nel suo universo personale, nel suo universo interiore.

Da questi due diversi modi di interpretare l'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio scaturiscono anche, come si vede, due diversi modi di interpretare l'*imitazione*.

C'è un'imitazione che consiste nel riprodurre esattamente nella propria vita quello che un altro ha fatto. Entro determinati limiti l'uomo può imitare, in questo senso, Dio: Dio ha posto ordine nell'universo; l'uomo agisce per copiare quest'ordine e riprodurlo. Ciò è possibile sia in rapporto all'universo esterno, sia in rapporto all'universo interno, restaurando l'ordine che il peccato ha sconvolto.

C'è un altro modo di interpretare l'imitazione, molto più capace di stimolare la possibilità umana di « creatività » e forse più aderente al concetto stesso di creazione. In questo caso l'imitazione consiste nel fatto che l'uomo può realizzare le sue opere facendole scaturire, come dicevamo, da un'esigenza di amore analoga a quella da cui Dio le ha fatte scaturire. Cioè: come l'attività di Dio è un'attività che « trasuda » amore, così da caratterizzare ogni sua opera come opera d'amore, analogamente l'uomo può esercitare le sue attività, porre le sue scelte, *per amore*. In tal modo l'attività « creatrice » dell'uomo non consiste tanto nel riprodurre nella sua vita un ordine esistente fuori di lui, quanto nell'imitare, nel far suo lo « stile » di Dio, quello stile in base al quale egli stesso è stato creato.

E' da sottolineare che ciò si attua nella misura in cui l'uomo è seriamente impegnato a realizzare tutte le esigenze iscritte

12 Per questo aspetto cf *GS* 34-35.

nella sua struttura di persona, di creatura ragionevole: « *vivendo fino in fondo le esigenze della sua personalità*, traduce nel comportamento concreto della sua esistenza l'esigenza di amore secondo la quale è stato creato e dalla quale è costituito. In questa accezione l'imitazione è una forma e uno stile di personalità creativa ».[13]

D'altra parte, se è vero che « la perfezione dell'uomo consiste nella perfezione dell'amore [...], essa è meno perfezione della persona che perfezione del suo amore, nel quale il 'sé' è in certo modo perduto di vista. Progredire in questa perfezione personale non è copiare un ideale; è lasciarvi condurre, da un altro, dove voi non volete andare, e lasciare che l'Amore divino, che chiama ciascuno col suo nome, vi modelli e faccia di voi una persona, un originale, non una copia ».[14]

L'accenno a questo aspetto della creatività e dell'imitazione ricavati da un corrispondente modo di interpretare l'uomo come immagine di Dio, per quanto rapido e sommario, è rispondente all'economia delle nostre conversazioni. Infatti, quando cercheremo di cogliere la natura dell'educazione e ne identificheremo il fine nella costruzione dell'« organismo virtuoso » (formazione della personalità in tutte le sue componenti) vedremo che, nell'ambito della visione cristiana della realtà, la conquista della piena libertà umana coincide con la conquista della capacità di imprimere questo sigillo di amore in ogni attività o impegno virtuoso.

L'amore, inteso come carità, come virtù teologale, è, come la grazia, un elemento imprescindibile nell'educazione cristiana, di cui costituisce per così dire l'anima. E non in un senso vago o metaforico, ma preciso e reale: la carità è la virtù che dà a tutte le altre virtù di essere tali davanti a Dio.

Andando a ritroso, possiamo a questo punto costatare che, in

13 MONGILLO, *Il problema* 259.

14 MARITAIN, *L'educazione* 57.

ultima analisi, le due definizioni di persona umana che abbiamo richiamato coincidono sostanzialmente nel loro nucleo centrale. Ciò risulta da un minimo di esplicitazione della seconda, dopo aver visto più analiticamente la prima.

3. Valore della persona umana

L'antropologia filosofica non esaurirà mai il suo compito di esplorare la natura umana per coglierne gli elementi costitutivi e di indagare il « come » della loro coesistenza in un essere così pieno di mistero e di profondità qual è l'uomo. Tuttavia, nella misura in cui si manterrà aperta sulla realtà di *tutto l'essere dell'uomo*, non riuscirà a smentirne la dignità e il valore: « una dignità assoluta perché in diretto rapporto col regno dell'Essere, della Verità, della Bontà, con Dio [...]. La sua patria spirituale è l'intero ordine dei valori assoluti; i quali, riflettendo in qualche modo l'assoluto divino che trascende il mondo, hanno in sé la capacità di attrarre verso di essi ».[15]

Oggi, secondo le parole di Paolo VI, « una concezione antropocentrica abbaglia ed accieca l'uomo moderno; e trascina nella sua spirale luminosa e vertiginosa anche alcune file della Chiesa pellegrinante che, tutte assorbite dall'esaltazione della realtà umana, come autonoma, come origine e fine a se stessa, smarriscono il senso della suprema e vivente Alterità divina trascendente e presente; e con esso perdono insensibilmente quello della fede, come verità obiettiva, quello del sacro, quello del dramma reale della salvezza ».[16]

15 MARITAIN, *L'educazione* 21.

16 PAOLO VI, *Discorso durante la cerimonia della presentazione dei ceri*, in *L'Osservatore Romano* 110 (2-3 febbraio 1970) 1.

Il punto di equilibrio va cercato nella risposta all'interrogativo divino costituito dalla stessa creazione dell'uomo: « 'Io ti ho dato la vita per avere un interlocutore cosciente davanti a me: mi ami tu?'. [...] 'Sì, o Signore; la mia vita deve essere una risposta d'amore all'Amore; tutto ciò che io ho, da te l'ho avuto, a te lo restituisco'. [...] Questa elementare dottrina religiosa, che costituisce, potremmo dire, l'asse della nostra metafisica esistenziale cristiana, ha oggi quanto mai bisogno di essere ripensata e rivissuta ».[17]

17 Paolo VI, *Discorso* 1.

LA FORMAZIONE INTEGRALE DELLA PERSONA: EDUCAZIONE ALLA LIBERTA'

Sr. MARIA MARCHI

Secondo la nostra tabella di marcia dovremmo fermarci a vedere la formazione integrale della persona soprattutto come educazione alla libertà. Il sottotitolo: *educazione alla libertà* indica il *quid* e il fine dell'educazione. Essa infatti consiste, come si è già detto, nel portare l'individuo alla capacità di operare abitualmente delle scelte conformi al bene, libere, autentiche: « scelte rette ».

Lo schema di lavoro che hanno tra mano è piuttosto ampio; per esigenza di focalizzare gli aspetti più importanti e che richiedono di essere maggiormente ribaditi, seguirei questo criterio: toccare senz'altro tutti i punti enunciati, tenendo però conto che alcuni sono già stati in qualche modo trattati, mentre altri si presentano come assolutamente nuovi o, anche se non nuovi, tali che, per la loro importanza, esigono di essere ripresi e approfonditi sotto altri aspetti. E' questo il caso del quarto punto: il fine del processo educativo come instaurazione della capacità di libere scelte rette.

Tratteremo invece molto brevemente il quinto punto: educazione integrale e condizionamenti, dato che i condizionamenti dell'educazione — come abbiamo già precisato — saranno oggetto di presentazione da parte delle specialiste dei corrispondenti aspetti. Noi diremo semplicemente quel tanto che serve al nostro scopo.

Infine daremo un certo sviluppo all'ultimo punto: l'educazione come formazione allo *status virtutis*, vedendo prima che cosa non è, poi che cosa è. Giungeremo così al concetto di

« organismo virtuoso » del cristiano, notando che l'uso di questa dicitura, un po' tecnica, è molto utile perché fa economizzare parecchie parole.

1. Perfezione iniziale della persona umana

Per quanto riguarda il primo punto, insistiamo su un concetto che può essere dato per scontato, cioè che la persona umana, al momento della nascita e nelle prime fasi del suo sviluppo, è dotata di una perfezione di pura disponibilità, di pura potenzialità. Ora, tutto ciò che è in potenza esige un incremento e l'intervento di un altro per essere portato all'atto. Dicendo questo non si toglie niente alla perfezione costitutiva della persona umana nella sua struttura fin dai momenti iniziali della sua vita, ma si ribadisce che si tratta appunto di una *perfezione di struttura.*

Occorrerà, da questo che è il punto di partenza dell'educazione, giungere al punto di arrivo, che è costituito dalla *perfezione di esercizio* di tutte le facoltà umane prese singolarmente e, in particolare, prese nella totalità di uno sviluppo armonico ed integrale.

Il frequente ricorso al termine « integrale » per qualificare l'educazione è da noi fatto proprio per indicare che l'educazione o è educazione di tutta la persona o non è educazione. Per questa ragione alcuni pedagogisti preferiscono usare i due termini « educazione » e « formazione » con due significati distinti. Riservano il termine « educazione » per riferirsi alla maturità della persona nella totalità delle sue componenti, includendo il concetto della libertà che deve essere suscitata; adoperano il termine « formazione » per indicare invece l'intervento educativo rivolto a un particolare aspetto o « dimensione » della personalità. In tale contesto si dovrebbe parlare di « educazione della persona » e di « formazione religiosa », « formazione intellettuale », « formazione morale », « fisica », « sociale », ecc.

Il fatto che la persona umana, al momento della nascita e nelle prime fasi della sua esistenza, sia dotata di una perfezione puramente strutturale e non ancora di esercizio, dice già che la persona umana è orientata, proprio per la sua costituzione, a diventare quello che è: a diventare in atto quello che è in potenza. In altri termini, la persona umana ha una vocazione innata a diventare pienamente ciò che è. Sembra un'affermazione paradossale, ma in realtà non lo è. *L'uomo deve diventare uomo e lo diventa attraverso l'educazione.*

Nello stesso tempo, leggendo le caratteristiche della natura umana fin dalle prime fasi della vita, si coglie che le sue facoltà si dimostrano tali da essere orientate verso una direzione. E' quello che in termine tecnico si chiama « intenzionalità » delle facoltà. Potremmo anche parlare di « intenzionalità » di tutto l'essere umano teso verso la realizzazione di sé. Come tutto ciò che è in potenza dice fame di atto, fame di arrivare all'esplicitazione della sua potenzialità, così l'essere umano, dotato di una perfezione di pura struttura, tende a una perfezione dal punto di vista funzionale, di esercizio.

Notiamo che il termine non è da intendersi nell'accezione abituale di « intenzione di », ma come indicativo di una costituzione tale dell'essere umano da essere naturalmente orientato verso il proprio sviluppo, verso la propria perfezione.

2. L'educazione come sviluppo promosso

Di singolare, nello sviluppo umano, rispetto allo sviluppo degli altri essere infraumani, c'è questo: mentre gli altri esseri viventi non umani arrivano, in genere, alla perfezione del loro essere spontaneamente, obbedendo alle leggi della natura e alla presenza di condizioni favorevoli nell'ambiente, non così avviene per l'essere umano.

L'essere umano è un vivente che non arriva a diventare quello che è, non arriva ad essere uomo se non attraverso l'*interven-*

to di un educatore e di un ambiente, che sia studiato in maniera tale da favorire lo sviluppo delle facoltà insite nell'essere umano. Nella sua stessa natura è segnata l'esigenza dell'intervento di un qualche cosa, di un qualcuno che non sia il soggetto stesso; il « qualcosa » e il « qualcuno » (i mezzi educativi in generale) si mettono a servizio della natura dell'educando per promuoverne lo sviluppo.

La necessità dell'educazione, dunque, non scaturisce da esigenze di ordine sociale, ma da esigenze « naturali », nel senso che la natura dell'essere umano richiede un intervento preordinato, intenzionale, senza il quale l'essere umano non arriva a diventare ciò che deve diventare. Di qui, oltre la necessità dell'intervento educativo, la possibilità di coglierne la natura, i limiti e il valore.

E' un intervento attraverso il quale l'adulto maturo, la società in genere, l'ambiente o la realtà educativa devono studiare la natura dell'educando per vedere quali sono i mezzi migliori per il suo sviluppo. Il miglior metodo educativo sarà dunque il metodo che segue la natura dell'educando; ma una natura conosciuta profondamente nelle sue esigenze.

Il metodo naturale non va infatti confuso, sia detto in parentesi, con il naturalismo pedagogico. Il naturalismo pedagogico è alla sponda opposta e pensa che l'essere umano, lasciato a se stesso, sia in grado di arrivare alla perfezione. Qui, evidentemente, si pecca di eccessivo ottimismo o anche di mancanza di senso di realismo: basta aprire gli occhi sulla realtà per vedere come il soggetto non arriva spontaneamente alla maturazione.

Leggendo dentro alla natura dell'educando, si scopre non solo il senso della sua educazione, ma anche, entro certi limiti, il metodo che si deve seguire. Si tratterà di studiare quei procedimenti, quei mezzi, quegli espedienti, quelle circostanze che rispondono maggiormente alle esigenze della natura umana. E dunque l'idea di metodo educativo è l'idea di un ben inteso metodo naturale: *metodo secondo natura, secondo la natura dell'educando.*

A questo punto bisogna essere molto chiari e precisare che cosa è la natura dell'educando. Su di essa potranno dire la loro parola anche le scienze sperimentali, ma con adeguatezza potrà pronunciarsi soltanto quella scienza che studia la natura delle cose: la filosofia. Dalla filosofia nasce la filosofia dell'educazione che chiarisce in che cosa consiste, qual è il punto di partenza, qual è il punto di arrivo, qual è il metodo dell'educazione.

Studiando dunque attentamente la natura dell'educando nella totalità delle sue componenti e delle sue esigenze (anche le esigenze che sono presenti allo stato puramente potenziale), si scopre la necessità e la possibilità di mettersi a servizio di queste potenze per aiutarne lo sviluppo e l'espansione. L'aiuto che l'educatore dà è perciò sempre un aiuto « ministeriale », un servizio reso alla natura dell'educando per incrementare lo sviluppo perfettivo.[1]

3. Unitarietà e unicità dell'educazione

Basta qui richiamare molto brevemente la distinzione già fatta tra educazione e formazione.

Si può parlare di parecchie « formazioni » (per esempio formazione fisica, intellettuale, morale, sociale, religiosa, estetica e via dicendo), però si può parlare di un'unica « educazione »: la formazione fisica, intellettuale, ecc. sono tutti aspetti in cui si specifica l'educazione.

1 Il concetto di servizio, dell'educazione come servizio, è un concetto particolarmente ribadito dal Vaticano II (cf per esempio la dichiarazione *Gravissimum educationis*), ma è antico quanto è antico s. Tommaso. Già s. Tommaso diceva infatti che i soggetti dell'educazione sono due e che il soggetto educatore (soggetto ministeriale) è semplicemente il ministro o il servo della natura, colui che studia la natura dell'educando (soggetto principale) per trovare il modo di rispondere alle sue esigenze.

L'educazione è dunque quell'azione interpersonale che avviene fra due soggetti (il soggetto educando e il soggetto educatore) al fine di promuovere la maturità della persona umana, il raggiungimento della capacità abituale di agire liberamente, secondo scelte buone e rette.

Quest'aspetto (unitarietà e unicità dell'educazione) richiederebbe di essere ulteriormente sviluppato; fra tutti quelli che sono qui elencati, tuttavia, è forse quello meno urgente. E' sufficiente che, utilizzando almeno in questa sede i due termini di « formazione » e di « educazione », teniamo presente che c'è tra loro una distinzione di ampiezza e di significato e che tale distinzione è accettabile almeno per convenzione.

4. Il fine del processo educativo

Il fine del processo educativo consiste nel favorire che si instauri nell'educando la capacità di *fare delle scelte libere e rette.*

Ai termini « scelte libere » dobbiamo aggiungere l'aggettivo « rette » perché il termine « libertà » è usato, anche nel contesto pedagogico, con significati spesso molto diversi. Sono significati talvolta complementari che esigono di essere afferrati ciascuno nella propria portata per poter giungere a vedere come l'uno integra o include l'altro. Se non si coglie questa complementarietà è facile cadere in errori e fraintendimenti; nel caso della libertà si può incorrere nell'errore di credere che il fine dell'educazione possa consistere nell'instaurazione della libertà puramente psicologica. Insensibilmente, allora, si giungerebbe a far coincidere la libertà con la semplice spontaneità naturale, la quale è molto più vicina al determinismo che alla libertà autentica.

Da questo punto di vista è quindi indispensabile apportare una precisazione: la *libertà in senso psicologico* si riferisce al buon funzionamento dell'organismo psichico, per cui il

soggetto diventa capace di compiere le attività umane. L'accento è qui posto sull'*aspetto funzionale* che indica la disposizione e la disponibilità dell'individuo a mettere in esercizio le proprie energie, superando inibizioni e condizionamenti nelle attività di pensiero, di inserimento sociale, di donazione agli altri, di assunzione di responsabilità, ecc.

Quando, invece, parliamo di *libertà pienamente umana*, cioè di *libertà morale* (ed è questa che interessa particolarmente in campo educativo, perché in essa consiste il fine dell'intervento educativo), intendiamo quella capacità acquisita dall'individuo di orientare, dietro ad una sua scelta, le proprie facoltà verso il loro oggetto. Qui, evidentemente, l'accento è messo sui *contenuti* delle scelte, cioè sull'orientamento che il soggetto dà alle proprie energie verso beni autentici, verso valori oggettivi. Siamo di fronte alla libertà umana vera e propria, cioè alla libertà morale.

Ciò che è decisivo per saper cogliere la distinzione dei due aspetti di libertà (libertà psicologica, libertà umana) e di maturità (psicologica e umana), è dunque la considerazione della presenza di valori autentici. Può darsi il caso di una libertà psicologica che non sia messa a servizio di valori autentici, ma ritenuti tali dal soggetto. In questo caso non saremmo di fronte a una libertà autenticamente umana.

L'educazione è impegnata a fare emergere e maturare nell'individuo la capacità di essere *moralmente* libero.

Occorre tuttavia notare che la distinzione da noi fatta è finalizzata a cogliere due aspetti della libertà che nell'esistenza concreta della persona umana vivono normalmente in simbiosi: la libertà morale, infatti, richiede come elemento indispensabile la libertà psicologica, senza la quale il soggetto non potrebbe orientarsi verso scelte moralmente libere. Se egli è inceppato dal punto di vista psicologico (per esempio sotto l'aspetto affettivo, intellettivo, ecc.) non è in condizioni ottimali per operare delle autentiche scelte libere, rette, cioè conformi al bene.

Libertà e maturità psicologica, libertà e maturità morale sono

in un rapporto tale che la seconda include e presuppone la prima. Resta, tuttavia, che il fine specifico dell'intervento dell'educatore è quello di far emergere la capacità di libertà morale. Si vedrà poi, attraverso gli altri contributi (soprattutto quelli psicologici), quali meccanismi sono interessati nel processo di maturazione verso la conquista della libertà morale. L'importante, in questa sede, è l'aver individuato nella libertà morale il nucleo della pedagogia e dell'intervento educativo.

Mi pare che su questo punto varrebbe la pena di ritornare, nell'ambito dei lavori di gruppo, affrontando non solo eventuali approfondimenti dei due aspetti richiamati, ma anche *l'aspetto dinamico* che caratterizza la libertà: il raggiungimento della maturità o della capacità di essere liberi non coincide con il raggiungimento di uno *stato* di libertà. Sarebbe anzi più appropriato parlare di « liberazione » (anche al di là della fase propriamente evolutiva che richiede necessariamente l'intervento educativo) nel senso che il lavoro, il travaglio per diventare liberi non può mai ritenersi compiuto: non si arresta, infatti, con l'età matura, la possibilità di ulteriori maturazioni, di nuove sintesi nella visione della realtà, di impegni operativi più radicali e profondi.

Un altro aspetto su cui si potrebbe riflettere nei lavori di gruppo è quello delle *mete* in cui si concretizza il raggiungimento della capacità di essere liberi: visione unitaria della realtà (io - mondo - Dio) — maturazione etica del carattere — manifestazione operativa della vocazione. Il richiamo potrebbe essere fatto per esplicitare quanto più direttamente si riferisce alla vita consacrata, valorizzando anche, a questo scopo, le numerose puntualizzazioni ricavabili dai documenti conciliari e post-conciliari.

Accenniamole appena queste mete.

— *Una visione unitaria e coerente della realtà* (Weltanschauung):

• *il senso realistico di sé*, della propria realtà ontologica ed esistenziale, delle leggi del proprio sviluppo, della necessità

di un'apertura autentica all'esperienza di sé senza chiusure o deformazioni;

• *la capacità di emettere un giudizio valorativo sul « mondo »*, cioè sull'altro-da-sé (persone, cose, avvenimenti), in modo tale da saper trovare un senso ad ogni fenomeno per quanto si presenti inizialmente con caratteri nuovi e inediti. In forza di questa capacità di emettere giudizi valorativi l'uomo diventa un cittadino ben ambientato nel mondo: non nel senso che abbia perso la nostalgia del mondo soprannaturale al quale è chiamato e con il quale è già in comunicazione su questa terra; ma nel senso che non dovrebbe trovare « niente di nuovo sotto il sole ». Si tratta, in altri termini, di saper guardare le cose e di non sentirsi mai succubi della « novità » della vita;

• *il senso della propria dipendenza creaturale da Dio*, conosciuto non tanto attraverso una nozione più o meno inesauriente (*sic!*), quanto attraverso l'esperienza della sua presenza di Interlocutore nel dialogo che costituisce il tessuto di ogni esistenza umana autentica. In questa visuale possiamo anche cogliere il senso dinamico della vocazione che è, qui, semplice vocazione creaturale (di creatura chiamata al dialogo con il suo Creatore). L'appello che Dio rivolge attraverso le cose, gli avvenimenti, le persone che si intrecciano nella nostra vita, è puntuale e continuo e, di conseguenza, richiede una risposta rinnovata ad ogni istante e non data una volta per sempre.

— *La maturazione etica del carattere.* Non basta dire « maturazione del carattere », perché tale espressione potrebbe indicare semplicemente la conquista dell'equilibrio psichico; occorre invece l'orientamento di tutte le forze costitutive della nostra natura verso l'interiorizzazione di quei beni che, soli, appagano l'esigenza di tutte le facoltà umane. Anche da questo punto di vista vale il discorso dell'intenzionalità.

— *La manifestazione operativa della vocazione.* Una volta che l'individuo sia arrivato alla capacità di fare delle scelte, occorre che le compia effettivamente e in direzione della sua vocazione (creaturale, di stato di vita, di professione). E' evi-

dente che il raggiungimento di tale meta è condizionato dal raggiungimento di una chiara consapevolezza di sé e quindi anche del « mondo » e di Dio. Consapevolezza, padronanza di sé e relativa capacità di autodeterminarsi sono le due costanti sulle quali è imperniato il documento *Renovationis causam.*

5. Educazione integrale e « condizionamenti »

Per quanto riguarda questo punto del nostro schema, mi accontento di rinviare alle lezioni specifiche e di indicare la distinzione, ovvia del resto, tra i condizionamenti *intrinseci* all'essere umano (condizionamenti di ordine biologico e psicologico) e i condizionamenti *estrinseci* (quelli cioè dovuti all'ambiente, in forza dei quali è possibile l'intervento educativo).

L'educazione non può consistere in un'opera di condizionamento, ma non può neppure prescindere dalla considerazione dei diversi tipi di condizionamenti che possono favorire e in certi casi anche ritardare o ostacolare la crescita umana, cioè la crescita dell'uomo in quanto di specificamente umano è in lui: la spiritualità.

Il riconoscimento di questi elementi e della loro incidenza nel processo educativo è indispensabile, ma non sufficiente. Perché si realizzi l'educazione, essi richiedono un « trattamento » specifico attraverso il quale diventano materiale di costruzione dell'uomo. Tale compito esige la collaborazione dei due soggetti dell'educazione: educatore ed educando.

L'educatore ha una conoscenza certamente molto più lucida, riflessa e consapevole di questi condizionamenti; conosce anche le leggi attraverso le quali è possibile superarli ed orientarli verso la conquista della libertà. Ma è necessario che anche il soggetto principale dell'educazione — l'educando — a poco a poco impari a conoscerli, a individuare il peso che essi hanno nel suo comportamento e nelle sue decisioni, in modo da poterli a sua volta dominare ed orientare verso la libertà. A

questo fine vanno polarizzate tutte le forze, tutti gli elementi costitutivi della persona umana (non soltanto quelli specificamente umani) e tutti gli altri suscettibili di influenzarla dall'interno e dall'esterno.

6. L'educazione come formazione allo « status virtutis »

Quest'aspetto è riconducibile a quello precedentemente trattato: formazione alla libertà, del quale si può considerare come una specificazione.

Il punto di partenza può essere costituito dalla questione trattata da s. Tommaso nel *De Magistro*, nella quale egli sottolinea che l'educazione consiste nella promozione dell'uomo fino alla perfezione del suo essere, cioè fino al *virtutis status*. Non si tratta di una virtù specifica, ma della maturazione delle facoltà tipicamente umane. Il fine dell'educazione può essere dunque definito in questi termini: raggiungimento da parte dell'educando della piena padronanza di sé, della piena padronanza delle proprie facoltà in modo che — e questo viene come corollario — egli sia capace di vivere da uomo.

Ma che cosa significa vivere autenticamente da uomo? Significa essere consapevoli di sé e di tutta la realtà e significa avere, per questa consapevolezza, la possibilità di fare delle scelte che siano autenticamente libere.

Ecco perciò che queste due definizioni dell'educazione, o questi modi diversi di indicare il punto d'arrivo del processo educativo (da una parte la conquista della libertà e dall'altra il raggiungimento dello *status virtutis*), anche se apparentemente sono diverse, nella sostanza vengono a coincidere. Libero, infatti, è soltanto l'uomo in cui tutte le facoltà, tutte le potenzialità sono in grado di esercitarsi al di là e al di sopra dei condizionamenti. I condizionamenti influiranno certissimamente in continuità sull'uomo (basta pensare ai condizionamenti che nel mondo contemporaneo possono essere veicolati dai mass-me-

dia). Però l'uomo che è stato educato, ha acquistato, tra gli altri, l'*habitus* di giudicare dei contenuti che riceve attraverso questi strumenti.

Per l'uomo maturo tutta la realtà diventa positiva, in quanto egli è capace di dare alle cose il loro significato, di coglierle in rapporto a tutta la realtà, di dominarle, di vederne la relatività, di distinguere in esse il bene e il male. Non così per l'uomo non ancora maturo, cioè non ancora capace di cogliere quanto di positivo può nascondersi in ogni realtà.[2]

La perfezione dell'uomo maturo si presenta strutturata come un « *organismo virtuoso* », cioè come un complesso di virtù, di tratti coordinati e gerarchizzati proprio come le parti in un organismo. Come in un organismo le singole parti sono in funzione del tutto, al di fuori del quale sono prive di significato, così nell'educazione l'acquisizione delle virtù tipicamente umane ha senso non se le virtù sono isolatamente prese, ma se sono viste nel loro insieme, in funzione di quel tutto che è la maturità umana. In questo senso la maturità umana può essere vista come un « organismo », in cui ciascuna virtù ha la sua importanza e la sua funzione, determinate in rapporto al tutto. Si tratta allora di vedere in che cosa consiste questo organismo virtuoso in generale e in particolare per un cristiano.

Le riflessioni che seguono prendono l'avvio da una considerazione tratta dalla *Gaudium et spes*, là dove si dice che « l'educazione dei giovani di qualsiasi origine sociale deve essere impostata in modo da suscitare uomini e donne non tanto raffinati intellettualmente quanto piuttosto di forte personalità, come è richiesto fortemente dal nostro tempo ».[3] In questa sottolineatura noi troviamo indicato non soltanto il fine

2 In questo senso ogni corrente pedagogica che si ispira più o meno direttamente alla cosiddetta « pedagogia non-direttiva » commette il grave errore di fare affidamento su una pretesa maturità che nel soggetto educando è assente per definizione.

3 *GS* 31.

dell'educazione, ma anche, in sintesi, la formula ora richiamata di « organismo virtuoso ».

Il Concilio si è autorevolmente espresso a proposito della necessità di formare nel religioso tutte le virtù, ivi comprese e con particolare riguardo quelle che sono chiamate le « virtù umane » che hanno grande prestigio anche negli altri uomini.[4]

Il Concilio inoltre insiste nel sottolineare che non si può educare il religioso se non si educa l'uomo e prende in considerazione anche il fatto che molto spesso all'educazione cristiana, e in particolare all'educazione del religioso, viene fatta questa critica: per la preoccupazione di formare il cristiano o il religioso, si trascura di formare l'uomo. Il che è quanto dire che, per coltivare le virtù soprannaturali, si trascurano le virtù umane. Anche in risposta a tali critiche il Concilio ribadisce a più riprese e in maniera inequivocabile che, se si vogliono formare dei cristiani e dei religiosi, occorre formare degli uomini.

Scrive a questo proposito il card. Garrone: « Da parecchio tempo e in molti modi si è voluto protestare contro un'educazione che, coltivando le virtù specificamente religiose, pretenderebbe di misconoscere quelli che sono i fondamenti di una coscienza umana e le condizioni di una esistenza umana in mezzo agli uomini [...]. E' evidente che questa illusione è possibile, però è altrettanto vero che tale illusione non ha nulla a che fare con quello che è l'educazione cristiana in se stessa ».[5]

L'educazione cristiana non trascura affatto la formazione delle virtù umane, anzi le considera come base assolutamente indispensabile; le coltiva però nel contesto di una visione cristiana della realtà nella quale assumono un significato diverso da quello che le stesse virtù possono assumere in una visione della realtà non cristiana. Le cosiddette « virtù umane » non sono altro che le virtù morali prescritte dalla teologia tradi-

4 Cf ad esempio *OT* 11; *PO* 3.

5 Card. GARRONE G. M., *Les vertus humaines*, in *Seminarium*, 21 (1961) 370.

zionale, viste però da un'angolatura eminentemente pratica, pedagogica.

Sarebbe possibile trattare di tutte queste virtù da questo punto di vista (cioè seguendo un criterio fondamentalmente pedagogico), senza toccare il problema del rapporto tra virtù morali « naturali » e virtù morali « infuse ». Non è di questo che ci occuperemo.

Trattando dell'*organismo virtuoso del cristiano* e prescindendo dalla considerazione delle singole virtù, è invece fondamentale cogliere il ruolo che la virtù teologale della carità ha in rapporto alla formazione di tutte le virtù sia singolarmente prese, sia considerate in quanto « organismo ».

Il pericolo di concepire l'educazione cristiana come un'educazione che si interessa di sole singole e separate virtù è un pericolo che è esistito sempre e che esiste tuttora, con la differenza che, mentre in un passato abbastanza recente si coltivavano certe virtù singole e se ne trascuravano altre che erano molto più importanti e addirittura fondamentali per la costruzione della coscienza libera e retta, oggi invece si insiste su altre virtù, magari trascurate fino a ieri, che sono certamente molto importanti, ma che non possono essere sufficienti per la costruzione dell'uomo nella totalità delle sue componenti.

Nell'articolo citato dal card. Garrone si esemplifica ricorrendo al caso della prudenza: era frequente, nella formazione data nei seminari fino a pochi decenni fa, trovare una trattazione specifica e accuratamente separata tra la morale e la spiritualità. La separazione era talmente radicale da comportare spesso la riduzione dell'istruzione in campo di teologia morale a pura casistica. Non era raro imbattersi nel paradosso di trovare esclusa, in trattati di teologia morale ritenuti molto autorevoli, la virtù morale della prudenza, che non è, evidentemente, una virtù secondaria, se da s. Tommaso ha potuto essere definita come « la virtù del bene morale ».

Errori di questo genere si spiegano se si tiene presente il fatto che si era perso di vista che la costruzione dell'*atteggiamento virtuoso* è la costruzione di un *organismo virtuoso*, in cui le

singole virtù traggono il loro valore in funzione del tutto e in funzione di un'eventuale virtù — in questo caso la prudenza — che è come il regista nella costruzione.

Il pericolo di questa grave perdita del senso delle proporzioni c'era; e c'è tuttora, anche se oggi la tentazione può vertere intorno alla trascuratezza di questi e di altri tratti in nome di altre virtù considerate fondamentali. E lo sono, nel senso che sono necessarie: si pensi, per esempio, al valore che oggi viene attribuito a virtù come la sincerità, la lealtà, ecc. Lo sbaglio è però di volerle considerare come sufficienti. Le circostanze possono certo dare all'una o all'altra virtù un carattere di urgenza (il brano della *Gaudium et spes* sopra richiamato fa sentire questo criterio di urgenza); ma l'accentuazione non deve condurre all'esclusione e alla perdita della giusta prospettiva, costituita, in questo caso, dal senso dell'organismo virtuoso nella sua totalità.

Fa parte di questa prospettiva tenere presente che ogni virtù è ben distinta dalle altre ed ha un suo campo specifico.[6] Ciò è vero di tutte le virtù, tranne la virtù della carità. *La carità*, infatti, *è la sola virtù « universale »*, nel senso che essa ricopre tutto il campo delle virtù. Tale affermazione va colta nella sua precisa portata ed è ben lungi dall'essere un'affermazione generica.

Di fatto si tratta di cogliere che ogni virtù, anche la più piccola — se si può fare una gerarchia — importa e si rapporta alla carità, in una duplice direzione: sia cioè nel senso che le altre virtù sono indispensabili alla carità perché questa possa esercitarsi; sia nel senso che ogni altra virtù prende forma e sostanza di virtù in forza della carità.

La carità disancorata dall'esercizio della fortezza, della lealtà, della giustizia e di tutte le altre virtù è un puro nome; al con-

6 Ciò è molto importante e ricco di implicanze non solo da un punto di vista teorico, ma anche da un punto di vista pratico e pedagogico, in quanto l'educazione è impegnata direttamente alla formazione della coscienza.

trario, è attraverso le altre virtù che la carità « prende corpo ». Essa è « la virtù in ogni virtù », non nel senso che supplisca, sostituisca o dispensi dalla necessità di acquisire e di far acquisire le altre virtù; al contrario essa le esige e le anima, dà loro consistenza e continuità. Per questo l'insegnamento cristiano tradizionale (e perenne) si rifiuta di considerare come vera virtù quella che non è animata dalla carità. Vi è un'implicanza reciproca: la carità non può fare a meno delle virtù morali, che sono per essa il supporto e gli strumenti che le danno corpo; a sua volta la carità, in rapporto alle virtù morali, svolge il ruolo dell'anima che dirige, costruisce, vivifica e consolida tutta la struttura del corpo.

E' così che la carità, lungi dall'essere ridotta a un esercizio autonomo e indipendente, irradia il meglio di sé attraverso le virtù che essa genera. Essere forte per amore, essere prudente per amore, essere temperante, essere giusto per amore: ecco come si esplica la vita della carità ed ecco come essa genera, configura e compagina, nell'unità di un solo organismo, il complesso di tutte le virtù che fanno l'uomo integrale, il cristiano completo.

Certo deve trattarsi di carità autentica, non di un semplice movimento naturale verso l'altro. La carità non è filantropia, vago umanitarismo. E' di un altro ordine: non di ordine naturale, ma di ordine divino. Essa include il movimento naturale verso l'altro, ma lo supera.

Da questo punto di vista siamo in grado di cogliere che l'educazione integrale, l'unica forma di educazione integrale — tale cioè che educhi l'uomo nella totalità delle sue componenti esplicando in pienezza tutte le sue capacità, fino a trascendersi nell'Altro — è l'educazione cristiana.

Nel quadro della visione cristiana della realtà l'educazione approda alla formazione di un organismo virtuoso costituito non soltanto dalle virtù umane o naturali, ma anche da quelle soprannaturali.

Di tutte le virtù la carità è la forma, cioè l'elemento in forza

del quale le virtù sono virtù. Essa fa sì che quanto esiste — quanto rientra nell'attività morale dell'uomo — esista davanti a Dio.[7] Esattamente secondo l'espressione dell'« inno della carità » della prima lettera di s. Paolo ai Corinti: « Senza la carità sono niente ».[8] Notiamo bene: *sono* (non « *ho* ») niente. Senza la carità la persona umana perde il suo ancoraggio all'essere. Tutte le virtù, tutti i doni, tutti i carismi, tutte le capacità umane portate anche all'ennesima potenza sono niente davanti a Dio se non c'è la carità. Di fronte a Dio tutte le altre virtù scompaiono; hanno un valore puramente umano, in quanto possono facilitare rapporti di comunicabilità, di socialità, ma non sono virtù *davanti a Dio.*

Vale la pena di ribadire, a questa luce, che il fine dell'educazione consiste nella conquista della libertà, cioè della libertà morale, che è libertà dello spirito: la vera libertà morale, la vera libertà dello spirito è quella che è animata dallo Spirito. Educare l'uomo, il cristiano, il religioso significa quindi prepararlo a vivere in libertà — cioè in piena consapevolezza e disponibilità — la vita divina che gli è comunicata dallo Spirito Santo nella carità, virtù in cui tutte le altre sono ricapitolate.

7 Cf DELHAYE Ph., *La charité « super-vertu »*, in *Seminarium* 21 (1969) 508-530.
8 *1 Cor* 13, 2.

La persona nella società contemporanea

I PRINCIPALI ASPETTI DEL CAMBIAMENTO SOCIO-CULTURALE CONTEMPORANEO: RAZIONALIZZAZIONE E SECOLARIZZAZIONE

Sr. ENRICA ROSANNA

E' ormai un dato di fatto che nella società contemporanea si stia verificando un cambiamento a ritmo sempre più accelerato a tutti i livelli, con conseguenze a largo raggio, e non sempre prevedibili, sulla società, sulla cultura e sulla stessa mentalità dell'uomo moderno; un cambiamento dal quale non è esente la Chiesa che, incarnandosi nelle singole società concrete per operare la salvezza integrale dell'uomo, subisce l'impatto del rapido mutarsi della socio-cultura in cui è inserita e delle forze che si vanno sviluppando nel suo stesso interno. Ecco quindi perché la Chiesa, nei suoi documenti più recenti, allo scopo di proporre delle norme per una giusta e ordinata convivenza tra gli uomini, puntualizza gli aspetti più rilevanti di tale mutamento.

Nella costituzione conciliare *Gaudium et spes*, per esempio, si sottolinea che l'umanità sta vivendo oggi un periodo nuovo nella storia, caratterizzato da rapidi e profondi mutamenti che, provocati dall'attività creatrice dell'uomo, si ripercuotono su di lui, sui suoi giudizi e desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e di agire e possono, di conseguenza, creare difficoltà, antinomie, incapacità di sintesi, angosce. Si sottolinea inoltre che tali mutamenti abbracciano il piano delle conoscenze scientifiche, tecniche, storiche, umane, stimolando cambiamenti sociali, psicologici, morali e religiosi con conseguenze sul tipo di aspirazioni dell'uomo di oggi e sul tipo di risposta che l'uomo dà ai suoi problemi più profondi.[1]

1 Cf *GS* 4-10.

Lo stesso discorso viene ripreso nella lettera *Octogesima adveniens*, nella quale si ribadisce la necessità di prendere coscienza di tutta la gamma delle situazioni di cambiamento. Essa infatti apre un ventaglio di problemi nuovi, urgenti e complessi che toccano le categorie sociali più diverse (giovani, anziani, lavoratori, donne) e necessitano di radicali e rapide soluzioni.[2]

L'*Evangelica testificatio*, a sua volta, rivolgendosi direttamente ai religiosi, fa presente che per l'uomo di oggi è assolutamente necessario imparare a scoprire Dio nelle presenti condizioni di esistenza, contrassegnate da ritmi sempre più accelerati, dal frastuono e dalle sollecitazioni di realtà effimere.[3] Stimola cioè i religiosi a credere nelle possibilità di trovare un cammino sicuro che conduca a Dio, nonostante il nuovo volto del mondo e della società, li esorta a scrutare i segni dei tempi per apprendere le positività del mondo in cambiamento, in modo da avvalersene per realizzare meglio la propria consacrazione e missione.

In quest'ultima affermazione mi pare ben evidenziato il motivo per cui è sembrato opportuno, in questa sede, affrontare lo studio della complessa problematica inerente alla società contemporanea, con particolare riferimento alla dinamica del suo cambiamento socio-culturale e alle cause che l'hanno determinato. Tali cause sono ovviamente molto numerose, ma io fisserò l'attenzione soltanto su due: la *razionalizzazione* e la *secolarizzazione* perché, a mio avviso, stanno alla radice di molte altre e hanno influito più direttamente e profondamente sulla determinazione dell'attuale condizione dell'uomo nella società.

2 Cf *OA* 8-21.

3 Cf *ET* 33.

LA RAZIONALIZZAZIONE [4]

La razionalizzazione è una delle cause e caratteristiche della società contemporanea: essa può essere studiata da diversi punti di vista, e di conseguenza assume connotazioni più ampie e più ristrette che hanno incidenze profonde sulla società, sulla cultura, sulle persone.

Considerata secondo un primo punto di vista, può essere identificata con il processo (iniziato con l'istituzionalizzazione della scienza e delle sue applicazioni) per mezzo del quale la società si va sempre più espandendo sotto l'aspetto tecnologico e burocratico. Secondo un altro punto di vista più comprensivo, che include ma supera la pura interpretazione tecnologica e burocratica, è invece identificata con l'insieme dei processi che stimolano l'uomo contemporaneo a cercare la chiave razionale per risolvere tutti i suoi problemi attuali e futuri. In altre parole: la razionalizzazione può essere identificata con la progressiva scoperta dell'uomo di poter utilizzare le innovazioni della scienza e della tecnica per dominare la natura, per costruire una società migliore, per sviluppare la cultura, per approfondire la conoscenza di se stesso e darsi conto delle motivazioni del suo agire.

Nel processo di razionalizzazione, inteso sia in senso ampio come in senso ristretto, si possono quindi distinguere i seguenti elementi fondamentali:

— la tendenza alla differenziazione delle funzioni e la conseguente specificazione delle norme di comportamento;

— la tendenza strettamente legata alla differenziazione delle funzioni, a cambiare le motivazioni individuali e la conseguente direzione della vita;

4 Per la trattazione del concetto e del fatto della razionalizzazione seguirò, in linea di massima, le impostazioni di PARSONS T., *Il sistema sociale* (Milano, Comunità 1965) 511 ss. e WEBER M., *Economia e società* (Milano, Comunità 1963) II 271-314.

— la tendenza a criticare l'esperienza personale, a chiarificare le idee, a coordinare i concetti e a raggiungere una maggiore conoscenza dell'uomo e del mondo.

La distinzione e la precisazione di tali elementi è fondamentale per comprendere come l'uomo che intende la razionalizzazione in senso ristretto, possa subire il grave rischio di incanalare tutto il suo essere e tutto il suo avere a esclusivo servizio dell'espansione tecnologica della società. In questo caso ne conseguirebbe che egli, poiché è largamente formato dalle istituzioni (ad es. famiglia, scuola, chiesa), resterebbe orientato verso una minimizzazione dei valori personali, una standardizzazione di vita, una conformità di gusti, una graduale scomparsa dell'originalità personale e una sempre maggiore insensibilità per la religione in tutte le sue forme. Egli sarebbe cioè portato a fare della ragione un assoluto, rifiutando il contributo della religione e della tradizione per la soluzione dei suoi problemi e di quelli della società, diventando così: o un conformista ligio ai dettami della società consumistica, o un deviante contestatore di ogni istituzione sociale.

L'uomo che invece accetta la razionalizzazione nella sua accezione più comprensiva, cioè come massimizzazione della vita a tutti i livelli e in tutte le direzioni possibili, dovrebbe essere guidato verso l'assunzione di decisioni responsabili e critiche, essere spinto a dare una spiegazione del significato ultimo della sua condotta, essere portato ad esaminare se la vita totale può venire classificata sotto un singolo sistema di significato dipendente da un valore supremo. Dovrebbe essere stimolato a maturare un forte senso di responsabilità e di creatività nel suo progetto di vita e nella costruzione della società, e a ricercare la ragione ultima di ogni cosa al di là della scienza e della tecnica.

La più immediata conseguenza del progredire della razionalizzazione, che merita di essere presa in considerazione, è l'emergere della specializzazione delle istituzioni e della conseguente specializzazione delle persone. La società, cioè, si va sempre più dividendo in settori specializzati (politico, religioso, econo-

mico, ricreativo, familiare) che vantano una propria peculiare competenza e indipendenza, proprie finalità, gerarchie di valori, modelli di comportamento, in competizione o in conflitto tra loro. Il pluralismo di questi settori comporta che, mentre nella società preindustriale gli uomini potevano essere idealmente divisi in due gruppi: l'élite e la massa (l'élite « specializzata » possedeva tutti i monopoli, incominciando da quello culturale, mentre la massa si sottometteva senza reazioni, tanto che si poteva affermare con certezza che educare l'élite significava modellare la società), nel mondo della tecnica si vada creando una società più egualitaria in cui molti, soprattutto se giovani, possano effettivamente accedere a una specializzazione che permetta loro di partecipare alle decisioni sociali. Ne consegue che mentre nel mondo preindustriale l'uomo di azione (l'operatore sociale e/o religioso, in termini moderni) poteva ritenere sufficiente una formazione tecnologica, storica, letteraria e filosofica in ordine al suo operare, nel mondo contemporaneo è necessario che, oltre a questo *background*, egli abbia una competenza specializzata riguardo al campo in cui deve direttamente agire (la valorizzazione di questa tendenza non impedisce di fare alcune riserve sulla specializzazione troppo precoce).

Ma al di là di questa conseguenza specifica che tocca il campo delle competenze, la razionalizzazione ha comportato, a livello più generale, il passaggio da una società gerarchica, unitaria, statica, strettamente controllata, a una società pluralistica, democratica, complessa, efficientista nella quale viene messa in questione soprattutto la gerarchia dei valori tradizionali (ad es. il valore religioso, i valori familiari, ecc.). Mentre infatti nella società pretecnica il quadro dei valori trovava la sua profonda giustificazione e la sua unificazione funzionale nei valori religiosi che costituivano il fondamento e il vertice della filosofia di vita, nella società attuale la rottura di questo quadro ha provocato una situazione di pluralismo in cui esistono più filosofie di vita, più visioni della realtà tra loro in concorrenza e spesso in conflitto.

Da ciò consegue che il valore religioso, oltre che perdere la sua principalità e rilevanza sociale, cioè oltre a non essere più ritenuto il valore primo della società, rischia di essere confinato in una posizione marginale, in quanto le sue proposte non sono funzionali alle attese, ai miti, ai bisogni della società tecnicizzata. Anzi, soprattutto tra i giovani, questa rottura va aprendo una fase di livellamento, di transizionalità e di relativismo degli stessi valori, causata dalla massificazione della cultura e dalla situazione di pluralismo, e instaura una situazione in cui si mitizzano e si assolutizzano nuovi modelli di vita e nuovi interessi (per es. gruppi marginali politici o studenteschi), direttamente derivati dalle istanze razionaliste, pragmatiste e orizzontaliste della società stessa,[5] modelli che la Chiesa, nella sua missione evangelizzatrice tra gli uomini di questo tempo, non può ignorare.

Razionalizzazione e specializzazione, insieme, hanno infine contribuito a potenziare tutti quei fenomeni che rendono estremamente complesso il mondo attuale e hanno la possibilità di favorire o frenare con il loro influsso lo sviluppo integrale dell'uomo. Essi sono principalmente: l'esplosione demografica, la socializzazione, la secolarizzazione, la democratizzazione, e soprattutto il *boom dei mass-media* che, proprio per la loro particolare rilevanza, verranno trattati in una relazione a parte.

LA SECOLARIZZAZIONE

Il problema della secolarizzazione, oltre che dai teologi e dai filosofi, è stato studiato anche dai sociologi, i quali ne hanno analizzato la genesi, la portata, le conseguenze, gli agganci con la società contemporanea, più a livello di religione *tout court* che di singole religioni istituzionali. Le interpretazioni che

5 Cf MILANESI G. C., *I giovani nel mondo secolarizzato*, in *Anime e corpi* 42 (1972) 38 ss.

essi hanno dato al problema possono essere distribuite su una gamma che va da un concetto di secolarizzazione intesa come il rifiuto deliberato di qualsiasi religione, a un concetto di secolarizzazione intesa come l'avvento liberatore di una religione totalmente adattata e integrata alla società.

Tenendo presente questa gamma, e seguendo la linea di L. Shiner,[6] presento una panoramica sintetica delle interpretazioni sociologiche che mi pare abbiano colto alcuni degli aspetti più essenziali e realistici del fenomeno.

1. Secolarizzazione = Declino della religione

Interpretazione – I simboli, le istituzioni, le dottrine religiose che un tempo dominavano e informavano la società, vanno perdendo sempre più il loro prestigio e la loro influenza sugli individui e sulla società.

Previsioni future – Società senza religione sia a livello istituzionale che personale.

Valutazione – A questa teoria si potrebbero porre le seguenti obiezioni: 1. A quale religione è applicabile? 2. E se è applicabile ad una religione concreta, quando e dove trovare l'inizio del declino? 3. Il cambiamento religioso in atto è « necessariamente » un declino?

2. Secolarizzazione = Conformità al mondo

Interpretazione – La società va sempre più escludendo dal campo dei suoi interessi tutto ciò che ha attinenza col « soprannaturale » e i gruppi religiosi ritraggono sempre più l'attenzione dalla vita soprannaturale e futura per diventare sem-

6 Cf SHINER L., *The Concept of Secularization in Empirical Research*, in *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967) 207-220.

pre più conformi alla società circostante. Questa situazione ha grande importanza nel campo morale, in quanto favorisce l'abbandono di tutta un'etica direttamente funzionale alla vita dell'al di là e il concomitante avanzarsi di un'etica adattata alle esigenze socio-culturali (morale di situazione).

Previsioni future – Società totalmente asservita ai compiti pragmatici.

Valutazione – Pur essendo d'accordo nel costatare il cambiamento che sta avvenendo nelle religioni istituzionali, mi pare opportuno sottolineare che tale cambiamento non sempre tocca qualcosa di « fondamentale », ma spesse volte riguarda aspetti « marginali » o « superati » della religione, che esigono di essere cambiati se la religione vuol rispondere con efficacia ai bisogni del tempo.

3. Secolarizzazione = Liberazione della società dalla religione

Interpretazione – La società si libera dalla mentalità religiosa che l'aveva precedentemente informata per costituirsi come realtà autonoma, e relega così la religione alla vita privata. In questo contesto le istituzioni sociali tendono a staccarsi completamente dalle istituzioni religiose.

Previsioni future – Religione puramente interiore che non influenza né la società né le sue istituzioni. Al massimo la religione può essere relegata a specifici gruppi religiosi.

Valutazione – Mi sembra che non si possa sostenere la tesi di una privatizzazione totale della religione, dal momento che l'istituzionalizzazione pare sia una legge di tutti i desideri umani, cioè dal momento che un minimo di istituzionalizzazione è il presupposto di base perché gli uomini possano comunicare.

4. **Secolarizzazione = Trasposizione delle credenze e dei modelli di comportamento dalla sfera religiosa a quella secolare**

Interpretazione – La conoscenza, i modelli di comportamento, le istituzioni che un tempo trovavano il loro fondamento in Dio, nella divinità (autorità che viene da Dio) sono sempre più attribuibili alle capacità creative dell'uomo (autorità che è frutto di un'elezione).

Previsioni future – Religione totalmente orizzontale e società che assume tutte le funzioni precedentemente svolte dalle istituzioni religiose.

Valutazione – Mi pare di poter sostenere che certe riscoperte delle capacità creative dell'uomo non sono in contrasto con le interpretazioni religiose, anzi possono esserne una splendida conferma.

5. **Secolarizzazione = Desacralizzazione del mondo**

Interpretazione – Il mondo è gradualmente privato del suo carattere sacrale, poiché l'uomo e la natura diventano oggetto di spiegazioni e manipolazioni razionali e causali.

Previsioni future – Gli studiosi che appoggiano questa interpretazione optano per due tipi di previsione: 1. si arriverà a una società completamente razionale nella quale il « soprannaturale » o anche solo il « mistero » non avranno più spazio; 2. la razionalizzazione non riuscirà a sradicare il sacrale, perché l'uomo è *incurably religious*.

Valutazione – Non è detto che razionalizzazione e soprannaturale si escludano a vicenda, anzi si può essere d'accordo nel sostenere che la razionalizzazione può aprire l'uomo alla fede e la stessa fede può essere di stimolo ad una ricerca seria in campo religioso.

6. Secolarizzazione = Movimento da una società statica - concentrata - chiusa ad una società dinamica - settoriale - aperta

Interpretazione – Quest'ultima interpretazione si avvale di alcune intuizioni delle teorie precedenti, inserisce il processo di secolarizzazione nel processo generale di cambiamento socio-culturale che sta toccando la società contemporanea e dà una visione della situazione della religione più completa e obiettiva. In questa prospettiva la secolarizzazione è sempre studiata dai vari autori nella sua relazione dialettica con la socio-cultura, ma preferibilmente come variabile dipendente dalla società, cioè si esclude che la religione possa giocare un ruolo innovativo o creativo. Gli autori che parteggiano per questa teoria evidenziano che le cause principali (remote o prossime) della secolarizzazione sono: il pluralismo, la razionalizzazione, le ideologie, l'urbanizzazione, la tecnicizzazione, i mass-media, le tradizioni religiose. Queste cause non hanno però direttamente e volutamente scalzato i valori religiosi della società, ma portando cambiamenti globali nella struttura sociale, hanno necessariamente causato cambiamenti nella religione.

La secolarizzazione viene quindi interpretata come l'emarginazione, il ritiro della religione (che nella società statica godeva un monopolio indiscusso) dalla società, dalla cultura e dall'individuo. Si ha cioè una secolarizzazione sociale, culturale, personale. Il « religioso » diventa soltanto uno dei « settori » della società, uno degli aspetti della vita umana e perde sempre più la capacità di essere fattore integrante per l'uomo e per la società.

Previsioni future – Tutte le interpretazioni che fanno rientrare la secolarizzazione nel processo di cambiamento socio-culturale, benché si diversifichino nella concezione sulle origini, le proporzioni e l'andamento futuro della secolarizzazione, coincidono nell'ancorare la secolarizzazione alle strutture fondamentali della società moderna. Ne consegue che esse ipotizzano un'improbabile futura conversione del processo stesso di secolarizzazione, poiché se veramente la religione è ancorata

alle strutture della società moderna, solo uno sconvolgimento di questa società potrebbe dare un nuovo indirizzo alla religione. Quindi la società andrà sempre più secolarizzandosi, nel senso che la religione avrà uno spazio vitale sempre più ristretto a livello sociale e un'incidenza sempre meno valida a livello individuale.

Valutazione – Mi pare che le teorie comprese in quest'ultima interpretazione colgano in modo più completo di tutte le precedenti, anche se non esaurientemente, il massiccio progresso di secolarizzazione che si sta verificando in questi anni. Non sono però d'accordo nel sostenere in modo categorico l'irreversibilità del processo di secolarizzazione, ma sono piuttosto favorevole a interpretazioni che sostengono una probabile reviviscenza della religione, che trova la sua sorgente nella « vitalità » insita nella stessa religione. A mio avviso, cioè, la religione continuerà ad avere una funzione importantissima nella società, continuerà a permanere nonostante i cambiamenti socio-culturali, poiché ha in sé una vitalità e una creatività che le derivano dal messaggio che vuole annunciare, e sono in un certo senso indipendenti dalla socio-cultura concreta in cui essa si inserisce.

I PRINCIPALI ASPETTI DEL CAMBIAMENTO SOCIO-CULTURALE CONTEMPORANEO: INCIDENZA DEI MASS-MEDIA

Sr. MARIA PIA GIUDICI

I mass-media come « segni dei tempi »

Si parla dell'era atomica e dell'allunaggio, ma altrettanto propriamente si definisce la nostra come *epoca iconica o meglio audiovisiva ed elettronica.* Siamo infatti entrati in fase di vertiginosa rivoluzione dei « media », per un tipo di comunicazione che si dice « ubiquitaria », nel senso che contemporaneamente si può accedere all'uso di più « media » e che i punti di accesso alla rete delle comunicazioni aumentano in maniera vertiginosa.

« Le comunicazioni toccano ormai ogni fibra della nostra vita ».[1] Così Nicholas Johnson, un componente della Federal Communications Commission. E i « media » sono numerosissimi: Transistor, Telescriventi, TV via cavo e via satellite, TV collegata a cervelli elettronici, TV e giornale elettronico, TV-laser, Videocassette, Videodisco, TVCC-CATV (registrazione automatica su televisione con un regolatore orario che inizia e interrompe la registrazione in nostra assenza), ecc.

Lo spazio e il tempo vengono ridimensionati dai « media ». Le informazioni ci avvolgono e penetrano in noi, dovunque. « La città elettronica del futuro [...] sarà una megapoli di informa-

1 Questa espressione di Nicholas Johnson è riportata nell'articolo GAMALIERI G. - LAENG M. - LANCIONI U., *Verso la comunicazione ubiquitaria,* in *Programmazione tecnologica e processi di comunicazione* (Ente autonomo per le fiere di Bologna 1972) 9.

zioni » scrive Marshall McLuhan,[2] docente di teoria delle comunicazioni all'Università di Toronto (Canadà), di recente convertitosi al cattolicesimo, uno dei più famosi studiosi dei fenomeni della comunicazione.

E' per questo tipo di mondo profondamente segnato dai « media » che si prepara la suora di domani. Nella sua formazione perciò non si può prescindere dall'attenzione ai « media ». Conoscerne la natura e l'incidenza, significa conoscere il volto della società d'oggi, dell'uomo d'oggi. Avere una misurata familiarità con essi vuol dire percepire quel che avviene nel mondo il cui *evento* di fondo, anche per nostra cooperazione, deve essere la *salvezza.*

Si può affermare che i « media » (e più propriamente i « mass-media », ossia gli strumenti di comunicazione destinati alle grandi masse) sono « segni dei tempi » in due sensi:

1. *per quel che sono e per il sempre più profondo e rapido coinvolgimento che operano* nei riguardi del mondo contemporaneo;

2. *per l'uso che siamo chiamate a farne e che educhiamo a farne.* E' infatti attraverso il giornale, la radio, la TV, la visione di certi film significativi, l'ascolto di certi dischi che noi siamo davanti ad altrettanti specchi del mondo nei quali vogliamo s'instauri il Regno di Dio.

Don Bosco e madre Mazzarello sono stati un prolungamento vivo di Gesù per la gioventù del loro tempo. Ogni Figlia di Maria Ausiliatrice è chiamata ad essere come loro. Pensiamo all'attenzione di don Bosco per il « medium » dei suoi tempi, la stampa, e chiediamoci: che cosa avrebbe fatto coi « media » di oggi?

Gesù si è incarnato assumendo tutto della natura umana, tranne il peccato. Non avrebbe esitato, dunque, oggi, ad assu-

2 McLuhan M. - Fiore Q., *Il medium è il massaggio* (Milano, Feltrinelli 1968) 72.

mere anche i « media » che sono un provvidenziale potenziamento, un'estensione delle nostre facoltà fisiche o psichiche.[3]

Anche la casa di formazione religiosa non può essere, come dice a proposito del seminario Claude Beuvalet, una « casa guscio, tutelatrice e tutelata, esclusivamente consacrata alla formazione teorica »;[4] ma deve essere una comunità che, senza rilassatezza, è aperta sul mondo presente non per trascurare la priorità della vita interiore (a cui anzi deve essere più responsabilmente fedele), ma per conoscere, comprendere e amare l'uomo contemporaneo, oggetto di ogni nostra presenza pastorale.

I mass-media ci mutano mentre c'informano

« Il medium [...] sta riplasmando e ristrutturando i modi dell'interdipendenza sociale e ogni aspetto della vita individuale [...]. Tutto sta cambiando: voi, la vostra famiglia, i vostri vicini, la vostra scuola, il vostro governo, i vostri rapporti con 'gli altri' ». Così Marshall McLuhan.[5]

Egli afferma nettamente, tra l'altro, che *è più importante conoscere la natura d'ogni medium*, che discutere sui contenuti che essi veicolano. Perché la società è più mutata e influenzata dal fatto che esistono i « media » che da quanto gli uomini comunicano servendosi di essi.[6]

Ed è sua anche l'intuizione che questa nostra « età dell'ansia e della contestazione » è in gran parte frutto del tentativo di mantenere la mentalità di ieri in un mondo in vertiginosa

3 Il concetto che i media sono un'estensione delle facoltà umane fisiche e psichiche è svolto nell'opera di McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare* (Milano, Il Saggiatore 1968).

4 Beuvalet C., *Dinamica cristiana della comunicazione moderna* (Roma, Ed. Paoline 1972) 202.

5 McLuhan - Fiore, *Il medium* 8.

6 Cf *ivi*.

mutazione a causa dei « media ».[7] Mentre i giovani intuiscono istintivamente l'ambiente attuale in questo suo plasmarsi e riplasmarsi sotto il potente « massaggio dei media », non sono aiutati a « crescere » valendosi di questo ambiente di cui troppi adulti ignorano le vere caratteristiche, la vera natura.

« Tutti i media ci investono interamente. Sono talmente penetranti nelle loro conseguenze personali, politiche, economiche, estetiche, psicologiche, morali e sociali, da non lasciare alcuna parte di noi intatta e immutata. Il medium è il *massaggio*. Ogni interpretazione della trasformazione sociale e culturale è impossibile senza una conoscenza del modo in cui i media funzionano essi stessi da ambiente ».[8]

E' sempre McLuhan che, ricordando come i « media » rappresentano l'estensione fisica o psichica dell'uomo, ci avverte che « l'estensione di un qualunque senso modifica il nostro modo di agire e di pensare, il modo in cui noi percepiamo il mondo ».[9]

Del resto anche il Cesa Bianchi, direttore dell'Istituto di psicologia all'Università di Milano e autore di numerose pubblicazioni, scrive a proposito della TV: « E' indubitabile che l'esperienza televisiva modificherà, in un senso o nell'altro, il livello di adattamento dell'organismo, cambierà la sua sensibilità a determinate stimolazioni, farà mutare gli atteggiamenti e le aspettative d'ogni persona ».[10]

I « media » delle nuove tecnologie elettroniche segnano una svolta dell'umanità, pari a quella che segnò la scoperta dell'alfabeto e poi della stampa. Certi nuovi orientamenti trovano la loro ragione psicosociologica proprio qui: nella conoscenza dei « media ».

Perché, per esempio, il lavoro di gruppo prende il sopravvento

7 Cf McLuhan - Fiore, *Il medium* 8-9.

8 *Ivi* 26.

9 *Ivi* 41.

10 Cesa Bianchi M., *TV e influssi psicologici*, in *Informazioni Radio TV* (Roma, Rai-Radiotelevisione italiana, luglio 1972) 12.

(ed è bene assecondare questo orientamento) sulla fatica solo individuale? Quali processi sottende questo fenomeno? La cultura alfabetico-grafica portava di più ad isolarsi: ciascuno sul suo foglio di carta, sul suo libro, con una stimolazione prevalentemente *visiva*. Ora invece le nuove tecnologie del tipo della TV instaurano un processo percettivo in cui altri sensi (perfino il tatto!) sono interessati. Siamo così a un modo *sinestesico* (o del sentire globale) di conoscere, un modo più partecipativo che tende ad unire anziché ad isolare le persone.

Risulta così evidente che, da parte di chi attende alla formazione delle novizie, deve esserci quest'attenzione alla natura dei « media » che provocano, per le ragioni suesposte, continui cambiamenti di sensibilità e di mentalità.

La suora di oggi proviene da un mondo audiovisivo. Ciò significa che le sue reazioni di fronte a molti aspetti della realtà, il suo modo di pensare e di agire, sono spesso diversi dai nostri. Sarebbe certamente errato pretendere di ricondurre la suora degli anni '70 e '80 al nostro tipo di sensibilità, di espressione, di rapporti col reale.

Certo ci sono valori essenziali e intramontabili per la vita religiosa e salesiana che non possono mutare. Come non possono mutare la fede, la speranza, la carità. Ma è il modo di sentirli, di esprimerli, di comunicarli che cambia. Forse uno degli sforzi maggiori che lo Spirito Santo ci chiede oggi è quello di *sceverare* di continuo alla sua luce l'essenziale della consacrazione, il peculiare d'un carisma e d'una fisionomia religosa da quello che essenziale e peculiare non è. Quest'ultimo può, anzi deve mutare. Il resto no.

E la stessa realtà di fondo della consacrazione e della salesianità è giusto, è bene che si esprima secondo questo nuovo modo di essere della giovane nei confronti del mondo e dell'umanità. Non tenere conto di questo è rischioso. Non solo ci alienerebbe le giovani, ma porterebbe ad inautenticità, a formalismi; al limite, ad uno stile di vita del tutto falso e sfasato: dentro e attorno alla persona della giovane suora.

Se è vero (come è vero!) che questi nuovi « media » instaurano

anche un nuovo linguaggio, possiamo accettare quel che scrive Halbfas: « Il linguaggio rivela come il mondo appare *realmente* all'uomo. Esso aiuta la realtà a rivelare la sua verità e smaschera l'inautenticità di un rapporto col mondo fittizio e sfasato. La verità del linguaggio è legata al luogo e al tempo ».[11]

Sensibilità diversa dunque, diversa mentalità e nuovo linguaggio, il tutto in un sempre più rapido divenire: questo l'apporto dei « media » a cui porre sempre accurata attenzione. Perché *solo comprendendo e accettando questo mutare si può oggi offrire, nella forza immutabile dell'Altissimum Donum Dei, una prospettiva di vita radicata in Lui e uno stile capace di adattarsi all'oggi,* pure nelle forti e irrinunciabili esigenze del dono totale al Signore.

« Nessuno cuce una toppa di panno nuovo su un vestito vecchio perché il rattoppo nuovo squarcia il vecchio e si forma una strappo peggiore ».[12] Nessuna saggia educatrice, specie di giovani chiamate a vita più perfetta, può credere di collaborare con lo Spirito Santo cucendo la nuova sensibilità, i nuovi modi di percepire, i nuovi linguaggi sopra una mentalità vecchia. Il paragone di Gesù parla con evidenza anche a questo riguardo!

I mass-media determinano una nuova cultura del tutto diversa da quella tradizionale

Quest'altra affermazione, in sostanza, non è che un corollario di quanto si è detto a proposito della natura dei media, quando s'intenda il termine « cultura » nella sua più vasta accezione antropologica e sociologica.

La parola e la stampa hanno contribuito al formarsi di una

11 HALBFAS H., *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi* (Brescia, Herder-Morcelliana 1970) 77.

12 *Mc* 2, 21.

cultura in cui prevaleva la *deduzione logica* che forniva all'individuo uno schema dalla struttura *reticolata*, organizzata in modo quasi geometrico. Tipico dell'eredità cartesiana, il processo da una conoscenza all'altra avveniva attraverso queste trame di pensiero rigidamente collegate e articolate tra loro.

Oggi invece s'è instaurata una nuova cultura « a mosaico » o « a feltro », perché i *brevi* segmenti di pensiero si uniscono e s'intersecano quasi come i filamenti in un feltro. E qui sta il punto interessante per noi: la cultura d'ognuno e di tutti avviene oggi più per *impregnazione* di quanto ad ogni istante è veicolato dai mass-media nel sovrapporsi continuo di *atomi di pensiero*, che per mezzo di altre fonti (famiglia, scuola, ecc.).

Moles giunge a dire: « I mezzi di comunicazione di massa [...] costituiscono il legame essenziale tra l'individuo e l'ambiente umano ».[13] E precisa: « La scuola della vita arriva ad avere il sopravvento sulla scuola tout-court ».[14] Infatti da una riserva permanente di messaggi che lo stesso autore chiama « memoria del mondo »,[15] i mass-media trasportano ad ogni istante un'immagine del mondo che è il *quadro socioculturale istantaneo*. Quest'immagine si fissa nell'individuo lasciando un residuo nella sua memoria: quel residuo è la sua cultura individuale.

La giovane che bussa alla porta del noviziato è dunque quell'individuo che ha assimilato la cultura dei mass-media. Noi stesse, quand'anche volessimo non avere nessun contatto, ne respireremmo l'atmosfera, perché oggi essi costituiscono un *ciclo culturale chiuso*. Un fatto esiste come notizia e riesce ad avere peso e incidenza solo se passa attraverso i mass-media.

Di qui emergono alcune considerazioni:

— *Gli eventi della vita quotidiana vengono continuamente colorati* (e colorati emotivamente) *dai mass-media.*

13 MOLES A., *Sociodinamica della cultura* (Firenze, Guaraldi 1971) 45.

14 *Ivi* 46.

15 *Ivi* 54.

— *Ogni uomo, nella società attuale,* secondo il sociologo Moles, *è la sintesi della sua storia personale e dei fatti culturali,*[16] ossia di quello che egli assimila continuamente dai mass-media.

— *I detentori dei mass-media selezionano gli avvenimenti e le idee in base ai grossi interessi che spingono economicamente il mondo.* Di qui la strutturalizzazione della notizia e la sua importanza, che viene ad essere autonoma dalla gerarchia dei valori (la radio-TV, ad esempio, è capace di far pesare allo stesso modo la notizia di una parata militare e gli sforzi di un ricercatore per debellare il cancro).

— *Lo stringersi del potere in mano a un concentramento sempre più forte di forze economiche a livello mondiale.* Basti pensare che almeno il 90% di quello che sta per essere visto e ascoltato nel mondo dei mezzi audiovisivi, porta il marchio di tre sole concentrazioni: la EVR-CBS, la RCA, la Philips-Sony.

Avvengono co-produzioni e scambi perfino tra industrie capitalistiche e industrie a capitalismo di Stato. Sono in atto accordi tra ditte del tipo Zanussi con Mondadori; Ciba (industria chimico-farmaceutica), ICI (industria computeristica) e il Ministero dell'Industria dell'Unione delle Repubbliche Sovietiche! Si consociano dunque alla rinfusa case editrici e industrie chimico-farmaceutiche, enti televisivi e fabbriche di elettrodomestici, istituti universitari ed enti turistico-alberghieri, ecc.

Si tratta, come risulta evidente, dell'instaurarsi di sempre più forti oligopoli internazionali di cui i mass-media tendono ad essere la potente e prepotente voce, a servizio di tutte le strategie dell'*homo aeconomicus* al quale sta più a cuore la crescita nell'avere che nell'essere.

Perché c'interessa tener d'occhio questo fenomeno? Mi pare che proprio da questo tipo di consapevolezza possa nascere, oltre ad un maggior realismo, anche una maggiore compren-

16 MOLES, *Sociodinamica* 56.

sione per ogni fermento contestatario che agita, spesso in modo confuso, la gioventù d'oggi. Se ne capiscono le radici, le motivazioni e non ci si sconcerta più.

I mass-media propongono continuamente modelli di comportamento

Una delle ragioni per cui la produzione agiografica è in ribasso sta forse nel fatto che il modello di comportamento proposto alle masse viene dall'industria culturale dei mass-media. Di primo acchito si coglie che il cantante più in voga, il divo cinematografico e televisivo, il protagonista del fumetto tende a soppiantare s. Agnese, s. Luigi, s. Domenico Savio.

Ma li ha soppiantati davvero o è solo una possibilità? Qui sta il punto.

Gli sceneggiati televisivi, la fabbrica dei fumetti, i film commerciali sono quasi sempre sotto la spinta degl'interessi economici, come si è visto. Avviene così che i bisogni reali dell'uomo sono soddisfatti da prodotti standardizzati, attraverso la rappresentazione tecnologica di stereotipi umani: la bella ragazza che è al di fuori del bene e del male, il cantante che fa carriera, il furbo e il potente che s'impone alla simpatia e provoca processi d'identificazione a livello inconscio. Più ancora della pornografia (che di per sé suscita ribrezzo in gente normale) questo tipo di modelli può rappresentare un pericolo per la vocazione del cristiano, tanto più per chi è chiamato alla vita religiosa.

Come produrre le antitossine per la difesa? In due modalità da usarsi contemporaneamente: smontare questo congegno e proporre l'alternativa di altri modelli.

1. Non si deve ignorare, ma *smontare*. E ciò non significa gettare la diffidenza sul mondo dei mass-media, ma aiutare a guardare criticamente il fenomeno di queste produzioni: perché offrono questi modelli? in che senso sono stereotipi e standardizzazioni? quali valori sottendono? consoni o no con i valori proposti da Cristo? Alla base di ciò, è evidente, sta

quel che l'*Inter mirifica* intende con l'espressione « leggere addentro ».[17]

2. *Proporre* anche oggi la conoscenza di figure del passato o del presente con un'alta carica di umanità travolta o potenziata dal fascino di Cristo e dalla passione del suo Regno: ecco l'alternativa. I santi, come potenziamento dell'uomo in quel che ha di più valido, sono anche oggi i modelli di comportamento capaci di tener fronte a qualsiasi eroe del canzonettismo, dei fumetti e del divismo cine-televisivo. Perché i santi sono il riflesso splendente della presenza di Cristo, ieri, oggi, domani e sempre. Bisognerà però badare molto al *modo* della presentazione che dovrà necessariamente essere modalità, *linguaggio d'oggi.*

Conclusione

Attuare un adeguamento della formazione alle esigenze d'una società configurata dai mass-media mi pare significhi, in sintesi, quanto segue:

1. *Non pensare ai mass-media come a un fenomeno superficiale,* particolaristico che non tocca il mondo se non in zone aliene dai nostri interessi pastorali e vocazionali. Considerarli invece come un fenomeno del massimo rilievo perché rispecchiano, formano e mutano in continuazione la sensibilità e la mentalità dell'uomo d'oggi, soprattutto dei giovani.

2. *La considerazione della realtà d'oggi non deve fomentare pessimismo di sorta.* La storia — si dice — è irreversibile. La cultura (cioè la società) di oggi e di domani si staccherà sempre più da quella tradizionale proprio per l'influenza dei mass-media. Ciò non significa che è o sarà peggiore di ieri, ma *diversa.* E sarà soprattutto ciò che l'uomo di domani saprà farne coi mezzi di comunicazione che verranno ad essere sem-

17 *IM* 10.

pre più a sua portata. Se i mass-media sono estensioni, potenziamento dell'uomo, bisogna dunque *formare la coscienza dell'uomo* a servirsene per il meglio, in ordine al Regno di Dio e non al groviglio degli egoismi.

3. Le giovani che si preparano oggi alla vita religiosa salesiana avranno sempre più a che fare col linguaggio dei mass-media che sarà il comune veicolo delle idee tra gli uomini. Sembra dunque irrimandabile la necessità di *far capire e assumere questo linguaggio, soprattutto quello delle immagini,* perché la suora non si trovi sprovveduta e impotente nel comunicare i contenuti della catechesi o, comunque, i valori del messaggio di Cristo.

Valga anche qui, più di tutto, la parola della Chiesa: « Chiamati ad inserirsi nella vita moderna e ad esercitare in essa un efficace apostolato, i futuri sacerdoti, i religiosi e le religiose, nel periodo della loro formazione [...] dovranno rendersi conto dell'enorme influsso dei mezzi di comunicazione sulla società e nello stesso tempo conoscerne il funzionamento tecnico. Questa conoscenza deve considerarsi parte integrale della loro formazione e condizione indispensabile per un servizio pastorale efficace nella società, sempre più condizionata dall'uso di questi mezzi ».[18]

E, da ultimo, una stimolante domanda: *che cosa avrebbe fatto don Bosco per rispondere a questo pressante invito?*

18 *CP* 111.

LA PERSONA NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA: CONDIZIONAMENTI E SPINTE A NUOVE REALIZZAZIONI

Sr. ENRICA ROSANNA

Tenendo presente quanto è stato detto nella relazione precedente sulla razionalizzazione e sulla secolarizzazione, focalizziamo ora la nostra attenzione sulla « persona » concretamente inserita in una socio-cultura e appartenente di fatto alla Chiesa cattolica e poniamoci alcune domande di fondo per poter esprimere con maggior chiarezza la problematica implicita nel titolo di questa trattazione. Chiediamoci:

1. La società razionalizzata e secolarizzata condiziona totalmente l'uomo, oppure fa anche spazio alla sua libertà, stimolando la sua creatività?

2. Nella società in cambiamento c'è ancora posto per la Chiesa istituzionale oppure si deve ipotizzare la privatizzazione totale della religione? La società della tecnica favorisce l'autenticità religiosa oppure stimola il conformismo a tutti i livelli?

3. Su quali forze socio-culturali si può far leva per aiutare l'uomo « secolare » a raggiungere il suo pieno sviluppo umano, nell'ambiente concreto in cui vive?

1. La società razionalizzata e secolarizzata fa spazio alla libertà e stimola la creatività

E' chiaro che la nostra società, proprio perché istituzionalizza il cambiamento, razionalizza sempre più i comportamenti, aumenta i fenomeni di disintegrazione sociale e personale, stimo-

la la mobilità e il perseguimento di uno *status* sociale elevato, favorisce la formazione di famiglie nucleari e la scomparsa delle relazioni di vicinato, crea il terreno per l'esplosione dell'associazionismo a tutti i livelli, e potenzia l'anonimato, *si presenti come una società di paradossi* che pongono serie difficoltà alla maturazione umana. Infatti, essa *frena* e *offre*, nello stesso tempo, la possibilità di apertura alla libertà, al dialogo interpersonale, alla formazione dell'identità, allo sviluppo religioso, all'assimilazione dei valori, alla creatività, alla preghiera, alla fede, alla collaborazione, all'impegno a tutti i livelli e in tutti i campi.

Alcuni importanti esempi di questa incidenza possono ritrovarsi:

— nella socializzazione primaria che influisce in modo particolare sulla formazione alla libertà e sulla capacità di collaborazione;

— nella razionalizzazione che incide sulla creatività, sulla gerarchizzazione dei valori, sullo stile di vita, sulla capacità di preghiera;

— nella settorializzazione che pesa sulla formazione dell'identità e sulla capacità di attuare un dialogo interpersonale;

— nella secolarizzazione che condiziona il maturare della religiosità autentica e della fede.

Incidenza, però, non è sempre sinonimo di incidenza negativa ma, come abbiamo visto nell'interpretazione della razionalizzazione quale potenziamento a tutti i livelli, è incidenza nello stesso tempo costringente e liberante. Infatti, se la razionalizzazione puramente economica vuol creare l'uomo alienato, la razionalizzazione come massimizzazione a tutti i livelli vuol creare l'uomo libero; se la specializzazione precoce finalizzata all'economia vuol creare l'uomo frustrato, la specializzazione che poggia su un *background* di conoscenze pluridisciplinari vuol creare l'uomo equilibrato; se la pressione dei mass-media vuol creare l'uomo immaginario, la loro saggia utilizzazione

vuol creare l'uomo immaginante; se la società manovrata dai tecnocrati e dai dirigenti di potere vuol creare l'uomo funzionale, la società in cui il cristiano autentico è lievito vuol creare l'uomo:

— *aperto*, cioè capace di accettare la realtà degli « altri » con i loro diritti, e di andare alla scoperta degli altri per arricchirsi;

— *integrato*, cioè che non vive al margine della società, ma si impegna in una rete di relazioni, riscoprendo la perenne gerarchia dei valori, senza lasciarsi opprimere dai determinismi;

— *responsabile*, cioè che gioca un ruolo attivo nelle varie posizioni sociali e nell'assumere decisioni;

— *capace di fare la propria unità*, cioè che ha come obiettivo la sua formazione integrale.[1]

2. Nella società in cambiamento c'è ancora posto per la Chiesa istituzionale ed è ancora possibile parlare di autenticità religiosa

a) Il problema della sopravvivenza della Chiesa istituzionale

Nella *Lumen gentium* si mette chiaramente in evidenza che la Chiesa cattolica è insieme umano-divina: è cioè una comunità vivificata dallo Spirito Santo, ma è anche una società visibile organicamente strutturata, santa e peccatrice.[2] Da questa affermazione si deduce quindi che il cristiano della società secolarizzata, se vuol appartenere veramente alla Chiesa, deve appartenere alla Chiesa concreta e visibile, che ha certe strutture, determinati sacramenti, specifiche persone che la reg-

1 Cf in proposito soprattutto i paragrafi 14-21 della *Populorum progressio*.
2 Cf *LG* 14.

gono, perché è concretamente questa la Chiesa *semper reformanda* di cui si serve Cristo per farsi presente agli uomini. Non si tratta naturalmente di un'appartenenza di comodo che dia una sicurezza psicologica, ma di un'appartenenza che impegna il cristiano a riprodurre in se stesso quel volto che la Chiesa deve avere per continuare ad essere un segno innalzato fra le nazioni, cioè un segno credibile della presenza di Dio nel mondo.

Ma che cosa pensare allora del problema della privatizzazione totale della religione? Oggi, infatti, si parla molto di religione senza Chiesa, di religione confinata alla sfera privata, di cristianesimo senza fede, di riscoperta della Chiesa acefala — non gerarchica — sia dai « teologi della morte di Dio », come dai sociologi più oltranzisti.

E' proprio ormai dato per scontato che nella società moderna razionalizzata e secolarizzata non c'è più posto né possibilità di adempiere una qualsiasi funzione per la Chiesa istituzionale?

Alcune semplici osservazioni sociologiche, indipendentemente da motivazioni teologiche, potrebbero da sole mettere in luce la fragilità e l'unilateralità di queste affermazioni oltranziste.

Ne evidenziamo alcune.

- La Chiesa non è soltanto un prodotto dell'uomo, una risposta ai bisogni, alle ansie, alle angosce di questa o quell'epoca storica, ma sin dal suo inizio essa si presenta, nella sua origine e nel suo contenuto, come « divina », cioè al di sopra e al di là delle forze e delle esigenze dell'uomo, si presenta come depositaria di un messaggio da annunziare. Ed è proprio questo messaggio, che essa comunica servendosi della socio-cultura in cui è inserita, che le conferisce una vitalità, una creatività e una continuità, in un certo senso indipendenti dalle specifiche esigenze sia della società come della cultura.

- La Chiesa, essendo inserita in una socio-cultura concreta, nello sforzo di portare avanti il proprio messaggio, influenza detta socio-cultura, ma ne è allo stesso tempo influenzata

(si parla di relazione dialettica). Ne consegue che essa subisce nel tempo e nello spazio adattamenti interni ed esterni, non tanto e non solo per adattarsi al mondo e riuscire a sopravvivere, ma proprio per assicurare alla società « la presenza » di una forza interna di profondo rinnovamento. E poiché tali adattamenti hanno sempre per scopo di fare maggior spazio alla penetrazione del messaggio cristiano (vedi per esempio il Concilio Vaticano II), non devono interpretarsi come trasformazione dell'essenza del messaggio, ma piuttosto come continuo aggiornamento delle modalità della diffusione del messaggio nella società e nella cultura.

b) Il problema dell'autenticità religiosa

La panoramica, se pur breve e incompleta, sulla socio-cultura contemporanea che ho presentato mostra chiaramente che se la razionalizzazione, il pluralismo, la secolarizzazione potrebbero essere un terreno fertile per l'ateismo, l'indifferenza e il disimpegno in tutti i campi, potrebbero ugualmente essere un buon terreno per un'autentica maturazione religiosa.

Forse non è troppo sottolineare che un messaggio non è autenticamente religioso perché tutti, o anche molti, lo accettano. Nella stessa società preindustriale in cui la frequenza alle pratiche religiose era molto alta, non è detto che fosse così alto anche il tasso di autenticità. L'autentico messaggio di Cristo *fu, è* e *sarà* sempre un messaggio di scandalo che la massa rifiuta o almeno ignora, perché la massa è sempre presa da interessi immediati, da cose secondarie, da bisogni urgenti della vita.

D'altra parte non si deve neppure pensare che la gente « comune » della civiltà della tecnica, che non raggiunge un'autentica maturità religiosa, sia irrevocabilmente avviata verso l'indifferenza responsabile e l'ateismo. Infatti, per essere realisti, non bisogna aspettarsi dalla gente « comune », in campo religioso, un comportamento personale di cui non è capace

in altri settori; si riscontra che l'uomo mostra sempre, in ogni campo di attività, una larga componente di conformismo.

Ma, pur prescindendo da queste premesse che mostrano come l'autenticità religiosa fosse difficile da raggiungersi ieri, come lo è oggi, per ragioni socio-culturali e personali, non si deve trascurare di porre l'accento sul fatto che se un tempo l'ambiente rendeva più favorevole l'assenso alla Chiesa, e la pratica religiosa e la fede si presentavano piuttosto come un fatto ereditario che non come una libera scelta, oggi la situazione si va rovesciando. L'uomo di oggi vuol personalmente verificare l'incidenza della fede sulla vita e non capisce una fede che possa esaurirsi e acquietare le coscienze soltanto con alcune pratiche religiose. Di qui nasce la sua critica verso ciò che egli considera solo formalismo, la sua critica verso la Chiesa istituzionale, il desiderio di dare espressioni nuove alla sua fede e il desiderio di essere autentico.

L'uomo della società della tecnica si chiede che cos'è la fede e vuole conoscere le ragioni teologiche che ne illustrano la natura, ma ha anche bisogno di sapere, proprio perché vive in una società funzionale, a che cosa serve, che cosa dà oltre a quello che l'uomo può ottenere da solo, che cosa aggiunge al dovere di concorrere a costruire un domani migliore. Ricerca cioè quali capacità operative essa ha, non solo nella vita dei credenti, ma, attraverso la vita dei credenti, nella vita degli uomini in genere. E in questa ricerca egli si trova a dover lottare contro il conformismo istituzionalizzato, per poter conservare e potenziare la sua libertà. Egli viene infatti attirato verso uniformità socio-culturali che sono portatrici di valori, di idee, di tendenze che però non potrebbe accogliere senza discernimenti. Deve quindi lottare contro l'illusione e la tentazione di credere che l'opinione generale consacra ogni valore comunemente ammesso, ogni comportamento generalizzato; deve riconoscere che l'opinione pubblica non è spontaneamente cristiana, ma è spesso trascinata verso gli istinti collettivi, ed è scientificamente manipolata nel senso di interessi, di opzioni politiche e di ambizioni inconfessabili.

Anche se premuto da tutte le parti, egli deve credere che non può rinunciare alla sua « autenticità » che si traduce nella missione profetica di annunciare il valore di ogni uomo, anche il più miserabile, e la sua chiamata ad una salvezza ultraterrena; di denunciare i condizionamenti di ogni specie e le strutture che mortificano la dignità della persona umana; di contestare con realismo tutto quello che impedisce all'uomo di vivere un'esistenza veramente umana, di dare il proprio efficiente contributo al superamento dei mali che travagliano l'umanità.

Paolo VI, nell'omelia per la domenica delle Palme del 4 aprile 1971,[3] si è reso interprete di questa lotta dell'uomo e ha espresso la sua chiara e illuminata parola riguardo ai pericoli e alle possibilità di una religiosità autentica per l'uomo contemporaneo, che potrebbero condurre al formarsi del cristiano « zero », del cristiano « canna », del cristiano « autentico ».

Egli, tra l'altro, afferma che la pressione conformistica e razionalizzante della società moderna potrebbe formare il cristiano « zero », che è una contraddizione vivente perché contraddice, con la propria maniera di pensare e di vivere, la sua magnifica prerogativa: essere figlio di Dio, fratello di Cristo, lampada accesa in cui arde lo Spirito Santo, membro della Chiesa, uomo che sa come vivere e che sa dove va. Infatti, il cristiano dovrebbe essere sempre un uomo logico, coerente, responsabile e nello stesso tempo fedele.

Ugualmente in contraddizione con se stesso è il cristiano « canna », che è colui che si lascia condurre dalla pressione del cambiamento socio-culturale, si piega dove tira il vento, non ha personalità propria, si curva al dominio dell'opinione pubblica, della moda, dell'interesse.

Ma al cristiano « zero » e al cristiano « canna » si contrappone anche oggi il cristiano « autentico », cioè l'uomo che vive se-

3 Cf PAOLO VI, *Omelia per la domenica delle Palme* (4 aprile 1971), in *Encicliche e discorsi di Paolo VI* XXII (Roma, Ed. Paoline 1971) 127-128.

condo dati principi, secondo idee-cardini, idee-forza. Egli è l'uomo che ha saputo fare nel mondo in cambiamento la sua scelta, e secondo questa scelta cammina e vive, è l'uomo autenticamente cristiano che riconosce in Cristo la vera guida spirituale della sua vita. E' l'uomo che nel momento in cui la società e la cultura impongono i loro valori, le loro mode, i loro interessi, quale lievito che fermenta la massa, sa operare il passaggio dal cristianesimo consuetudinario e passivo a un cristianesimo cosciente e attivo; da un cristianesimo timido e inetto a un cristianesimo coraggioso e militante; da un cristianesimo individuale e disgregato a un cristianesimo comunitario e associato; da un cristianesimo indifferente, insensibile alle necessità e ai doveri sociali, a un cristianesimo fraterno e impegnato a favore dei più deboli e dei più bisognosi.

3. Le forze socio-culturali su cui far leva per aiutare l'uomo secolare a raggiungere il suo pieno sviluppo umano nell'ambiente concreto in cui vive

Arrivati a questo punto, sarebbe interessante poter avere il tempo sufficiente per tentare una risposta alle domande più significative che potrebbero emergere da una riflessione su quanto ora detto, per esempio:

— attraverso quali strade l'uomo di oggi riuscirà a trascendere la mentalità specializzata e riduttrice della sua sociocultura?

— come si potrà presentare il messaggio della Chiesa e le sue esigenze a uomini abituati a sezionare la loro condotta e a prestare solo un'obbedienza parziale a gruppi di appartenenza?

— è ancora in grado l'uomo contemporaneo eterodiretto di accettare uno stile di obbedienza — quale è voluto dalla Chie-

sa — che si estende a tutto il comportamento e invade tutta la vita?

— è ancora persuaso il cristiano libero e creatore della società della tecnica che egli deve restare fedele alla Chiesa non per salvarla, ma per essere salvato da Cristo che opera attraverso la Chiesa?

Per rispondere a queste domande (a cui tenteremo di fare un po' di luce soltanto, senza pretendere di dare una risposta esauriente, che non spetta al sociologo) premettiamo alcune affermazioni dei documenti della Chiesa che ci paiono illuminanti in proposito, soprattutto per noi religiosi.

Nell'*Evangelica testificatio* si legge che gli Istituti religiosi devono aggiornarsi e adattarsi, non tanto per essere funzionali alle mutate condizioni dei tempi, quanto piuttosto per favorire la riscoperta feconda dei mezzi indispensabili per condurre un'esistenza che sia tutta penetrata dall'amore di Dio e degli uomini.[4] Essi cioè, in quanto esseri viventi, devono adattarsi al loro ambiente, non abbandonando la loro vera identità, ma affermandosi nella vitalità che è loro propria. Devono inoltre avere una profonda comprensione delle tendenze attuali e delle istanze del mondo moderno, al fine di far penetrare il messaggio evangelico nella civiltà delle masse che crede di non aver più bisogno di redenzione.[5]

A mio avviso, proprio tenendo conto delle affermazioni ora fatte, uno dei mezzi su cui far leva per la formazione dell'uomo attuale è la *socializzazione primaria*. Nella società stabile la socializzazione mirava a inculcare le attitudini e i principi (anche religiosi) che avrebbero reso l'uomo un fedele osservante della norma sociale. Nella società in cambiamento, dominata

4 Cf *ET* 37.

5 Cf *ET* 51-52.

dal pluralismo, invece, l'individuo non riceve norme sociali definite e indiscutibili, ma deve scegliere tra sistemi di norme anch'esse sottomesse al cambiamento. Per questo la socializzazione deve oggi mirare soprattutto alla formazione di uomini capaci di autodeterminazione.

Un altro mezzo su cui puntare è l'esatta comprensione e valorizzazione dei *gruppi tradizionali* (parrocchia e famiglia) che devono però subire dei mutamenti necessari per svolgere la loro fuzione perenne nella società.

Vanno inoltre valorizzati i *raggruppamenti liberi,* creati collettivamente per compiere funzioni specializzate e spesso temporanee: raggruppamenti di lavoro, di divertimento, di studio, i gruppi professionali, culturali e religiosi. Essi sono generalmente concepiti come piccole collettività democratiche che non esigono mai una fedeltà totale estesa a tutto il comportamento, favoriscono un atteggiamento di corresponsabilità, l'approfondimento critico, la revisione di vita, il prendere decisioni di comune accordo.

Il bisogno di partecipazione e il senso di corresponsabilità stimolati da questi gruppi possono costituire un apporto prezioso anche per i compiti apostolici. Anzi, sono proprio i gruppi che spesso danno alla Chiesa la sensibilità per una spinta secolarizzante, ma non dissacrante, che contiene in sé il coraggio del pluralismo e della comunione. Pluralismo per accettare in seno alla Chiesa di Dio, presente nei luoghi più vari e negli ambienti più disparati, esperienze diverse; comunione, perché solo in essa, nella carità, è garantita la presenza del Cristo al fecondo travaglio della sua Chiesa.

L'uomo di oggi può inoltre essere raggiunto con i *mezzi di comunicazione sociale,* valorizzando l'influsso che essi hanno sulla trasformazione della mentalità, delle cognizioni, delle organizzazioni e della società stessa.

E infine può essere raggiunto impegnando tutti coloro che

hanno ricevuto o si attribuiscono un compito formativo o educativo, ad una *seria formazione culturale* che è la condizione prima per dialogare con l'uomo del mondo in cambiamento, è la condizione prima per acquistare una bocca capace di parlare al mondo che cambia e delle mani capaci di operare in un mondo che si razionalizza e si secolarizza. E sarà proprio attraverso queste mani e questa bocca che lo Spirito Santo, il Consolatore, continuerà a insegnare e a operare.

La realtà biologica nella persona umana

PREMESSA: L' UNITA' DELLA PERSONA

Sr. ANNA ENRICA DALL' OGLIO

1. L'uomo è determinato, è condizionato nella sua vita?

L'uomo concreto, e non l'uomo astratto, che in realtà non esiste, sottostà sempre a condizionamenti biologici, psicologici e sociologici, che — nell'intenzione archetipa del Creatore — non hanno un significato necessitante, ma, se armonicamente compenetrati e portati a maturo sviluppo, permettono alla libertà umana di conquistarsi e progressivamente perfezionarsi.

L'unità e la libertà della persona umana, quindi, sono la somma, meglio l'integrazione, di tutte le esperienze della vita:

a) nella sua *dimensione biologica*, per gli eventi fisiologici e patologici che l'hanno caratterizzata;

b) nella sua *dimensione psicologica*, per l'immagine che ciascuno si costruisce di se stesso, per la struttura dell'io personale, per la proiezione nel futuro;

c) nella sua *dimensione sociale*, per la posizione umana nell'ambito della società, per le aspettative reciproche, per le difficoltà di adattamento;

d) nella sua *dimensione spirituale*, per la capacità che la persona ha di essere veramente se stessa, di prendere in mano e di unificare la propria vita in modo consapevole e responsabile. Solamente la realtà spirituale — osserva Viktor Frankl — crea « l'unità nell'uomo ».[1]

1 FRANKL V., *Homo patiens* (Varese, Edizioni OARI 1972) 31.

Partendo dunque da queste esperienze, l'uomo può esprimere la propria libertà più alta, che non consiste tanto nell'eliminare ciò che appare come necessitante — magari in senso negativo, come possono essere intesi il dolore, la malattia, la morte — ma nella scelta dell'atteggiamento da adottare ogni volta che egli si trova confrontato con una situazione che non può essere cambiata, proprio in forza di quella dimensione spirituale che lo caratterizza e lo unifica. La libertà, dunque, va legata al senso di responsabilità. Con essa, l'uomo vede meglio la sua vita come un compito che è chiamato a realizzare.

2. Sotto questo aspetto, lo smarrimento dell'uomo d'oggi è appunto legato alla continua e sempre insoddisfatta ricerca di piacere, di rimozione di ogni sofferenza dalla propria vita e, conseguentemente, alla fuga da ogni impegno e senso di responsabilità. Ma non in questo senso l'uomo raggiunge la propria pienezza: secondo sempre Frankl, « originariamente, normalmente l'uomo non cerca mai il puro piacere, ma sempre un significato. Il piacere viene di per se stesso, con il raggiungimento di uno scopo: esso è una conseguenza, non un fine [...]. Qualora lo si rendesse oggetto di un'intenzione, si fallirebbe in pieno ».[2]

A questo punto, infatti, cessa qualsiasi piacere e restano vuoto, insoddisfazione, inquietudine, che portano gli uomini d'oggi — soprattutto i più giovani — alla ricerca, meglio alla « fuga », verso nuove esperienze, altrettanto disilludenti quanto le precedenti, poiché il vuoto non sta nelle cose che si cercano, ma nel proprio intimo. Un tale atteggiamento è un tipico stato nevrotico, per cui attualmente si può affermare che all'origine dei disturbi mentali ci sia soprattutto la difficoltà dell'uomo d'oggi di trovare il significato della propria esistenza, che consiste nell'amore — apertura ad altri 'tu' sino al 'Tu' assoluto — e, conseguentemente, nell'amore-im-

2 FRANKL, *Homo* 50.

pegno di servizio sino all'evangelica apparente perdita della vita.

3. In questo contesto si comprende come più nulla possa essere veramente « determinante » per l'uomo « spirituale » e come l'opera dell'educatore — qualsiasi tipo di educatore: medico, psicologo, insegnante, consigliere spirituale — debba consistere non tanto nel trasmettere cognizioni od offrire rassicurazioni o porgere gratificazioni poco o nulla maturanti, quanto piuttosto nell'« inquietare » il soggetto che si ha dinanzi, perché ritrovi — se l'ha perduta — o affini sempre più delicatamente la propria capacità di dare un significato alla vita, alla sofferenza, alla morte. In tal modo saremo certi di aver contribuito a formare un uomo veramente libero.

4. L'aiuto per una formazione autentica alla libertà, e quindi per la realizzazione integrale di sé, può essere dato con efficacia tenendo presente la realtà psico-fisica della persona in condizioni fisiologiche (normali) o in stato di malattia. Per questo, nelle nostre conversazioni, accenneremo al patrimonio ereditario-genetico, al sistema nervoso, al sistema endocrino e ad alcune forme devianti in campo psichico.

PATRIMONIO EREDITARIO GENETICO

Sr. ANNA ENRICA DALL' OGLIO

Determinismi biologici

Tra i condizionamenti a cui l'uomo è sottoposto, esistono i cosiddetti *determinismi biologici*, cioè l'insieme delle disposizioni e possibilità che il bambino, alla nascita, porta con sé e che gli derivano dal suo *patrimonio ereditario*. Tuttavia tale dotazione troverà successivo sviluppo in relazione all'*ambiente* in cui il bambino cresce, alla particolare « cultura » alla quale egli appartiene. Si può, dunque, affermare che patrimonio ereditario genetico e ambiente di vita hanno, almeno in uguale misura, importanza nei riguardi dello sviluppo di una vita umana.

In che cosa consiste la cosiddetta « ereditarietà »? Ci troviamo di fronte ad una realtà scientifica sostanzialmente semplice: il *gene*. Esso è una parte piccolissima del cromosoma, cioè di quell'elemento che, in numero variabile per ogni specie, abita il nucleo cellulare. I geni (che nei 46 cromosomi della specie umana sono circa ottantamila, quindi assai stipati nei singoli cromosomi) sono delle unità ereditarie; vale a dire ciascun gene è responsabile di un carattere ricevuto dai genitori (50% dal padre e 50% dalla madre) e trasmesso ai figli. E' quindi per mezzo di una catena di geni che l'eredità si realizza.

L'unità ereditaria e la sua costituzione

L'unità ereditaria è costituita da una ormai notissima *macromolecola:* il DNA, a sua volta composta da quattro basi azotate (adenina – timina – guanina – citosina), variamente allineate nella molecola e unite l'una all'altra da un legame di zucchero e fosforo. La struttura spaziale del DNA è quella di una doppia elica, simile ad una scala a corda, attorcigliata. Acido fosforico e desossiribosio rappresentano le estremità laterali della scala, le altre quattro molecole costituiscono i « pioli ». Ogni « piolo » è composto da due basi e gli appaiamenti sono quattro: guanina - citosina; timina - adenina; citosina - guanina; adenina - timina.

Ma poiché il DNA è una macromolecola molto lunga, questi appaiamenti si trovano ripetuti molte migliaia di volte e secondo le più diverse sequenze. Da ciò deriva un numero infinito di combinazioni che, tradotte in attività biologica, spiegano l'enorme varietà degli organismi viventi e, all'interno di una stessa specie, la pressoché infinita variabilità individuale.

Il DNA presiede il *chimismo cellulare* (sintesi dei costituenti plastici fondamentali della materia vivente, le proteine) e trasmette le informazioni genetiche mediante un « testo cifrato » di sole quattro lettere. Ora, questo sistema così semplice, ma espanso in una costruzione biologica così vasta, fa rimanere stupefatti, compresi ed ammirati, per cui nel genetista e nel biologo sorge la domanda fondamentale: che cosa c'è a monte della vita umana? Vi è certo un mistero, che solo una grande Parola creatrice, una vera esistenza increata possono spiegare: il Verbo e l'esistenza di Dio.

Modalità di variazione della specie e dei caratteri individuali

Abbiamo parlato di *variabilità della specie* e di *variazioni individuali.* A quali processi naturali e spontanei sono affidate? Esistono varie possibilità.

a) La più semplice è quella che si verifica, ad esempio, fra i batteri e gli organismi unicellulari in genere: le lunghissime molecole di DNA sono relativamente fragili e la più piccola variazione della loro struttura determina una corrispondente variazione dei caratteri legati al tratto di DNA che ha subito una modificazione. Tale meccanismo spontaneo di variazione ereditabile prende il nome di *mutazione.*

b) Il meccanismo più valido, soprattutto negli organismi più evoluti, è legato alla *riproduzione sessuale* e all'intervento, in questo processo, di cellule specializzate — i gameti maschile e femminile — con un corredo cromosomico dimezzato in partenza, in modo che il processo di fusione non risulti un semplice raddoppio del patrimonio nucleare nella cellula risultante o « zigote ». I cromosomi, disposti nelle cellule, possono non essere perfettamente omologhi, in quanto, in punti corrispondenti delle coppie stesse, un gene può essere una forma « mutata » dell'altro. Se tali coppie di geni sono, dunque, differenti, il carattere specificamente controllato risulta determinato da quello dei due geni che manifesta una proprietà di « dominanza » sull'altro. Se invece le coppie di geni sono uguali, il carattere controllato non può estrinsecarsi che in un'unica maniera. Nel primo caso si hanno individui « eterozigoti » per un dato carattere, nel secondo individui « monozigoti ».

Il vantaggio di poter disporre di due serie di cromosomi è che negli individui eterozigoti (e in natura generalmente gli individui sono per lo più eterozigoti), si può conservare una scorta di geni che può produrre delle varianti nella discendenza. Ma l'importanza essenziale dell'esistenza di una doppia serie di cromosomi risiede nel fatto che nella preparazione delle cellule capaci di unirsi al momento della fecondazione, si possa giungere alla separazione delle coppie omologhe di cromosomi senza che vada perduta nessuna delle caratteristiche ereditabili.

Il processo che porta alla maturazione dei gameti si chiama *meiosi;* durante questo processo si verifica un altro fonda-

mentale evento, atto ad assicurare la variabilità della specie: uno scambio, il cosiddetto fenomeno del « *crossing-over* », mediante il quale, dopo che le coppie di cromosomi si sono separate, i nuovi cromosomi, singolarmente, non sono costituiti dalle stesse entità che formavano gli elementi della coppia primitiva, ma sono ognuno come un mosaico strutturato da frammenti di entrambi i cromosomi diploidi originali. Perché questo si verifichi sono necessarie la rottura e la riunione di nuove catene di molecole di DNA intatte. Appare evidente che si ha così un ampio rimescolamento dei caratteri ereditari codificati a livello genico, perché si ha la ricombinazione dei cromosomi interi e la possibile ricombinazione di parti del cromosoma.

Unitamente a tutto questo resta anche, naturalmente, la possibilità che uno dei geni possa *alterarsi* per mutazione — come si è già prospettato per i batteri asessuati —, per cui altri cambiamenti si sovrappongono al processo di incrocio del materiale cromosomico come un'ulteriore fonte di variazione. L'eziologia di tale trasformazione rimane per lo più sconosciuta. Una certa parte dei casi può essere dovuta all'influsso di radiazioni ionizzanti, ad insulti chimici o a manipolazioni da parte dell'uomo.

c) L'apparizione di nuovi caratteri può dipendere anche dalla « *ricombinazione* » *dei cromosomi*, quando ad esempio, si compiano errori durante la meiosi e così si aggiungano o si perdano frammenti di cromosoma o un cromosoma intero, o quando si stabiliscano delle gravi anomalie nel corso delle prime mitosi dello zigote (con la costituzione dei cosiddetti « mosaici » cioè individui con cellule in parte normali, in parte con corredo nucleare anormale), o quando, eccezionalmente, intervenga un processo di doppia fecondazione. L'eziologia? Anche qui la maggior parte di tali mutazioni insorge senza alcuna causa apparente, mentre per una piccola percentuale può essere postulata l'ipotesi che siano conseguenti a radiazioni ionizzanti o ad insulti di natura chimica.

d) Mi sia concesso fare un accenno a quelle che ho chiamato « *manipolazioni genetiche da parte dell'uomo* ». Sono note alcune esaltanti scoperte degli scienziati moderni, fra cui la sintesi di un DNA virale attivo contenente 5-6 geni (1967), l'isolamento di un gruppo di geni (1970), la fabbricazione di un gene in laboratorio (giugno 1970).

Quali le *ripercussioni* di tali scoperte sulla futura vita umana?

E' prevedibile, anzitutto, la possibilità di modificare artificialmente il DNA di virus patogeni, allo scopo di renderli inoffensivi e utilizzarli nel modo più razionale per la produzione di vaccini contro ogni forma di malattia virale. Per quanto riguarda i tumori, potrebbe rendersi possibile individuare e neutralizzare i geni di eventuali virus cancerogeni, oppure modificare il DNA o l'RNA di virus da utilizzare per infettare e quindi distruggere cellule cancerose. Un'altra prospettiva riguarda lo studio, forse pure la prevenzione e la terapia di malattie e malformazioni congenite non ereditarie, provocate — durante la vita embrionale — da virus, sostanze chimiche esogene o radiazioni che, probabilmente, influiscono sul DNA che si trova fuori dai cromosomi e dal nucleo, in altre strutture cellulari. Potrebbe anche essere possibile utilizzare il DNA sintetico o prelevato da cellule per modificare i geni in modo specifico, così da determinare specifici mutamenti ereditari, il che significherebbe trovare la via non solo per prevenire e curare malattie ereditarie causate da mutazioni geniche e cromosomiche patologiche, ma anche per variare elettivamente il patrimonio ereditario.

Nel contesto del nostro discorso sull'uomo « spirituale » e « libero », la manipolazione genetica può avere un significato certamente positivo, nel senso che il miglioramento della vita verrebbe elevato dal piano di selezione naturale al piano di scelta morale; ma, negativamente, potrebbe essere strumentalizzata a fini di ordine razziale, economico e politico o anche di sperimentazione scientifica. Pertanto, la manipolazione deve nascere dalla libertà personale, deve essere guidata dalla libertà e deve mirare alla promozione della libertà della persona.

Essa è, allora, *espressione di libertà in funzione di libertà*, di una crescita più piena di tutti i valori umani, specialmente di quelli più alti dello spirito.

Costituzione individuale

Parlavamo, all'inizio, di patrimonio ereditario quale condizionatore biologico dell'uomo come persona singola e unitaria, con proprie caratteristiche individuali irrepetibili, dotata di molteplici strutture organiche, di molteplici funzioni biologiche e di attività psichiche, fra loro vicendevolmente correlate, sì che la sofferenza di una di esse può comportare una ripercussione sulle altre, mentre, viceversa, è dal complesso delle caratteristiche strutturali, funzionali e psichiche che può essere condizionato il quadro morboso, anche se localizzato (Campanacci).

Nasce, di qui, lo studio della *costituzione individuale* nei suoi caratteri somatici e psichici — manifesti o latenti — che sono il risultato dei fattori che, geneticamente, determinano e regolano lo sviluppo di un individuo.

Questi fattori sono di regola costituiti da tutto quel complesso di azioni che — come abbiamo già considerato — i geni esercitano sullo sviluppo, dalla prima divisione dello zigote fino a tutta la durata della vita. I ben noti fenomeni di eredità tardiva (cioè quelle manifestazioni fisiologiche e patologiche che insorgono in età più o meno avanzata) dimostrano la possibilità di influenze genetiche anche nell'età senile (Campanacci).

a) Si conoscono, nel processo di sviluppo embrionale, degli « *organizzatori* », cioè delle sostanze capaci di determinare fenomeni di induzione embrionale sui tessuti circostanti. Successivamente entrano in gioco altri fattori: fra questi quelli ormonici, di cui i geni non soltanto determinano la produzione, ma anche l'effetto sugli organi bersaglio.

b) Successivamente entrano in gioco gli *ormoni* che vedremo più avanti nella loro dinamica.

c) Accanto al meccanismo endocrino, deve essere almeno altrettanto valutata la *recettività degli organi effettori.* Basti pensare alla diversa sensibilità delle singole ossa all'azione dell'ormone somatotropo, che varia in modo caratteristico nelle diverse fasi della crescita, a quadri di gigantismo parziale (ad esempio dello stesso dito delle due mani) non accompagnati da segni generali di ipersecrezione di ormone somatotropo.

Durante il periodo embrionale possono intervenire tuttavia cause ambientali che si inseriscono nell'azione dei geni alterando i processi induttivi, turbando il processo di crescita, in modo da procurare effetti del tutto sovrapponibili a quelli che, in altri casi, sono dovuti a mutazioni geniche. Tali sono carenze vitaminiche ed enzimatiche, alterazioni dell'equilibrio ormonico materno, radiazioni, infezioni virali, ecc. (Campanacci).

d) Anche il *sistema nervoso* è un'importante via di mediazione della costituzione individuale. Anzitutto esso rappresenta il substrato materiale delle caratteristiche psicologiche. Inoltre regola, mediante i centri ipotalamici, numerose funzioni metaboliche (ad esempio il metabolismo degli zuccheri). Lo stesso apparato endocrino è controllato dal diencefalo. Infine anche il sistema nervoso periferico, somatico e vegetativo, rappresenta un'importante via di effettuazione di tendenze costituzionali.

Concetto tipologico di costituzione

Accanto al concetto individuale di costituzione, esiste il *concetto tipologico,* che prende in considerazione l'insieme dei caratteri o morfologici o funzionali o psichici al fine di operare

uno schema e di presentare una serie di modelli o « tipi » nell'ambito dei quali classificare tutti gli altri uomini.

A questo riguardo però occorre tener presente che la « scala non individua, né può individuare, le lievi sfumature dei tratti negli individui [...]. Dovrebbe essere chiaro che si esercita maggiore violenza sulla struttura di una personalità costringendola in categorie uniformi di tratti, che considerandola propria di un individuo a sé stante, tentando quindi di scoprire i veri sistemi interni della sua vita personale ».[1]

Predisposizioni ereditarie

Nel discorso del patrimonio ereditario non vanno trascurate le « *diatesi* » o *predisposizioni ereditarie*, particolarmente intense, a manifestazioni morbose di vario tipo e a diversa localizzazione, fra loro tuttavia collegate dall'associarsi nella stessa persona o nella stessa famiglia e riconducibili ad un fattore comune che agirebbe sulla base di cause genetiche e di elementi — scatenanti e modificanti — ambientali, esterni o interni al soggetto. Si pensi, ad esempio, alla cosiddetta diatesi allergica, che si può manifestare sotto forma di asma bronchiale, oculorinite, orticaria, emicrania accessionale. Sono in gioco fattori tissutali, in quanto responsabili della liberazione di sostanze attive di vario tipo e in quanto particolarmente maldisposti (« disreattivi ») all'azione delle stesse sostanze o anche di stimoli d'altro genere.

In tutti gli altri casi di predisposizioni morbose, mancando i tre requisiti caratteristici di uno stato diatesico (intensità - polivalenza - ereditarietà della predisposizione), si parla semplicemente di *predisposizioni ereditarie*. Così per il diabete, la tubercolosi, le neoplasie, le psiconeurosi in genere e le vere e proprie psicosi.

1 ALLPORT G. W., *Psicologia della personalità* (Zürich, PAS-Verlag 1969) 289.

LIVELLI ANATOMO-FUNZIONALI DEL SISTEMA NERVOSO

Sr. ANNA ENRICA DALL'OGLIO

L'attività psichica, dalle espressioni più elementari fino all'elevata complessità delle manifestazioni superiori del pensiero, ha un definito fondamento biologico, rappresentato dal *sistema nervoso*. Però « dire che i fatti psichici sono strettamente connessi ai fatti biologici è altra cosa dall'affermare che essi siano identici; dire che l'attività fisiologica è condizione necessaria dell'attività psichica è altra cosa dal pensare di ridurre questa a quella: una impostazione di studio che tendesse a fare ciò, sacrificherebbe proprio quelle caratteristiche di organizzazione unitaria soggettiva, di complessità irriducibile, di finalità significativa, che sono precipue dei processi mentali ».[1]

Organizzazione del sistema nervoso nell'uomo [2]

Il sistema nervoso suole essere così suddiviso:

— *sistema nervoso centrale* o sistema nervoso della vita di relazione che comprende l'encefalo e il midollo spinale, dai quali originano, rispettivamente, i nervi cranici e spinali;

— *sistema nervoso della vita vegetativa* o autonomo o simtico che comprende l'ortosimpatico e il parasimpatico, dai quali originano i nervi simpatici o vegetativi;

1 GIROTTI G., *I fondamenti fisiologici dell'attività psichica*, in ANCONA L. [ed.], *Questioni di psicologia* (Brescia, La Scuola 1964) 118.

2 Cf *ivi* 124-125.

— *sistema nervoso periferico,* nel quale si raggruppano i vari nervi.

Queste diverse sezioni sono tra loro strettamente connesse e formano un tutto armonico.

Il *sistema nervoso centrale* presiede ai *rapporti con il mondo esterno,* provvedendo alla recezione degli stimoli, alla trasmissione degli impulsi nervosi ai centri, alla loro elaborazione, alla produzione degli impulsi effettori o di comando e alla trasmissione di questi ultimi sino ai muscoli scheletrici.

Nell'uomo l'evoluzione del sistema nervoso centrale raggiunge un grado assai elevato, tanto che supera le semplici esigenze di un adattamento biologico all'ambiente ed attua le condizioni per lo svolgersi di attività specificamente umane, ampiamente libere dal determinismo coercitivo delle sollecitazioni esterne, quali le attività che si esprimono nel pensiero, nella volontà, negli affetti. Tutto questo avviene in concomitanza con il grande sviluppo dell'encefalo, soprattutto del telencefalo, nel quale la corteccia cerebrale assume un notevole spessore e una grande estensione in superficie, tanto da essere ripiegata in complesse circonvoluzioni.

Il *sistema nervoso della vita vegetativa* presiede alle *relazioni con l'ambiente interno,* provvedendo a ricevere i segnali provenienti dai diversi visceri e a trasmettere a questi ultimi impulsi effettori che ne regolano le funzioni, in conformità con le esigenze vitali di ciascun momento. Questa sezione del sistema nervoso, rispondente a bisogni biologici in senso stretto, è importante anche per quanto concerne il suo intervento nei processi della vita istintiva ed emotiva e nelle affezioni psicosomatiche.

L'*unità anatomo-funzionale* del sistema nervoso è il neurone. Esso è formato da una cellula nervosa con i suoi prolungamenti: i dentriti e il neurite, e dalla fibra nervosa che ne dipende, fino alle ultime ramificazioni. Il sitema nervoso non è costituito soltanto dagli elementi specifici, ma anche da

un particolare tessuto di sostegno — inframmezzato al tessuto nervoso propriamente detto — chiamato nevroglia.

Livelli anatomo-funzionali del sistema nervoso centrale

Nel sistema nervoso centrale esistono vari livelli anatomo-funzionali; ogni livello integra possibilità successive di rapporto con la realtà e possibilità successive di intervento dell'organismo sulla realtà stessa.

Due concetti sono importanti:

— quello di *integrazione*, intesa come collocazione di uno stimolo nel giusto contesto, in modo da ricevere risposte adeguate. Man mano che si sale verso le regioni superiori del sistema nervoso centrale, stimoli e risposte si integrano a un livello più elevato;

— quello di *inibizione*, per cui il livello superiore inibisce le reazioni che si avrebbero al livello inferiore, controllandone l'intensità.

a) Livello spinale

Una porzione del sistema nervoso centrale contenuta nel canale vertebrale è il midollo spinale. Ad esso posteriormente arrivano gli stimoli dalla periferia attraverso i nervi periferici e da esso, nella parte anteriore, originano gli stimoli diretti alla periferia. La funzione del sistema nervoso a livello spinale è una funzione di fuga dal pericolo. Quindi il rapporto dell'organismo con la realtà è un rapporto che gli permette di sottrarsi alle possibili stimolazioni dannose.

b) Livello bulbare

La parte di sistema nervoso centrale che anatomicamente continua, in senso craniale, il midollo spinale è il midollo allungato o bulbo. A questo livello si integra la funzione anti-

gravitazionale e quindi la possibilità della posizione eretta. Nel bulbo, inoltre, esistono centri ad azione riflessa (ammiccamento, starnuto, tosse, suzione e masticazione, deglutizione, vomito, secrezione salivare e lacrimale, fonazione) e centri automatici che regolano importanti funzioni vitali (centro respiratorio, centri inibitore e acceleratore del cuore, centri vaso-costrittore e vaso-dilatatore).

c) Livello mesencefalico

Proseguendo sempre in senso craniale, si raggiunge il mesencefalo, dove si integrano i riflessi che si producono non più per stimoli direttamente portati a contatto del corpo, ma per stimoli che provengono da fonti lontane, ad esempio stimoli acustici e luminosi. Tali stimoli determinano attività somatiche complesse: orientamento della testa, deviazione coniugata degli occhi, orientamento del collo e sovente del tronco per il controllo dell'orizzonte visivo.

d) Livello diencefalico

Il diencefalo si trova alla base dell'encefalo. Qui si integra il cosiddetto livello emotivo: le sensazioni che provengono dall'esterno conducono a risposte che non sono più soltanto motorie, ma espressione di un vissuto emotivo.

Nell'uomo si trovano molte sindromi psicopatologiche, accompagnate da lesioni delle strutture dei livelli superiori a quello diencefalico. In esse si nota un'estrema labilità del tono dell'umore e un'estrema vivacità di reazione emotiva, con manifestazioni espressive molto intense (ansietà, paura, forti reazioni emotive).

Nel diencefalo, il *talamo* (con i suoi vari nuclei) rappresenta la più importante stazione delle vie sensitive (di tutte le sensibilità); inoltre esso modula la motilità volontaria, trasmettendo gli impulsi regolatori del cervelletto alla corteccia cerebrale ed è anche un importante centro riflesso delle principali reazioni emozionali, del pianto e del riso.

Nell'*ipotalamo* si coordinano e si integrano diversi meccanismi

per la maggior parte vegetativi, ma in parte anche somatici, rivolti ad assicurare l'equilibrio dell'organismo (meccanismi ormonali, termoregolazione, metabolismo idro-salino, metabolismi glucidico e lipidico, sete, fame, peristalsi intestinale, funzioni sessuali, stato di sonno-veglia). Parecchie funzioni ipotalamiche sono legate al controllo che alcuni nuclei ipotalamici esercitano sull'ipofisi sottostante. L'ipotalamo, inoltre, è sede dell'esteriorizzazione emotiva di contenuti psichici, ma su di esso, normalmente, la corteccia cerebrale esercita un'influenza inibitoria.

e) Livello corticale

Il livello più alto di integrazione è il livello corticale. Alla corteccia cerebrale i diversi stimoli che provengono dalla periferia, arrivano in determinate aree che permettono al soggetto di avere la consapevolezza dell'esistenza di questi particolari stimoli (ad esempio lesioni dell'area uditiva permettono di udire il suono delle parole, ma non di riconoscergli un significato espressivo).

Naturalmente il cervello non può essere considerato una specie di mosaico in cui ciascuna funzione, dalle più semplici alle attività superiori, abbia una propria univoca sede in una determinata regione: allo stato attuale delle conoscenze, tali localizzazioni non sono da concepirsi in senso troppo rigido. « Ciò che giunge alle varie aree proiettive dai rispettivi recettori — precisa il Girotti — è il *messaggio informativo* [...] su un'infinità di eventi dell'ambiente esterno ed interno: in questi treni di impulsi continuamente mutevoli, l'attività cerebrale deve cogliere e organizzare gli elementi che hanno effettiva rilevanza, secondo i fini biologici del comportamento presente e futuro [...]. Le zone immediatamente adiacenti alle aree delle sensibilità sono tradizionalmente considerate come *aree di associazione,* cui sarebbe devoluta l'elaborazione

e l'interpretazione dei messaggi pervenuti alle rispettive aree di proiezione ».[3]

Nell'ambito dell'encefalo, particolare interesse va assumendo oggi lo studio del *sistema limbico* o sistema emozionogenico, rappresentato da un complesso di formazioni situate sulla faccia mediale dell'emisfero. Tale sistema è anche definito « cervello viscerale » in quanto è associato alle afferenze orali, uditive, olfattive, sessuali e viscerali in genere.

Le diverse funzioni espletate concorrono al concretamento di due aspetti essenziali della vita: la preservazione della specie (meccanismi sessuali, situazioni espressivo-mimiche, sensazioni interiori di tipo emotivo-affettivo, particolari comportamenti sociali: aspetti di ipersessualità o manifestazioni di sessualità deviata si possono osservare in seguito a lesioni di queste zone cerebrali, come pure comportamenti sociali caratterizzati da estrema aggressività); e la preservazione dell'individuo (ancora comportamenti di aggressione o di fuga, messa in opera dei meccanismi competitivi per l'inserimento nel rango sociale, per la riproduzione, per il cibo; ricordo di precedenti esperienze emotive a contenuto frustrante o gratificante, paura).

In definitiva si può affermare che le integrazioni del sistema limbico con la *neocorteccia* costituiscono il terreno di fondo sul quale l'uomo svolge le sue attività intellettuali, mentre è utile fin d'ora sottolineare che un gran numero di effetti emotivi, ivi originati, trovano risonanza nell'assetto periferico dell'organismo, al punto da condizionare non soltanto momentanee variazioni, ma anche alterazioni che, prolungandosi nel tempo, possono sfociare in sindromi quali l'ulcera peptica, l'ipertensione e altre.

Il sistema limbico, oltre ad essere collegato con il diencefalo — soprattutto con l'ipotalamo al quale, come abbiamo già precisato, compete il controllo della vita vegetativa —, è inti-

3 GIROTTI, *I fondamenti* 171-172.

mamente connesso con la *corteccia prefrontale*, quella parte cioè del lobo frontale che si trova anteriormente alla corteccia motoria e premotoria. « E' questa un'*area di associazione* [...] alla cui funzionalità sarebbe da attribuirsi la rappresentazione delle *intenzioni*, ossia la registrazione delle istruzioni e dei progetti relativi alle sequenze di azioni da compiersi [...]. Le lesioni dell'area prefrontale si accompagnano a gradi diversi di menomazione dei processi mentali collegati alla progettazione delle azioni. In casi patologici, l'asportazione delle aree prefrontali o la interruzione delle loro connessioni (lobotomia frontale) può alleviare stati ansiosi e di tensione, comportamenti ossessivi e compulsivi ».[4]

Tramite la *corteccia*, il soggetto ha anche la possibilità di reagire agli stimoli non in modo automatico, come ai livelli inferiori, ma in maniera volontaria. L'attività motoria richiede tutta una complessa regolazione e coordinazione del tono muscolare, alla quale cooperano varie strutture del neurasse, quali il cervelletto, il talamo, i nuclei vestibolari connessi al mantenimento dell'equilibrio, la formazione reticolare, ecc.

E' ugualmente necessario, per la motricità, che possa realizzarsi la *rappresentazione* e l'*integrazione dei movimenti* che devono essere effettuati e ciò avviene nella corteccia antistante la zona motoria, detta area premotoria, che permette la sintesi e l'esecuzione di movimenti più complessi e più ampi. In tale area (e anche in aree situate in altri lobi) inizia un sistema, detto *sistema extrapiramidale*, le cui fibre efferenti si dirigono verso il corpo striato (posto lateralmente alla regione talamica) e verso talune formazioni del tronco dell'encefalo. Il sistema extrapiramidale modifica il tono muscolare secondo le esigenze del movimento volontario e organizza quelle reazioni automatiche e semivolontarie che lo accom-

4 GIROTTI, *I fondamenti* 182-183.

pagnano (gesti abituali, atteggiamenti corporei). La lesione delle aree extrapiramidali porta ad una disorganizzazione dei movimenti.[5]

f) Sistema reticolare ascendente di Moruzzi

Conforme al nome, il sistema reticolare ascendente comprende aree del tronco dell'encefalo (bulbo – ponte – mesencefalo sino alla parte posteriore dell'ipotalamo), costituite da cellule di diverso tipo e forma, frammentate da fibre decorrenti in tutte le direzioni.

Questo sistema segnala alla corteccia l'arrivo di un'informazione; non precisa di che si tratta, ma la pone in stato di vigilanza. E' un sistema di amplificazione dei segnali ricevuti. Esso appare, quindi, strettamente connesso al grado di attenzione. In circostanze particolari parte da esso un impulso che blocca il passaggio dello stimolo, per cui noi possiamo selezionare le informazioni che provengono dall'esterno, possiamo scegliere quasi automaticamente che cosa ci è utile in base alle esperienze precedenti. Tuttavia, in determinate situazioni, il sistema reticolare non opera più la selezione degli stimoli, ma li lascia indiscriminatamente passare tutti, in modo che il soggetto, bombardato da ogni sorta di stimoli da cui non sa difendersi, soccombe, precipitando in una situazione di ansia.

Il sistema reticolare, insieme ad altre formazioni cerebrali, è coinvolto nel meccanismo del sonno-veglia e dell'esperienza cosciente.

Sistema nervoso vegetativo

Il sistema nervoso vegetativo comprende due sezioni: l'ortosimpatico e il parasimpatico.

5 Cf Girotti, *I fondamenti* 176.

L'*ortosimpatico* ha i propri centri nel midollo, lungo tutto il tratto toraco-lombare, a livello delle corna laterali. In genere « ha effetti piuttosto diffusi e tende a porre l'organismo, attraverso un'attivazione delle sue funzioni, in condizioni di rafforzata difesa o di aggressione quando intervengano situazioni sfavorevoli (situazioni emotive, temperature estreme, sforzi, ecc.) ».[6]

Il *parasimpatico* ha sede nel mesencefalo, nel tronco dell'encefalo e nella regione sacrale. A differenza dell'ortosimpatico, ha « effetti più localizzati, selettivi, e tende a promuovere processi conservativi e di risparmio nella funzionalità degli organi.

Sia l'ortosimpatico che il parasimpatico costituiscono la parte effettrice del vegetativo, attraverso la quale l'organismo provvede ad inviare impulsi di comando ai visceri; v'è tuttavia anche una parte afferente del sistema, rappresentata dalla *sensibilità viscerale* [...].

La regolazione superiore delle attività vegetative fa capo all'*ipotalamo*, connesso a sua volta con altre formazioni, specie con il sistema limbico e con la parte anteriore e inferiore del lobo frontale. A livello dell'ipotalamo si determinano le interazioni e gli equilibri tra le attività vegetative riferibili alle due sezioni; equilibri che hanno importanza, dal punto di vista psicologico, in tutti i processi connessi al comportamento emotivo ed istintivo, ai cosiddetti rapporti psico-somatici, al tipo di reattività temperamentale ».[7]

6 GIROTTI, *I fondamenti* 184.

7 *Ivi* 184-185.

ORMONI E GHIANDOLE ENDOCRINE NELL' ECONOMIA DELL' ORGANISMO (*)

Sr. ANNA ENRICA DALL' OGLIO

Ormoni e ghiandole endocrine

Gli *ormoni* sono sostanze fisiologiche che:

— prendono origine all'interno dell'organismo, grazie soprattutto all'attività metabolizzatrice delle ghiandole e dei sistemi cellulari ad esse comparabili;

— agiscono a distanza dal luogo di produzione, raggiungendo per via ematica i luoghi di azione, e quivi operando in maniera che ogni atto biologico vi si compia ad un livello che risulti ottimale per il benessere dell'organismo;

— in piccolissime dosi, sono capaci di correggere gli effetti dell'asportazione o della distruzione delle ghiandole endocrine o dei sistemi cellulari endocrini che fisiologicamente provvedono alla loro sintesi;

— in forti dosi, sono capaci di riprodurre gli effetti della iperfunzione patologica delle ghiandole endocrine o dei sistemi cellulari endocrini che fisiologicamente provvedono alla loro sintesi.

Dal punto di vista biologico, gli ormoni sono sostanze di coordinamento e di regolazione tra e per i miliardi di cellule che compongono l'organismo; cellule cui gli ormoni consentono

(*) Per la presente relazione, confronta l'opera PATRONO V., *Endocrinologia per la clinica* (Roma, Il Pensiero Scientifico 1972 - 3ª ed.) vol. 1 e 2, 3-23; 130-136; 759-773.

di svolgere le proprie attività specifiche (metaboliche, di crescita, ecc.) con modalità di tempo e di misura tali da essere in ogni momento le meglio adeguate alle necessità dell'organismo, nonostante che queste mutino continuamente in rapporto con l'adattamento, con la difesa, con la crescita, con la riproduzione, ecc.

Le *ghiandole endocrine* sono organi che:

— non hanno dotto escretore e versano direttamente nel sangue i prodotti di secrezione delle loro cellule;

— meglio di ogni altro organo o tessuto, sono capaci di compiere alcuni atti metabolici indispensabili per la sintesi e la erogazione di uno o più ormoni, adeguandoli ogni momento alle mutevoli necessità dell'organismo: ciò grazie alla presenza di un ricco e caratteristico corredo enzimatico.

La funzione delle ghiandole endocrine è così importante che la loro asportazione o distruzione per processo morboso, viene risentita dall'organismo come privazione di quell'uno o più ormoni.

Nell'uomo è il diencefalo (ipotalamo) che controlla e regola le ghiandole endocrine, avvertendole delle sollecitazioni che provengono dal mondo esterno oltre che da gran parte dell'interno dello stesso organismo. Il controllo ipotalamico si compie per mezzo dei neurosecreti ipofisotropi, che raggiungono l'ipofisi anteriore attraverso una corta via sanguigna. Altre zone diencefaliche e mesencefaliche avvertono pure alcune ghiandole endocrine (ad esempio il pancreas).

Vengono chiamati *sistemi cellulari endocrini* alcuni sistemi di cellule che non costituiscono di per sé organi ma che, pur essendo a volte distribuite in ordine sparso, posseggono un'attività funzionale unitaria paragonabile a quella delle ghiandole endocrine e concretantesi nella produzione ed immissione in circolo di veri e propri ormoni.

Sono da considerarsi *ghiandole endocrine* e *sistemi cellulari endocrini* non più discutibili: l'ipofisi, la tiroide, le paratiroidi

le surrenali (con una parte corticale e una parte midollare), la parte insulare del pancreas, i testicoli, le ovaie, il sistema cellulare costituente i nuclei sopraottico e paraventricolare del diencefalo, il sistema cellulare enterocromaffine e il sistema cellulare ultimobranchiale. Le richerche degli ultimi anni, iniziate in Italia da Pende e da Barbarossa, sembrano ormai sufficienti per includere tra le ghiandole endocrine anche la pineale. Viceversa, è ancora estremamente dubbio che possano essere considerate « anche » ghiandole endocrine il timo, la milza e le ghiandole salivari. Un posto del tutto a parte va riservato alla placenta, la quale, oltre che organo deputato a presiedere all'attività metabolica del prodotto del concepimento, deve essere considerata ghiandola endocrina vera e propria.

Nello svolgimento dell'attività funzionale di tutte le ghiandole endocrine sono riconoscibili tre tappe successive: formazione dell'ormone; immagazzinamento dell'ormone formato; secrezione nel sangue, dell'ormone formato, a seconda delle necessità dell'organismo.

Gli ormoni nascono, operano, si disfano e alla fine vengono espulsi dall'organismo attraverso gli emuntori. Esiste, pertanto, un continuo rinnovamento del patrimonio ormonale. Si chiama *metabolismo ormonale* l'insieme dei processi chimici e chimico-fisici di biotrasformazione per cui:

— da sostanze relativamente semplici si arriva alla sintesi di molecole anche molto complesse;

— gli ormoni, versati nel sangue, assumono la capacità di ricircolarvi per tutto il tempo necessario ad entrare, rapidamente o poco per volta, nelle cellule effettrici;

— gli ormoni riescono a riconoscere o a essere riconosciuti dalle cellule specificamente effettrici, con aggancio e successiva penetrazione in esse (organi « effettori » o « bersaglio »);

— ivi penetrati, vi svolgono gli effetti biologici loro propri;

— gli ormoni che hanno agito o che non servono più, vengo-

no degradati, inattivati e alla fine allontanati dall'organismo attraverso gli emuntori.

Nel metabolismo ormonale si può distinguere una fase catabolica e una anabolica. La *fase catabolica* si compie al di fuori delle ghiandole endocrine e soprattutto nell'ambito epatico e renale; la *fase anabolica,* invece, si compie prevalentemente in seno alle ghiandole endocrine, oppure in altri organi, ad esempio il fegato, e addirittura nel sangue circolante.

Ai fini dell'economia dell'organismo, non conta solo la quantità di ormoni messa in circolo dalle ghiandole endocrine in risposta alle varie sollecitazioni, ma anche il *destino metabolico* cui questi ormoni vanno incontro nel singolo individuo e nelle diverse circostanze. Tanto più che l'eccesso o il difetto di un determinato ormone può influire sul metabolismo di altri ormoni primitivamente non interessati, modificandone gli effetti prima ancora che le corrispondenti ghiandole endocrine siano costrette a modificarne la quantità di erogazione, onde ristabilire l'equilibrio. L'azione ottimale in senso biologico degli ormoni è condizionata, dunque, non solo dall'attività ormonoformatrice delle ghiandole endocrine, ma anche dall'attività ormonometabolizzatrice di organi e tessuti vari, diversi da essi: in primis del fegato e dei reni.

L'organismo può vivere abbastanza bene anche *senza* questa o quella ghiandola endocrina, purché *vengano introdotti* dall'esterno gli *ormoni mancanti.* Precisiamo subito che gli ormoni vanno maneggiati con molto cautela e sotto diretto controllo specialistico perché potrebbero turbare maggiormente il già alterato equilibrio endocrino del soggetto. Essi inoltre non riusciranno mai ad adeguarsi perfettamente alle necessità mutevoli dell'organismo. Manca, cioè, il cosiddetto meccanismo di feed-back, ossia di azione retrograda di tipo inibitorio: quando l'effetto ormonale diventa scarso per un aumento delle necessità attuali dell'organismo, diminuisce l'azione retrograda inibitrice sulla ghiandola endocrina, e questa invia all'organo-bersaglio una maggior quantità di ormoni, in modo che venga ristabilito l'equilibrio. All'inverso, quando l'effetto

ormonale diventa eccessivo per una diminuzione delle necessità dell'organismo, aumenta l'azione retrograda inibitoria sulla ghiandola endocrina, e questa invia all'effettore una minore quantità d'ormone.

E' probabile che nelle stesse ghiandole endocrine ci siano « recettori » capaci di avvertire il variare in più o in meno degli effetti dei loro ormoni. Più numerosi e sicuri tali recettori si ritrovano nel cervello medio e soprattutto nell'ipotalamo. Altri recettori sono distribuiti in particolari punti del sistema cardiovascolare e nel contesto del parenchima renale.

Ruolo degli ormoni é delle ghiandole endocrine nell'organismo

Il compito più importante e al tempo stesso più difficile, per chi vive, è riuscire a « sopravvivere » nonostante gli « insulti » dell'ambiente esterno ed interno. Occorre, attraverso una serie di azioni di difesa e di lotta, raggiungere un grado di adattamento tale da poter conservare l'equilibrio (omeostasi) dell'organismo, cioè quell'optimum che costituisce la *salute*.

Ora, il mantenimento dell'omeostasi è possibile per la presenza di tutti gli ormoni, ogni momento in quantità adeguata. Senza dubbio, al mantenimento dell'*omeostasi* concorre validamente anche il sistema nervoso, ma con un meccanismo ad azione rapida e fugace. Gli ormoni, invece, vi concorrono con meccanismi ad azione più lenta, ma assai più duratura. Grande importanza, ai fini del mantenimento dell'omeostasi, hanno gli ormoni della corteccia surrenale; infatti, in assenza delle surrenali, la sopravvivenza è estremamente difficile, mancando la possibilità di risposte adeguate ai vari tipi di stress.

Non solo l'omeostasi, ma anche la *nutrizione*, la *crescita*, la *riproduzione* e l'*invecchiamento* richiedono la presenza delle ghiandole endocrine e degli ormoni per compiersi in maniera ottimale. Per quel che riguarda gli ormoni più impegnati nel controllo dei vari grandi fenomeni biologici, gli ormoni sessua-

li sono al primo posto nel controllo della riproduzione, seguiti dagli ormoni placentari e da tutti gli altri ormoni; l'ormone somatotropo ipofisario è al primo posto nel controllo della crescita, seguito dagli ormoni sessuali, dagli ormoni tiroidei e dagli altri ormoni; l'insulina e il complesso ormonale tiroideo sono ai primi posti nel controllo della nutrizione, seguiti dall'aldosterone, dall'ADH e da tutti gli altri ormoni: gli ormoni sessuali e le iodotironine sono ai primi posti nel controllo dell'invecchiamento, seguiti poi da tutti gli altri ormoni.

Circa i *rapporti con la costituzione individuale*, ogni individuo — per ragioni geniche o ambientali che abbiano dato modificazioni durature — ha ghiandole endocrine più o meno responsive ed efficienti rispetto a quelle di altri individui; ha effettori ormonali più o meno sensibili; ha organi e tessuti extraendocrini più o meno efficienti. Il genoma (o patrimonio genico), pertanto, può condizionare anomalie varie di tali strutture nei diversi individui.

Rapporti degli ormoni e delle ghiandole endocrine con il sistema nervoso in condizioni normali

Nel corso della filogenesi, gli ormoni hanno preceduto la comparsa delle ghiandole endocrine, e l'hanno preceduta sotto la veste di « neurosecreti », cioè di sostanze prodotte da cellule nervose.

1. Il sistema nervoso controlla direttamente la funzione di due ghiandole endocrine soltanto: la *preipofisi* e la *midollare delle surrenali*. La secrezione di base e di emergenza dei vari ormoni ipofisari (organi-bersaglio: tiroide – corteccia surrenale – gonadi) è possibile solo fino a quando sono mantenute le fisiologiche connessioni anatomofunzionali tra ipofisi e ipotalamo. L'attività ipofisotropa del diencefalo, a sua volta, sarebbe mantenuta al fisiologico livello basale mediante un continuo controllo inibitorio della corteccia cerebrale. La funzione

di regolazione della midollare delle surrenali da parte del simpatico pre-gangliare, si realizza attraverso la liberazione di acetilcolina, che funge da stimolo dell'attività secretoria delle cellule della midollare delle surrenali. Anche per quest'attività del simpatico, sembra esistere un continuo controllo da parte di centri corticali e/o subcorticali. Quindi le varie e ordinate attività psichiche quotidiane mantengono il « tono » della secrezione ormonale in questa sede.

Per la *tiroide* esiste la possibilità che il simpatico e il vago ne favoriscano l'attività secretoria.

Per le *gonadi* vi è la possibilità che alcune zone del cervello basale ne influenzino la responsività di fronte alle rispettive stimoline ipofisarie, con un meccanismo nervoso che passa attraverso il midollo spinale.

Circa il *pancreas endocrino*, in condizioni di emergenza, il vago può essere responsabile della maggiore produzione e immissione in circolo di insulina.

Le *paratiroidi* risentono nella maniera più indiretta l'influenza del sistema nervoso, perché la risentono attraverso le modificazioni del ricambio fosfocalcico, di cui è dimostrata la regolazione diencefalica.

2. La normalità del patrimonio ormonale dell'organismo è una condizione indispensabile per il normale funzionamento del sistema nervoso sia di relazione sia neurovegetativo. Direttamente o indirettamente gli ormoni circolanti attivano, deprimono oppure orientano i meccanismi cerebrali. Tutti gli ormoni prodotti e messi in circolo dalle ghiandole endocrine controllate dalla preipofisi (tiroide – corticale delle surrenali – surrenali) agiscono con sicurezza sull'area ipofisotropa del diencefalo e lo stesso fanno i vari ormoni dell'ipofisi anteriore.

Azioni più generali sono le seguenti:

— Le *iodotironine* (e quindi la tiroide) sono indispensabili già prima che l'individuo venga alla luce, ma particolarmente nei

primissimi mesi di vita per un normale sviluppo del sistema nervoso e soprattutto per un normale sviluppo delle attività psichiche. Sono inoltre necessarie, in ogni età della vita, anche per mantenere a giusto livello l'attività metabolica del sistema nervoso e quindi le sue prestazioni funzionali.

— I *glicocorticoidi,* con in testa il cortisolo, sembrano essere necessari per un'efficiente trasmissione intersinaptica degli impulsi nervosi e forse anche per la mielinizzazione delle fibre nervose. Comunque, sul sistema nervoso centrale, il cortisolo ha un'azione eccitatoria; sulle fibre nervose periferiche, ha invece un'azione deprimente l'eccitabilità. Al contrario del cortisolo e dei glicocorticoidi in genere, agiscono i mineralcorticoidi e in particolare il desossicorticosterone (hanno un'azione riducente l'eccitabiltà delle fibre nervose centrali e stimolante invece l'eccitabilità delle fibre nervose periferiche). La clinica e l'esperimento insegnano che il cortisolo favorisce l'euforia e l'appetito; il desossicorticosterone ha una certa quale azione sedativa.

— Gli *ormoni sessuali* contribuiscono a mantenere a giusto livello la soglia di eccitabilità di importanti funzioni cerebrali come la sostanza reticolare del tronco dell'encefalo, il rinencefalo e l'ipotalamo, condizionando in tal modo la normalità del comportamento non solo sessuale, ma anche generale. Inoltre, tra gli ormoni sessuali, gli estrogeni favoriscono e il progesterone, invece, attenua l'eccitabilità corticale; il testosterone favorisce l'aggressività e la combattività.

— Tra gli ormoni pancreatici, l'*insulina* controlla il ricambio carboidratico anche in ambito cerebrale, ma non proprio come negli altri tessuti, giacché il ricambio carboidratico cerebrale è in parte indipendente dal controllo insulinico; il glucagone, invece, sembra in grado di stimolare il sistema adrenergico.

— Il *paratormone* contribuisce a mantenere a giusto livello la soglia di eccitabilità neuromuscolare; in più, attraverso il mantenimento di un normale livello calcemico, contribuisce al

mantenimento della cronassia nei vari nervi. Comunque, tanto gli iper - quanto gli ipoparatiroidei, sono dei neurolabili, spesso ansiosi ed irritabili.

— Gli *ormoni adenotropi* dell'ipofisi — a parte l'azione indiscussa (e già indicata) svolta sulla zona ipofisotropa del diencefalo — esercitano parecchie, ma non sempre ben definibili azioni di controllo sul restante sistema nervoso.

— La *pineale*, quasi certamente tramite la sua melatonina, svolge un'azione di controllo e di freno sul diencefalo e soprattutto sull'area ipofisotropa del diencefalo.

Tutti gli ormoni, quando sono presenti nell'organismo in quantità normali, contribuiscono a contenere entro giusti limiti l'eccitabilità del sistema nervoso vegetativo, la quale, per altro, costituisce una caratteristica individuale.

Rapporti degli ormoni e delle ghiandole endocrine con il sistema nervoso in condizioni patologiche

Accenniamo in forma schematica, solo perché se ne conosca l'esistenza e si proceda cautamente nello stabilire l'origine di una malattia, ai possibili rapporti tra ghiandole endocrine e sistema nervoso in casi patologici.

— Disordini psichici di vario tipo impegnano abitualmente l'asse diencefalo-ipofisotropo, l'ipofisi anteriore, le ghiandole endocrine satelliti provocando sintomi che possono simulare malattie di origine endocrina. Ad esempio, individui ansiosi, con metabolismo basale a cifre esagerate, possono essere diagnosticati come affetti da « ipertiroidismo »; si tratta di fatto di *psiconevrosi* che possono complicarsi in tireotossicosi (disfunzioni della tiroide).

Così in donne giovani, specie se psiconevrotiche, si può verificare, dopo stress emotivi, la comparsa di amenorrea; in ragazze psiconevrotiche, pure in seguito a stress soprattutto

emotivi, può comparire il quadro clinico dell'anoressia nervosa.

— Disordini psichici in corso di endocrinopatie sono per la massima parte imputabili all'eccesso o al difetto ormonale; a volte in parte anche a situazioni, preesistenti alla malattia, di labilità psichica. Se predomina l'entità dello squilibrio ormonale, compaiono più facilmente alterazioni dell'equilibrio neurovegetativo; se predomina, invece, la labilità psico-nervosa, è più facile la comparsa di psicosi e psiconevrosi.

— Le psicosi maniaco-depressive e la schizofrenia riconoscono, oltre alla predisposizione genica, una patogenesi di tipo ormonale.

— Alcune manifestazioni devianti di sessualità, quali l'ipererotismo e l'omosessualità, sono legate in parte a costituzioni neuropsichiche particolari, in parte alla presenza di gravi insufficienze gonadiche e, comunque, di alterazioni del quadro ormonale, talvolta all'ereditarietà; ovviamente notevole incidenza ha il condizionamento ambientale.

ESISTENZA DI MALATTIE SPECIFICAMENTE UMANE POSSIBILITA' DELLA MALATTIA COME REAZIONE NEVROTICA

Sr. ANNA ENRICA DALL' OGLIO

La malattia specificamente umana: caratteristiche generali

Il fenomeno « malattia » è proprio di tutti gli esseri viventi: vi sono malattie delle piante, degli animali e dell'uomo; sono note persino malattie dei batteri.[1] Quali agenti eziologici delle malattie riscontriamo: fattori genetici, radiazioni, insulti chimici, traumatismi, agenti infettivi, fattori carenziali (di uno o più fattori: proteine, minerali, vitamine, ecc.), alterazioni metaboliche, processi autoimmunitari, tumori.

Ma vi sono malattie spontaneamente assenti dal mondo animale: arteriosclerosi, ulcera gastrica, asma bronchiale, ipertensione arteriosa, calcolosi biliare, malattie del sistema nervoso centrale. Si può parlare, quindi, dell'esistenza di *malattie specificamente umane*. A che cosa sono correlabili? L'elemento più specificamente « umano » è il *settore psichico*. Ad esso — e prima di tutto alla sua parte istintiva — sono legate tali malattie.

Come cause supposte si citano le seguenti:

— *Fattori costituzionali.* Si è già trattato altrove delle cosiddette « predisposizioni ereditarie », per cui certi individui portano nella loro costituzione alcune caratteristiche che favoriscono l'insorgere di una data malattia e che erano già presenti nelle rispettive famiglie del padre o della madre.

1 Cf JORES A., *L'uomo malato. Introduzione alla medicina psicosomatica* (Firenze, Giunti-Barbera 1963) 9. A tale opera si ispira la presente descrizione.

— *Fattori esterni all'individuo,* quali le abitudini di vita, lo stato di nutrizione, l'alcool, la nicotina, la caffeina, ecc.

— *Il ritmo irregolare della vita moderna,* l'urbanizzazione e la conseguente rottura con il mondo della natura, le aspirazioni ipertrofiche in campo professionale, ecc. (Ma non sarà questo ritmo, « *la conseguenza* di un'intima disarmonia dell'uomo, piuttosto che la causa di questa »?[2]).

— *Moventi interiori.* Mentre in genere si tende ad individuare la causa di tali malattie in fattori esterni all'individuo o aventi relazione con la sua costituzione somatica, di fatto sono in gioco moventi interiori. E' in gioco l'individualità esasperata dell'uomo, prigioniero del proprio io, di un uomo non più protetto dagli schemi antichi — coercitivi, ma rassicuranti — e che con la demolizione o la relativizzazione di determinati valori (famiglia, cultura, religione, ecc.) sembra aver acquistato una certa autonomia, ma in realtà è solo ed è costretto a ruoli più impegnativi e perciò più stressanti; di un uomo che, coinvolto nel processo di automazione, vive una vita povera di stimolazioni personali; oppure, gratificato da ogni tipo di comodità, diventa incapace di affrontare con coraggio e disinvoltura privazioni e disagi; o ancora, avulso dal mondo della natura e implicato in ritmi artificiali e mondani di vita, ha perso la capacità di lottare per un significato e una trasformazione della vita stessa.

La malattia specificamente umana, dunque, nasce quando l'uomo non è più in grado di realizzare il valore supremo della vita, le sue migliori possibilità.

Le malattie specificamente umane riconoscono, come *base di tutta la sintomatologia:*

— *l'acquisizione di una « struttura nevrotica » nella prima infanzia.* Nei primi anni di vita il bambino vive quasi esclusi-

2 JORES, *L'uomo* 65.

vamente sul piano psico-affettivo, per cui possiede, al riguardo, una grandissima sensibilità e ha bisogno di un'atmosfera di amore caldo e gratuito. Se la madre è nevrotica, non sa e non può offrire questo tipo di amore, anzi, con le sue richieste o il suo atteggiamento, inibisce le possibilità di espansione del figlio, influenzandone così in modo sfavorevole la maturazione. Privato della sicurezza necessaria e represso dall'adulto, il bambino stesso precipita in una situazione di ansia che facilmente si protrae nel corso della vita futura;

— la presenza di particolari situazioni vitali di *prova* e di *frustrazione non superate* adeguatamente (prova: l'individuo viene sollecitato, ma non è in grado di rispondere; frustrazione: l'individuo dovrebbe operare coscientemente una rinuncia, ma non sa farlo);

— il desiderio inconscio di « *fuga* » *nella malattia* come atteggiamento di comodo, perché la malattia stessa permette di sfuggire ai contrasti e ai disagi di una situazione e di ricevere gratificazioni.

Nelle malattie specificamente umane *ansia* e *aggressività* sono fenomeni ricorrenti e condizionanti l'insorgenza e il decorso delle forme morbose.

Precisiamo però che ansia e aggressività, di per sé, sono fenomeni legati alla sopravvivenza e indicano normalità dell'individuo.

L'*ansia* è uno stato affettivo spiacevole, basato su un penoso sentimento di attesa di un evento che si ritiene pericoloso. Quando l'uomo sperimenta l'ansia, cerca di uscire da questa situazione d'incertezza ed è stimolato a prendere maggiore conoscenza con il mondo che lo circonda. L'ansia, quindi, è da considerarsi non solo un'emozione fisiologica atta a preservare l'individuo da tutto ciò che lo minaccia, ma anche una spinta all'esplorazione, alla ricerca, al lavoro.

L'*aggressività* è una reazione istintiva collegata ai meccanismi arcaici dell'esistenza: lotta per la sopravvivenza, affermazione

sull'ambiente circostante. Essa rappresenta quelle forze di inibizione — nel senso migliore del termine — per cui l'uomo può affrontare problemi e difficoltà e realizzare pertanto, più alti livelli personali di esistenza.

Entrambi gli aspetti, tuttavia, in una personalità non sufficientemente forte e strutturata e con meccanismi di difesa[3] — meglio « di comportamento » — usurati, diventano patologici e possono dar luogo a due fondamentali gruppi di alterazioni:

- malattie psicosomatiche
- nevrosi.

Malattie psicosomatiche

Definizione

Il termine di medicina « psicosomatica » presenta lo svantaggio di suggerire un dualismo fra psiche e soma che, in realtà, non esiste: *ogni malattia è psicosomatica,* perché la stretta integrazione fra psiche e soma fa sì che non esista alcuna affezione morbosa che sia libera totalmente da influenze psichiche. Una malattia organica « pura » si verifica solamente nei casi in cui un organo abbia subito turbe di sviluppo oppure sia stato leso da agenti nocivi. In tutte le altre malattie entra sempre in gioco un « fattore interno », di origine psicologica che, in parecchi casi, è il primum movens della malattia stessa. Una volta che questa si è instaurata, i fenomeni morbosi successivi seguono per lo più leggi organiche.

Le malattie psicosomatiche costituiscono l'equivalente, sul piano somatico, delle nevrosi e, come queste, esprimono particolari situazioni emotive che non trovano la possibilità di

3 Per maggiori conoscenze su questo argomento confronta la relazione di sr. Antonia Colombo: *Conflitti e frustrazioni nella vita umana* a p. 265-273.

una normale e matura realizzazione sul piano del comportamento e del rapporto individuale.

Le possibili soluzioni dell'ansia sono, dunque, le seguenti:

- *cosciente:* eliminazione, risoluzione razionale
- *inconscia:* meccanismi di difesa: fobia, nevrosi
  meccanismi di conversione: isterismo, affezioni psicosomatiche.

Concetto di « linguaggio degli organi »

Si parla di « somatizzazione » dell'ansia e di linguaggio degli organi », in quanto il sintomo fisico è una forma primitiva di espressione, un simbolo di una situazione interiore che non riesce a trovare espressioni verbali o gestuali. Il corpo, pertanto, sfoga questa tensione attraverso la disfunzione di un organo o apparato. Si tratta, insomma, di una specie di messaggio cifrato che l'inconscio ci indirizza attraverso affezioni morbose, come quelle croniche dello stomaco e dell'intestino (gastrite, ulcera, diarrea cronica, stitichezza cronica), l'adiposità, l'anoressia mentale, l'asma e altre forme allergiche, l'ipertensione essenziale, molte forme articolari croniche, il diabete, l'ipertiroidismo, ecc.

Meccanismi psicodinamici

Il *meccanismo psicodinamico* che conduce alla malattia psicosomatica consiste in una *regressione* del paziente a una condizione di immaturità e a una modalità infantile di reagire all'ansia. Lo stesso « linguaggio degli organi » si ricollega alle forme infantili di espressione che precedono la comparsa del linguaggio e testimonia l'incapacità dell'individuo di stabilire con gli altri uomini una comunicazione normale.

Negli psicosomatici, infatti, si nota una labilità di struttura psicologica di tipo infantile, cui corrispondono diversi tipi di risposte neuro-endocrine di adattamento alle situazioni. I

soggetti con atteggiamento psicologico di dipendenza e passività presenterebbero un'attività neurovegetativa di tipo generalmente conservativo e cioè parasimpatico: questo prevalente orientamento condurrebbe più facilmente gli individui all'ulcera peptica, all'asma bronchiale, ai disturbi del colon. Altri soggetti, invece, nei quali l'atteggiamento psicologico è di tipo attivo, presenterebbero un'impostazione prevalente di tipo ortosimpatico e cioè reattiva che condurrebbe all'ipertensione, alle emicranie, alle cosiddette « nevrosi » cardiache.

Problema della specificità d'organo o apparato

Il problema della specificità d'organo o apparato è assai complesso; pare legato al significato « simbolico » che i singoli organi assumono nella vita di ciascuno, in relazione con il livello di maturità raggiunta. A seconda, cioè, del tipo di conflitto emotivo che ciascun individuo presenta, quale residuo delle frustrazioni infantili, egli « sceglierà » questo o quell'organo al momento della « conversione » somatica dei suoi problemi.

Così, ad esempio, il *bisogno di essere amato*, di ricevere affetto e protezione, quando è legato ad una situazione conflittuale non risolta, può esprimersi regressivamente come bisogno di essere nutrito: questa nuova forma del bisogno di amore, non cosciente, può mobilizzare in modo continuativo le innervazioni gastriche e originare quella disfunzione secretoria e motoria da cui potrà successivamente nascere l'ulcera gastrica.

L'individuo con *sentimenti di colpa* si autopunisce inconsciamente non mangiando (anoressia nervosa), poiché il mangiare, ma soprattutto qualsiasi piacere per cibo e bevanda, viene considerato come un fallimento dello spirito e della volontà nella lotta contro una corporalità e una natura ostili e spregevoli, quindi come qualche cosa di colpevole, che porta di conseguenza ad una necessità di punizione. Viceversa, l'individuo soggetto a *tensione eccessiva* scarica la propria aggres-

sività in modo compensatorio con un'esaltazione dell'istinto alimentare (bulimia).

Ancora: nel caso di bambini affetti da asma bronchiale può essere in gioco una particolare struttura psicologica del bambino stesso, che rispecchia semplicemente o assorbe o si vittimizza di fronte alla *tensione creata dagli atteggiamenti parentali*, soprattutto materni. Tali atteggiamenti variano dalla super-protezione all'ambivalenza, al rifiuto — addirittura — del bambino che si sente, pertanto, oppresso.

Basi neurofisiologiche

Le basi neurofisiologiche delle malattie psicosomatiche sembrano consistere primitivamente in una deficienza dei meccanismi inibitori centrali che regolano l'efflusso vegetativo attraverso le vie nervose bulbo-spinali finali comuni. Il conseguente predominio delle influenze discendenti facilitanti spiegherebbe la scarica eccessiva nelle innervazioni periferiche vegetative, con le esagerate risposte autonome dell'effettore. Inoltre, un bombardamento persistente degli effettori del sistema autonomo può risolversi in modificazioni permanenti nelle giunzioni neuro-effettrici, con la creazione, quindi, di uno stato persistente di esagerata responsività. Di qui la cronicizzazione della malattia.

Nevrosi

Definizione

La nevrosi può essere definita come una condizione che si verifica in una persona, altrimenti sana, caratterizzata dalla presenza dei sintomi dell'angoscia e di altri sintomi — anche somatici — spiegabili in termini di conflitto tra parti inibenti e parti inibite della personalità. L'esistenza di una reazione o sindrome nevrotica, dunque, indica un *conflitto psicologico;* essa è la forma più comune di risposta sbagliata agli stress

della vita e specialmente a quegli stati di tensione interiore derivanti da rapporti confusi e insoddisfacenti con le altre persone. La patologia delle forme nevrotiche, in altre parole, è essenzialmente una *patologia delle relazioni interpersonali.*

Rispetto alle psicosi, le nevrosi sono reazioni parziali della personalità compatibili con la vita sociale; la realtà viene vissuta qualitativamente come immutata, sebbene il suo significato possa essere quantitativamente modificato; il linguaggio non è mai alterato; l'inconscio si esprime simbolicamente in alcuni disturbi somatici e mentali; le manifestazioni sono meno primitive.

Origine

Le nevrosi originano in individui *predisposti costituzionalmente.* La sola costituzione individuale può essere in alcuni casi sufficiente a determinare il manifestarsi di uno stato ossessivo-compulsivo, mentre nei casi di isteria e di sindromi ansiose e depressive molto può dipendere dall'esperienza e dall'educazione. In realtà sembra che se un'esperienza è sufficientemente significativa, queste forme reattive possano manifestarsi in chiunque, mentre sarebbe difficile sviluppare dei sintomi ossessivi senza una netta predisposizione costituzionale.

All'interno dei gruppi familiari, la costituzione ereditaria delle singole forme morbose può essere specifica per ciascuna, ma vi è anche un fattore comune che si manifesta nella personalità ansiosa.

L'intelligenza ha una parte nel determinare le reazioni nevrotiche in generale, che sono relativamente più comuni tra le persone di intelligenza superiore che tra quelle di minor intelligenza. L'intelligenza ha anche un effetto nel determinare il tipo di sindrome, perché i sintomi isterici sono più frequenti fra gli individui poco intelligenti.

Vi sono poi *situazioni organiche* (affaticamento, esaurimento fisico da malattie infettive) che, diminuendo la resistenza

fisica, possono facilitare l'insorgenza di episodi nevrotici. Infine, molteplici *situazioni ambientali* (solitudine, preoccupazioni di ogni genere, morte di familiari, perdita di amici, difficoltà da superare, valori — soprattutto religiosi e morali — in declino) possono scatenare sindromi nevrotiche in qualunque momento della vita dell'individuo.

Forme

— *Ansiosa*

Si sviluppa comunemente in persone ansiose, tese, timide, insicure di sé, preoccupate, portate ad aspettarsi il peggio.
I sintomi sono psichici e somatici. I *sintomi psichici* di solito assumono la forma di uno stato di ansia, di apprensione, di preoccupazione persistente. Si ha anche irrequietezza, diminuita capacità di concentrazione, distrazione, dimenticanza delle cose, nervosismo, irritabilità e intermittenti depressioni dell'umore. Lo stato di tensione fa sentire la persona affaticata, ma le impedisce di prendere sonno. Talvolta l'autosservazione si concentra sulle sensazioni fisiche: ogni funzione vegetativa viene analizzata meticolosamente, ogni sensazione organica viene sopravvalutata come un sintomo di malattia, ogni piccolo malessere viene ingigantito e diventa insopportabile (ipocondria). In alcuni casi l'apprensione si trasforma periodicamente in crisi, sotto forma di attacchi acuti di ansia: capogiri, senso di mancamento, nausea, senso di oppressione toracica, palpitazioni, sudori, tremori agli arti, spesso il timore di morire.

I *sintomi somatici* possono coinvolgere uno qualunque o tutti i sistemi somatici: accelerazione del polso, difficoltà respiratoria, mancanza di appetito, nodo alla gola, senso di gonfiore addominale e di presenza di aria, disturbi dell'alvo (stitichezza o diarrea), minzioni frequenti, debolezza degli arti, tremori, dolori, formicolii, offuscamento della vista, ronzio alle orecchie, affaticabilità generale.

— *Depressiva*

La depressione può essere definita come una *risposta affettiva penosa.* Consiste in uno stato di infelicità, di disperazione di fronte al dolore morale e comporta una sensazione di incapacità ad opporvisi, ad affrontare le normali attività quotidiane e soprattutto ad organizzare il proprio futuro, che appare molto oscuro. La depressione nevrotica di tipo reattivo — più frequente nei soggetti più giovani — è caratterizzata da tristezza e si accompagna a senso di impotenza, con componente ansiosa evidente o nascosta, insonnia, ipocondria e auto-compatimento.

Da un punto di vista psicodinamico si può definire come la perdita di rapporto con l'oggetto di amore primario (se stesso), che ha subito una svalutazione. Il timore di perdere l'amore, l'affetto o l'approvazione può precipitare la fase depressiva. La svalutazione può essere auto-svalutazione, con la quale il soggetto ritiene di potersi liberare da sentimenti di colpa dovuti alla rievocazione di eventi di cui pensa di avere la responsabilità; può essere anche timore del rifiuto altrui: è stato detto che la depressione è « un'implorazione d'amore », un tentativo di placare questo bisogno. E' tale la forza di questa esigenza che anche la più piccola delusione può provocare violente reazioni.

— *Isterica*

L'isteria è un particolare modo di reagire alle difficoltà; rappresenta il tentativo inconscio di risolvere uno stato conflittuale mediante la « fuga nella malattia ». Nell'isterico è assente la sofferenza ansiosa, in quanto i sintomi servono appunto come protezione dell'ansia.

Comunemente la personalità premorbosa è di tipo egocentrico e immaturo ed esige molto dalle persone che la circondano. Presenta anche una certa teatralità nel comportamento, un desiderio di impressionare e di guadagnarsi la simpatia, un contrasto tra reale superficialità dei sentimenti e intensità della loro espressione, tra la timidezza esteriore e l'intenso

interesse erotico, una quantità di sogni ad occhi aperti, intesi come compensazione.

Il quadro clinico presenta questi elementi: sintomi organici (paralisi, disturbi sensoriali) in assenza di lesioni anatomo-patologiche; disturbi dell'affettività (le pazienti sono generalmente compiaciute della loro invalidità); suscettibilità della sindrome a risolversi mediante terapie suggestive.

— *Ossessiva*

Le nevrosi ossessive sono le meno comuni fra le nevrosi e quelle con maggiori componenti costituzionali. Si instaurano in soggetti con carattere premorboso rappresentato da meticolosità, scrupolosità, esigenza di ordine e puntualità, tenacia, « pignoleria ».

Idee e sentimenti incoercibili e penosi per il paziente, che fa di tutto per allontanarli, sono l'elemento saliente. L'idea ossessiva compare e si impone senza motivo logico apparente. In genere si tratta di pensieri volgari, sacrileghi e comunque inaccettabili dal paziente, in cui è nettissima la coscienza del carattere morboso del sintomo ossessivo, per sfuggire al quale egli elabora spesso complicati « rituali », cioè atti obbligati che si devono compiere in un determinato modo o ripetere numerose volte. L'ideazione ossessiva è sempre accompagnata da ansia, talora intensa e manifesta, talora più controllata.

— *Fobica*

La nevrosi fobica è una delle forme di nevrosi ossessiva. La fobia è una paura ricorrente, irragionevole, connessa a qualche situazione, oggetto o idea. L'oggetto esteriore della paura varia a seconda della storia individuale del paziente. Questi si rende conto che la sua paura è irragionevole, ma ne è dominato. La reazione fobica si può considerare l'equivalente nevrotico della normale reazione di fuga e serve di difesa contro la presa di coscienza del problema reale. Attraverso la fobia, infatti, il paziente si difende dalle angosce di un pericolo interno, localizzandolo all'esterno.

— *Noogenica*

Al limite, nevrosi e alienazione da Dio, soprattutto nella civiltà moderna, possono essere la stessa cosa. Circa il 20% di tutti i casi di nevrosi, oggi, si sviluppano per una situazione di « vuoto esistenziale », cioè per l'incapacità della persona di dare senso e valore alla propria vita. Questo vuoto profondo e questa carenza di ideali produce nell'uomo la malattia nevrotica proprio perché, nella parte più intima e personale dell'essere, egli non può rinunciare a trovare un significato, ad amare, ad integrarsi. Allora « la nevrosi causa nel malato una sofferenza che rivela lo sforzo fondamentale della sua anima per mettere a nudo la sua miseria e per decidere di vivere una vita nuova e più intensa. Dunque, questa malattia, se ben capita, svela una verità umiliante e spinge a raggiungere la verità nella vita ».[4]

Basi neurofisiologiche

Base neurofisiologica delle nevrosi, in genere, è la deficienza primaria del sistema antiemozionogenico inibitore che, nel sistema limbico, normalmente limita l'intensità e la durata delle reazioni emotive.

Nel caso di *manifestazioni depressive*, si avrebbe un'attivazione del sistema di rinforzo negativo (sempre nell'ambito del sistema limbico), che provoca sensazioni spiacevoli che rappresentano la punizione e inibiscono la ripetizione di determinati comportamenti agendo sul sistema motivazionale corrispondente e con diffusione ad altri sistemi attinenti (vigilanza, memorizzazione, motilità, ecc.).

Quando sono danneggiate le vie nervose motorie e sensoriali, appaiono *manifestazioni isteriche* di conversione. Un'inibizione sensoriale, motoria o corticale, eccessivamente selettiva, sembra essere alla base di alcuni sintomi isterici, come l'anestesia, la paralisi, l'amnesia o l'afasia.

4 HÄRING B., *Etica medica* (Roma, Ed. Paoline 1972) 281.

Nel caso delle *nevrosi ossessive*, vi sarebbe un'alterazione dei circuiti interneuronici corticali inibenti dei neuroni mnemonici corticali. La mancanza dell'autocontrollo locale di questi ultimi si risolverebbe in una persistente attività riverberante, che trova una traduzione fisiologica nelle idee ossessive e negli atti coercitivi.

Nella *nevrosi fobica* l'attività corticale riverberante alla base di alcuni pensieri — disinibita — attiverebbe il sistema emozionogenico della paura e quando gl'impulsi corrispondenti raggiungono il sistema dell'esperienza cosciente (formazione reticolare) si manifesterebbe un'idea associata alla paura.

Metodi terapeutici

Diamo ora un rapido sguardo ai metodi terapeutici che, secondo Jores,[5] si possono dividere in tre tipi fondamentali.

— Metodo *di tipo pragmatico* (su base biologica). Non richiede necessariamente un rapporto da persona a persona, è sufficiente la tecnica perfetta. Più importanti della persona in sé, sono tutti i dati strumentali (elettrocardiogramma, rilievi radiologici, esami di laboratorio, ecc.) e la somministrazione di sostanze farmacologiche o l'applicazione di particolari tipi di cure.

E' chiaro che l'uso di tale metodo non è sufficiente per la guarigione. Può, anzi, costituire un alibi che ci permette di evitare ogni indagine accurata e approfondita sulla persona del paziente stesso; un alibi per la nostra superficialità, la nostra fretta, la nostra profonda mancanza di amore vero.

— Metodo *di tipo « magico »*. E' basato su di un fatto di suggestione. Il terapeuta, in quanto capace di esercitare una certa forza sul paziente, tramite la parola e l'atteggiamento globale, ottiene la sua fiducia: l'individuo crede nell'abilità

5 Cf JORES, *L'uomo* 101-118.

del medico, crede che quanto gli viene prescritto gli darà giovamento e l'effetto può realmente verificarsi.

A tutt'altro livello si pone la guarigione di una nevrosi, fondata sul ristabilito *rapporto di fede in Dio*. Quando la persona ritrova, per volontà rinvigorita dalla Grazia, la capacità di affidarsi e fidarsi di Dio Padre, decentrandosi da se stessa, le inibizioni e le ansie che provocarono la malattia scompaiono e, con esse, i sintomi patologici. Ma le guarigioni derivanti dalla rinata vita di fede, oggi sono assai rare poiché « ciò che è venuto a mancare all'uomo moderno è proprio la capacità di credere, come si può osservare in molti malati; un sintomo strettamente correlato al quadro neurotico [vedi neurosi noogenica] è proprio la perdita della capacità di abbandono, quindi della capacità di credere; quasi sempre viene a mancare una fede religiosa ».[6]

— *Psicoterapia*. Lo scopo fondamentale della psicoterapia è di aiutare l'uomo a ritrovare se stesso, la sua verità, la sua libertà, rendendolo capace di lavorare e di godere in modo umano, e perciò anche di soffrire, cioè di vivere in modo impegnato, autonomo e responsabile.

Esistono diversi metodi psicoterapeutici, individuali e di gruppo. Le psicoterapie individuali più note sono: l'analisi del profondo (dalla psicoanalisi classica di Freud al metodo di Jung), la terapia centrata sul cliente (o terapia non-direttiva di Rogers), la logoterapia (una delle modalità di analisi esistenziale, praticata da Frankl). La scelta dell'uno o dell'altro metodo dipende da molti fattori, tra cui si segnalano: le condizioni e l'età della persona, gli obiettivi che si vogliono raggiungere (psicoterapia causale o psicoterapia sintomatica), il tipo di preparazione del terapista.

Il ricorso ad una psicoterapia richiede — per essere efficace — particolari condizioni di cui si parlerà più avanti.[7]

6 JORES, *L'uomo* 114.

7 Cf la relazione di sr. Antonia COLOMBO: *Necessità di aiuto efficace nelle diverse situazioni di difficoltà* a p. 394-400.

CENNI ALLE PRINCIPALI FORME DI PSICOSI
(con particolare riguardo alle modalità di inizio e agli stadi pre-morbosi)

Sr. ANNA ENRICA DALL'OGLIO

La psicosi, malattia tipicamente psichica, colpisce e trasforma *l'intera personalità* del soggetto. In essa la realtà subisce un cambiamento qualitativo ed è considerata in modo diverso dal normale, con un comportamento conseguente del paziente. Da un punto di vista psicopatologico, il mutamento psicosico del significato della realtà viene parzialmente espresso come « proiezione », che consiste nell'attribuire ad agenti esterni un'esperienza in origine interamente soggettiva. Le manifestazioni delle psicosi sono generalmente abbastanza primitive: vi è spesso nello psicotico una regressione dell'attività ad un livello infantile. Si rileva pure la mancanza assoluta di senso di autocritica e di consapevolezza della malattia e l'impenetrabilità alla critica altrui, che invece sono visibili nel nevrotico.

Psicosi distimiche

La caratteristica comune delle psicosi distimiche è *l'interessamento primitivo della sfera affettiva.* La depressione e l'esaltazione dell'affettività sono i due poli opposti di queste modificazioni patologiche. Tale patologia si sviluppa acutamente su una costituzione particolare — distimica o ciclotimica — contrassegnata fondamentalmente da *labilità dell'umore,* con fluttuazioni dello stato affettivo, spesso senza cause esterne. La variabilità dell'affettività può non superare mai i limiti normali: l'umore della maggior parte di queste persone oscilla al verificarsi di determinati eventi, ma tali cambiamenti sono transitori e interferiscono ben poco con le attività quotidiane.

Eziologia

— La *predisposizione ereditaria* è il fattore eziologico più importante. E' probabile che la psicosi maniaco-depressiva sia dovuta ad un singolo gene dominante trasmesso da un genitore ammalato a metà della prole, ma con una penetranza incompleta, in modo che, in molti dei possessori del gene, la malattia non si manifesta.

— I possibili *fattori scatenanti* sono numerosissimi e soggettivi; possono essere psicologici o fisici. Tra gli stress emotivi ricordiamo: lutti, cambiamenti di casa, fallimenti nel proprio lavoro, tensione e lotta per una promozione, per il conseguimento di una meta importante; tra i fattori fisici: infezioni, operazioni chirurgiche, intossicazioni, disendocrinie. Spesso la sindrome si sviluppa senza un motivo riconoscibile, soprattutto nelle ricadute successive alle prime manifestazoni. Il motivo magari esiste solo nella mente del paziente, poiché si tratta di fantasie.

Forme

— *Stati maniacali*

L'*eccitamento euforico*, che è il sintomo predominante, di per sé può essere considerato come lo stato d'animo corrispondente alla realizzazione di un desiderio. Ciò che rende patologica l'euforia è il fatto che non vi è nulla nelle circostanze esterne che apparentemente la giustifichi. Il motivo dell'euforia è al di fuori della coscienza. Può accadere, ad esempio, che da qualche desiderio molto intenso, represso nell'inconscio, venga allontanata almeno parzialmente la repressione; il paziente allora si sente e si comporta come se il desiderio fosse stato esaudito.

Oltre all'eccitamento euforico, vi sono altri due sintomi principali: la *fuga delle idee* (flusso continuo di pensieri verbalizzati, ma frammentario e con associazioni casuali) e l'*aumento dell'attività psicomotoria* (iperattività nell'iniziativa e nell'esecuzione dei gesti).

— *Depressione*

Anche qui abbiamo una triade di sintomi, opposti ai precedenti: *depressione dell'umore, difficoltà nel corso del pensiero, rallentamento psicomotorio.* Dai casi più lievi, con semplice malessere psichico, tristezza immotivata che colora del suo tono triste impressioni esterne e pensieri, si può arrivare ai casi gravi, in cui la depressione domina interamente la personalità del malato, ne limita l'ideazione a un nucleo di pensieri che, sotto l'influenza del tono affettivo, possono portare ad un'interpretazione falsa della realtà ed assumere il carattere di idee deliranti, rallenta i processi associativi e intorpidisce la volontà, talvolta fino all'arresto psicomotorio. Il malinconico non è, quindi, soltanto un depresso nell'affettività, ma anche nell'ideazione e nella volontà.

Forme lievi di depressione possono presentarsi con sintomi di tipo somatico: mal di capo, difficoltà di digestione, mancanza di appetito, senso di peso epigastrico, cattivo sapore in bocca, stitichezza, diminuzione di peso, anomalie mestruali, disturbi della vista, irritabilità specialmente per i rumori, stanchezza, sensazione di malessere, soprattutto all'inizio della giornata, con miglioramento nella seconda metà di essa, sonno spesso alterato e mai ristoratore, con risveglio precoce. Il lavoro viene svolto, ma con difficoltà, non tanto per la natura impegnativa di esso, quanto per la difficoltà di concentrazione di queste persone. Tale stato di cose può durare invariato per mesi ed anni. La diagnosi è rafforzata se il paziente ha presentato un temperamento premorboso ciclotimico (stato d'animo abitualmente allegro con periodi transitori di tristezza) oppure una personalità tendente all'ansia, al malumore e ai presentimenti. Anche una tendenza familiare ai disturbi affettivi avrà un valore di conferma.

Talvolta è impossibile ottenere da questi pazienti una chiara ammissione delle alterazioni dell'umore. Essi possono arrivare a negare di essere tristi o depressi: è questo un importante elemento differenziale con i depressi neurotici, sempre consci della morbosità del loro umore depresso. Spesso, tuttavia,

è difficile differenziare una psicosi maniaco-depressiva da una forma depressiva neurotica. I dati dell'esperienza hanno rilevato, in genere, nel gruppo dei depressi neurotici queste caratteristiche: reattività a una causa adeguata, disadattamento, carattestiche isteriche o neurotiche, insonnia iniziale, ipocondria e auto-compatimento. Nel gruppo dei depressi psicotici, invece, sono stati notati: un'età generalmente superiore ai quarant'anni, il riscontro frequente di crisi precedenti, una depressione più profonda, un rallentamento psicomotorio, un risveglio molto mattiniero, una maggiore gravità di sintomi al mattino e una notevole perdita di peso.

— *Stati misti*

Mostrano una mescolanza di sintomi maniacali e depressivi, con rapide fluttuazioni dell'umore, variabili nei singoli individui.

Terapia

Le psicosi affettive per la maggior parte sono determinate dalla costituzione dell'individuo e quindi possono manifestarsi e risolversi spontaneamente. La terapia è rivolta in tre direzioni:

— *alleviare la gravità dei sintomi:* nei casi più lievi possono bastare simpatia, comprensione, far modificare il ritmo di vita in modo che le cose vengano prese con maggior calma, far dormire di più, somministrare un leggero sedativo contro l'insonnia;

— *modificare l'ambiente del paziente* (soprattutto nel caso di persone con sintomi acuti e senza spirito di collaborazione), anche semplicemente offrendo l'occasione di una vacanza e un riposo maggiore;

— *aiutare il paziente a comprendere meglio la propria personalità,* in modo che impari ad *accettare la sua malattia.* Occorre aumentare il suo senso soggettivo di forza, di fiducia e di benessere. Si può assicurarlo che le alterazioni dell'umo-

re costituiscono una menomazione temporanea, che le facoltà intellettuali rimarranno intatte, che la crisi passerà, anche se non si può prevederne la durata.

La terapia occupazionale è indispensabile, sia nel periodo di riposo sia a guarigione avvenuta, per ricreare e rafforzare nell'individuo il suo senso di sicurezza.

Reazioni schizofreniche

Da un punto di vista psicopatologico, la schizofrenia consiste in un *deterioramento globale e progressivo della personalità* (pensiero, sentimenti, comportamento) con diminuzione di interesse verso l'ambiente e con il ritorno ad un modo di pensare infantile. Nelle forme estreme, lo schizofrenico si stacca completamente dalla realtà per vivere in un mondo tutto suo, nel quale non vi è più bisogno di un pensiero ben definito e i suoi soli desideri dettano legge (autismo).

E' piuttosto recente il concetto di « storicità perduta » nella malattia mentale schizofrenica. Cioè tutto ciò che per la persona normale è vita vissuta, esperienza di vita, presente significante, futuro inquadrato in quello che è avvenuto, nello schizofrenico appare completamente assente. Il suo pensiero — per noi che viviamo nella storia — si svolge in maniera arbitraria e il contatto affettivo con la realtà è perso.

L'indeterminatezza e la dissociazione del pensiero possono dipendere in gran parte dall'introversione e dal prevalere di istanze affettive o complessi in personalità di tipo chiuso, timido, con tendenza all'isolamento. Non è in gioco necessariamente un'alterazione cerebrale organica, per quanto oggi si pensi molto a un disturbo del metabolismo cerebrale, con produzione di sostanze psicotizzanti del tipo degli allucinogeni assunti dai tossicomani. Comunque i due aspetti, biologico e psicodinamico, coesistono quasi sempre e nessuno dei due può essere trascurato, soprattutto a livello di accostamento terapeutico.

Sintomi

Possiamo distinguere sintomi fondamentali e sintomi accessori.

I sintomi *fondamentali* comprendono:

— disturbi dell'associazione, intesi sia come dissociazione fra affettività e pensiero (le situazioni o le idee che per un individuo normale avrebbero un profondo valore emotivo, sono da tali pazienti affrontate con indifferenza ovvero vi è un comportamento fatuo senza nessuna apparente motivazione logica), sia come incapacità di utilizzazione razionale del patrimonio mentale (quindi linguaggio, pensiero, scrittura risultano spesso sconnessi, sino all'estremo limite dell'« insalata di parole », assolutamente priva di senso);

— disturbi dell'affettività, con atteggiamenti di vacuità sentimentale, di indifferenza o, all'opposto, di esaltazione;

— ambivalenza, che si manifesta come coesistenza di idee o sentimenti contrastanti;

— alterazione del rapporto con la realtà, che si traduce in ciò che abbiamo definito autismo;

— modificazione della psicomotricità, rappresentata da stolidità della condotta (stereotipie di pensiero e di azione), da passività di atteggiamenti (con obbedienza automatica a qualsiasi ordine o, viceversa, con negativismo assoluto, sino a resistere con tutte le forze a qualunque tentativo di stimolazione) e, infine, da stati di eccitabilità repentina ed estrema.

Fra i sintomi *accessori* rileviamo:

— disturbi della percezione, sotto forma di allucinazioni e di illusioni;

— disturbi dell'ideazione o deliri (ossia interpretazioni errate della realtà, impenetrabili alla critica e all'esperienza) soprattutto di auto-riferimento;

— disturbi del linguaggio parlato e scritto;

— modificazioni della cenestesi, cioè del benessere generale, per cui lo schizofrenico accusa e presenta disturbi e malesseri vari: mal di capo, eccessiva salivazione e sudorazione, esagerata secrezione sebacea del viso, ecc.

Personalità premorbosa

Si può dire che lo schizofrenico, prima di essere tale, è un introverso, con tendenza ad essere chiuso in sé e non comunicativo, oppure uno schizotimico, con un modo d'essere dell'umore che si modifica per motivi interiori senza causalità esterna, oppure un asintonico, cioè indifferente alle cose che lo circondano.

E' piuttosto difficile *prevedere* l'insorgere di una schizofrenia. Ricordiamo anzitutto che essa è una malattia a inizio lento e insidioso e che si sviluppa in un certo periodo di anni. E' importante riconoscere la presenza, spesso subdola e transitoria, dei disordini del pensiero, dell'affettività, della volontà e della regressione autistica. In seguito, l'intervento di allucinazioni visive e uditive, che si manifestano senza eccitazione e in assenza di una base tossinfettiva, fa propendere per la schizofrenia stessa.

Può verificarsi poi una progressiva alterazione del comportamento, che diventa strano e inappropriato; un deterioramento graduale nelle prestazioni lavorative, di studio e sociali. Da un punto di vista affettivo, l'apatia, la svogliatezza, la tristezza possono essere confuse con uno stato depressivo, ma, al contrario del depresso vero, lo schizofrenico, interrogato, è indifferente, non prova alcuna sensazione soggettiva di tristezza (dissociazione fra affettività e pensiero).

Eziologia

— *Fattori ereditari.* Hanno un ruolo importante nella maggior parte dei casi di schizofrenia. Pare si tratti di un'eredità di tipo recessivo che produce un disturbo biochimico (un par-

ticolare tipo di gene darebbe origine ad una deficienza enzimatica).

— *Fattori ambientali.* Si condensano in un ambiente familiare spesso anormale e in un ambiente sociale di basso livello.

— *Fattori scatenanti.* Sono stress di vario tipo: una malattia tossinfettiva, dissidi familiari, dispiaceri, difficoltà di ogni genere. Spesso, tuttavia, sembrano mancare.

Forme principali

Fra le forme di schizofrenia si possono distinguere le seguenti:

— simplex, che si riduce a povertà ideativa, inerzia della volontà, ottusità affettiva;

— ebefrenica, caratterizzata da fatuità e puerilità della condotta e del pensiero e da opposte oscillazioni dell'affettività;

— catatonica, con i più gravi disturbi della volontà e della condotta;

— paranoide, in cui si trovano in primo piano i deliri;

— pseudo-nevrotica, con ansietà generalizzata e idee di tipo coatto.

Terapia

In rapporto alle *personalità premorbose,* occorre sottolineare, prima di tutto, l'importanza di un interesse che le occupi e dell'igiene mentale. Cura particolare e comprensione vanno offerte all'individuo timido, chiuso, sensibile, nervoso, che soffre di difficoltà di adattamento. Bisogna incoraggiare, stimolare, spiegare, cercare di far « esteriorizzare » coloro che tendono a fantasticare e a condurre una vita asociale e solitaria, e aiutarli ad affrontare i loro problemi invece di evitarli.

Nel caso di *malattia diagnosticata,* occorre accostare lo schizofrenico in duplice modo: farmacologico e psicologico. A parte

i metodi utilizzati fino a una quindicina d'anni fa — insulina ed elettroshock terapia — gli psicofarmaci moderni sono riusciti ad abolire soprattutto gli stati di eccitamento e di violenza, la produzione delirante e allucinatoria in modo da ristabilire un rapporto di comunicazione fra il terapeuta e il malato.

La terapia occupazionale — o ergoterapia — aiuta il paziente a risvegliare i suoi interessi e a sviluppare abilità manuali: non bisogna assolutamente permettere, soprattutto dopo la dimissione dell'ospedale, che egli conduca vita oziosa o resti da solo, assorto nei suoi pensieri; bisogna in tutti i modi stimolarlo ad uscire dalla sua solitudine e dalla sua diffidenza.

Tuttavia l'aiuto maggiore che si può dare a queste persone consiste nello stabilire con loro un rapporto di *fiducia* e di *comprensione*. Non è vero che lo schizofrenico sia incapace di avere incontri umani — a parte i casi acuti o quelli di avanzata demenza —. E' molto importante l'interesse rivolto al paziente come persona: questo primo punto di rottura dell'alienazione totale permette molte volte di riguadagnare notevoli posizioni.

Oltre a ricevere attenzione come individuo, egli deve naturalmente partecipare ad attività di gruppo: la psicoterapia di gruppo può essere assai più utile, a volte, di quella individuale.

Reazioni di tipo paranoideo

Le reazioni di tipo paranoideo sono psicosi che iniziano di solito dopo i trentacinque anni, colpiscono più comunemente gli individui di sesso femminile e i pazienti non sposati. Sono caratterizzate dallo sviluppo di idee deliranti di natura persecutoria, erotica o di grandezza, elaborate e sistematiche (costruite, cioè, logicamente). La personalità è ben conservata, la coscienza è chiara, la memoria intatta, l'emotività sintonizza con la situazione delirante, cioè originata da questa. I

sintomi paranoidi possono tuttavia presentarsi come aspetti secondari in molte altre psicosi, per esempio nella schizofrenia, nelle reazioni maniaco-depressive, nelle psicosi organiche sia acute che croniche.

La *personalità premorbosa* tipicamente è rigida, incapace di flessibilità, senza humour, sensibile alle mancanze di riguardo, spesso aggressiva e restia alla disciplina, con forti complessi di inferiorità.

L'*eziologia* è legata probabilmente ad una costellazione di fattori di natura costituzionale e ambientale. La costituzione, la personalità premorbosa, complessi inconsci non risolti, le vicissitudini della vita, ingiustizie reali e incapacità fisiche possono tutti avere una parte nell'origine di tale malattia.

Per quanto riguarda la *terapia*, è assai importante anzitutto l'allontanamento dall'ambiente ordinario di vita, con il ricovero in ospedale, in cui verrano realizzati un programma costruttivo di terapia occupazionale e l'eventuale esecuzione di farmacoterapie. Sempre in primo piano, comunque, va posto il trattamento psicoterapico.

CONCLUSIONE

Ciascuno di noi può farsi santo partendo dalla situazione in cui si trova: Dio ci santifica con *tutti* gli elementi che possediamo. L'essenziale di ogni vita è l'obbedienza fondamentale di fronte a Dio, cioè l'accettazione della propria realtà così come è concretamente e magari dolorosamente. Sarebbe erroneo credere che solo l'uomo normale, equilibrato, psichicamente sano ed integrato sia aperto alla Grazia...

Partendo, dunque, da queste premesse, l'educatrice, senza meravigliarsi e senza polemizzare su nessun « caso », deve cercare di far crescere nella maturità e nella santità, di far superare limiti, angosce interiori, difficoltà, persino predisposizioni morbose, insegnando ad amare, ad uscire da se stessi per aprirsi agli altri. E' necessario, però, per quest'opera di formazione, rendersi capaci di ascolto, di comprensione, di tenerezza, spogliarsi dei propri pregiudizi ed egocentrismi, delle proprie personali tendenze nevrotiche, per creare nell'altro fiducia e pace, per ristabilirlo nella sua verità. Siamo non degli « analizzatori di casi », ma dei *testimoni dell'amore misericordioso di Dio!*

La vera « guarigione » è, sempre, l'aiuto offerto in questo modo per lo sviluppo della libertà della persona, della sua capacità di dare un significato ed uno scopo alla propria esistenza. Essa non è tanto frutto di « cure » e di « rimedi esterni » alla persona, anche se questi sono necessari, quanto di un'azione che deve coinvolgerla dall'interno e darle possibilità molteplici di liberazione.

Per realizzare questo delicato lavoro, occorre:

— presentare una figura di Dio Padre la più affascinante e cara;

— stimolare all'impegno e al senso di responsabilità;

— offrire alla persona una maggiore distensione, attraverso un più prolungato contatto con la natura o altre attività che servano a scaricare le energie represse, orientandola a godere

e a contemplare ogni più piccola cosa, favorendo le amicizie limpide e costruttive, che sono uno dei più grandi valori umani;

— insegnare — soprattutto con la propria vita! — che « l'uomo non esiste per autosservarsi, per rispecchiare la sua immagine, ma per concedersi, per abbandonarsi, per offrirsi in conoscenza e amore ».[1]

1 FRANKL V., *Theorie und Therapie der Nenrosen* (München, Reinhardt 1970) 94.

La strutturazione psicologica della personalità

GRADUALE PROCESSO DI UNIFICAZIONE DELLA PERSONALITA' DIFFERENZIAZIONE E INTEGRAZIONE

Sr. ANTONIA COLOMBO

Vita di consacrazione a Dio ed equilibrio psichico

La vita religiosa, nella forma della consacrazione totale a Dio, è definita dai documenti conciliari[1] come *dono di amore* al Signore e ai fratelli compiuto in risposta ad una particolare chiamata di Dio che intende dedicare la persona consacrata ad uno speciale servizio suo e del prossimo.

Di origine soprannaturale, la vocazione alla consacrazione totale a Dio si manifesta concretamente in un individuo determinato, con una propria struttura personale, alla quale, come afferma l'enciclica *Sacerdotalis caelibatus*, « la grazia non usa far violenza ».[2] La stessa enciclica ribadisce: « Una vita così totalmente e delicatamente impegnata nell'intimo e all'esterno [...] esclude soggetti di insufficiente equilibrio psico-fisico e morale, *né si deve pretendere che la grazia supplisca in ciò la natura* ».[3]

Un recente documento della CEI sulla preparazione al sacerdozio ministeriale dichiara che l'*impegno di diventare uomini* nel modo più integrale è uno dei primordiali atti di obbedienza alla volontà divina, che consente poi a Dio di valorizzare cia-

1 Cf a titolo esemplificativo *LG* 44 e *PC* 5.

2 *S Cae* 62.

3 *S Cae* 64.

scuno in vista della sua missione nel modo più intenso ed efficace.[4]

Anche l'istruzione *Renovationis causam* della Sacra Congregazione per i religiosi, riferendosi all'ammissione al noviziato, usa lo stesso linguaggio: « Il noviziato si deve compiere nel periodo di tempo in cui ogni candidato, avendo preso coscienza della chiamata da parte di Dio, è giunto a tale grado di maturità umana e spirituale che gli permetta di rispondere a questa chiamata con *sufficiente scelta libera e responsabile.* Non si deve invero entrare nella vita religiosa senza che una tale scelta sia stata fatta liberamente, con l'accettazione delle rotture che essa comporta rispetto alle persone e alle cose [...]. La maggior parte delle difficoltà incontrate ai nostri giorni nella formazione dei novizi derivano appunto dal fatto che questi, al momento della loro ammissione al noviziato, non possedevano la sufficiente maturità ».[5]

Tra i compiti del maestro dei novizi, la stessa istruzione precisa quello di insegnare ai novizi a « prendere in mano la direzione della propria vita, convinti che nessuno può autenticamente donarsi a Dio e ai suoi fratelli se prima non sa con umiltà dominare se stesso ».[6]

Dai testi citati è facile dedurre che la consacrazione, come dono completo e libero a Dio e ai fratelli, suppone che la persona sia capace di donarsi, cioè di amare autenticamente e con gioia.

Conviene precisare che, in via ordinaria, non è sufficiente il desiderio di consacrarsi a Dio: sono necessarie *motivazioni umane mature, anche a livello inconscio.*[7] Infatti si può rinun-

4 Cf CEI, *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Ordinamenti e norme* (Roma, Edizioni pastorali italiane 1972) n. 329.

5 *RC* 4.

6 *RC* 31.

7 Per uno sviluppo più ampio dei concetti qui e in seguito riportati, cf FILIPPI L. S., *Maturità umana e celibato* (Brescia, La Scuola 1970). A tale opera si riferisce in larga parte la presente trattazione.

ciare liberamente ai beni umani solo quando c'è la possibilità di goderne realmente. In caso contrario, si verificano distorsioni e deviazioni che degradano la vita consacrata (infantilismi, compensazioni, sublimazioni).

Se maturità significa aderenza e amore alla realtà di se stessi, degli altri e di Dio, si comprende come la strada che ad essa conduce passi attraverso la graduale scoperta e realizzazione dell'identità personale. Perciò la persona chiamata alla vita religiosa dovrebbe aver percorso, sul piano umano, tutte le tappe dell'itinerario della crescita.

E' noto che la maturità umana globale comprende la maturità affettiva, la quale risulta spesso compromessa a causa di situazioni ambientali sfavorevoli che risalgono all'infanzia della persona. La presenza di immaturità affettiva rende problematica la capacità di impegno dell'adulto sia nella vita di consacrazione come nella vita matrimoniale. Per questo è doveroso aiutare i soggetti immaturi, nevrotici o caratteriali, a prendere coscienza della loro situazione e a riorganizzarsi in modo positivo.

Già Pio XII nel discorso ai congressisti del « Collegium internationale neuropsyco-pharmacologicum » richiamava gli specialisti a non accontentarsi dell'efficacia transitoria delle cure ricostituenti e dei sedativi quando affermava: « ... quella che si deve riformare è tutta la personalità, cui bisogna restituire l'equilibrio istintivo indispensabile per il normale esercizio della sua libertà. Vi sarebbe un pericolo, piuttosto, nel nascondere al paziente i problemi personali, procurandogli un sollievo del tutto esterno e un adattamento superficiale alla realtà sociale [per mezzo di tranquillanti e altri psico-farmaci] ».[8]

Gli orientamenti proposti dalla CEI per la preparazione al sacerdozio ministeriale ricordano che l'uomo d'oggi attribuisce

8 Pio XII, *Discorso ai Congressisti del « Collegium internationale neuropsyco-pharmacologicum »* (9 settembre 1958), in *Discorsi ai medici* (Roma, Ed. Orizzonte Medico 1960) 692.

una particolare carica di credibilità all'umanità delle persone consacrate, nelle quali egli è disposto a riconoscere una realtà sacramentale (che suppone materia valida, autentica), non una presenza miracolistica.[9]

Oggi si esige un elevato grado di equilibrio umano per consacrarsi interamente a Dio, date le maggiori difficoltà che, anche dal punto di vista sociologico, ostacolano la strutturazione di forti personalità. L'istruzione *Renovationis causam* ammonisce che la gravità dei tempi, l'esigenza di una corrispondenza autentica alla chiamata di Dio e della Chiesa e alle attese del mondo, richiedono che *si usino tutti i mezzi per promuovere, conservare e accrescere la maturità affettiva e umana delle persone che si consacrano a Dio.*[10]

In questo ciclo di incontri ci soffermeremo su alcune condizioni psicologiche che favoriscono o ostacolano la piena espansione dell'essere umano in Cristo, ossia — come afferma Paolo VI nell'*Evangelica testificatio* — il passaggio dallo stato « psichico » a uno stato che sia veramente « spirituale »[11] (nel senso di « soprannaturale »), quale è mirabilmente descritto da s. Paolo nella prima lettera ai Corinti.[12]

Complessità della personalità – Diversi livelli di motivazioni

La personalità, « organizzazione dinamica, in seno all'individuo, di quei sistemi psico-fisici che determinano [come tendenza direzionale] il comportamento e il pensiero che gli sono caratteristici »[13], è, come già affermava lo Stern, una

9 Cf CEI, *La preparazione* n. 329.

10 Cf *RC* 11.

11 Cf *ET* 38.

12 Cf *1 Cor* 2, 14-15.

13 ALLPORT G. W., *Psicologia della personalità* (Zürich, PAS-Verlag 1969) 24.

unitas multiplex. Essa si sviluppa e si consolida attraverso successive differenziazioni e integrazioni.

Con il processo di *differenziazione,* la struttura relativamente semplice della personalità del bambino si arricchisce gradualmente di nuovi schemi psico-fisici. Tale processo implica la continua rottura di un equilibrio raggiunto per realizzare un nuovo equilibrio fondato su un numero maggiore di elementi e tale perciò da costituire una struttura più ricca e consistente.

Con il processo di *integrazione,* la varietà degli schemi e dei motivi[14] si organizza e si gerarchizza in una sintesi unitaria e significativa.

Adottando una prospettiva dinamica, possiamo rilevare la differenziazione di diversi livelli di motivazioni, che si manifestano cronologicamente in ordine successivo pur essendo tutti originari.

Ancona,[15] in accordo con altri psicologi contemporanei, distingue i seguenti livelli:

— Livello delle *motivazioni fisiologiche,* che tendono alla riduzione della tensione provocata dall'apparire del bisogno; esigono sodisfazione immediata: la riduzione di tensione che ne deriva ristabilisce l'equilibrio omeostatico (uguaglianza costante delle forze), in cui consiste il « principio del piacere ».

Dalle motivazioni fisiologiche derivano motivazioni secondarie che perseguono realtà in sé neutre, ma divenute, in determinate culture, mezzi per sodisfare un bisogno fisiologico.

Tali motivazioni dominano nella prima fase dello sviluppo e nei soggetti fissati a questo livello o ad esso regrediti.

14 Per « motivo » si intende il fattore o l'insieme dei fattori interni al soggetto che iniziano, dirigono e sostengono una determinata condotta. I fattori motivazionali si estendono su una vasta gamma che va dal bisogno fisiologico alla ricerca di uno scopo.

15 Ancona L.; *La psicanalisi* (Brescia, La Scuola 1963) 175-179.

— Livello delle *motivazioni psico-fisiologiche* o esplorative, che spingono ad esplorare e a conquistare la realtà. Sono antiomeostatiche perché comportano un aumento di stimolazione: il « principio della realtà » regola il loro funzionamento.

Le motivazioni secondarie che da esse derivano sono di tipo psico-sociale: bisogno di riconoscimento, di appartenenza, di stima, di affermazione.

Le persone che fossero dominate da questo tipo di motivazioni cadono o nel conformismo più passivo, perché schiave della paura di contravvenire alle consuetudini sociali, o nella sete di dominio e di successo personale, perché hanno imparato a manipolare a fini egoistici la realtà.

— Livello delle *motivazioni conoscitive*, che esprimono la peculiare tendenza dell'essere umano alla comprensione intellettuale e morale della realtà. Si tratta di motivazioni diverse e superiori rispetto a quelle che spingono a sodisfare un bisogno fisiologico o a conquistare la realtà. Sono regolate dal principio della « ricerca dei valori » e spingono al superamento dell'egocentrismo, fondando, nell'apertura ai valori, l'autonomia personale.

Le motivazioni derivate, di carattere valoriale, possono assumere forme diverse, in rapporto alle differenti culture (valori religiosi, morali, ideali), ma presentano sempre la connotazione di apertura della personalità ad un bene che la trascende e che merita di essere servito anche col sacrificio di altre esigenze segmentali.

Articolazione tra i diversi livelli di motivazioni

Lo sviluppo normale dell'essere umano comporta il *passaggio* da motivazioni di tipo biologico-affettivo (prevalenti nel primo anno di vita) a motivazioni psico-sociali (prevalenti nella seconda infanzia, fanciullezza, inizio dell'adolescenza) fino a stabilizzarsi a livello di motivazioni valoriali, tra le quali occu-

pano una posizione privilegiata, per la loro comprensività, le motivazioni religiose (fine dell'adolescenza, età adulta).

Ogni livello di motivazioni, pur essendo qualitativamente distinto ed autonomo, è fortemente *collegato* con quello che lo precede e che lo segue. E' importante che la persona possa vivere l'esperienza emotiva che caratterizza ogni livello di età per passare, senza forzature e in modo stabile, al livello superiore.

Facciamo *qualche esempio*. Il bambino che, per circostanze ambientali, non ha potuto sodisfare convenientemente nei primi mesi di vita le sue esigenze in base al « principio del piacere », rimane legato al primo livello di motivazioni, alla ricerca di sodisfazioni immediate, ed è perciò incapace di passare al livello della realtà e dei valori. Però anche l'adulto che ha superato al momento adatto questo livello può ancora regredirvi, sia per un meccanismo di difesa sia per una volontaria inversione della gerarchia delle motivazioni.

Così la persona che non ha vissuto armonicamente l'esperienza emotiva connessa con il secondo livello di motivazioni, vi rimane fissata, comportandosi o in modo conformistico o in modo impositivo. Al contrario chi ha avuto la possibilità di sperimentare la sodisfazione legata alla conquista e all'integrazione nella realtà fisica e sociale, acquistando il senso di stima e di sicurezza che ne derivano, sa rinunciare al sostegno dell'appartenenza al gruppo e al riconoscimento sociale quando la fedeltà ai valori lo esiga. Perciò solo chi ha potuto assumere ed esercitare i suoi doveri sociali, ricavandone le gratificazioni corrispondenti, è aperto a esigenze superiori. Allora il livello della realtà concreta può essere abbandonato senza particolare sforzo per servire i valori.

A maggior ragione chi è rimasto ancorato al livello della sodisfazione immediata si trova nell'impossibilità di comprendere e quindi di essere motivato dal livello dei valori.

E' facile concludere che *se la differenziazione* dei diversi livelli di motivazioni *non si verifica, la personalità rimane*

egocentrica, tendente a sodisfare ogni suo bisogno segmentale e incapace di distanziarsi dall'immediato (dominanza del primo livello), *oppure dipendente* unicamente dal riconoscimento e *dall'accettazione sociale* (dominanza del secondo livello).

I motivi derivati corrispondenti ai diversi livelli dovrebbero collegarsi tra loro: la *normale gerarchizzazione* comporta l'assunzione dei livelli inferiori a quelli superiori, in modo che anche i primi acquistino le caratteristiche del livello superiore in cui sono integrate. Così, motivi acquisiti contingenti (per esempio il lavoro intrapreso per sodisfare il bisogno di nutrimento) contribuiscono a formare motivi sociali (bisogno di contatto con gli altri, del loro riconoscimento) e questi, a loro volta, motivi di valore (collaborare alla realizzazione del bene comune, all'opera creativa di Dio). In tali passaggi alcune motivazioni originariamente omeostatiche diventano anti-omeostatiche e/o valoriali. Il risultato finale è una sintesi unitaria che rispecchia la diversa compiutezza con la quale i vari livelli di motivazioni sono vissuti.

Nella linea di una normale differenziazione e integrazione la persona passa dalla dipendenza biologica e psico-affettiva dei primi anni, alla sicurezza di essere se stessa e all'autonomia fondata su motivazioni valoriali, che consentono di accettare e sopportare l'insicurezza inerente ad ogni effettiva crescita, senza paura di esserne sommersi.

Però anche nell'uomo sano, ben differenziato ed integrato, la gerarchizzazione positiva dei motivi rimane aperta a *possibilità di trasformazioni che ne invertono l'ordine:* si tratta di un equilibrio instabile che deve essere continuamente controllato.

Occorre infine notare che le motivazioni del comportamento umano relativo ai primi livelli sono prevalentemente inconsce e perciò difficilmente riconoscibili; inoltre, in un adulto non pienamente integrato, possono coesistere motivazioni inconsce immature con motivazioni consce valide.

Si comprende ora meglio la complessità e la continuità del compito di crescere che i religiosi devono assumere per essere, come l'*Evangelica testificatio* auspica, i « testimoni dell'uomo, che l'adesione vitale al proprio fine, cioè al Dio vivente, ha realmente unificato e aperto, mediante l'integrazione di tutte le facoltà ».[16] Infatti quando la complessità delle motivazioni è giunta all'unità dell'armonica integrazione di tutte le componenti, l'essere umano può dirsi maturo, cioè libero da determinismi infantili, aperto alla realtà, e in particolare aperto a Dio, perché ha superato le diverse forme di egocentrismo che impoveriscono la persona non integrata.

16 *ET* 34.

CARATTERISTICHE DI UN' ARMONICA STRUTTURAZIONE DELLA PERSONALITA'

Sr. ANTONIA COLOMBO

Maturità soggettiva e maturità oggettiva

Prima di introdurci nella descrizione delle caratteristiche della personalità matura, conviene fare una precisazione, al fine di dissipare eventuali timori e procedere in seguito con maggior libertà nell'argomento proposto che, per sua natura, tocca da vicino ogni persona adulta.

Si può parlare di armonica strutturazione della personalità e, conseguentemente, trattandosi di un adulto, di maturità psichica a due livelli.[1]

— A *livello di descrizione oggettiva,* la maturità contraddistingue l'uomo che gode dell'*unità* e della *pienezza,* coordinata e armonica, *di tutte le proprie forze* e può utilizzarle per i fini oblativi che ha scelto liberamente, per stabilire autentici rapporti interpersonali.

Poche persone hanno la possibilità di integrare armonicamente tra loro tutti i costitutivi biologici, psichici e spirituali della personalità per utilizzarli stabilmente nell'autentico e gioioso dono di sé e nella conquista dei valori. Conviene quindi parlare di maturità soggettiva.

— A *livello di descrizione soggettiva,* la maturità contraddistingue la persona che ha una *conoscenza realistica della pro-*

1 Cf FILIPPI L. S., *Maturità umana e celibato* (Brescia. La Scuola 1970) 32.

pria incompiutezza, unita alla capacità e all'impegno di una *continua crescita*.

Presenteremo in questa relazione alcune caratteristiche della maturità oggettiva, ma saremo contente di riscoprirci e di condurre le persone che ci sono affidate al livello della conoscenza realistica di sé, condizione di quella lenta ma effettiva crescita che costituisce l'impegno faticoso e gioioso di ogni giorno.

D'altra parte, conviene anche precisare che la persona psichicamente matura non è perciò stesso buona, ma ha soltanto la capacità di esserlo, con tutta se stessa. Analogamente, la persona matura non è automaticamente religiosa, ma sarà facilitata nel realizzare l'abituale orientamento di tutto l'essere nel senso della chiamata divina.[2]

Maturità affettiva: integrazione tra affettività sensibile e affettività spirituale

L'affettività è un aspetto fondamentale della personalità, come l'intelligenza, con la quale, del resto, intrattiene, fin dai primi anni di vita dell'uomo, rapporti di stretta interdipendenza. Essa costituisce *l'aspetto dinamico originario* della personalità. Inizialmente fondata sulle pulsioni, è vissuta come forza che sospinge verso oggetti adeguati, per sodisfarsi. Non è dotata di modalità di realizzazione prestabilite ma è plastica.

Agli inizi della vita esige sodisfazioni immediate ed è incapace di tener conto della realtà esterna. Perciò presenta due note contrastanti: l'esigenza di sodisfazione immediata e la difficoltà di realizzarla in modo totale e permanente.

Si può considerare l'affettività come il risultato di una dia-

2 Cf *ET* 33.

lettica elaborante dell'essere profondo, primitivo, tutto desideri ed egocentrismo, che si apre lentamente all'altro nel corso dell'esistenza. Nel confronto con la realtà si sviluppa, fin dalle origini, un atteggiamento ambivalente, misto di accettazione e di rifiuto.

L'affettività ha dunque un *carattere essenzialmente relazionale:* è un legame con l'altro elaborato nel corso della storia personale, fatto di identificazioni successive o dei loro insuccessi, che condizionano, nelle forme più diverse, la natura e la qualità del dialogo emozionale con gli altri.[3]

Lo sviluppo affettivo normale dovrebbe registrare il passaggio dalle modalità di sodisfazioni regolate unicamente dal principio del piacere immediato alle forme che tengono conto della realtà concreta e, finalmente, alle espressioni che subordinano il piacere immediato alla fedeltà a valori personalmente assunti.

Analizziamo più da vicino tale passaggio, seguendo la teoria dello psicologo canadese Mailloux.[4]

Inizialmente l'*amore* è attrazione verso il bene sensibile e l'*odio,* fuga dal male sensibile. Le forze affettive originarie dell'amore e dell'odio (*libido*) sono dapprima regolate dal principio del piacere e, in seguito, con il costituirsi dei primi rudimenti dell'io, dal principio della realtà.

In questa seconda fase, oggetto di amore è il bene sensibile in quanto valutato concretamente. La forza neutra dell'*aggressività* permette un apprezzamento ed un'esperienza esatta della realtà sul piano sensibile; essa è alla base della razionalità sensibile e concreta, che fa dell'uomo, considerato a questo

3 Cf LAFON R., *Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant* (Paris, PUF 1969) 22-25.

4 Cf MAILLOUX N., *Psychologie dynamique* (Institut de psychologie de l'Université de Montréal 1950). La teoria dello psicologo canadese è presentata anche da ANCONA L., *La psicanalisi* (Brescia, La Scuola 1963) 180-184 e da FILIPPI, *Maturità* 89-94. Nella presente esposizione ci si riferisce soprattutto all'ultimo autore citato.

livello, il più provveduto di tutti gli animali nell'elaborare nuovi mezzi per sodisfare i suoi bisogni, tenendo conto delle situazioni concrete in cui si trova.

Ma nell'uomo vi è pure una razionalità diversa e superiore, quella della *ragione*, che non è regolata dal principio della realtà, ma che raggiunge il mondo dei valori. E' stato affermato che l'uomo è un essere razionale che può diventare ragionevole. Chi si arrestasse al mondo pur importante delle pulsioni emotive e della loro regolazione e integrazione si fermerebbe ad un livello sub-umano.

Nella persona affettivamente matura, le forze emotive, regolate dal principio del piacere e della realtà, devono essere non solo integrate tra loro, ma pure fortemente integrate col livello della ragione in modo che questa possa utilizzare quelle e le forze emotive si lascino investire dalla ragione.

La *maturità affettiva* risulta dunque dall'armonica integrazione tra affettività sensibile (libido e aggressività) e affettività spirituale (volontà), senza rimozioni, blocchi o difese. Quando la sensibilità si razionalizza e la razionalità si sensualizza, la persona gode di interiore unità ed è nelle condizioni ottimali per raggiungere i suoi fini: la libido e l'aggressività, staccate dal bene sensibile o utile, divengono capaci di attingere il Bene e, lungi dall'essere rimosse o annullate, divengono fonti preziose di energia.

In tal modo la ragione gode dell'apporto di gioia che proviene dall'affettività sensibile e nel contempo assume questa al proprio livello: l'amore sensibile diventa amore oblativo; l'aggressività diventa forza produttrice di bene, cioè lavoro, attività che realizza il bene amato.

Tale risultato può essere *compromesso* dalla non integrazione delle forze emotive tra loro (dovuta a fattori spesso indipendenti dalla volontà del soggetto, come l'immaturità dei genitori) o dalla non integrazione delle forze emotive con la ragione (dovuta, almeno in parte, alle libere scelte del soggetto che possono però essere disturbate dalla non integrazione a livello emotivo).

In assenza dell'integrazione a livello della ragione, l'uomo è in balia delle passioni; in assenza dell'integrazione delle forze emotive tra loro, l'uomo è diviso, incapace di tendere con tutto il suo essere al bene. In entrambi i casi l'uso della libertà è ridotto.

Conviene ricordare che il giudizio di valore morale (buono - cattivo) può esprimersi solo sul comportamento di una persona che abbia raggiunto una sufficiente integrazione ai due livelli. Trattandosi di soggetti immaturi, le loro azioni sono moralmente rilevanti nella misura in cui sono libere e tale misura è difficilmente valutabile. Perciò, anziché colpabilizzare, è doveroso aiutare a crescere.

Anche la persona psicologicamente matura non gode di stabile e pacifico dominio sulla sensualità. La persona che ha realizzato l'integrazione tra affettività sensibile e spirituale *si impegna a ristabilire ogni giorno,* con sforzo serio e gioioso, sorretto dalla grazia, il suo equilibrio.

La personalità matura sa amare e lavorare

L'affermazione è di Freud[5] e, ad un esame attento, si rivela, pur nella semplicità della formulazione, sempre più ricca man mano che la si considera nelle sue diverse implicanze. Per questo la prendiamo come punto di riferimento nella descrizione delle caratteristiche della personalità matura.

L'adulto maturo sa amare

Si intende parlare di amore oblativo, a livello specificamente umano. L'amore oblativo

— promuove il perfezionamento dell'altro e riconosce l'altro

5 Zilboorg G., *Sigmund Freud, his exploration of the mind of man* (New York, Scribner's sons 1951) 3.

nella sua identità irrepetibile;

— stimola ad essere se stessi, ad esprimersi come si è, al di là delle difese e dei ruoli;

— non è possessivo ma ammirativo, perciò supera con facilità turbamenti e ambivalenze e accetta i limiti del linguaggio e l'ambiguità dei fatti senza drammatizzare;

— rende le persone più indipendenti, più autonome, meno gelose e meno facilmente minacciate: l'amore vero quando è condiviso è moltiplicato; alimenta sentimenti di umiltà, di ammirazione, di riconoscenza.

Una simile capacità di amare *suppone* indipendenza, libertà, assenza di paure, capacità di empatia: caratteristiche tutte che si trovano nelle persone unificate e perciò autonome.[6] Le consideriamo brevemente.

— Il bambino nasce in uno stato di totale dipendenza e, se l'ambiente lo favorisce, opera un graduale passaggio verso l'*indipendenza.* Tale passaggio dovrebbe normalmente concludersi alla fine dell'adolescenza, quando la persona giunge a cogliere il senso della propria identità personale e, in tal modo, a differenziarsi definitivamente dai genitori e dalle « persone-criterio » a cui si era identificata.

Solo dopo aver preso coscienza di sé, una persona può liberamente amare un'altra persona, riconoscendola come diversa e separata da sé, non in modo narcisistico ma disinteressato, senza accaparrare e senza sottomettersi passivamente. L'amore interpersonale infatti esige la distinzione e la alimenta.

In caso di ritardo o di arresto nella maturazione affettiva, lo stadio della separazione dai legami di dipendenza affettiva non è superato, e il soggetto, nella misura in cui non si pos-

6 Cf DOMINIAN J., *Amour humain et amour divin,* In *Le supplément* 24 (1971) 450-467.

siede come persona distinta, non è libero di stabilire una relazione di amore oblativo.

— La *libertà psicologica dipende dalla conquista* della propria identità, la quale esige che la persona abbia saputo andare oltre l'ansietà e la colpevolezza derivanti dall'abbandono dei modelli parentali.

Si comprende come la libertà di cui ora parliamo non riguardi principalmente la volontà cosciente. Il nostro comportamento non dipende soltanto dall'io conscio, ma anche dalle dimensioni inconsce del nostro essere, nelle quali si trova, fra l'altro, l'esperienza della paura, dell'insicurezza.

— Indipendenza e libertà psicologica sono intimamente legate all'*assenza di paure:* paura della propria solitudine, paura dell'iniziativa, paura di non avere sufficienti capacità, paura di commettere errori, paura di non sapersi controllare, paura di essere incompetente... Tutte queste paure inibiscono il movimento verso l'altro o, quando si realizza un'apertura, nonostante la loro presenza, questa è orientata verso persone o verso ambienti che costituiscono rassicuranti sostituti parentali.

Una certa percentuale di sacerdoti e di religiosi o religiose che abbandonano la via intrapresa è costituita da uomini e donne che hanno scelto tale stato di vita non con una libera adesione ad una chiamata, ma perché qualche elemento nella struttura della vita religiosa offriva ai loro occhi la possibilità di sodisfare la dipendenza affettiva che costituiva il loro bisogno più forte, anche se totalmente inconscio. La stessa situazione può presentarsi nel matrimonio. Tali persone, sposate o consacrate, hanno abbracciato la loro vocazione credendo di amare Dio e il prossimo. Qualche anno dopo, il loro marito, la loro superiora, la loro comunità diventano la causa di tensioni insopportabili.

Di fatto, non possiamo amare se non possediamo veramente noi stessi, in modo da accettare la nostra identità distinta e

da essere liberi di offrirla ad un'altra persona, senza perdere la nostra individualità pur coniugandola con un'altra.

— La natura dell'amore umano esige dunque *maturità nella dipendenza,* cioè capacità di accettare il proprio bisogno dell'altro nel processo di fusione complementare in cui non si perde la propria identità; e capacità di accogliere l'altro senza che la sua libertà sia il prezzo da pagare alla nostra disponibilità. Quando non ci sono queste condizioni, c'è pericolo di duplicità e di sfruttamento mutuo nell'amore.

Nella gran maggioranza delle relazioni umane si trova una *mescolanza* di amore e di sfruttamento, conscio o inconscio. Anche la persona impegnata ad amare in modo oblativo può abusare dell'altro. Si possono scorgere tracce di immaturità nell'amore anche in personalità di alta reputazione sociale: sono persone incapaci di uscire da se stesse, che non sanno tendere una mano non ambivalente verso gli altri, che, dal punto di vista psicologico, sfruttano gli altri in modo più o meno sottile, giocando talvolta sulle loro stesse debolezze.

Solo la persona che ha potuto superare l'egocentrismo infantile, sostituendolo con una sana conoscenza ed amore di sé, proprio in virtù di questo amore oggettivo di sé, è capace di fondersi armonicamente con gli altri.

Chi stima realisticamente se stesso ed ha una ragionevole fiducia nelle sue possibilità, ha fiducia anche negli altri ed è capace di amare. Chi non accetta se stesso ed è insicuro, si rifugia in rapporti di tipo simbiotico in cui, anziché armonia, si realizza iperdipendenza o possesso, mai comunione nel segno di un amore che favorisce l'integrità dell'altra persona.

L'intensità dell'amore dipende dalla misura in cui la persona si possiede consciamente, ha accesso al proprio inconscio, si offre liberamente, riconoscendo il bisogno che ha dell'altro, senza perdere tuttavia la propria identità. L'amore esige disponibilità e la profondità della disponibilità dipende dal grado di possesso di sé, che non si perde nell'incontro e nella fusione.

L'indipendenza totale che permette la dipendenza totale,

senza che la persona ne soffra alcuna diminuzione, appare come supremo modello dell'amore nella Trinità: le tre divine Persone sono totalmente disponibili l'una all'altra nella relazione di uguaglianza e di complementarietà, senza perdere la loro distinta identità.

L'amore umano esige anche la capacità di *comprendere* gli altri al di là di quello che appare, raggiungendoli nelle loro motivazioni profonde, con rispetto e simpatia, per aiutarli a riconoscere e ad accettare i loro sentimenti spesso contrastanti, a ordinarli verso il fine a cui volontariamente mirano. Allora la persona attraverso un'esperienza umana vera, scopre la sua validità, la sua capacità di donarsi, a sua volta, in uno scambio positivo, anziché in un mutuo sfruttamento: diventa capace di avviarsi verso la propria autonomia, di crescere, di essere se stessa in modo creativo. L'amore oblativo sfocia nella generosità, è per sua natura fecondo, pur nella diversità delle forme.

L'atteggiamento empatico sopra descritto è possibile se la persona è aperta a se stessa, sa riconoscere e accettare continuamente le sue personali difficoltà ogni giorno insorgenti. Nella misura in cui è capace di accettarsi realisticamente, con pazienza, diventa capace di accettare gli altri; diversamente si alimentano insofferenze, tensioni.

E' facile che ci siano in noi parti di noi stessi che rimangono scisse, condannate o rifiutate come nostre. Esse non accedono al livello della coscienza, non sono riconosciute come parti della nostra esperienza personale. Se giungiamo a integrare anche questi aspetti del nostro essere, diventiamo più pienamente umani, capaci di accogliere gli altri senza giudicarli o condannarli.

Anche la persona impegnata ad amare in modo oblativo può abusare dei doni di Dio ed offendere gli altri. Dobbiamo *perdonare continuamente a noi stesse,* senza perdere la fiducia di essere persone impegnate ad amare; dobbiamo *domandare il perdono degli altri* senza deflettere dall'impegno e dalla cer-

tezza di amare; dobbiamo *perdonare agli altri* senza umiliarli o respingere gli sforzi rinnovati che fanno per raggiungerci.

Ma è difficile perdonarci e perdonare: il rifiuto irritato di sé e degli altri può prevalere sull'accettazione amorevole. Ci vuole coraggio per continuare ad amarci e ad amare, ci vuole umiltà e fiducia nell'amore di Dio.

Chi si sforza di amare veramente con lucidità, fa l'esperienza dell'insufficienza delle sole forze umane, sente l'esigenza di forze infuse da una sfera superiore. L'analisi profonda della situazione umana rivela, anche a livello psicologico, una struttura inconclusa che, quando è libera, anela a sfere trascendenti. Per questo la persona matura si impegna a *pregare per continuare ad amare.*

L'adulto maturo sa lavorare

Oggi si confonde spesso attività con attivismo, genuina capacità lavorativa e produttiva con frenesia nell'azione. La produttività non è misurata dalla quantità di azioni materialmente effettuate, ma dall'equilibrata composizione della polarità dare-ricevere, attività-passività.

La persona matura ha un orientamento spontaneamente aperto: prova gioia più nel dare che nel ricevere, ma sa anche ricevere in modo attivo, cioè con ammirazione e gratitudine. Nel produrre, non teme di privarsi di qualcosa, ma avverte un senso profondo di arricchimento che scaturisce dalla presa di coscienza delle proprie più intime potenzialità, libere di applicarsi al servizio dei valori abbracciati.

Il lavoro, così inteso, *rinnova* continuamente la persona, la mantiene flessibile e fresca anche in età avanzata. La persona genuinamente produttiva è insieme prevedibile ed imprevedibile: imprevedibile perché la libertà interiore permette la vera spontaneità e perché è sempre, in qualche misura, creativa, giacché non si irrigidisce in comportamenti difensivi; prevedibile perché si comporta nel modo più ragionevole ri-

spetto alla situazione particolare, tenendo conto obiettivamente di tutti i fattori in gioco.

Nel lavoro, la persona matura porta tutta se stessa, con impegno costruttivo e stabile. Perciò, pur non avendo doni spiccati, raggiunge risultati notevoli. Questo anche perché, senza accorgersene, suscita la collaborazione, offrendo alle persone che avvicina la sua vita con semplicità, libera dalle complicazioni dell'ambivalenza affettiva che rendono sterile il lavoro anche quando si dispone di doti spiccate. Con il suo atteggiamento sostiene e promuove le persone che avvicina, sospingendole ad accettarsi e perciò a diventare, a loro volta, capaci di centrarsi sul compito con facilità, con gioia, con perseveranza.

In queste condizioni, persone anche modeste possono giungere ad alti livelli di produttività umana, primo fra tutti la promozione delle persone. Allora cadono i personalismi e prevale la gioia di coniugare il proprio sforzo con quello degli altri per la realizzazione del bene, non importa a chi esso venga attribuito.

Il lavoro umano creativo sopra descritto suppone:

— capacità di *centrarsi sul compito,* organizzando tutte le energie intorno all'oggetto: la persona è totalmente presente al compito, non preoccupata di sé o dispersa;

— *percezione chiara della situazione:* quando ci si apre alla realtà con rispetto e disinteresse, non in atteggiamento di aggressione o di sfruttamento a fini egocentrici, questa si rivela nelle sue reali dimensioni e nella sua ricchezza;

— possibilità di *sentirsi stimolati dalle difficoltà:* nelle piccole come nelle grandi occasioni la persona sa impegnarsi e gioire nella ricerca faticosa di risposte creative; dà un marchio personale ad ogni attività e stimola in tal modo altri a personalizzarsi;

— capacità di *visione a lungo termine* che permette una ra-

zionale programmazione: modo sistematico e insieme duttile di procedere nell'attuazione dei programmi;

— possibilità di *trarre profitto da ogni esperienza,* anche dagli insuccessi, e di godere nei successi senza esaltazione euforica;

— *interessamento e identificazione con i veri problemi dell'umanità:* sentimento della comunità umana; capacità di resistere alle situazioni inautentiche, alle suggestioni massificanti, anche se di moda; possibilità di vivere in solitudine per salvare la vera socialità;

— capacità di *ammirazione:* riconoscenza per ciò che esiste e gusto di conservarlo, indipendentemente dall'utile personale e dal riconoscimento sociale.

La solidità della struttura personale che permette di concentrarsi sul compito e di produrre qualcosa di nuovo, viene ulteriormente rafforzata dalle nuove esperienze che essa promuove. In tal modo la consistenza personale diventa sempre più forte e più duttile, cioè capace di operare cambiamenti sulla linea del perfezionamento e dell'arricchimento della propria fisionomia, non della dispersione.

Al limite, si può affermare che solo il *contemplativo* è capace di vero lavoro umano (si parla di contemplazione a livello naturale, ma, a fortiori, quanto si afferma vale per la contemplazione – dono soprannaturale). La persona che sa decentrarsi e aprirsi alla realtà con rispetto, non per accaparrarla o violentarla a fini egocentrici, ma per conoscerla ed ammirarla, fa l'esperienza della verità, della bellezza e della bontà dell'essere, e ne rimane avvinta. Solo chi ha saputo contemplare è poi capace dello sforzo perseverante per organizzare tutte le sue forze al perseguimento del fine, è fedele nell'apparente monotonia, è innovatore senza dispersioni, fermo e fiducioso nelle difficoltà.

Ecco perché la capacità di *centrarsi sul compito,* di *stupirsi* e di *ammirare* è più importante della competenza specifica.

La persona unificata e libera apprende più facilmente perché si apre in modo obiettivo alla situazione e sa individuare i mezzi più adatti; si impegna con distacco, non si arresta di fronte alle difficoltà e non si esalta dinanzi ai successi parziali, che valorizza come tappe intermedie verso ulteriori realizzazioni; guarda con costanza alla meta a cui tende e sa farla scoprire anche ad altri; ravvisa il nuovo nel quotidiano e perciò sa stupirsi e suscitare nell'altro la presenza a se stesso e la consapevolezza del suo valore: la stima è un appello al valore.

Ulteriore esplicitazione di alcuni criteri di maturità psichica

Finora si è descritta la maturità psichica come capacità di amare e di lavorare o, come si esprime il Filippi,[7] come possibilità di inserimento positivo nella società, senza rivalità e distruttività, accettando il successo senza esaltarsi o sfruttarlo e la sconfitta senza disorganizzarsi, investendo di piacere e di gioia la conquista continua della vita e dei suoi valori.

Ciò richiede particolarmente condizioni che, in sintesi, presentiamo.

— *Elevato livello di autocomprensione e di autoaccettazione,* conoscenza realistica di sé, dei propri limiti e delle proprie capacità. Tale autoconoscenza può essere fortemente compromessa se l'ambiente impone una valutazione condizionale alla persona in formazione. In questo caso essa elabora un ideale di sé non proporzionato alle sue effettive caratteristiche individuali, e può giungere anche a rifiutare alcune sue istanze. Ne consegue divisione interiore e impiego di molte forze per conservare facciate che minacciano sempre di crollare (ansietà). Se la persona invece si conosce realisticamente e si accetta, ha una ragionevole fiducia in sé e, conoscendo il proprio vero va-

7 Cf Filippi, *Maturità* 115.

lore, non sciupa il tempo per dimostrarlo a se stessa e agli altri.

— *Tolleranza alla frustrazione di bisogni segmentali,* in vista del perseguimento di mete liberamente scelte; controllo dell'ansia e dell'insicurezza connessa con la continua crescita, che comporta il superamento di posizioni acquisite e rassicuranti verso livelli superiori. In particolare, la persona matura sa staccarsi dal gruppo sopportando l'insicurezza emotiva che ciò comporta, quando lo esiga la fedeltà ai valori.

— *Capacità di autocontrollo* e relativa *stabilità di comportamento,* unita a malleabilità e facilità di adattamento a situazioni nuove, rapidamente riconosciute e vissute come appelli, non come minacce. Il senso di sicurezza, unito alla duttilità, consente di riconoscere e di sopportare l'ambiguità dei fatti (sempre iperdeterminati) e i limiti del linguaggio: la persona ha uno sguardo sereno e sa diffondere la serenità, mentre l'occhio torbido intorbida le situazioni su cui si posa.

— *Capacità di trarre esperienza dal passato,* anche dagli sbagli: ogni avvenimento è assunto nella sua reale portata, non minimizzato o amplificato, e utilizzato come materiale da costruzione del progetto personale di esistenza. Tale progetto è tanto più solido e inglobante quanto più elevato è il valore intorno al quale si organizza: il valore religioso è indubbiamente il supremo e il più comprensivo. E' perciò anche il più unificante, almeno potenzialmente.

L'IDENTITA' PERSONALE: CENTRO DI CONVERGENZA DELLE DIVERSE TAPPE DELLA CRESCITA

Sr. ANTONIA COLOMBO

Nozione di identità psico-sociale

Lo sviluppo umano procede attraverso un movimento di successive differenziazioni e integrazioni. Al centro della crescita psicologica, come punto di arrivo e al tempo stesso come punto di partenza, troviamo l'identità psico-sociale e la scelta vocazionale, due aspetti in costante tensione dialettica anche nell'età adulta e nella vecchiaia.[1]

Il problema dell'identità e della vocazione non nasce e non si conclude con l'adolescenza, pur costituendo un momento forte di tale età, per cui se si fallisce la meta dell'adolescenza, ci si espone alla continua riapertura di una crisi non effettivamente risolta e, forse, all'insuccesso totale, anziché aprirsi allo sviluppo della propria identità e della vocazione, accettata e realizzata con tutte le forze di cui si dispone.

L'identità psico-sociale è il carattere dell'individuo che è se stesso, lo stesso, in continuità con se stesso. Essa suppone *unità e continuità*. Un essere resta identico con se stesso nella misura in cui, raccogliendo continuamente il suo passato nel

1 Per una conoscenza più approfondita del concetto di identità psico-sociale si rinvia alle seguenti opere: ERIKSON E., *Infanzia e società* (Roma, Armando 1968); id., *Introspezione e responsabilità* (Roma, Armando 1968); id., *Adolescence et crise. La quête de l'identité* (Paris, Flammarion éd. 1972).
Il rapporto dinamico tra identità e vocazione è stato particolarmente studiato nell'opera: DE LORIMIER J., *Progetto di vita nell'adolescente* (Torino-Leumann, Elle Di Ci 1968).

presente e assumendo i suoi cambiamenti, rimane solidale con tutta la sua tradizione e costituisce il suo divenire molteplice ed eterogeneo nell'*esse unum et idem*.[2]

Rileviamo alcuni *aspetti caratteristici* dell'identità psico-sociale:

— aspetto *idiosincratico:* identità del tutto propria ad una persona;

— aspetto *collettivo:* l'identità personale è una variante riuscita dell'identità del gruppo in cui si vive;

— aspetto *temporale-dinamico:* l'identità è un processo che integra costantemente le nuove esperienze in una continuità temporale;

— aspetto di *apertura nel superamento* dell'identità psico-sociale: perché il divenire eterogeneo diventi un *esse unum et idem* è necessaria una scelta di valori polarizzante tutta l'esistenza.

Ma l'uomo arriva ai valori superiori attraverso il sistema di valori che circolano nella società in cui vive: attraverso le relazioni umane, egli si dispone alle relazioni con Dio.

La scelta e l'assunzione di una *vocazione* suppone l'esistenza dell'*identità* psico-sociale, giacché non si può offrire e trascendere quello che non si possiede. D'altro lato, la scelta vocazionale apporta all'identità la sua fisionomia originale e irreversibile.

L'identità è infatti un concetto molto più ampio di quello di vocazione; però non si può cogliere la specificità di una persona senza completare l'identità psico-sociale con la sua scelta vocazionale. L'identità evidenzia l'unità e la continuità della persona nel tempo; la vocazione dà il senso alla vita nel tempo e al di là del tempo.

2 Cf De Lorimier, *Progetto* 289-290. L'Autore si riferisce, oltre che alle opere di Erikson, anche al *Vocabolario tecnico e critico della filosofia* del Lalande e ad una definizione di identità del Blondel.

Per la vocazione sacra in particolare, non si può far dipendere la sua esistenza dall'identità psico-sociale umanamente riuscita; ma nessuno può scegliere prudentemente tale vocazione senza un'identità psico-sociale relativamente consistente. Soprattutto nei casi in cui la scelta vocazionale comporta l'abbandono (o il superamento netto) dell'identità psico-sociale antecedente (ad esempio nelle vocazioni alla vita claustrale), è necessario che la persona abbia acquisito, nella relazione con gli altri, un grado sufficiente di unità e di continuità, che si senta riconosciuta dalla società, e che d'altra parte ella sappia riconoscerla. Diversamente la scelta vocazionale è una illusione, una fuga in avanti, una corsa per la conquista di un'identità e non l'offerta a Dio di tutto il proprio essere, nell'abbandono consapevole e coraggioso alla volontà del Padre.

Genesi dell'identità psico-sociale

Tracciare la storia della formazione dell'identità psico-sociale equivale a ricostruire la *storia delle relazioni interpersonali* con i condizionamenti ambientali più profondi e più nascosti, ma anche con le aspirazioni più sublimi: aspirazioni vissute dagli adulti, quando l'essere umano è piccolo; aspirazioni assunte in forma personale e riconosciute dalla società, quando l'essere umano è adulto.

L'esito positivo o negativo dell'identità personale dipende in larga parte dalla *maturità umana degli adulti* che circondano i giovani.

Per cogliere la genesi dell'identità occorre comprendere che:

— le tappe della vita umana sono collegate tra loro;

— il fattore più importante di ogni tappa della crescita è costituito dal tipo di relazioni umane che l'ambiente stabilisce con l'essere in formazione;

— la realtà socio-culturale, con i valori che veicola, può favo-

rire o ostacolare il raggiungimento dell'identità alle nuove generazioni.

Nella storia delle relazioni interpersonali interessano quelle che concorrono all'*attualizzazione dell'io*. L'attualizzazione di sé e l'attivazione degli altri sono due realtà complementari: ogni relazione umana significativa comporta *reciprocità*.

I diversi gruppi di età dipendono gli uni dagli altri per attivare reciprocamente le loro forze complementari. Colui che agisce è attualizzato nella forza propria alla sua età, al suo stadio di sviluppo, ed egli attiva nell'altro la forza propria alla sua età, alla sua condizione, al suo stadio. Un gruppo di età rappresenta uno stadio dello sviluppo umano e ogni stadio è costituito da un nuovo insieme di incontri significativi. La storia influisce sulla formazione dell'identità personale, ma l'attualizzazione della persona nelle relazioni interpersonali prepara le basi della futura identità collettiva. Lo scopo della relazione interpersonale è di favorire la promozione della persona secondo tutte le sue dimensioni umane e spirituali.

Accenno alle prime tappe della formazione dell'identità psicosociale

Le prime relazioni si elaborano a livello dell'io corporeo e anche in seguito ogni relazione includerà un elemento corporeo. In ogni comunicazione verbale vi è anche un elemento non verbale. Nei primi anni di vita diventano disponibili alcuni *modi corporei* che modellano le prime relazioni col mondo esterno e lasciano poi tracce durature.

I modi corporei sono le basi remote dell'apertura al mondo e agli altri. La presenza o l'assenza di questo o quel modo, l'equilibrio o lo squilibrio dei loro rapporti nel tempo favoriscono o disturbano la formazione di una valida identità.

Presentiamo brevemente le prime tappe della formazione dell'identità.

— « Io sono quello che ricevo »: *fase incorporativa* (I anno di vita), caratterizzata dall'attitudine di base della *fiducia* o della *sfiducia* e dalla formazione della virtù naturale (intesa come fondamentale qualità umana di forza dell'io e non in senso morale) della *speranza.*

— « Io sono quello che 'voglio'»: *fase muscolare* (II - III anno di vita), in cui si acquisisce l'atteggiamento di base della *autonomia* o della *dubbiosità* e si stabilizza la virtù naturale della *volontà.*

— « Io sono quello che immagino di fare »: *fase spaziale* (IV - V anno di vita) in cui si forma l'atteggiamento di base dell'*iniziativa* o della *colpevolezza* e si radica la virtù naturale della *fermezza di propositi.*

— « Io sono quello che imparo »: *fase produttiva* (età della fanciullezza) contrassegnata dallo stabilirsi dell'atteggiamento di base dell'*industriosità* o dell'*inferiorità* e della virtù naturale della *competenza.*

— « Io sono io »: fase del raggiungimento della propria *identità* o della fissazione nella *confusione* dei ruoli. Con l'adolescenza, o meglio dall'adolescenza, emerge la virtù psicologica della *fedeltà,* come capacità di restare coerenti con i principi liberamente scelti, nonostante le inevitabili contraddizioni dei sistemi di valore. La fedeltà è la pietra miliare dell'identità.

La capacità di fedeltà dipende dalla riuscita delle tappe precedenti: riposa sulla capacità di sperare, sulla possibilità di volere e di padroneggiarsi, sulla possibilità di darsi degli scopi e di perseguirli con mezzi appropriati, sulla competenza. Ma a sua volta la fedeltà sarà garante dell'identità per l'avvenire. Essa darà all'amore la sua vera qualità, sarà sollecitudine per gli altri e favorirà l'ultima integrazione della personalità nella virtù psicologica della sapienza.

Occorre appena rilevare che si tratta di una *fedeltà dinamica,* perché fedeltà e diversità si ravvivano a vicenda. La fedeltà senza diversità diventa ossessione e noia; la diversità senza

fedeltà, dispersione. Nell'adulto sano si realizza la fedeltà nella diversità perché la fedeltà, una volta matura, è la forza che alimenta la dedizione totale e disciplinata.

Se è vero che la fedeltà non è disponibile prima della fine dell'adolescenza, essa dovrebbe però stabilirsi come virtù psicologica in questa età; diversamente l'io individuale soffrirà di una crisi prolungata o persino di un danno duraturo.

L'identità *si consolida attraverso il riconoscimento degli adulti e dei coetanei*, e ciò è possibile se la generazione adulta sa presentare ai giovani la vera scala dei valori. Allora si realizza una *benefica mutualità* nella conferma reciproca degli adolescenti e degli adulti: mutualità della fedeltà dell'adolescente e dei valori autentici vissuti dagli adulti, con il conseguente ringiovanimento della società mediante la vitale trasmissione dei valori.

Identificazioni e identità

Le relazioni di reciprocità con adulti educatori che non arrestano a sé, promuovono *identificazioni positive con persone diverse* e orientano gradualmente verso la scelta consapevole dei valori, verso l'identificazione con la persona di Cristo.

Le prime identificazioni avvengono a livello inconscio ed hanno ordinariamente per oggetto i genitori del proprio sesso. Le identificazioni della fanciullezza preannunciano la dimensione professionale e l'assunzione di un particolare compito sociale. Le identificazioni della prima adolescenza si orientano verso un eroe che rappresenta l'io ideale e che attira per le sue realizzazioni in ambienti esterni alla famiglia. Ad adolescenza inoltrata, acquista un valore importante l'identificazione con l'amico che ordinariamente possiede o si suppone possegga le perfezioni che mancano all'io. Questo tipo di amicizia rafforza l'io, ma rischia di asservirlo.

Il punto critico per la formazione dell'identità attraverso le identificazioni, sta nei valori che le persone-oggetto-di-identificazione incarnano. Nell'adolescenza, l'identificazione con persone significative che aprano l'adolescente al mondo dei valori, costituisce la normale transizione verso la sintesi della propria originale identità.

La mediazione dell'adulto-maestro deve favorire anche la scoperta e l'assunzione dell'*identità collettiva*, che non è necessariamente circoscritta ad una particolare regione, nazione o classe, ma che si apre alla dimensione di « identità umana ».[3]

Dopo la crisi di identità dell'adolescenza

Quando il giovane, alla fine dell'adolescenza, ha scoperto la propria identità, è preparato a superare positivamente le crisi dell'età adulta e a crescere nella continua e feconda interazione con l'ambiente.

Erikson afferma: « La forza acquisita a ciascuno stadio si rivela nella esigenza di trascenderlo e di rischiare nel successivo quelli che nel precedente costituivano gli elementi più vulnerabili e preziosi »:[4] per questo il giovane che ha acquistato la sua identità la può « fondere » con quella degli altri senza timore di perdersi e crescere nella dinamica fedeltà alla propria vocazione.

La capacità di *intimità* caratterizza la tappa della *giovinezza*. La sicurezza, lentamente elaborata fin dai primi anni dell'infanzia ed ora fondata sull'identità, permette di instaurare relazioni interpersonali autentiche, di selezionarle, di esservi fedeli, di giungere alla comunione, superando il timore di perdere il proprio io. Quando la paura di perdersi fa evitare

3 Cf De Lorimier, *Progetto* 334-339.

4 Erikson, *Infanzia* 246.

tali esperienze, sorge un profondo senso di *isolamento* e, per conseguenza, ci si chiude in se stessi.

L'individuo che ha acquistato l'attitudine-base dell'intimità non considera i rapporti con gli altri come una fonte di sodisfazione personale o di piacere, ma come un arricchimento reciproco in vista della trasmissione della vita o di realizzazioni di vario genere e a diversi livelli, secondo la qualità dei rapporti e il grado di intimità stabilito con l'altra persona. Perciò è capace di collaborazione e di solidarietà.

La virtù caratteristica della giovinezza è l'*amore* che consiste nella *reciprocità di devozione*.[5]

Quando la capacità di intimità diventa una forza interiore, è possibile sopportare anche l'isolamento esteriore senza regredire o chiudersi. Se l'identità non è compiuta può succedere che il giovane cerchi sul piano fisico la compensazione all'incapacità di intimità. Qualora non sia stata risolta la dipendenza affettiva dai genitori, egli può cercare una pseudo-intimità con una persona che faccia le veci del padre o della madre.

L'amore che un individuo ha ricevuto nelle tappe precedenti diventa nella *vita adulta* amore rivolto alla cura degli altri. E' questa l'attitudine della *generatività*. Mediante la *sollecitudine*, virtù attraverso la quale si esprime e si caratterizza la generatività, diventa possibile la trasmissione del patrimonio di una generazione a quella successiva.

Gli stadi della vita umana sono così strettamente legati che, mentre le generazioni in crescita hanno bisogno degli adulti, gli adulti, a loro volta, per non cadere nell'involuzione, nell'« auto-assorbimento », hanno bisogno di aiutare altri a crescere, di partecipare quanto essi hanno appreso e conquistato. La sollecitudine, come la generazione, non si estende solo ai figli, ma alle opere e alle idee; essa prolunga e supera la generazione stessa, poiché ne sorveglia i frutti, assumendo respon-

5 Cf Erikson, *Introspezione* 132.

sabilmente sia ciò che si è voluto generare, sia quanto è stato generato senza tale coscienza e volontà.[6]

Quando manca la capacità di intimità diventa impossibile anche l'assunzione della responsabilità generativa. L'individuo si chiude nell'inattività e si impoverisce nell'egocentrismo; diventa indulgente verso se stesso come se fosse « il proprio figlio unico ». Avviene una regressione spesso accompagnata da un « diffuso senso di *stagnazione* e di impoverimento personale ».[7]

Se i cicli della vita umana sono stati vissuti in modo significativo, avranno senso anche la vecchiaia e la morte. La *vecchiaia*, pur nel declino delle forze e delle possibilità esterne, non sarà sentita come inutile da chi la vive, nella misura in cui egli si sia interessato in una forma o in un'altra a cose e persone, e sia passato attraverso i successi e le delusioni necessariamente legati alla generazione di individui, cose e idee.

Per l'*integrità* ormai raggiunta, tutte le esperienze della vita sono accettate e valutate. La persona è aperta ai problemi umani e li guarda con intelligenza sperimentata e giudizio maturo: acquista così una particolare *saggezza* nel considerare la vita e anche la morte. La saggezza preserva l'individuo dalla *disperazione* e dal disgusto, che possono nascere quando la vita si avvia al suo termine; fa sì che l'esistenza si concentri e si interiorizzi, continuando ad essere, pur in modo diverso, feconda.

6 « La sollecitudine è la dilatante preoccupazione per ciò che è stato generato dall'amore, dalla necessità o dal caso; essa supera l'ambivalenza legandosi a una obbligazione irreversibile » (ERIKSON, *Introspezione* 133).

7 ERIKSON, *Infanzia* 249.

CONFLITTI E FRUSTRAZIONI NELLA VITA UMANA

Sr. ANTONIA COLOMBO

Normalità di situazioni problematiche nella vita umana

Dalla complessità delle motivazioni umane, dalla loro graduale differenziazione e integrazione nelle diverse tappe di sviluppo e dall'equilibrio sempre instabile in ogni età, consegue che l'uomo si trova spesso in situazioni problematiche quali *conflitti e frustrazioni.*

La loro soluzione è generalmente rapida e costruttiva (nel senso della crescita) per l'adulto psicologicamente sano; non altrettanto per la persona in via di sviluppo, specialmente se non trova il sostegno e la guida di un adulto-educatore, e per la personalità fragile.

Occorre sottolineare il *valore positivo delle crisi di crescita* e l'opportunità di poter vivere le crisi proprie di ogni età perché vi sia vera evoluzione, cioè integrazione di tutti i dinamismi man mano che essi diventano attivi. Vi è un grave pericolo nell'ignorare i problemi e nel voler bruciare le tappe. I problemi non affrontati permangono e si manifestano in modo mascherato, disturbando lo sviluppo armonico. Infatti ciò che non viene integrato è sorgente di divisione interiore e provoca reazioni difensive.

Le situazioni problematiche caratterizzano dunque ogni età della vita; la loro incidenza sulla strutturazione della personalità varia a seconda della loro soluzione.[1]

1 Per una più ampia trattazione, confronta, fra altri, Ronco A., *Introduzione alla psicologia*, vol. I: *Psicologia dinamica* (Zürich, PAS-Verlag 1971) 69-104. A tale opera ci si riferisce in questa esposizione.

Il *conflitto* nasce dalla presenza simultanea di motivi incompatibili che interferiscono nella condotta.

Diversi fattori concorrono a determinare la gravità di un conflitto, quali la natura dei motivi (segmentali o integratori), le caratteristiche della situazione esterna (novità, durata...) e soprattutto la struttura della personalità (debole, autoritaria, nevrotica, integrata...).

Gli effetti di un conflitto sullo sviluppo della personalità dipendono dalla natura del conflitto (conscio o inconscio) e dal tipo di soluzione a cui si perviene.

La *frustrazione*, invece, è costituita da un ostacolo sulla via della sodisfazione di un bisogno. Le disposizioni del soggetto (modo con cui percepisce la situazione, misura in cui l'io è coinvolto, grado di competenza...) e fattori situazionali (importanza della tendenza frustrata, durata, complessità, imprevedibilità...) determinano la maggiore o la minore gravità della frustrazione.

Diverse modalità di reazioni alle situazioni problematiche

Nelle situazioni problematiche, conflittuali o frustranti, si possono osservare due tipi di reazioni:

— la decisione volontaria che impone alla situazione una propria linea di condotta, coerente con gli indirizzi generali della scelta personale (posizione non di difesa, ma di conquista di uno scopo, in una chiara prospettiva di futuro);

— la condotta reattiva, che lascia l'iniziativa alla situazione e si riduce all'applicazione automatica e cieca di tecniche precedentemente apprese (meccanismi di difesa radicati nel passato e attivati dalla situazione presente, vissuta come minacciosa).

La *decisione volontaria* non è tanto un atto sovrano della volontà o l'esito naturale di una lotta tra motivi più o meno forti, ma la soluzione positiva dell'incontro di un progetto generale, di

uno scopo a lunga scadenza, con le difficoltà o l'ambiguità della situazione presente; è la ricerca che una persona conduce per chiarire a se stessa il modo di attualizzare il proprio progetto di vita in una situazione in cui tale realizzazione fa nascere conflitti o pare impossibile.

Si tratta di una reazione profonda, protesa al futuro, chiarificatrice. In essa il soggetto crea se stesso, realizzando e in parte ristrutturando scopi e progetti preesistenti, mediante una continua precisazione della propria identità sulla linea della fedeltà dinamica alla sua opzione fondamentale.

Nel processo della decisione si distinguono le seguenti *fasi:* percezione della situazione come impegnativa e confusa (disorientamento esistenziale); processo di riordinamento; soluzione come riformulazione, nei termini della situazione e delle proprie possibilità, della direzione o progetto fondamentale preesistente.

I *meccanismi di difesa* dell'io sono messi in azione quando la persona è incapace di dare una soluzione realistica alla situazione problematica, al fine di evitare l'ansietà. Sono reazioni inconsce all'insicurezza, normali nei periodi di rapida trasformazione ed in ogni situazione in cui l'io debole si sente minacciato. Alleviano le tensioni, ma solo transitoriamente e in modo irrealistico.

Tutti a volte ricorrono ai meccanismi di difesa; essi però non predominano nel comportamento della persona sana e sono da questa più facilmente riconosciuti, almeno a posteriori, e perciò non assecondati.

Presentiamo ora, a titolo esemplificativo, *alcuni meccanismi di difesa.*[2]

2 Per una più ampia descrizione con riferimenti alla vita religiosa, cf Sr. MARIAN DOLORES, *Vie religieuse et efficacité personnelle* (Mulhouse, Editions Salvator 1966) 55-83.

— *Meccanismi di difesa che negano la realtà*

La *rimozione*, da distinguersi dalla repressione, è una delle forme difensive più gravi. E' un fenomeno inconscio, come ogni meccanismo di difesa, in cui vengono rifiutate le realtà sgradevoli e indesiderabili. Il ricorso frequente alla rimozione causa la disorganizzazione della personalità perché permette a fattori inconsci di dominare a scapito della forza dell'io. La persona può « dimenticare » avvenimenti, impegni, nomi di località o di persone, oppure non rendersi conto di determinate realtà, anche intrapsichiche. In casi più gravi la rimozione può giungere ad abolire la funzione di arti, di organi sensoriali o di interi settori dell'apparato psichico (paralisi e amnesie isteriche, inibizioni più o meno marcate con disinteresse per l'ambiente).

Questo meccanismo si spiega col blocco di una parte delle energie affettive in una delle fasi dello sviluppo psichico, a causa di problemi o di situazioni emotive che non sono state superate adeguatamente al momento opportuno.

Una religiosa che ricorra facilmente alla rimozione perde la duttilità del comportamento e diventa stereotipata nelle relazioni personali; è severa nei suoi giudizi, interpreta l'ambiente e gli atti degli altri in riferimento a se stessa.

La rimozione è generalmente accompagnata da altri meccanismi di difesa che da essa derivano.

Un secondo meccanismo di difesa che nega la realtà è quello che prende il nome appunto di *negazione*, per cui alcuni aspetti della realtà sono inconsciamente annullati: la persona depressa, ad esempio, nega gli aspetti positivi della sua vita, la persona euforica nega i propri limiti. Questo dinamismo spiega la difficoltà che si può talora incontrare nel far comprendere determinate realtà, peraltro evidenti.[3]

3 Un esempio significativo è riportato nel Vangelo di *s. Luca* 18, 31-34.

— *Meccanismi di difesa che mascherano la realtà*

Tra questi vi è la *razionalizzazione*, che consiste nel dare una giustificazione razionale ad un comportamento le cui vere motivazioni sono inaccettabili, quali ad esempio il bisogno di approvazione, di affetto, di riconoscimento, di affermazione. La persona presenta « buone ragioni » per dissimulare, agli altri come a se stessa, i veri motivi, inconsciamente valutati come biasimevoli.

La svalutazione degli altri è anche una forma di razionalizzazione, come pure le affermazioni globali e inverificabili, l'indifferenza ostentata, spesso smentita dall'insieme del comportamento.

Il discutere con la persona che razionalizza equivale a rafforzare le sue difese. Giova molto, invece, a favorire l'abbandono di tale atteggiamento difensivo, la semplice convivenza con persone capaci di affrontare la realtà e di riconoscere i propri moventi senza dover continuamente giustificarsi o mascherarsi. In patologia, la razionalizzazione spiega il delirio sistematizzato, per esempio di tipo persecutivo, delle sindromi paranoicali.

La *proiezione* è la reazione inconscia mediante la quale si attribuiscono i propri motivi o sentimenti ad altri, deformando in tal modo la realtà. Risulta così facile liberarsi dalle proprie difficoltà attribuendone la causa ad altri, scorgere significati reconditi in atti neutri o per nulla motivati nella direzione supposta, scaricarsi dei propri punti deboli mediante un espediente irrealistico, del tutto soggettivo.

La religiosa incline a questa reazione vede pericoli in situazioni che non ne presentano e cattive intenzioni là dove non c'è ombra di cattiveria: è una persona divisa in se stessa e che crea divisioni e sospetti nell'ambiente.

Più difficili da riconoscere sono i meccanismi dell'*isolamento* e dello *spostamento*. La carica emotiva legata ad avvenimenti esterni o interni può venire isolata, per cui la persona rimane insensibile nella situazione che l'ha profondamente colpita,

ma sposta la carica emotiva connessa a quell'avvenimento su un'altra realtà, esplodendo inaspettatamente in scatti d'ira o in pianti convulsi o in azioni inspiegabili, per motivi sproporzionati. In tal modo la realtà viene mascherata e risulta difficile porgere un aiuto efficace se non si riconosce la forma difensiva a cui la persona ricorre.

Analogamente per il meccanismo della *formazione reattiva.* Esso consiste nella trasformazione di dinamismi inconsci, generalmente negativi, in comportamenti diametralmente opposti in modo che, ad esempio, l'avversione verso una persona si esprime in attenzioni e manifestazioni di benevolenza. Nel Vangelo di s. Luca[4] è riportato un esempio eloquente di tale forma di mascheramento della realtà.

E' questo un modo pericoloso di affrontare le difficoltà perché il soggetto che lo usa non ne è disturbato e si illude di essere nell'autenticità, mentre l'impulso inconscio raggiunge ugualmente i suoi fini.

— *Meccanismi di difesa che portano ad un compromesso con la realtà*

Con la *compensazione* la persona si procura in altre situazioni o con altri mezzi ciò di cui si sente mancante: il soggetto insicuro può assumere atteggiamenti di ostentata sicurezza, il soggetto privato di stima o di affetto si sodisfa ingerendo una quantità eccessiva di dolciumi o si rifugia nel piacere autoerotico.

Mediante la *sublimazione* la persona dà un contenuto socialmente accettabile alla sodisfazione di impulsi riprovevoli ai suoi occhi. Così, sotto il nome di zelo apostolico, può passare la sodisfazione del bisogno di affermazione personale e si può chiamare tensione verso la perfezione l'ubbidienza a un superiore tirannico.

L'*identificazione,* come meccanismo di difesa, è un modo in-

4 Cf *Lc* 11, 47-48.

conscio di scaricare le tensioni personali considerando come propri i successi di altre persone o gruppi a cui si è legati. Ci si sente allora « forti per procura ». La tendenza a « fare amicizia » con le persone costituite in autorità e, comunque, detentrici di potere o prestigio, insieme al bisogno di rendere noti agli altri i legami che uniscono alle persone popolari e ragguardevoli, manifestano l'esigenza di identificarsi a chi è forte per far tacere la propria insicurezza.

— *Meccanismi di difesa che provocano il ritiro dalla realtà*

Ricordiamo tra questi *la regressione*, per cui la persona adulta ritorna alla dipendenza infantile; l'*evasione nella fantasia*, in cui è facile l'esaltazione irrealistica dell'io. Questa forma difensiva, nella vita religiosa, può passare inosservata perché all'esterno si esprime con un comportamento silenzioso e docile. La sua presenza tuttavia può essere sospettata in persone che hanno un modo tortuoso di comunicare, un comportamento rigido, nonostante la docilità nelle espressioni verbali e l'abitudine di « passare accanto » ai reali problemi del prossimo e della comunità. Ricordiamo infine il meccanismo della *fuga nella malattia* e in un « handicap » fisico di cui si è già parlato in altra sede.[5]

5 Per una trattazione più ampia sulle malattie psico-somatiche, confronta la relazione di sr. Anna Enrica DALL'OGLIO: *Esistenza di malattie specificamente umane. Possibilità della malattia come reazione nevrotica* a p. 205-218.
Un caso interessante di fuga nella malattia è riportato nella lettera di madre Mazzarello a don Bosco del 30 ottobre 1880, conservata nell'Archivio Generale FMA - Roma. In questo scritto, che riportiamo, la Santa rivela una sapienza ed un equilibrio capaci di intuire oltre la sensibilità e le conoscenze del suo tempo.

Reverendo Padre Sup. Maggiore,

Le scrivo poche righe onde informarla alquanto delle cose nostre e per domandarle altresì un consiglio a riguardo di Sr. ...
Come Ella ben sa questa poverina fu per molto tempo tormentata da turbamenti di spirito; ora dietro una benedizione ricevuta dal Sig. Don Cerruti,

E' importante *scoprire le cause* delle reazioni difensive e intervenire al loro livello, non a quello degli effetti. Dato che i meccanismi di difesa scattano in un contesto di insicurezza e di fragilità psicologica, la presenza di persone riuscite, che sanno riconoscere, accettare e sorridere sulle loro personali difese, è l'aiuto più valido per le persone più deboli perché le incoraggia ad abbandonare l'abituale atteggiamento difensivo e le sollecita ad essere se stesse, ad accettare i propri limiti per superarli realisticamente anziché giocare a nasconderli. Naturalmente nel caso di soggetti la cui personalità si è ormai strutturata in modo difensivo sarà necessario l'intervento di persone qualificate.

mi dice che è rimasta veramente tranquilla. Ma in quella vece, d'allora le si manifestò un male fisico, una malattia che la tiene a letto con un po' di febbre, una sete sempre ardentissima, mal di gola, sconcerti nelle funzioni organiche, ecc. ecc.

Ma quel che è più, è che dorme sempre, ha una quasi continua sordità ed è sempre quasi insensata quasiché fosse divenuta ebete. Il medico viene ogni giorno, le ordina qualche cosa ma ormai vedendo che è sempre allo stesso punto, dopo circa venti giorni di cura, non sa più che ridirsi. Il male fisico c'è, ne sono convinta, ma io temo anche sia questo una conseguenza dei passati mali morali [= mali psicologici] oppure un cambiamento di quei malanni medesimi.

Ora la prudenza vorrebbe, e molte me lo dissero già, che si chiamasse un altro medico per sentirne il parere, ma e se poi non fosse una vera malattia e le ordinasse qualche rimedio che le rovinasse davvero la sanità? Poiché di queste cose non si può parlarne, io mi rivolgo a Lei che già conosce i precedenti onde pregarla a volermi dire se debbo o no consultare un altro dottore, poiché allora sarò più tranquilla.

La prego eziandio a volerle mandare una particolare benedizione nella quale molto confido [...]

Mi benedica e mi creda con tutta la stima

umil.ma figlia
SUOR MARIA MAZZARELLO

Fondamentale differenza fra le due diverse modalità di reazioni alle situazioni problematiche

La soluzione volontaria è una risposta al bene e alla meta che attira: è una risposta « prospettiva ». La risposta difensiva è invece una reazione al sentimento di inadeguatezza ed ha per oggetto non il bene da raggiungere, ma lo sfogo degli stati affettivi spiacevoli del soggetto: è una condotta reattiva.[6]

Si possono elencare le seguenti differenze tra la condotta prospettiva e la condotta reattiva:

— la prima è variabile, *elastica* e porta all'adattamento; la seconda è stereotipata, rigida e non può essere facilmente mutata;

— nella prima le singole azioni appaiono come *mezzo per un fine* da raggiungere, nella seconda le reazioni hanno il carattere di fini per se stesse; per questo le prime sono a *disposizione del soggetto* che le può fare o lasciare, mentre le condotte reattive sono compulsive e non lasciano libertà di scelta;

— nelle prime la *sodisfazione proviene dal raggiungimento dello scopo*, nelle seconde dalla riduzione del malessere interno mediante la loro cieca espressione;

— la prima è *costruttiva* e porta alla formazione di sequenze organizzate di azioni adattanti; la seconda non è costruttiva, anzi spesso è distruttiva, disorganizzata, prevalentemente emotiva;

— infine la prima è caratterizzata da *impegno gioioso ed alacrità*, la seconda è spesso contrassegnata da rassegnazione.

6 Cf Ronco, *Introduzione* 103-104.

Il dinamismo psicologico dell'integrazione religiosa

CONDIZIONI PSICOLOGICHE OTTIMALI PER UNA RELIGIOSITA' AUTENTICA

Sr. GERTRUD STICKLER

Relazione tra vita religiosa e integrazione psicologica della personalità

« Con la consacrazione religiosa che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale, la Figlia di Maria Ausiliatrice si dona totalmente a Dio sommamente amato, scegliendo la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre ».[1]

« Il noviziato è il periodo della prima iniziazione alla vita consacrata nell'Istituto, essendo norma fondamentale di questa vita la ' sequela Christi '».[2]

In questi due articoli delle nostre Costituzioni l'accento è messo sulla parola *vita* nel suo senso più pieno, che significa *modo d'essere religioso* e designa un atteggiamento globale che orienta la persona interamente a Dio, portando a perfezione l'impegno battesimale.

La religiosità, quindi, non è da intendersi come un rivestimento della natura umana; ma come una vita di adesione a Dio e di comunione con Lui nella quale la persona consacrata impegna la propria umanità e la porta a compimento nel raggiungimento dell'identità religiosa.

Ne segue che l'*essere religiosi* non è tanto un *punto di parten-*

1 *Costituzioni* 6.

2 *Ivi* 83.

za, quanto un *punto di arrivo.* Se infatti a livello ontologico l'uomo è aperto e predisposto al religioso e se il battesimo conferisce al cristiano le condizioni soprannaturali per la vita di fede, a livello esistenziale l'uomo deve percorrere un cammino lungo e faticoso per elaborare una personalità religiosa.

Ne segue ancora che perfezionamento umano e perfezionamento religioso si compenetrano a vicenda e l'uno non può compiersi senza l'altro. Infatti se l'uomo, aperto per natura al trascendente, si impegna consciamente a scoprire il senso più profondo della vita, si rende conto della stretta relazione che esiste tra umano e religioso, tra il suo *essere nel mondo* e il suo *essere orientato verso l'al di là.* Di conseguenza percepisce che voler separare l'umano dal religioso significa negare insieme la salvezza dell'umano e del religioso.

D'altra parte, nello sforzo di mettere la propria vita in sintonia con un Altro, l'uomo sperimenta la sua compiutezza integrale; egli scopre infatti che, per rimanere fedele a se stesso, in quanto chiamato a questa impostazione completa di vita, deve continuamente elaborare e riconquistare la propria umanità.

Ci troviamo quindi di fronte ad una situazione essenzialmente dinamica. Se è vero che per un funzionamento ottimale della personalità è indispensabile la maturità psicologica, è altrettanto vero che questa non è mai solo un punto di arrivo, ma è anche un punto di partenza per uno sviluppo sempre più perfetto. La conoscenza e l'esperienza di Dio pongono infatti sempre nuove prospettive di speranze e di esigenze per la realizzazione più perfetta della persona, impegnandola a ristrutturarsi continuamente per assecondare gli orizzonti che via via la fede le apre.

L'atteggiamento religioso maturo esige quindi il raggiungimento di un livello ottimale di identità personale e d'altra parte contribuisce, a sua volta, al raggiungimento di un livello di identità più elevato.

La grazia, infatti, *presuppone la natura* in quanto il vero atteggiamento religioso implica

— che la persona sia ormai capace di regolarsi secondo il principio della realtà, avendo superato il livello infantile del piacere immediato;

— che abbia realizzato il passaggio dai motivi egocentrici (in modo particolare « motivi di affermazione ») ai motivi conoscitivi-valoriali;

— che sia giunta ad una sufficiente integrazione tra affettività sensibile e affettività spirituale, al dominio vero (non alla rimozione) della sessualità e dell'aggressività in modo da essere capace di esprimere la tenerezza umana e di superare le inevitabili tensioni nel rapporto con l'altro;

— che abbia acquistato una sufficiente sicurezza e autonomia affettiva (livello dell'intimità), in modo da superare la paura di perdersi nell'impegno totale con l'Altro e potersi abbandonare a Dio in libertà e gioia. Diminuiscono così progressivamente le pretese egocentriche mentre l'*Altro* e i *valori* acquistano in importanza. E nella misura in cui l'Altro e i valori diventano sempre più preziosi e più grandi agli occhi del credente, il sacrificio di sé diventa una conseguenza naturale.[3]

Possiamo tuttavia anche asserire che *la grazia perfeziona la natura*. Infatti se per vita di fede si intende non principalmente l'adesione a un sistema di credenze, ma la capacità di affidarsi e di darsi a Dio, è proprio nell'assenso religioso della propria vita, come risposta alla volontà di Dio, che l'uomo scopre la propria natura nella sua complessità, nel suo mistero.

Nella tensione verso Dio e nello sforzo di vivere la vera figliolanza di Dio, nell'identificazione a Gesù Cristo, la persona tocca man mano i limiti della sua creaturalità (della natura

3 Cf *Mt* 13, 45-46.

corrotta dal peccato) ed avverte che, per accettare la croce della condizione umana, per sviluppare le virtù e portare così a maturazione la propria umanità, ha bisogno di Dio e della sua grazia. Sarà allora la conoscenza di Dio e la conseguente adesione a Lui ad operare il definitivo e decisivo decentramento della personalità dal proprio io, realizzando quella libertà interiore che rende possibile la « sequela Christi ».

« Le osservanze religiose richiedono, molto più che l'istruzione razionale o una educazione della volontà, una vera iniziazione tendente a *cristianizzare* l'essere fin *nelle sue profondità* ».[4]

E' questo uno degli obiettivi fondamentali del noviziato e di tutta la vita religiosa. Abitualmente la novizia e la giovane professa sono nel periodo in cui si stanno avviando o stabilendo nella propria identità, ma sono ancora lontane dall'aver raggiunto l'identità religiosa. Questa si realizzerà solo attraverso l'assimilazione dei valori religiosi e il superamento di varie crisi, le quali si ripetono con maggiore o minore intensità per tutto l'arco della vita.

Una crisi può verificarsi, infatti, ogni volta che la persona si rende conto che è implicata in un impegno che non è ancora totalmente suo e che la supera. L'assenso alla chiamata di Dio non è quindi solo questione del momento iniziale della vita religiosa. A misura che la persona scopre e comprende meglio la propria vocazione alla luce di Dio, deve assumerla nuovamente e ristrutturare il proprio modo di essere in consequenzialità di vita.

L'intervento della grazia nel perfezionamento religioso va proprio visto in questo senso. Spesso ci si immagina la grazia come qualcosa di straordinario, come un « angelo di luce » che si stacca dalle esperienze quotidiane. In realtà, è opera della grazia se la persona, spinta da un senso di ansietà, di vuoto, di noia, esce dal proprio egocentrismo e cerca un orien-

4 *ET* 36.

tamento nuovo di vita, cerca una direzione più sicura verso Dio e il compimento della sua volontà.

Occorre perciò iniziare le novizie a cogliere e a comprendere la grazia e la luce di Dio come liberazione da se stesse e come possibilità di un impegno più totale nella vita ordinaria di relazione con le persone e con Dio.

Le premesse poste in questa prima parte, portano alla conclusione che la candidata, all'inizio della vita religiosa, proprio perché vuole impegnarsi in una risposta libera e consapevole (e quindi adulta) alla chiamata di Dio, deve trovarsi in condizioni tali che le rendano possibile questo impegno, o almeno non lo ostacolino gravemente. Ella deve aver raggiunto un livello di maturità psicologica ed affettiva tale da essere capace di una certa autonomia nel giudizio e nei rapporti interpersonali. E' questa la base necessaria per un impegno responsabile e libero.

E' indispensabile pure un certo sviluppo religioso per cui sia accertata una sufficiente conoscenza e integrazione dei contenuti religiosi nella personalità, proprio perché una scelta responsabile implica un livello minimo di conoscenza, di comprensione e di pratica effettiva di una vita in relazione a Dio, alla quale la candidata vuole impegnarsi.[5]

Per comprendere meglio l'importanza di queste condizioni iniziali e per discernerle più facilmente nelle candidate, cercheremo ora di seguire, in sintesi, lo sviluppo religioso e i suoi condizionamenti umani. Illustreremo poi la strutturazione dell'atteggiamento religioso e la dinamica ad essa inerente. Considereremo le forme morbose, immature di religiosità, causate da una strutturazione non riuscita e infine descriveremo brevemente in che senso l'atteggiamento di fede costituisce il superamento del livello psicologico e che cosa significhi perciò la « sequela Christi ».

5 Un vero atteggiamento religioso si elabora lentamente e progressivamente sulla base del proprio passato individuale e socio-culturale.

Fattori che incidono sullo sviluppo della religiosità

La religiosità è « condizionata » sia dallo sviluppo psico-affettivo nelle varie tappe della crescita sia dall'ambiente, in quanto i rapporti interpersonali più o meno felici che il bambino stabilisce fin dall'inizio della sua vita, favoriscono od ostacolano la possibilità di un rapporto attuale o futuro con Dio. Il bambino ha inoltre una mentalità peculiare che caratterizza anche il suo atteggiamento religioso. Tuttavia lo sviluppo religioso è legato pure alla presenza o meno di « modelli » adulti che favoriscono la conoscenza, l'iniziazione e l'identificazione religiosa.

Sviluppo psico-affettivo

Nelle varie tappe dello sviluppo psico-affettivo, la persona elabora le « attitudini psicologiche di base » le quali costituiscono non solo il supporto per le « virtù naturali » indispensabili ad una vita creativa, ma altresì la base su cui si fondano (sempre in quanto possibilità di esercizio) e a partire dalla quale si sviluppano le virtù morali e religiose dell'individuo.

Fin dalle prime fasi dell'infanzia il bambino costruisce, attraverso relazioni interpersonali con persone significative (genitori, fratelli...), un concetto di sé e del proprio valore. Tale concetto è all'origine del modo più o meno positivo delle sue ulteriori relazioni con gli altri e con Dio.[6] Si ha infatti una trasposizione spontanea dell'esperienza vissuta a livello umano sul concetto di Dio e il conseguente rapporto con Lui.

Una vita « virtuosa » (nel senso pieno della parola) può costituirsi solo su un terreno psicologicamente sano ed integrato, mentre l'imperfezione psicologica dà luogo all'insensibilità

6 Le nevrosi che testimoniano l'incapacità del soggetto di situarsi in modo adeguato di fronte alla realtà si fondano su un concetto inesatto di se stesso.

oppure all'avversione religiosa come anche a forme di religiosità e di virtù inautentiche.

Dall'esposizione sintetica dell'evoluzione psicologica del soggetto in se stesso e in rapporto all'ambiente, risulta facile dimostrare come le « attitudini di base » positive (fiducia, autonomia, iniziativa, ecc.)[7] costituiscono il supporto dello sviluppo delle « virtù naturali », della possibilità di rapporti interpersonali creativi, della capacità del dono di sé agli altri e quindi a Dio. Queste disposizioni umane sono il terreno più propizio per l'integrazione della religione da parte del soggetto, mentre l'inadeguatezza e la difettosità delle medesime paralizzano e compromettono, fin dalle radici, una vera espansione religiosa.

La *fiducia di base* rende possibile non solo la speranza umana di realizzarsi, di raggiungere delle mete ambite nonostante le paure, le frustrazioni, le tensioni, ma fonda anche la *speranza in Dio*, la fiducia nella sua Provvidenza, nel suo disegno di amore su di noi.

Il fatto di essere stato rassicurato, attraverso le cure sollecite ed affettuose, nelle prime incertezze e paure della vita, il fatto di essersi sperimentato come « buono », degno cioè delle attenzioni e della considerazione materna e paterna, dispone il bambino a credere nella bontà di Dio, a dargli fiducia, a voler essere buono come Egli lo desidera.

Il bambino, per il quale la bontà della mamma è una certezza interiore, è capace di attendere fiducioso il suo ritorno e di rinunciare ad una presenza ininterrotta; diventato adulto sarà capace di credere senza vedere, di sottomettersi alla

7 All'adeguata strutturazione delle « attitudini psicologiche di base » sono legate le *virtù psicologiche* che sono essenzialmente la *forza dell'Io* di dirigersi e impegnarsi in modo autonomo e adeguato nel mondo. L'opposto della virtù psicologica non è il vizio, ma la debolezza e la *fragilità dell'Io* di fronte ad ogni impegno di vita. Il termine virtù *non* ha quindi un'*accezione morale*. (Cf ERIKSON E., *Introspezione e responsabilità* [Roma, Armando 1968] 115-136).

volontà di Dio; saprà rinunciare alla sodisfazione umana immediata e sopportare con fortezza le difficoltà sempre rinascenti nella situazione esistenziale.

Se nel bambino si è invece stabilita la *sfiducia*, per la carenza di amore o per le cure esagerate, l'ansietà fondamentale gli impedirà un atteggiamento di fiducia in Dio. Il soggetto sarà continuamente alla ricerca di sodisfazione affettiva e perciò poco disponibile a Dio e all'azione nel bene; la stessa religiosità potrà essere egocentrica e captativa, se la sfiducia in sé e negli altri non creerà addirittura uno stato d'animo permanente di ostilità, di « cattiveria » che rende difficile l'esercizio della virtù e la conquista del bene.

L'esigenza dei genitori per l'apprendimento delle prime norme sociali da parte del bambino, ha un'incidenza fondamentale sulla sua capacità di condotta etica e sull'elaborazione dell'immagine di Dio. L'intransigenza irragionevole dei genitori provocherà la formazione di un Super-ego troppo severo, sicché Dio sarà considerato come giudice severo ed esigente al pari dei genitori. L'atteggiamento del soggetto, anche dal punto di vista religioso, sarà contrassegnato dalla rigidità, dalla scrupolosità, dal moralismo o dal masochismo.

Se i genitori sono invece troppo permissivi e il Super-ego del bambino troppo debole, il soggetto sarà incapace di controllo e di dominio, sarà incapace di una condotta stabile e coerente. Dio, in questo caso, è spesso considerato un essere senza attrattive, debole, insignificante.

L'esperienza della vergogna per la propria piccolezza e debolezza può suscitare nel bambino il dubbio di *poter volere* in modo autonomo, di poter *essere se stesso*, il disagio di vedersi diverso dagli altri; questo dubbio radicale può inceppare anche il livello dell'autonomia adulta e impedire, di conseguenza, una vera espansione religiosa.

Il felice superamento del complesso di Edipo costituisce una base molto importante per l'atteggiamento religioso. L'acquisto dell'attitudine di base dell'*iniziativa* dà al bambino non

solo il gusto dell'attività in genere, ma anche della ricerca del bene e della scoperta di Dio. Il complesso di Edipo non risolto può causare atteggiamenti di aggressività e di ambivalenza verso la religione, paura di agire, passività improduttiva, ostilità verso Dio, che è considerato come Colui che limita o mutila l'attività umana. Tale atteggiamento di ostilità può trasferirsi anche su qualsiasi autorità, sulla gerarchia, sulle strutture, ecc.

La fissazione alla sodisfazione affettiva attraverso una figura parentale privilegiata, può favorire una religiosità captativa, morbosa, sentimentale e passiva. L'ansietà e la colpevolezza psicologica, derivanti dall'eccessivo attaccamento affettivo, possono portare il soggetto alla scrupolosità e a varie deviazioni morbose, all'incapacità di coerenza nell'attività e nelle parole, al bisogno di cambiamenti continui, all'insicurezza e all'instabilità, tanto più nocive ad una vita morale e religiosa coerenti in quanto sempre rinascenti, nonostante la presenza di condizioni esteriori favorevoli.

L'identificazione positiva, durante la seconda infanzia, con la figura parentale del proprio sesso (nel nostro caso: la madre), è decisiva per la sodisfacente accettazione di sé e del proprio sesso e la conseguente gioia dell'iniziativa personale. Essa è condizione della sicurezza interiore nell'azione e nella decisione, nonostante gli inevitabili insuccessi, e preserva la persona da quella tendenza alla rivalità e all'aggressività accaparrativa che rendono impossibile la collaborazione serena nelle opere di apostolato, mentre lo stesso perfezionamento spirituale è contrassegnato dalla competizione più che dall'amore. E' ovvio che una tale disposizione psicologica non può favorire un rapporto sereno e aperto con Dio, nè una dedizione piena e disinteressata alla sua volontà.

Attraverso il felice raggiungimento dell'*industriosità* il fanciullo si rassicura sulla propria efficienza, acquistando la virtù della « competenza ». Il fallimento nel tentativo di conquistare il riconoscimento degli altri, la carenza di stimolazione nell'opera educativa o anche le umiliazioni subite riguardo al risul-

tato della propria produzione provocano invece nel soggetto un senso di inadeguatezza e di inferiorità che possono impedire una motivazione psicologica positiva alla vita religiosa.

Questa infatti può essere considerata come un « rifugio », soprattutto in ambienti in cui la religiosità o la vita consacrata godono di un certo prestigio, perché la persona in essa si realizza anche a livello culturale. Viceversa là dove questo prestigio non è assicurato, si può sviluppare il « rispetto umano » nelle sue varie forme, e lo stesso soggetto può, sempre nello sforzo di superare il proprio senso di inferiorità, a seconda delle circostanze, adottare i due atteggiamenti: « ornarsi » di religiosità o « ripudiarla ». Preoccupato di sé e del proprio successo, non può essere aperto a Dio.

Il raggiungimento dell'*identità* è un momento molto importante e delicato per il giovane anche dal punto di vista religioso, proprio perché le forze dell'Io, le virtù naturali elaborate antecedentemente, gli permettono di unificarsi e di rafforzarsi intorno al valore religioso.

Se invece l'Io è sotto qualche aspetto debole, inibito nelle proprie potenzialità, il giovane, affetto dal senso di inferiorità, di colpa, di ansietà, cercherà nella religione un rifugio, e troverà modo di evadere dalla realtà nella ricerca illusoria di sodisfare i suoi desideri egocentrici mediante forme pseudo-religiose.

Allo stesso modo l'adolescente potrebbe urtarsi con il religioso lottando contro un ideale di vita in contrasto con le sue possibilità di realizzazione. Egli si oppone ad alcune idee e pratiche religiose in modo aggressivo, restandovi così implicato negativamente. Vorrebbe progettarsi, stabilirsi nel futuro, realizzarsi trascendendo il presente, ma non riesce a svincolarsi dal passato; la sua fede quindi non può espandersi e facilmente il suo atteggiamento di fronte alla religione sarà di tipo nevrotico.

E' ovvio che in un caso come nell'altro non si può avere fe-

deltà e coerenza a principi e valori obiettivi, perché questi non sono stati scelti in piena libertà.

Il giovane invece che ha superato le tappe dello sviluppo anteriore senza difficoltà rilevanti e ha acquistato sufficiente sicurezza e dominio di sé è in grado di avviare un rapporto di intimità con Dio senza il pericolo di abdicare alla propria autonomia nel desiderio di una « fusione » misticistica o per la paura eccessiva di « perdersi » nell'abbandono e nell'offerta totale.

Avendo superato l'atteggiamento rivendicativo e antagonistico del bambino e dell'adolescente, egli è in grado di mettere le proprie potenzialità a servizio dei valori più alti. Opportunamente guidato, saprà corrispondere con fedeltà agli impegni assunti responsabilmente, essere generoso e sollecito nel prodigarsi per il bene. Il superamento di sé e il distacco gli sono relativamente facili perché la sicurezza personale gli permette di decentrarsi dal proprio Io in un orientamento disinteressato verso il bene e di evitare atteggiamenti difensivi di compensazione o accaparramento nella ricerca di successi e di esiti immediati anche nella perfezione. Potrà perciò essere guidato a perseverare nell'impegno religioso per diventare « fecondo » e « creativo » nel compimento del dovere assunto.

Mentalità infantile e religiosità

Determinati atteggiamenti religiosi, finché corrispondono alla età e quindi allo sviluppo intellettuale-affettivo del bambino e del fanciullo, sono normali e non impediscono una maturità religiosa relativa al livello di sviluppo richiesto per ogni età.

Una forma religiosa però che si prolunga oltre una determinata età e che lascia i suoi residui anche in una vita religiosa consacrata, è da considerarsi come infantilismo religioso in quanto costituisce appunto un ritardo di evoluzione nella conoscenza obiettiva della realtà religiosa e nell'adesione ad essa.

Notiamo che l'infantilismo si verifica più facilmente nel campo religioso che non in altri campi, sia perché la formazione in questo settore è molto meno approfondita, sia perché il mistero del soprannaturale trascende talmente la capacità di comprensione dell'uomo che egli è incapace di afferrarlo nella sua realtà; gli è perciò difficile sfuggire alla tentazione, quasi inconsapevole, di adattarlo al suo livello e quindi di svisare la realtà religiosa stessa.

Cercheremo ora di sottolineare solo i *punti essenziali della mentalità infantile* e le risonanze che essa ha sull'atteggiamento religioso.

La mentalità infantile è prevalentemente egocentrica.[8] Il mondo soggettivo e oggettivo sono in gran parte indifferenziati e costituiscono per il bambino un'unica realtà. Egli parte dalla esperienza personale e la proietta sulla realtà esterna, su persone e cose, animate e inanimate, a cui attribuisce i propri desideri, i propri affetti, emozioni di gioia e di dolore.

Il fanciullo invece si comporta di fronte a questa stessa realtà come se fosse animata da un'intenzionalità benevola o malevola verso di lui, per cui gli è estremamente facile simpatizzare con persone, animali, cose, come anche attribuire ad essi la responsabilità dei suoi errori e limiti (ad esempio, per l'« animismo infantile », il fanciullo compatisce la nonna che piange, il cagnolino che è ferito, la bambola che ha un braccio staccato, ma nello stesso tempo asserisce che il tavolo contro il quale urta per disattenzione è cattivo; se non riesce a scuola, è perché la maestra lo contraria, ecc).

Giacché egli percepisce la realtà come intessuta di infiniti rapporti esistenti tra lui e le cose, tra due fenomeni o due esseri, gli è facile, attraverso questi « rapporti di partecipazione », modificare la realtà. Mediante questo atteggiamento « magico », egli riesce a trascendere la propria debolezza e pic-

8 Cf per questo aspetto PETTER G., *Lo sviluppo mentale nelle ricerche di Jean Piaget* (Firenze, Giunti-Barbera 1960).

colezza dando una spiegazione morale a eventi che superano le sue possibilità di comprensione o identificandosi con le forze o le potenze del mondo naturale e sovrumano per dominare situazioni o esperienze difficili e penose.

Ad esempio, per la credenza nella « giustizia immanente », ogni fallo, ogni infrazione all'ordine dell'universo e della legge devono essere puniti e riparati. Per la mentalità infantile e primitiva è logico che se gli uomini sono nell'impossibilità di conoscere o di raggiungere il colpevole, la natura stessa o (per il bambino iniziato nella religione) Dio si sostituisca ad essi. Il temporale, la tempesta, i cataclismi esprimono lo scontento di Dio, il suo castigo; una disgrazia, la malattia sono la punizione di colpe commesse, magari segretamente, e persino dalle generazioni anteriori.[9] Dio è visto dalla mentalità egocentrica come una « potenza magica », temibile e desiderabile nello stesso tempo, per la sua onnipotenza e forza. L'atteggiamento religioso magico, di conseguenza, consisterà essenzialmente nella preoccupazione di rendersi propizia questa potenza, per sfuggire alla sua ira e influenzarla ad esaudire i propri desideri.

La tendenza del bambino a percepire le realtà soprannaturali in forma umana è sempre dovuta al suo modo di pensare analogico e alla sua incapacità di pensare usando categorie astratte. Egli parte dall'esperienza umana e antropomorfizza Dio, gli angeli, le realtà sovrumane.

Certe immagini cosiddette « sacre » non lo sono perché svisano gravemente la realtà che vorrebbero indicare e rivelano, alimentano un certo infantilismo e sentimentalismo; ad ogni modo non aiutano a sostenere quel senso salutare del mistero che traspare invece dalla Rivelazione. Da diversi passi della S. Scrittura si deduce che il contatto con gli angeli e con Dio incute un certo timore, quasi un terrore sacro,[10] sicché l'uo-

9 Troviamo un esempio di questo modo di pensare nel Vangelo di *s. Giovanni* 9, 1-3.

10 Cf *Mt* 16, 5-8.

mo, nella presa di coscienza della propria creaturalità, è portato ad accostarsi a Dio con il massimo rispetto e sente il bisogno di purificarsi, di convertirsi per essere meno indegno di stare alla sua presenza.[11]

Importanza dell'ambiente per lo sviluppo religioso

Lo sviluppo religioso nell'infanzia e nella fanciullezza è di grandissima importanza per la candidata alla vita religiosa in quanto struttura, nelle profondità affettive, una base positiva oppure meno favorevole all'elaborazione della propria religiosità. A questo proposito è anzitutto l'ambiente familiare ad assumere un ruolo importante in quanto costituisce il luogo principale dell'esperienza umana e religiosa. Si è già parlato dell'incidenza della religiosità sull'elaborazione delle attitudini psicologiche di base attraverso i rapporti interpersonali, soprattutto con le figure parentali (ma anche nonni, fratelli, zii).

La famiglia, nella sua struttura totale, *simboleggia la religione:* essa infatti è fonte di vita. Il bambino vi sperimenta la provvidenza, l'accoglienza, la sicurezza, il perdono, la felicità del ricevere, ma anche del dare; egli impara il rispetto e la docilità, la dipendenza e il coraggio dell'autonomia, la riconoscenza e la rinuncia.

Le figure parentali vengono ad assumere per il piccolo, proprio a causa dei rapporti interpersonali incisivi, un valore di simbolo a cui il giovane, e spesso ancora la persona adulta, possono essere fortemente legati nel loro rapporto con Dio, anche senza rendersene conto. Le qualità parentali che si proiettano su Dio possono costituire un fattore di continuità di rapporti positivi o uno schermo che offusca o svisa il rapporto con Lui. In ambedue i casi la persona deve operare una dissociazione tra le figure parentali e Dio Padre prima di poter accedere a Lui in piena libertà e autonomia personale.

11 Cf *Lc* 5, 8-10.

Altrettanto incisivo per la religiosità del soggetto è il *modo* con cui persone significative nell'ambiente familiare vivono la propria religiosità. Papà e mamma sono infatti i principali modelli di identificazione per il bambino e per il fanciullo. Essi sono perciò anche i primi mediatori di una fede autentica e gli iniziatori nella religiosità: se i genitori credono veramente alla presenza di Dio e agiscono di conseguenza, fanno comprendere al bambino ciò che Dio è per loro. Il clima di preghiera e di pietà vissuta dagli adulti, l'istruzione religiosa diretta e indiretta fanno sì che il bambino impari a distinguere chiaramente Dio dai propri genitori; inoltre gli atteggiamenti e le nozioni mutuate dagli adulti credenti gli forniscono il sostrato e il quadro delle proprie esperienze religiose ulteriori. Abitualmente il bambino arriva a partecipare a poco a poco ai comportamenti e ai sentimenti dei suoi modelli. E spesso questi comportamenti, accettati spontaneamente e volentieri, conducono presto o tardi all'esperienza più profonda di un atto religioso autentico.

Occorre insistere sulle condizioni positive di questo sviluppo, cioè l'amorevolezza e ragionevolezza da parte degli adulti, che suscitano autonomia e spontaneità nell'atteggiamento religioso del fanciullo. Lo sviluppo di un vero atteggiamento sarà invece tanto più inibito, povero e ritardato quanto più il bambino si sentirà costretto e obbligato a porre gesti e atti esteriori di cui non comprende il valore e il significato, soprattutto per mancanza di punti di riferimento a livello adulto.

L'iniziazione della candidata alla vita religiosa consacrata dovrà essere accompagnata dalla presa di coscienza di tutti gli elementi del proprio ambiente familiare che hanno tessuto il sostrato religioso. Questa consapevolezza è tanto più utile quanto più porta a comprendere meglio le attrattive e le resistenze religiose spontanee, ad assumere e a sviluppare in modo più autonomo gli aspetti positivi, a neutralizzare e trascendere i punti negativi del proprio passato pre-religioso.

La religione come fattore integrante della personalità

Da quanto abbiamo detto finora risulta che la religiosità della persona umana non è qualcosa che si impone dall'esterno, ma un valore che si innesta nelle profondità psichiche attraverso un lento e progressivo sviluppo. Come l'espressione più alta e più completa della persona umana, essa presuppone, a livello psicologico, quell'integrazione armonica che le permette di rivolgersi a Dio in modo libero e autonomo.

Una perfetta integrazione, uno sviluppo interamente positivo, per quanto ideali possano essere le condizioni ambientali di un giovane in crescita, si danno però raramente, sicché facilmente si verificano carenze, frustrazioni e identificazioni inadeguate che costituiscono altrettanti ostacoli all'armonia della personalità del giovane e dell'adulto i quali devono rielaborare, a livello cosciente, tutte le esperienze negative del passato.

In questo senso il motivo religioso autentico costituisce una *forza integrante e unificante* la personalità perché comprende, mobilita e valorizza tutti i settori e tutti gli aspetti della persona.

L'amore oblativo per Dio accresce, infatti, il desiderio dell'intelligenza di penetrare sempre meglio il suo mistero mediante la contemplazione, nella quale anche l'affettività sensibile rimane appagata. La persona veramente religiosa, mentre è capace di vera dipendenza e di abbandono al beneplacito di Dio, è anche fortemente attiva, volitiva e capace di iniziativa per l'avvento del regno di Dio in sé e nel proprio ambiente, in quanto si sente collaboratrice responsabile della sua opera. Essa è essenzialmente allocentrica e quindi capace di interessarsi e di prodigarsi per il bene degli altri; avendo un vero rapporto di figliolanza con Dio, ha il senso della fratellanza universale.

Il suo è un atteggiamento totalitario, un *modo d'essere* della persona per cui la religiosità è la manifestazione libera e spontanea di un'interiorità elaborata. L'espressione della sua

vita è originale perché conserva tutte le caratteristiche dell'individualità della persona. I veri santi rivelano, infatti, spiccate differenze individuali di personalità pur nella somiglianza di uno spirito comune che è quello della tensione costante a Dio.

Anche le reazioni ordinarie di vita della personalità religiosa sono imprevedibili perché essa « inventa » giorno per giorno, in un continuo rinnovarsi in Dio e in un continuo ritrovare se stessa, la vita quotidiana per cui questa ha sempre il timbro della novità.

La personalità religiosa appare unitaria ed è veramente virtuosa: dato che è unificata e decentrata da se stessa, la pratica del bene e il distacco da sé non costituiscono per lei uno sforzo spasmodico, ma la sua vera espansione, che la rende felice e contenta.

L'atteggiamento religioso autentico, or ora descritto, si distingue essenzialmente dalla « religiosità schermo », da quel tipo di religiosità, cioè, che non è espressione di un modo d'essere religioso, ma al contrario di un bisogno psicologico di difesa. L'egocentrismo di cui la personalità poco evoluta e scarsamente integrata è schiava, fa sì che essa accaparri elementi religiosi per far fronte in modo vario all'ansietà sempre rinascente dal senso del proprio non-valore, della propria incompiutezza. L'atteggiamento religioso, in questo caso, non è espressione di tutta la persona, la quale è in balia dell'emozione e del desiderio del momento. La religiosità perciò non appare unitaria ma dispersiva perché, invece di costituire l'offerta intelligente e disinteressata di tutto l'essere, è essenzialmente ricerca di sé e si esaurisce nell'imitazione sterile, nella ripetizione stereotipata di atti o gesti dai quali la persona spera qualche sodisfazione. Tali atti però non portano certo ad un rinnovamento di vita.

Poiché l'interiorità della persona in questione non è unificata attorno al valore religioso, la sua pietà è esteriore e resta perciò stesso superficiale.

Chiusa in se stessa, nelle proprie ansietà e nei propri desideri,

la personalità infantile è fortemente individualista ed è incapace quindi di un vero interessamento per gli altri in quanto altri. La sua dedizione e il suo spirito di sacrificio potranno anche giungere all'eroismo, ma principalmente perché questo contribuisce ad aumentare la propria stima e il proprio prestigio.

Si dovrà perciò discernere la virtù autentica da quella non vera: infatti lo sforzo di assumere un ruolo eccellente in un campo determinato (per es. rivestire un atteggiamento di umiltà) può concentrare talmente le forze della persona nella preoccupazione su se stessa da renderla inabile ad un'autentica vita virtuosa (per es. sarà incapace di collaborazione, del coraggio della verità, dell'impegno educativo, ecc.).

Conclusa la descrizione sommaria dell'atteggiamento religioso autentico e delle condizioni del suo nascere e del suo svilupparsi nell'infanzia e nella fanciullezza, ci inoltriamo ora nello studio della dinamica inerente alla strutturazione definitiva, ma pur sempre progressiva, della religiosità a livello adulto.

VERSO IL RAGGIUNGIMENTO DELL' IDENTITA' RELIGIOSA

Sr. GERTRUD STICKLER

L'atteggiamento religioso autentico, che abbiamo descritto nelle sue caratteristiche essenziali, stabilisce la persona umana nell'identità religiosa. Però l'organizzazione unitaria dei processi affettivi, conoscitivi, volitivi attorno a Dio e ai valori religiosi, che l'identità implica, non si opera tutta d'un tratto. Occorre che Dio sia intravisto come valore sommo e diventi perciò, per la persona, oggetto delle sue aspirazioni e dei suoi affetti a preferenza di altri valori. In quanto oggetto di amore privilegiato, Dio costituisce il centro d'interesse della persona che cercherà di conoscerlo sempre meglio. L'approfondimento della conoscenza dilata l'essere di chi conosce e lo assimila (mediante l'identificazione) all'oggetto conosciuto sicché si opera nella persona una trasformazione progressiva che crea un nuovo modo d'essere.

Però tale trasformazione urta contro ostacoli di vario genere per cui può realizzarsi più o meno lentamente, più o meno faticosamente, a seconda delle resistenze e delle difese psicologiche che il soggetto deve superare e che provengono dall'integrazione imperfetta delle sue potenzialità, a seconda anche della maggiore o minore ricchezza di elementi conoscitivi e orientativi che l'ambiente mette a sua disposizione e, infine, a seconda dell'aiuto di luce e di grazia di cui Dio stesso — autore di ogni santità — lo circonda.

Conoscenza ed esperienza religiosa

La conoscenza religiosa è uno dei fattori più importanti nella strutturazione dell'atteggiamento religioso. Infatti, in tutte le

religioni, alla « parola » è assegnato un posto di privilegio.

Nella Bibbia essa costituisce una realtà attiva e rivelante. Parlando, Dio fa conoscere all'uomo la sua volontà e, nello stesso tempo, fa conoscere se stesso. Inoltre, con questo suo intervento, Egli « s'inserisce nella storia [sia del popolo prediletto che del singolo], la domina, ne regola lo sviluppo e le dà un senso. [...] Anzi questa "parola" Dio la confida al suo servo; gliela pone in bocca, paragonandola ad una "spada a due tagli" (Is 49, 2), per far trionfare il diritto e la verità sulla terra (Is 51, 4-5), per istruire gli uomini, sostenerli (Is 49, 10-13), salvarli, e guidarli ad un tempo (Is 49, 6) ».[1] La Parola perciò è principio di luce, di forza, di gioia, è vita ed è lampada che guida i passi del credente.[2]

La Sapienza nella Scrittura è identificata con la Parola; entrambe sono uscite dalla bocca di Dio. Infatti Dio non si accontenta di rivelarsi a noi attraverso un discorso, ma pronuncia la Parola che ci manifesta la sua vita insieme con la sua assoluta verità. Il « Verbo », Gesù, Sapienza increata, è l'atto che dice Dio perfettamente, essendo egli stesso Dio.[3]

Il Verbo che « abitò fra noi » per « illuminare ogni uomo che viene in questo mondo », penetra nel più intimo dell'anima non soltanto per mezzo della parola, cioè della conoscenza discorsiva, ma « attraverso le vie diverse e infinitamente ricche della conoscenza d'amore, che comunica il senso di Dio per via d'esperienza interiore e fa aderire a questa Parola, in modo da rendersi un solo spirito con lei ».[4]

Il contatto con la Parola di Dio, quindi, non produce solo una conoscenza puramente intellettiva, ma suscita l'« *esperienza* » di Dio, cioè quella conoscenza e comprensione intuitiva mediante la quale l'uomo accede al mistero divino. L'uomo può

1 De la Croix P., *Il Vangelo di Giovanni* (Milano, Ed. Paoline 1962) 108.

2 Cf *ivi* 109.

3 Cf *ivi* 101-102.

4 *Ivi* 113.

studiare e riflettere a lungo sulle verità rivelate, ed è proprio mediante lo sforzo della mente che egli cerca di uscire da se stesso per raggiungere Dio in modo obiettivo. Tuttavia la rivelazione che Dio concede all'uomo supera infinitamente l'intelletto, proprio perché Dio vuole essere riconosciuto da un'adesione totale. All'uomo, che nell'ascolto devoto e amoroso della Parola di Dio è aperto e recettivo di fronte a Lui, avviene di afferrare, con la parte più penetrante dell'anima, il significato profondo della Parola che gli rivela qualche cosa del mistero di Dio, al di là della parola stessa.

Concetti noti a livello dell'intelligenza, acquistano, mediante un'illuminazione brusca, la « folgorazione affettiva », una tale densità esistenziale per cui ciò che prima era oggetto di riflessione discorsiva assume ora un senso vitale; ciò che prima era fuori del credente e che egli cercava confusamente, ora è chiarezza interiore di una realtà che lo tocca da vicino.

Si tratta di una « conoscenza irrazionale » (modo diverso di conoscere)[5] che scuote l'uomo in profondità e lo porta bruscamente ad un aumento di fede. Infatti l'esperienza religiosa autentica non si limita a suscitare sentimenti di ammirazione, di gioia, di attrattiva, di timore di fronte alla grandezza e alla potenza di Dio oppure il senso della propria indegnità e piccolezza, ma introduce nello spirito dell'uomo una tensione fondamentale.

Chi ha vissuto una simile esperienza religiosa avverte immediatamente la gratuità del dono di Colui che si è rivelato; non solo, ma la differenza radicale tra il valore trascendente di ciò che ha conosciuto e determinati valori « mondani » ai quali egli ancora aderisce più o meno intensamente, costituisce una situazione di contrasto che egli dovrà risolvere.

L'esperienza religiosa quindi non è anzitutto una consolazione dello spirito, ma piuttosto un'esigenza di vita a volte tremen-

5 Cf Otto R., *Das Gefühl des Uberweltlichen [Sensus Numinis]*, (München, C. H. Beck 1932) 327.

da (cf esperienza religiosa dei Profeti), un invito insistente all'assenso religioso. L'uomo che ha « compreso » meglio Dio — e di riflesso se stesso — è stimolato ad umiliarsi, a riformare la propria vita, a prendere una posizione decisa di fronte alla realtà conosciuta: egli deve abbandonare l'antico modo di vedere, di sentire e di agire per conformarsi alla luce e alla volontà di Dio.

Nella misura in cui il credente accoglie ciò che l'esperienza gli indica, essa non resta sterile, ma costituisce una forza dinamica potente nell'elaborazione dell'atteggiamento religioso. A differenza dell'esperienza religiosa non autentica, « prodotta » dalla fantasia del soggetto ai fini di un appagamento narcisistico, egocentrico, di auto-esaltazione o di vanità, quella autentica si distingue per la sua direzione verticale, per il suo carattere teologale e in qualche modo « umiliante » per il soggetto.

La conoscenza intellettiva ed esperienziale di Dio rappresenta un prezioso elemento di differenziazione della personalità la quale, mediante l'assenso, giunge a un livello superiore di integrazione.

Integrazione religiosa della personalità [6]

Si è parlato dell'importanza dell'unificazione della personalità come fattore di solidità e di efficienza a livello personale e sociale.[7]

Anche dal punto di vista di una vera capacità di rapporto con Dio, è indispensabile che la personalità sia integrata, cioè che la persona si possieda e sia in armonia con se stessa e con la realtà circostante. A questo fine occorre che le proprie esperienze e disposizioni, le capacità e i limiti, i desideri e le

6 Per una trattazione più ampia di questo argomento cf Vergote A., *Psicologia religiosa* (Torino, Borla 1967) 211-240.

7 Cf il ciclo di conversazioni di sr. Antonia Colombo relative al tema: *La strutturazione psicologica della personalità* a p. 231-273.

motivazioni siano organizzati in modo unitario e coerente. E' necessario cioè che la persona si conosca a fondo, si accetti così come è, sì da assumere coscientemente il proprio modo d'essere con le sue qualità e i suoi limiti, per potersi offrire e trascendere nell'atto religioso.

Integrazione del passato e conversione

Nella strutturazione dell'atteggiamento religioso, l'integrazione del passato è di un'importanza fondamentale. Per vivere il presente in modo creativo e per proiettarsi nell'avvenire, l'uomo deve aver accettato e assunto il proprio passato, soprattutto le proprie esperienze negative. Le frustrazioni affettive, gli insuccessi, i torti ricevuti, il male commesso o subito, sono fattori di perturbazione finché sono rimossi e non elaborati dalla personalità. Infatti può avvenire che la persona viva in un atteggiamento di lotta difensiva nel rifiuto di qualche esperienza penosa, concentrando inconsciamente le proprie energie nello sforzo per non farla affiorare a livello cosciente, per vivere « come se » il fatto non fosse mai avvenuto. In realtà però tale esperienza suscita nella persona un senso di inferiorità e di inadeguatezza oppure sentimenti di colpa, fenomeni tutti che nuocciono all'espansione serena e ottimistica della personalità e al raggiungimento di una vera libertà interiore.

E' importante tener presente sempre, ma soprattutto all'inizio di un nuovo periodo di vita (inizio della vita religiosa), che il passato non è « trascorso », non può e non deve essere « dimenticato », cancellato », anzi va guardato con obiettività e realismo per essere accettato con volontà serena alla luce e con la grazia di Dio. Nella misura in cui la persona riesce a *comprendere* la propria storia e a dare un significato positivo ad ogni avvenimento, anche a quelli negativi, questi non resteranno più fissati e perciò non ostacoleranno una progressiva espansione verso il futuro.

A questo proposito la vita religiosa, mentre offre alla persona

la possibilità di dare un senso positivo al proprio passato e la spinge ad una continua revisione e rielaborazione della propria esistenza alla luce di conoscenze e di esperienze sempre nuove, realizza la possibilità di una creativa continuità tra passato, presente e futuro. Nel tempo trascorso, magari nel peccato, e nelle varie circostanze della vita, riconosciute in verità e chiarezza, l'uomo orientato verso Dio sa scorgere la sua amorosa provvidenza: la lettura religiosa del passato si realizza e si sviluppa nell'umile riconoscimento delle colpe commesse e nell'assenso alla grazia presente.

La vita dei grandi santi insegna precisamente che un vero atteggiamento religioso deve basarsi sulla conoscenza della verità su se stessi e sull'interpretazione positiva del proprio passato alla luce di Dio.

« Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum », dice s. Paolo;[8] e s. Agostino aggiunge: perfino i nostri peccati!

Si comprenderà perciò come la candidata alla vita religiosa, per impostare la sua formazione spirituale, deve essere guidata a comprendere e a chiarire a se stessa la propria situazione psicologica, così da essere in grado di distinguere i determinismi psicologici dalla volontà libera e da « ri-assumere » l'impegno personale di vita in modo più autonomo e responsabile. Talvolta infatti i problemi « morali » e « spirituali » non sono altro che difficoltà di ordine psicologico. La conversione religiosa è appunto l'assunzione di una prospettiva nuova sulla propria vita, sul mondo, su Dio.

Lo studio del processo di conversione, dal punto di vista psicologico, ci fa comprendere meglio la ristrutturazione delle profondità psichiche nell'integrazione religiosa.

A partire da una grande varietà di tipi di conversione, deduciamo alcune caratteristiche comuni che servono ad illustrare gli elementi che più ci interessano.

8 *Rom* 8, 28.

Prima della conversione la persona si trova in uno stato neutro, di diffidenza o di ostilità verso la religione, e tuttavia nel suo intimo avverte una certa insoddisfazione, un vago senso di inutilità, di incompletezza e quindi di depressione più o meno pronunciata. Questo disagio psicologico ha origine da un confronto, spesso inavvertito, tra i valori « mondani » e quelli più elevati e religiosi ai quali la persona aspira incoscientemente.

In un secondo momento si ha un periodo di crisi intensa, provocato spesso da una « esperienza di luce » chiamata dai convertiti « momento di grazia » e considerato da loro come decisiva.[9] Quest'esperienza che introduce e accompagna la conversione consiste in un'illuminazione brusca sul significato della propria esistenza in relazione a Dio, che determinerà un cambiamento di vita e l'adesione a Dio nella linea indicata dall'esperienza, seguita poi da un senso di pienezza e di compiutezza psicologica e spirituale.

Importanza della crisi

L'episodio emotivo, al quale si è appena accennato, costituisce, dal punto di vista psicologico, un'esperienza di schoc. E' cioè l'invasione repentina nella personalità di una forte emozione che la scuote in profondità e la mette interamente in questione. Quest'emozione violenta colpisce la struttura antica della personalità in modo da rompere i meccanismi di difesa inconsci su cui si era prima sostenuta.

In questo senso l'emozione e la crisi (= prolungamento dell'emozione e di una situazione di disagio) sono condizione della conversione, ma non la operano automaticamente. Occorre che la persona si impegni sul serio per uscire dalla

9 Ricordiamo ad esempio, s. Agostino: « lettura di un brano di s. Paolo nel giardino » (cf *Confessioni* 8, 5-12); Paul Claudel: « *Il canto del Magnificat* » nella notte di Natale, a Notre Dame (cf *Pages de prose*, recueillies et présentées par A. Blanchet [Paris, Gallimard 1944] 277).

situazione di disagio e di sofferenza e per orientarsi verso il nuovo valore intravisto. Aderendo a quest'ultimo, ella si distacca veramente dalla « vita antica » e, riorientandosi e riorganizzandosi attorno ad esso, diventa una « creatura nuova ».

E' importante comprendere bene il significato psicologico della crisi, cioè della difficoltà più o meno intensa, più o meno prolungata che prova l'individuo nel periodo di passaggio da un livello inferiore di integrazione ad uno superiore. La crisi, come si è visto, ha un significato essenzialmente positivo in quanto scava una breccia nella struttura ormai inadeguata della personalità e indica perciò la possibilità di un cambiamento. Ne consegue che, come tale, essa deve venire accolta in senso positivo, tenendo presente che non esiste crescita senza crisi: una vita troppo serena e tranquilla è facilmente segno di stagnazione e di superficialità.

Ne consegue ancora che l'atteggiamento dell'educatrice di fronte a tale situazione non dovrà essere quello di un timore o di una compassione esagerata, che cerca a tutti i costi di stabilire la tranquillità e di offrire il sollievo psicologico. Arrestare la crisi con un comportamento accomodante prima che essa abbia potuto svolgersi normalmente e decentrare il soggetto da se stesso, significa arrestare la crescita e costruire una sicurezza illusoria.

Occorre invece sdrammatizzare il fenomeno emotivo per confermare il soggetto nel bene che egli intravede e che in qualche modo desidera, incoraggiare la volontà a rinunciare alla sodisfazione e alla tranquillità psicologica momentanea e a « rischiare » il disagio e l'incertezza presente per una conquista reale. In questo modo la personalità si elabora solidamente in profondità, in quanto il soggetto fa l'esperienza della propria fragilità nelle sue resistenze, nelle sue motivazioni e inclinazioni imperfette. Egli impara così ad assumersi in verità, acquistando a poco a poco, con la conoscenza e lo sforzo costruttivo, il dominio su se stesso.

Esistono pure crisi non salutari, generalmente prodotte da

una struttura di personalità fortemente immatura o nettamente patologica. In questi casi si tratta spesso di forme piuttosto artificiali che sono frutto di un ripiegamento su se stessi e del desiderio di attirare l'attenzione: è la crisi eterna delle eterne adolescenti che costituisce per lo più un'evasione da un impegno più profondo. Tale evasione però può avere anche il significato di una resistenza ad un cambiamento radicale della personalità, ad una conversione vera e profonda.

Il significato psicologico della resistenza

La resistenza è un fenomeno psicologico inconscio di difesa e di selezione, mediante il quale la persona cerca di sottrarre allo sguardo proprio e altrui ciò che potrebbe riuscirle penoso riconoscere ed accettare. Tale censura operante nell'inconscio, impedisce l'accesso alla coscienza di tutto ciò che rischia di far soffrire il soggetto in profondità e di sminuire l'immagine che questi ha elaborato di se stesso nel corso della sua esistenza. Mediante questo meccanismo la persona cerca di « preservare » un'interiorità costantemente minacciata ed evita di mettere a nudo ciò che la riguarda troppo personalmente.

La resistenza, come il pudore, costituiscono un fenomeno molto comune anche in una personalità normale e, considerati in se stessi, rappresentano una reazione sana con cui la personalità, di fronte a esperienze affettivamente sconvolgenti, cerca di resistere al pericolo di vedere disgregarsi una struttura interna ben stabilita.

Nel caso della conversione religiosa a vari livelli, la difesa è rivolta contro Dio, la cui presenza ed esigenza è sentita come un'intrusione che sconvolge una vita di abitudini o reclama lo spogliamento totale dello spirito. La prospettiva del distacco definitivo da esperienze e impegni anteriori o della solitudine totale di fronte a Dio, può provocare, in chi l'ha intravista, un senso di vertigine e quindi la resistenza affettiva. Questa si esprime abitualmente in giudizi di valore spontanei, consi-

stenti in apprezzamenti o deprezzamenti affettivi sui punti problematici o anche in un atteggiamento di evasione da ciò che in realtà costitiusce una forte attrattiva.

Queste resistenze affettive possono essere solo vinte da una forza di amore volitivo adeguata, che permetta di acconsentire alla lacerazione interiore per poi riordinare tutti gli elementi (motivazioni, affetti, giudizi) a livello cosciente.

Una conversione stabile e sicura si avrà soltanto nella misura in cui, attraverso la paziente vittoria sulle resistenze spesso rinascenti, la personalità si è elaborata lentamente in profondità. Una conversione troppo rapida, bruscamente provocata da un episodio emotivo, si rivela fragile e fallace proprio perché non è sostenuta dalla trasformazione progressiva e reale delle zone affettive.

Nel corso della riorganizzazione della personalità per il passaggio da un tenore di vita profano ad uno religiosamente più impegnato, si ha abitualmente un momento di sdoppiamento di personalità. Il neo-convertito, la novizia (all'entrata nella vita religiosa) si trovano di fronte ad un cumulo di valori nuovi a cui hanno aderito a livello cosciente e ai quali si conformano con lo sforzo di una condotta globalmente coerente. Tuttavia l'assimilazione in profondità non può avvenire se non mediante una conquista lenta e faticosa. Si verificano perciò nei neo-convertiti e nei principianti alla vita religiosa periodi caratteristici di una certa rigidità e anche artificiosità di atteggiamenti, proprio perché manca l'armonia tra l'ideale ambito, l'esperienza e la conseguente sicurezza intima di poterlo realizzare. E' solo dalla sicurezza, ancorata in Dio, che proviene quella malleabilità e spontaneità di atteggiamenti che è vera garanzia di un'assimilazione del valore religioso in profondità.

Da ciò che si è detto finora si comprende quanto sia utile per le giovani candidate l'incoraggiamento benevolo e il far leva sugli aspetti positivi, più che il rilevare le deficienze e gli atteggiamenti ancora maldestri.

Identificazione cristiana e religioso-comunitaria

Ogni atteggiamento umano si struttura in riferimento a particolari modelli di vita. L'identificazione permette alla persona di assimilare in se stessa valori conosciuti e ammirati in altre persone e di organizzare il proprio modo d'essere in conformità a questi valori. Mediante l'identificazione la persona *diventa* realmente un'altra, pur restando se stessa.

L'identificazione si differenzia perciò nettamente dall'imitazione la quale porta piuttosto a ripetere e a copiare atti e atteggiamenti, lasciando invariata la struttura profonda della persona.[10]

Dal punto di vista psicologico conviene rilevare che il processo dell'identificazione religiosa è un atto veramente umano in quanto impegna tutte le istanze della personalità. Si tratta di un processo a livello cosciente con intensa partecipazione della volontà (cioè dell'affettività spirituale integrata con l'affettività sensibile); e perciò non è possibile che alla persona affettivamente matura. Esso implica infatti il superamento delle identificazioni infantili e adolescenziali, che sono in prevalenza processi di difesa e di assimilazione inconsci che dovrebbero preparare il raggiungimento dell'autonomia personale e della identità.

Ai fini della conoscenza del soggetto, può essere interessante individuare il tipo di modello scelto e il livello di identificazione con esso stabilito.

I modelli religiosi e i valori che questi mutuano sono presentati nella Sacra Scrittura e nella tradizione religiosa, in modo particolare sono rappresentati dai grandi personaggi biblici, da Gesù, dalla Madonna e dai Santi del tempo passato e presente.

E' ovvio che anche le persone con le quali il soggetto vive, soprattutto in quanto orientate verso lo stesso ideale o even-

10 Cf VERGOTE, *Psicologia* 222-228.

tualmente rivestite di una certa autorità nella vita religiosa, possono costituire modelli di identificazione.

Conviene rilevare che dal punto di vista psicologico le qualità del « buon modello » e del « buon esempio » non consistono tanto nella « impeccabilità » di vita, quanto piuttosto nella capacità della persona di essere se stessa, di essere centrata su Dio e sui valori essenziali, nell'accettazione serena dei limiti propri della natura umana.

Anche il gruppo religioso come tale — la comunità, l'Istituto — ha una funzione importantissima nella presentazione dei modelli di vita e nella trasmissione dei valori e quindi nella strutturazione della personalità religiosa.

La persona umana è per natura un essere sociale: perciò può svilupparsi ed affermarsi come essere autonomo soltanto attraverso rapporti interpersonali adeguati, in un gruppo che favorisca la sua autonomia ed originalità e nello stesso tempo le permetta di sentirsi parte integrante di una collettività.

I rapporti di reciprocità si verificano anche a livello della comunità religiosa. Il credente, la candidata alla vita religiosa scelgono il gruppo, la famiglia religiosa perché questi rappresentano gli ideali e i valori a cui aspirano e le comunità, a loro volta, contribuiscono a strutturare l'atteggiamento religioso di quanti ad esse aderiscono. Occorre che la persona si senta appartenente al gruppo per far propri i valori e gli ideali che questo propone. Finché una giovane « non è della famiglia » non avrà mai un vero impegno di vita religiosa; ma è anche vero che finché non si impegnerà sul serio e amorosamente non diventerà mai « di casa » nella comunità e nell'Istituto, proprio perché non assimila e non vive i valori che questi le prospettano.

FORME IMMATURE E DEVIANTI DELLA RELIGIOSITA'

Sr. GERTRUD STICKLER

Dopo aver considerato l'importanza dello sviluppo psicologico in vista di un'integrazione religiosa e aver messo in luce alcuni elementi essenziali alla strutturazione della personalità religiosa dal punto di vista psicologico, osserviamo ora alcune possibili forme di religiosità morbosa o inadeguata che si possono riscontrare nella vita religiosa.

Cercheremo di comprendere la base psicologica dei fenomeni patologici più comuni e l'ostacolo che essi pongono ad un'equilibrata impostazione di vita religiosa e di prospettare la problematica del discernimento o dell'eventuale aiuto educativo da dare.

Forme di falsa spiritualità

Base patogena per tutte le manifestazioni morbose è lo *sviluppo inadeguato dell'affettività* che causa disarmonie varie nella personalità. La persona, scissa in se stessa, non riesce a stabilire l'unità tra le varie sfere della sua personalità. Si ha così un funzionamento « a settori » per cui, ad esempio, l'intelligenza e la volontà sono separate dalle esperienze passate, dalle abitudini, dalle emozioni e passioni più profonde, dai sentimenti e dalle inclinazioni spontanee.[1]

1 Per questo argomento confrontare l'opera: VAN KAAM A., *Religione e personalità* (Brescia, La Scuola 1972).

Preoccupata di « plasmare » la propria vita in maniera quasi magica, la persona si comporta come « sovrano assoluto » che non ha occhi né per il passato né per il futuro, né per sentimenti, impulsi e passioni « irrazionali », e tratta se stessa come un « masso inerte » dal quale si sforza di cavar fuori, con un pesante martello, l'immagine perfetta del religioso.

Può crearsi così un tipo diviso in se stesso, un'*esistenza religiosa schizoide:* un io isolato « più elevato e più santo » reprime oppure manipola ogni comportamento del soggetto senza alcun riguardo alla realtà. Ciò dà origine ad uno stile cristiano disincarnato, astratto, alieno dalla vita concreta perché rifiuta di essere presente ad essa. Dal momento che è incapace di ascoltare la voce sempre mutevole che nasce dalla sua situazione, una tale persona non sa riconoscere il suo carattere unico e la nuova risposta che deve dare alle sollecitazioni sempre nuove della sua storia. Deve quindi inventare un codice pio di risposte teoriche sempre identiche, frasi fatte che tiene a sua disposizione per le diverse situazioni. E' uno che « vuole essere » santo: e « *basta volere* » (« saltus sublimis »).

Senza contatti con se stesso e con la realtà, il cristiano dalla « volontà energica » costruisce e idealizza non soltanto l'immagine di se stesso, ma anche degli altri uomini e del mondo. Dopo aver fatto di se stesso l'immagine della perfezione religiosa simile ad una rigida maschera di legno che sfigura il suo vero volto di uomo, si sente ora spinto a fare la stessa cosa con gli altri. Prova la tentazione di imporsi e di trasformare con la sua volontà la realtà altrui. Ne nasce un tipo fanatico, farisaico, che allontana la gente dalla buona novella.

Come risultati di questo ideale di perfezione, impossibile a realizzarsi, si hanno varie forme di falsa spiritualità. La persona identifica la sua personale realtà con il suo irreale progetto di esistenza, dando vita ad un'esistenza illusoria. Si comporta come se avesse veramente compiuto ciò di cui semplicemente si illude. E tutto ciò che potrebbe tradire questa illusione è da lei razionalizzato in maniera da armonizzare con la sua convinzione. Ad esempio, se è contraddetta personal-

mente o impedita nei suoi piani spesso irrealistici, tale persona assume l'atteggiamento di vittima e lo spiega come quel genere di persecuzione che hanno conosciuto i santi.

Gli aspetti rimossi (sessualità, gelosia, bisogno di potere) possono manifestarsi in maniera subdola: l'aggressività o l'ostilità ad esempio si camuffano sotto forma di apostolato (polemico o attivistico) oppure si manifestano nella tendenza al moralismo. Invidia e gelosia si rivestono di pio interessamento per la purificazione interiore di quelle persone religiosamente impegnate che hanno un maggior successo. Ambizioni sociali rimosse possono esprimersi nella rigida esigenza di apparire un modello di osservanza delle regole di vita religiosa o in uno zelo riformistico o contestatario, che fanno chiaramente intravedere le *tendenze paranoiche* del soggetto.

Una delle forme più comuni di reazione psicologica a un'immagine di sé — e quindi della perfezione — troppo elevata da raggiungere è la depressione che porta a *idee ossessive di scrupolo*, ossia a una forma anormale di timore del peccato, a un'esagerazione patologica sia nella prontezza che nella delicatezza della coscienza.

Psicologicamente si tratta di « idee fisse », cioè di rappresentazioni che, come elementi estranei ed opprimenti, si infiltrano in un pensiero per sé sano e ritornano insistentemente nonostante se ne conosca l'inopportunità. Questo induce il soggetto all'esame di coscienza per cose di nessun conto e spesso ridicole, mentre gli consente di transigere alle volte su mancanze più gravi. La persona si abbandona facilmente a sentimenti di indegnità e di insufficienza, a ripetizione ansiosa della confessione, a domande inutili al confessore, a ripensamenti tormentosi prima dell'azione e ad abbattimenti profondi dopo di essa, a supposizioni infondate di un peccato mortale o di confessione invalida, a sbigottimento e paura di fronte a Dio. Il soggetto vive continuamente o frequentemente con una preoccupazione morale e religiosa per lo più ingiustificata dai fatti reali.

Tale stato si ricollega spesso a una preoccupazione di perfezione rituale o legalista. L'uomo moderno, infatti, mal orientato sia eticamente che religiosamente, spesso si attribuisce colpe semplicemente perché si sente disgraziato o fallito o perché ha infranto qualche legge o tecnica la cui osservanza riteneva — a torto o a ragione — necessaria al suo benessere. Ad esempio una persona, per insuccesso agli esami, può manifestare un senso di colpa per un « comportamento non buono ». Si tratta di un meccanismo di difesa detto « spostamento ».

La religione, considerata in questa prospettiva, non è che un mezzo di perfezionamento dell'uomo e di salvezza nelle situazioni dolorose e difficili della vita e per l'al di là. La persona, anche a livello di vita religiosa, può cadere in un atteggiamento che è più superstizioso che religioso pur evitando le forme grossolane.

La *superstizione* è chiamata « figlia della paura ». L'uomo superstizioso, che ha un timore sregolato della divinità, si sforza di evitare tutto ciò che potrebbe « irritare » Dio e d'altra parte è preoccupato di propiziarselo in modo quasi spasmodico (« bisogna pregare bene altrimenti Dio non ci protegge più! »).

Nella persona superstiziosa c'è una fiducia miracolistica nelle « cose sante » per cui ella crede che un oggetto materiale (es. immagine sacra) e azioni determinate (es. recitare una formula di preghiera quel dato numero di volte) bastino per scongiurare un pericolo o per ottenere un beneficio particolare.

Altre forme inadeguate di religiosità sono basate su una costituzione iperemotiva che dà luogo a *manifestazioni religiose di tipo isterico* o, ad ogni modo, di *esaltazione* per cui il soggetto, particolarmente sensibile all'aspetto emotivo della vita religiosa, può arrivare fino a produrre fenomeni pseudo-mistici a vari livelli, per autosuggestione. Inoltre egli, abitualmente in seguito a emozioni, tensioni o contrarietà, può presentare disturbi vari, anche gravi, ma che non corrispondono a una lesione organica e che per la loro comparsa misteriosa e spes-

so improvvisa possono essere, attraverso una razionalizzazione, interpretate come « favori divini o prove del cielo », mentre per la loro scomparsa repentina è invocato un « miracolo ». Questi fenomeni sono utilizzati dal soggetto per dare prestigio alla propria personalità e sfuggire così all'angoscia esistenziale che lo tormenta.

Nella stessa direzione vanno gli atteggiamenti di soggetti emotivi e suggestionabili che non hanno manifestazioni specificamente isteriche, ma che vivono tuttavia la religiosità più nell'immagine e con la fantasia che nella concretezza della responsabilità personale. Essi sono avidi di discorsi « pii » (sanno a memoria il Vangelo!), di letture mistiche, cercano un'« anima sorella » a cui comunicare le proprie esperienze interiori, mentre manca loro (un occhio avveduto se ne rende presto conto) il contrappeso del « buon senso », dell'equilibrio, della solidità interiore che permetta una sana esplicazione delle loro energie, una collaborazione efficace a livello umano.

Questa forma di « golosità spirituale » può essere segno di una ricerca delle emozioni per il godimento che ne deriva. Quando la sensibilità è delusa e il fervore e la tensione scompaiono, perché non sono stati alimentati, si ha un sentimento di vuoto oppure, mediante la « razionalizzazione », la compiacenza per uno stato di pena morale che si potrebbe quasi credere mistica.

Veniamo così al problema delle *illusioni* che possono insinuarsi anche *nella ricerca delle mortificazioni e delle sofferenze.* Tale problema non è nuovo e non costituisce una scoperta della psicologia clinica. Già s. Paolo [2] fa vedere come possano esistere le illusioni in certe forme di « mortificazione » o « abnegazione » che in realtà sono la ricerca di una sodisfazione, sia pure patologica.

Lo stato nevropatico che porta la persona a cercare la sofferenza per la sodisfazione che ne riceve, è chiamato *masochi-*

2 Cf *Col* 2, 21-23; *1 Tim* 4, 3-8; *Gal* 5, 24.

smo.[3] In esso il soggetto sembra compiacersi in un'immagine di sé diminuita, umiliata, impotente, e gusta, in questa contemplazione, una sodisfazione facilmente amara, con un conseguente bisogno di lamentarsi, di mostrarsi infelice, schiacciato dalla vita; una tendenza a trovare complicati e insolubili i problemi più semplici dell'esistenza, ad esagerare le difficoltà più banali, a farsene un tormento. Nello stesso tempo adotta un comportamento maldestro, mettendosi sempre, come spinto da fatalità inevitabile, in situazioni spiacevoli, cercando quasi la « brutta figura »: ciò traduce un bisogno incosciente di vedersi soffrire, di diminuirsi; la persona si presenta sotto la luce più sfavorevole in modo da essere sempre sconfitta. In tale quadro ci sono anche di quelli che, per paura di assumersi la responsabilità al proprio livello, giungono ad abbandonare l'ambiente « borghese » e cercano di identificarsi con i derelitti, con Gesù umiliato e lacerato.

L'esperienza clinica dimostra che queste sofferenze nelle quali il masochista si precipita e delle quali si compiace inconsciamente, gli procurano sodisfazioni effimere che a lui sembrano reali: sodisfazione narcisistica di apparire come un essere eccezionalmente affetto da malanni; piacere di essere insopportabile a quelli che lo circondano; sicurezza in una vita in cui ci si contenta di subire dei colpi, senza mai assumersi il rischio della lotta e della creatività.

Solo un'analisi approfondita può mettere in luce il carattere di arbitrarietà di questa sconfitta di fronte alla rinuncia autentica e alla vera accettazione della sofferenza. Infatti il masochismo, con le sodisfazioni alle quali mira, è soltanto l'ombra e la caricatura di un'abnegazione rifiutata.

3 Cf BEIRNAERT L., *Illusione e verità nella rinunzia*, in *Esperienza cristiana e psicologia* (Torino, Borla 1965) 119-140.

Opposizione tra falsa spiritualità e religiosità autentica

Cercheremo di delineare i motivi psicologici per cui la falsa spiritualità è contraria alla religiosità autentica e perciò non può attirare le compiacenze di Dio.

Anzitutto mentre la vera religiosità è il *superamento dell'ansietà psicologica:* « l'amore caccia il timore »,[4] una religiosità di tipo nevrotico ha il movente principale nell'ansia egocentrica. Il nevrotico agisce allo scopo di evitare intime sofferenze e di ottenere un'immagine di sé impeccabile e perfetta. I suoi atti religiosi non sono un'offerta di sé a Dio, ma sono rivolti a tranquillizzare, a difendere, a idealizzare il proprio Io. Il principale motivo inconscio dei propri atteggiamenti di vita — ansietà egocentrica — viene rivestito di motivi per lo più razionalizzati di tipo religioso.

C'è per alcuni il timore schizoide di essere escluso, separato, solo, dimenticato; la paura della novità, del rischio, dell'imprevisto e, di conseguenza, la preoccupazione di isolarsi, di mettersi « al di sopra », di essere più degli altri, più perfetto, di evitare gli altri prima di esserne respinto.

C'è per altri il bisogno paranoico e sadico del dominio, della affermazione di sé e quindi dello zelo contestatario e polemico, del « processo » al diavolo, ai cattivi, agli eretici, ai « pusillanimi », ai poco impegnati; il moralismo aggressivo e demolitore di fronte alle deficienze del mondo, della comunità, dei singoli, la tendenza a colpire, a punire, a « far scendere il fuoco dal cielo ».

C'è per altri ancora la preoccupazione isterica di fronte alla valutazione e al giudizio degli altri, di fronte a ciò che è ordine prestabilito e limitante, a ciò che è comune e tradizionale, determinato e sicuro e di conseguenza la ricerca dell'eccezionale, del sensazionale, dell'originalità, dell'essere « à la page », dell'essere moderno ad ogni costo; la paura di non essere libe-

4 *1 Gv* 4, 18.

ro, di essere considerato sorpassato, retrogrado, il desiderio di essere protetto, ammirato.

C'è infine la paura masochista e depressiva del proprio non valore, del vuoto, del dover essere se stesso nel mondo e di fronte a Dio, la paura della dannazione e della colpa che provoca il tormento e il ripiegamento cocente su se stessi, l'autotortura e il vittimismo.

Il nevrotico cerca quindi in modo attivo o passivo di rassicurarsi con l'attenzione permanente all'io e con l'allontanamento progressivo dalla realtà minacciosa o minacciante.

Occorre notare che alla base di ogni ansietà nevrotica vi è un errore abituale di giudizio su se stesso, sui valori, sulla relazione tra sé e la realtà. Oggi soprattutto, in una società dinamica, in rapida trasformazione, l'uomo soffre della sua incertezza a proposito di ciò che deve credere, che deve o che può essere o divenire; per questo è incapace di uscire da se stesso, di aprirsi agli altri, a Dio, al bene.

Mentre il punto fondamentale della religiosità è l'*unione di amore con Dio* e la perfezione è tutta nel darsi a Lui, nel vincolarsi al suo volere, nel rispondere generosamente alla sua chiamata, la vita spirituale dei nevrotici non riesce a districarsi da un'infinità di confusioni che non permettono loro una vera crescita, una vera interiorità e carità perché essi *si fissano sempre più su se stessi,* incapaci come sono di andare a Dio e di abbandonarsi a Lui.

Mentre l'atteggiamento religioso è globale e totalitario perché è espressione di tutta la personalità e in modo particolare di una volontà integrata, l'atteggiamento nevrotico è fondato sull'ipersensibilità e sulla costrizione ossessiva perché la persona è incapace di libera decisione e di un atto veramente volontario. Viene ostacolato così un atteggiamento spirituale vero, ma viene anche ridotta la possibilità del peccato.

Si tratta, in questi casi, di una pseudo-spiritualità che trascende, senza averli integrati, i valori umani e naturali: la ve-

racità, la lealtà, l'equità, l'amicizia, la benevolenza, la generosità, la comprensione per gli altri.

Il nevrotico esagera, è intemperante in tutto e, per contrasto, perché mira all'effetto! Prende alle volte atteggiamenti altruistici esterni che rifiutano qualsiasi reciprocità di amore, di riconoscenza, di servizio; la sua purità è impura e il suo altruismo è egocentrico. Egli è incapace di un retto amore di sé, della vera generosità che non esclude l'accettazione della riconoscenza e del premio ed è incline alla fiducia, alla pazienza, alla simpatia.

Le persone nevrotiche *non sono capaci di vera virtù* e di un discernimento virtuoso. Esse confondono la timidezza con l'umiltà, il disprezzo della carne e del mondo con la castità e il distacco, il sentimentalismo con la devozione, la paura del rischio e della verità con la prudenza, la debolezza bonaccione con la bontà, la transigenza accomodante con la carità comprensiva, la comodità con la pace, l'inerzia con la mitezza, la mediocrità con la moderazione, il timore delle cose grandi con la delicatezza nelle cose piccole, la sete di dominio con lo zelo, l'orrore dell'eroismo con l'amore alla « vita normale », la superstizione con la fede, l'isolamento egoistico con l'amore al silenzio e alla vita ritirata.

Perciò la « spiritualità » dei nevrotici risulta spesso paradossale e unisce atteggiamenti contradditori: la vanità più sciocca con l'autolesionismo verbale; il miracolismo fideistico e il razionalismo più gretto e calcolato; l'impurità e lo scrupolo bigotto; la raffinatezza spirituale e la grossolanità più aperta nella ricerca dei propri comodi, nell'incapacità sociale di collaborare; la cura ipocondriaca della propria salute, della pulizia, del mangiare e il disprezzo, quasi il ribrezzo, verso il corpo, la carne, gli istinti (quasi fossero essi stessi il peccato); l'odio alla legge e un rispetto farisaico verso di essa...

Insieme al predominio dell'emotività c'è in questi soggetti il bisogno del tangibile e del sensibile, della *materialità* dei fatti e degli atti per cui sono incapaci di vivere su un piano veramente spirituale; e questo sia nei confronti degli altri come

nei confronti di Dio. Essi hanno continuamente bisogno di ricevere e di assicurarsi l'affetto e la stima, si sentono bene solo con persone « amiche », con quelle cioè che possono dominare o da cui si sentono dominate o approvate incondizionatamente, con le quali insomma hanno un'affinità rassicurante e protettrice. Esse hanno estremo timore di essere contraddette, di dover collaborare, condividere, di essere messe nell'ombra e perciò manifestano un'adesione passiva o una rivalità gelosa per chi le circonda. Sono lontane cioè da un atteggiamento di carità disinteressata e gioiosa. Pure nelle opere di apostolato hanno bisogno di fondare la propria insicurezza più sulle brillanti iniziative e sui chiassosi successi che sull'abbandono fiducioso in Dio.

Anche la loro fiducia in Dio dipende largamente dal « sentire » il suo aiuto, dallo sperimentare il suo intervento. Esse fanno dipendere la propria santità dalla quantità di atti di devozione, di penitenza, dal compimento di particolari azioni, dalle osservanze legaliste e formalistiche, dalla « purezza » dei loro costumi e dall'irreprensibilità dei loro atti.

L'esame di coscienza in questi soggetti si riduce facilmente alla valutazione del peccato sensibile, cioè percepibile e identificabile sia all'esterno che all'interno per il turbamento emotivo che produce, con notevole susseguente svalutazione dei peccati più interiori, che si oppongono alle virtù più importanti: l'amore, la giustizia, il dovere di stato, ecc. (ad esempio, accusano con più frequenza peccati di impurità, di impazienza, di distrazione nella preghiera che le mancanze prodotte dall'egoismo, dalla vanità, dal rifiuto della collaborazione o dell'impegno in un dovere che ripugna, ecc.).

Sono più ossessionati dal male che capaci di innamorarsi del bene. Non hanno fiducia in Dio o cadono in una falsa fiducia che è esaltazione spiritualistica per evadere dalla realtà. Non sanno accettare la crescita progressiva, non sanno abbandonarsi nelle mani della Provvidenza. Non comprendono e non sanno vivere una vera vita spirituale che trascende le esigenze psicologiche.

Il *senso del peccato* implica il senso di Dio e il senso della creaturalità dell'uomo il quale si riconosce peccatore di fronte alla santità di Dio, esigente e misericordioso nello stesso tempo. La condotta morale, motivata dalla religiosità, implica la scelta tra il bene e il male per piacere a Dio, per entrare in rapporto con Lui e per conservarsi nella sua amicizia. Essa esige la rinuncia alle sodisfazioni egocentriche per cercare Dio con cuore puro e camminare nelle sue vie in vera coerenza e libertà di spirito.

In questo senso la condotta morale costituisce la risposta alla chiamata di Dio. L'uomo nuovo è l'uomo redento fin nelle profondità psichiche, capace cioè di un'adesione stabile al bene. Egli si sforza di indirizzare la propria vita con tutte le sue potenzialità a Dio e di aderire con tutto il proprio essere alla volontà divina. L'uomo che si riconosce peccatore e cerca la riconciliazione con Dio è colui che avverte nella propria condotta un ostacolo al raggiungimento di questo fine. Il peccato è giudicato secondo la santità di Dio, la cui esigenza è misericordia che purifica e suscita nell'uomo il desiderio del perdono per rinnovare con lui il patto d'amore.

Solo nella presa di coscienza, da parte del soggetto, della propria condotta in relazione a Dio si ha il vero *senso del peccato*, e di conseguenza un pentimento autentico. Una colpevolezza propriamente religiosa è però il frutto di un lungo cammino spirituale.

E' frequente invece, soprattutto nel fanciullo e nell'adolescente, la colpevolezza psicologica che consiste in un disagio affettivo, in una ferita narcisistica per la degradazione morale subita attraverso il male commesso. La colpa viene misurata spontaneamente dall'immagine ideale che il soggetto si fa di sé anche in risposta all'aspettativa dell'ambiente. Questa colpevolezza psicologica paralizza e isola, provocando il desiderio di liberazione, di « riabilitazione » mediante la fuga.

La religione, e in particolare il sacramento della penitenza, possono così essere asserviti al desiderio di restituire a se stessi l'immagine ideale e di reintegrarsi moralmente nella società.

Problematica del discernimento della vera spiritualità

Non è certo facile discernere la spiritualità autentica da quella non autentica. La difficoltà proviene dal fatto che lo stesso comportamento, gli stessi atti (specificamente religiosi e indirettamente attinenti alla vita religiosa) possono essere provocati da motivazioni varie. Un atto di dedizione può essere l'espressione della virtù teologale di carità, come della bontà naturale, della tendenza ad affermare la propria superiorità e potenza o anche della tendenza a legare altri a noi. Il desiderio della preghiera e del silenzio può essere l'espressione di una capacità autentica di unione con Dio oppure di un rifiuto schizoide del mondo, del chiasso, dell'impegno, del contatto con gli altri.

Il soggetto stesso non sempre è cosciente delle proprie motivazioni e quindi può esistere una divergenza tra le osservazioni che altri fanno sul suo conto e ciò che egli dice di sé. Bisogna perciò osservarlo nella totalità del suo comportamento.

Esiste anche il pericolo di fissare e incoraggiare un'impostazione errata di vita perché ci si limita ad osservare la riuscita della persona: ad esempio « fa bene con le ragazze », « sa fare bene la scuola », « rende molto », « è tanto allegra », « diverte tutte con i suoi scherzi », « è obbediente in tutto », « è umile perché non alza mai la voce e non si impone mai », ecc.

Occorre trascendere gli atti e i risultati immediati e saper cogliere

— *l'atteggiamento di fondo*, l'essenziale nella struttura di personalità, la capacità di superare il livello sensibile delle

sodisfazioni immediate per far convergere le potenzialità dell'essere sui valori spirituali-religiosi;

— *la direzione prevalente* delle aspirazioni del soggetto che possono oscillare tra due poli:

• egocentrismo	• tensione e disponibilità totale a Dio, donazione disinteressata ai fratelli
• ansietà, ostinazione, attivismo	• abbandono a Dio, alla sua volontà, attività creativa e feconda
• legame al materiale, al sensibile, alla lettera, al successo immediato	• spiritualità, distacco affettivo, amore oblativo
• evasione dal reale, spiritualismo	• impegno effettivo, realistico e sereno nelle responsabilità di ogni giorno, radicato in una vita di intensa preghiera.

Sembra che alle « prove » a cui i grandi maestri di spirito sottoponevano i loro discepoli si possa, dal punto di vista psicologico, attribuire questo significato: verifica della robustezza dell'Io in funzione di una vita veramente spirituale. Il candidato doveva essere capace di superare le sue tendenze egocentriche ed infantili nel dono totale di se stesso; di vincere, nell'atteggiamento di fede, l'ansietà sempre rinascente; di trascendere il livello del sensibile e del materiale nella compenetrazione delle esigenze dello spirito, pur impegnandosi abitualmente con « tutte le forze » nelle proprie responsabilità umane.

Un ottimo punto di riferimento concreto per il discernimento, in questo senso, sembra perciò la qualità della vita di pietà di una religiosa. Essa sarà tanto più autentica quanto più si esprimerà nell'autonomia personale unita all'apertura fraterna, nella capacità di solitudine come nella capacità di integrarsi

attivamente nella vita comunitaria, nel distacco personale e nella capacità di collaborazione, nel riconoscimento dei propri limiti e nel coraggio della verità.

La formatrice saggia saprà scoprire e incoraggiare lo sviluppo di questi atteggiamenti positivi nella personalità delle candidate alla vita religiosa se avrà acquistato una conoscenza sufficientemente approfondita della dinamica psicologica che sottende la vita di relazione con Dio.

SUPERAMENTO DEL LIVELLO PSICOLOGICO NELL' ATTEGGIAMENTO DI FEDE

Sr. GERTRUD STICKLER

Posizione del problema

Nell'*Evangelica testificatio* Paolo VI raccomanda agli Istituti religiosi di « favorire la riscoperta feconda dei mezzi indispensabili per condurre un'esistenza che sia tutta penetrata dall'amore di Dio e degli uomini ».[1]

Nelle lezioni precedenti abbiamo cercato di considerare tutte le implicanze psicologiche di un'esistenza veramente religiosa e di comprendere perché « le osservanze religiose richiedono, molto più che un'istruzione razionale o un'educazione della volontà, una vera iniziazione tendente a cristianizzare l'essere fin nelle sue profondità, secondo le beatitudini evangeliche ».[2] Abbiamo sottolineato largamente la necessità di uno sviluppo psicologico sano, di una struttura psichica elaborata in profondità come presupposto ad una vita di comunione vera con Dio.

Occorre ora aggiungere che la vita religiosa, alla quale ci impegniamo con la consacrazione religiosa, non si esaurisce al livello psicologico, ma lo *trascende*. E' ciò che Paolo VI indica ancora nella *Evangelica testificatio* quando dice: « Si impone [...] la necessità, tanto per le comunità quanto per le persone che le costituiscono, di passare dallo stato 'psichico' ad uno stato che sia veramente 'spirituale' ».[3]

1 *ET* 37.
2 *ET* 36.
3 *ET* 38.

L'«uomo nuovo», infatti, di cui parla s. Paolo, è l'uomo che vive interamente secondo la legge dello spirito, secondo Gesù Cristo, il quale, avendo assunto in pieno la natura umana, la completa e la supera unendola alla vita divina.

Ciò che Gesù Cristo ha potuto realizzare in forza della sua natura (umana e divina), l'uomo lo può ottenere mediante la fede. La vita di fede gli offre appunto la possibilità di partecipare intimamente alla vita divina. Nell'atto di fede Dio *si concede* alla creatura, ma questa deve *abbandonare* i limiti angusti di un modo d'essere e di vedere troppo umano per *acconsentire alla trasformazione di sé secondo Dio.* La consacrazione religiosa, più esplicitamente ancora che la consacrazione battesimale, ci porta a questo impegno fondamentale la cui realizzazione implica il superamento di non lievi difficoltà di ordine psicologico. Difficoltà implicite all'atto stesso di fede, dalle quali è travagliato l'uomo del mondo contemporaneo, ma che non sono del tutto aliene al mondo religioso, proprio perché l'atteggiamento di fede costituisce l'apice della perfezione umana.

Il fatto che l'uomo moderno abbia acquistato, mediante il progresso scientifico, un dominio effettivo sulla natura, che si senta perciò «padrone dell'universo», quasi «accanto» a Dio, ha introdotto una discontinuità tra il «mondo» considerato campo esclusivo dell'uomo, e il «religioso» considerato sfera ultraterrena quasi sovrapposta all'umano. A causa di questa discontinuità l'uomo contemporaneo fa fatica a vedere il compimento della condizione umana in una linea veramente religiosa.[4]

Egli ha un senso acuto della sua autonomia e responsabilità riguardo al proprio impegno nella costruzione del mondo. Tale atteggiamento, del resto, risponde ad un comando preciso del Signore: «Riempite la terra, assoggettatela e do-

4 Per la problematica qui enunciata e svolta nei due successivi paragrafi, cf VERGOTE A., *Autonomia umana e assenso religioso*, in *Psicologia religiosa* (Torino, Borla 1967) 240-258.

minatela... ».[5] Ma d'altra parte certe massime evangeliche quali « perdere la propria vita »,[6] « prendere la croce »[7] sembrano significare che la spiritualizzazione dell'uomo implichi la perdita della propria indipendenza e del dominio di sé. Allo stesso modo la « passività » religiosa per la quale l'uomo entra nei piani di Dio: « Le mie vie non sono le vostre vie »,[8] esige spesso la rinuncia a ciò che è conforme alla natura e al criterio della ragione scientifica.

Anche per la religiosa, alla quale è richiesta un'autonomia umana piena, può essere difficile comprendere e realizzare una conciliazione tra iniziativa umana responsabile e dipendenza religiosa da Dio e da chi lo rappresenta.

L'atteggiamento di fede che implica il superamento di questa apparente antinomia, si può verificare soltanto se l'uomo realizza un duplice assenso: *l'adesione amorosa e fiduciosa a Dio come Altro* e l'*accettazione della propria creaturalità.*

Dando un orientamento prettamente religioso a tutta la sua esistenza, l'uomo si impegnerà a fondo nelle attività di questo mondo « in vista del Regno dei cieli ». Proteso verso Dio, nel riconoscimento amoroso della sua sovranità e bontà provvidente, egli rinuncia al desiderio dell'autodivinizzazione e ritrova, nella verità su se stesso e nel superamento delle contingenze della propria natura, la piena libertà.

Assenso a Dio come al « totalmente Altro »[9]

Una difficoltà psicologica essenziale all'atto di fede è che esso esige l'adesione ad una Persona invisibile che si pone come

5 Cf *Gen* 1, 28.
6 Cf *Mt* 10, 39.
7 Cf *Mt* 10, 38.
8 *Is* 55, 9.
9 Con l'espressione « totalmente Altro » non si intende qui riferirsi né aderire a determinate correnti di pensiero quale per esempio l'esistenzialismo teologico che asserisce la radicale impossibilità della natura umana di rag-

centro e come termine dell'esistenza umana, senza però entrare direttamente nelle attività dell'uomo in modo da lasciargli tutta la sua responsabilità ma anche tutto il peso dei suoi limiti. Dio è presente e distante nello stesso tempo. Per questo gli increduli tacciono la fede di cecità. Infatti agli occhi della ragione scientifica la fede non è « ragionevole », nel senso che non poggia sulla ragione, ma la supera nell'atto di amore. Essa è la fiduciosa, spontanea approvazione da parte del credente di Colui che, insieme, si rivela e si vela. La fede teologale offre agli uomini la possibilità di partecipare alla conoscenza stessa di Dio, di apprendere cioè con gli occhi di Colui che vede direttamente qualche cosa che lo sguardo umano non sarebbe mai giunto a vedere.[10] D'altra parte ciò che è conoscibile, ciò che è accessibile alla ragione umana non è più oggetto di fede; una religione senza mistero non sarebbe più religione.

La fede religiosa non presenta quindi nessuna delle garanzie familiari alla ragione raziocinante, eppure essa è una *certezza*, frutto prezioso di quella « amorosa dedizione e adesione che è la base della fede stessa ».[11]

Dal momento in cui il credente, rinunziando all'urgenza di una certezza preliminare, interpreta positivamente gli indizi di Dio e impegna l'assenso al quale essi lo invitano, vede instaurarsi una certezza di ordine superiore che non si fonda su una garanzia preventiva, ma che egli riceve vivendola.

La vita di fede, mentre mette in atto la libertà suprema dell'uomo, presuppone la libertà psicologica. La fede può soltanto essere vissuta se gli atteggiamenti morali e le condizioni psicologiche hanno predisposto l'uomo all'accoglienza di un Altro che lo libera in quanto, nella relazione interpersonale, lo rende

giungere Dio. Tale espressione vuole sottolineare semplicemente la *difficoltà* esistenziale che l'uomo incontra nel porsi di fronte alla trascendenza di Dio in un atteggiamento responsabile ma creaturale.

10 Cf PIEPER J., *Sulla fede* (Brescia, Morcelliana 1963) 35-38.

11 Cf *ivi* 38.

partecipe della sua stessa vita. La fede però non è mai un possesso sicuro che l'uomo realizza una volta per sempre. Ad ogni istante egli può togliere la propria fiducia a Dio, e allora la sua certezza svanisce.

Oltre che certezza, la fede è anche *interrogazione* perchè l'evidenza del suo oggetto, quantunque reale, non è mai totale. E questo perchè la conoscenza di colui che crede non viene in realtà completamente appagata. Lo spirito umano infatti, in quanto crede, non si muove più sul proprio terreno, bensì su un terreno sconosciuto. L'incertezza della fede proviene quindi sia dal limite di un'adesione incondizionata (dubbio) sia dalla « inquietudine del pensiero » dovuta alla possibilità illimitata di investigazione nella fede (cogitatio).[12] In questo senso si può dire che la fede dubita per fedeltà a se stessa, non quindi assecondando le esigenze della ragione ma della fede stessa.

La volontà di unione con Dio esige dall'uomo che egli s'interroghi spesso su Dio e sulla sua relazione con Lui. Dio appare al credente come una realtà sempre più vasta da esplorare e insieme un motivo sempre rinnovato per esaminare e trasformare se stesso alla sua luce.

Accettazione della propria creaturalità

Il riconoscere Dio come l'Altro pone all'uomo un secondo problema di ordine psicologico: la conciliazione tra libertà umana e dipendenza creaturale.

Il riconoscimento della signoria e supremazia di Dio su tutto il creato, il rispetto e l'ossequio che esse reclamano dall'uomo non diminuiscono forse la sua grandezza e libertà? E le verità dogmatiche proposte dalla Chiesa cattolica non costituiscono

12 Cf PIEPER, *Sulla fede* 51.

un obbligo tale da impedire la scelta libera dell'uomo di andare a Dio seguendo la propria iniziativa?

In realtà è proprio nell'atto di fede, e in particolare nell'atto di fede dogmatica, che l'uomo ricupera la sua piena libertà e con essa la sua vera dignità.

La paternità divina, come la presenta la rivelazione, costituisce la chiave per la soluzione del conflitto. Infatti Dio, come ci è stato rivelato da Gesù Cristo, non è un tiranno geloso e un padrone severo che consideri l'uomo come suo schiavo. Egli è anzitutto il Padre che dà la vita all'uomo. La sua onnipotenza però non esclude la libertà umana, anzi la fonda. Egli rispetta l'uomo, vuole la sua autonomia e sostiene la sua responsabilità. L'esigenza di Dio non è costrizione, ma costituisce una chiamata di amore che è volta alla felicità dell'uomo.

La fede religiosa, di conseguenza, è adesione a Dio nel riconoscimento della verità sull'uomo e su Colui che l'ha creato: il credente accetta di attribuire la propria origine a Dio e si riconosce sostenuto e sorretto nell'esistenza da una volontà assoluta che sollecita la sua risposta d'amore. Egli acconsente di impegnare la propria libertà nella costruzione di un avvenire del quale però non dispone interamente.

L'atteggiamento di fede è perciò essenzialmente un *atto di umiltà nel riconoscimento della verità su se stesso:* « conosciti uomo e non dio », e *nella rinuncia ad una libertà assoluta.* Nei suoi progetti, corrispondenti alle reali possibilità della sua natura, l'uomo evita di cadere in contraddizione con se stesso e orienta la propria libertà ad un'espansione piena e armonica. La vita di fede, impostata in questo senso, è condizione di un impegno coraggioso e libero di tutto l'essere nel servizio di Dio.

Entra in questa prospettiva (umiltà nella verità) anche l'*adesione alla fede dogmatica,* l'obbedienza al magistero ecclesiastico, ai superiori, che secondo alcuni sarebbe segno di infantilismo e causa di diminuzione dell'autonomia personale.

Al credente, orientato a Dio in un atteggiamento religioso autentico, la fede dogmatica appare come la possibilità obiettiva di raggiungere Dio quale egli è, nel superamento dei propri desideri su di Lui e della stessa esperienza soggettiva. La fede dogmatica introduce a un dialogo in cui l'uomo ascolta ciò che Dio dice di sé e dei suoi intenti sul mondo, e permette all'uomo di collocare fuori di sé il centro dei suoi interessi e delle sue aspirazioni. L'adesione alla fede dogmatica, proprio in quanto ricerca obiettiva di Dio e della sua volontà, è esattamente agli antipodi della religione infantile. Essa infatti va contro ogni motivazione soggettiva in quanto il Dio della rivelazione non è un Dio fatto ad immagine dei desideri umani.

Il dogma e il magistero, quindi, introducono necessariamente una rottura nei legami troppo naturali, ma poco purificati, che l'uomo potrebbe instaurare con Dio. Si comprende così meglio l'urgenza di uno studio teologico per la strutturazione di un atteggiamento religioso autentico. Solo a partire da una conoscenza obiettiva di Dio il credente avrà la *parola vera* che tocca la sua vita in profondità sì da penetrarla e trasformarla tutta.

Superamento dell'ansia psicologica nell'infanzia spirituale

L'apertura totale a Dio e la concentrazione della propria vita in Lui ha come effetto la *semplificazione* dell'essere. La personalità, appunto perché ricondotta all'essenziale intorno ad un unico perno: quello della fede, si organizza in modo unitario e consistente. Questa semplificazione però non significa povertà o ristrettezza di mente. Avendo superato l'egocentrismo con le sue rivendicazioni e ribellioni infantili e adolescenziali, la persona è fondamentalmente aperta alla realtà dinamica, religiosa e terrestre, ed è capace di affrontarla con senso di responsabilità personale e sociale.

Sostenuta da un sano equilibrio, ella è in grado di accettare

le frustrazioni inevitabili alla condizione umana, superando le ansietà a tonalità nevrotica e accettando con forza l'incertezza parziale e sempre rinascente, inerente alla situazione esistenziale e al mistero della fede.

Nella rettitudine di vita, tale persona è e si percepisce *in sintonia costante con la volontà di Dio,* sorretta dalla sua grazia e misericordia, mentre si sente chiamata a lodarlo per sempre in una gioia eterna. Per questo è costantemente — anche se non in superficie, certo nel suo intimo più profondo — una persona contenta, sodisfatta, realizzata e perciò capace di irradiare gioia attorno a sé. Dal momento che non è più dipendente dalle sodisfazioni egocentriche, ella sa compiere grandi rinunce e sacrifici con naturalezza e serenità, ma nello stesso tempo sa anche godere dei doni di Dio ed entusiasmarsi delle cose belle e buone. Il suo amore, l'interesse e l'amicizia verso gli altri sono sinceri, pieni di calore umano. I suoi atti di carità non scaturiscono da uno studio forzato o dal desiderio di compiacere, ma sono l'espressione spontanea di un atteggiamento di simpatia, di comprensione e di benevolenza autentica.

Proprio perché è *libera interiormente,* ella sa gioire in profondità (del profumo di un fiore, della contemplazione di un'opera d'arte o della natura, del gusto di un cibo saporito, dell'incontro con una persona cara), in vera apertura di spirito, senza timore cioè di essere incatenata, sedotta o « contaminata » dalle cose create, riferendo piuttosto tutte le gioie a Lui, gioia suprema.

D'altra parte però la viva coscienza dei propri limiti e il senso realistico sul mondo la preservano da un'esaltazione fatua e dall'esporsi imprudentemente ad esperienze o attività superiori alle sue possibilità e a situazioni obiettivamente non valide.

Mentre sa essere estremamente audace nelle sue attività ed iniziative, tale persona cerca accuratamente di conoscere la volontà di Dio, pronta sempre a rinunciare ai propri punti di vista per quanto ragionevoli ed eccellenti possano sembrare. Il suo però non è un atteggiamento di dipendenza o passività

infantile che troppo volentieri abdica alle proprie responsabilità e allo sforzo di vedere la realtà in modo obiettivo; tanto meno un atteggiamento di tipo miracolistico che è fuga da un serio impegno umano. Cosciente che la grazia concessale da Dio le conferisce una saggezza superiore a quella di altri esseri umani, ella la utilizza nel rapporto adeguato e costruttivo con la realtà.

Evidentemente, giunto a questo vertice, l'uomo di fede si distingue dalla massa dei mediocri e di conseguenza deve accettare la *solitudine*, tanto più sofferta quanto meno egli stesso si sente « al di sopra degli altri ». E' un fatto che chi vive autenticamente la vita dello spirito non acquista popolarità né fra i cosiddetti « mondani », né agli occhi delle « persone pie ». L'uomo spirituale è in se stesso un mistero: il mondo non lo comprende, ma egli comprende il mondo.

Ciò non vuol dire che egli sia più intelligente, più capace degli altri, che sia un « superuomo ». No, egli può giudicare il mondo perché è radicato nella libertà di Dio. Grazie a questa libertà, egli acquista una tale visione del mondo e un tale distacco da esso, quale neppure il più dotato riesce a raggiungere. Proprio per questo suo essere radicato in Dio il cristiano è e rimane un solitario. Solitario però non equivale a « isolato ». Perché pienamente se stesso, libero e capace di solitudine, egli ha una profonda capacità di contatto e di incontro in quanto sa cogliere l'altro al di là delle apparenze. Ma è anche per questo suo contatto essenziale — la massa cerca la sodisfazione in superficie — che egli rimane poco compreso.[13] La sofferenza più grande della sua solitudine però non è quella di essere poco compreso, ma di vedere incompresa la causa di Dio: « l'Amore non è amato », e svisata la realtà umana e religiosa obiettiva anche dai « buoni ».

Capiamo a questo punto come l'atteggiamento di fede costitui-

13 Cf Boros L., *I presupposti della preghiera cristiana*, in *Concilium* 9 (1972) 71-83.

sca veramente il superamento dell'ansietà psicologica e, mentre esige la maturità umana, la perfeziona sempre più. Attribuire quindi il termine di « infanzia spirituale » a questo vertice dell'evoluzione spirituale può avere un significato puramente analogico. Infatti quando Gesù proponeva agli apostoli il bambino come esempio di vita secondo lo spirito, voleva appunto opporre alla loro preoccupazione di essere « grandi nel regno » — grandi anche per virtù e meriti spirituali, di apostolato, ecc. — l'assenza di ambizioni del fanciullo riguardo al risultato immediato delle proprie azioni, alle capacità e all'efficienza personali.

La persona veramente unificata nell'atteggiamento spirituale ha il candore e l'umiltà del fanciullo perché ha superato la preoccupazione di difesa egocentrica, ed è perciò capace di dilatare il proprio essere in un atteggiamento di accoglienza e di ammirazione. Lontana dalla preoccupazione di « preservare » o « conservare » una pretesa innocenza, essa si rinnova ogni giorno, superando la noia e la stagnazione di una vita mediocre. Conoscendo meglio, in una visione realistica e alla luce delle perfezioni di Dio, i propri limiti, ella si ricrea ad ogni momento, giungendo così a quella liberazione e integrazione sempre più vera che le permette di essere pienamente se stessa e totalmente disponibile a Dio, agli altri, al bene.

Alla luce di queste riflessioni la « sequela Christi » significa perciò l'impegno con cui la persona, centrata su Dio, si sforza di ricondurre a Lui la propria umanità e il proprio compito nel mondo. La scelta di Dio non esclude l'umano, anzi lo assume e lo sviluppa pienamente.

Siccome però la vita secondo lo Spirito non è spontanea nell'uomo ed esige una continua crescita, occorre che egli purifichi e superi costantemente le tendenze egocentriche della sua natura, accetti il prezzo della liberazione psicologica e spirituale: la sofferenza, la solitudine, la croce, per diventare sempre più atto ad entrare nel mistero di Dio.

Essendo pienamente inserita nel mondo, ma non incatenata

ad esso; autenticamente centrata su Dio, ma non in una ricerca di evasione nevrotica da se stessa e dalle difficoltà della vita, la persona consacrata potrà costituire un modello adeguato di identificazione religiosa. Per la strutturazione unitaria della sua personalità, infatti, ella sarà capace di stimolare altre persone al coraggio di aderire alla realtà umana e divina, nell'umile ed energica accettazione delle potenzialità della natura e della grazia.

ad esso; autenticamente centrata su Dio, ma non in una ricerca di evasione nevrotica da se stessa e dalle difficoltà della vita, la persona consacrata potrà costituire un modello adeguato di identificazione religiosa. Per la strutturazione unitaria della sua personalità, infatti, ella sarà capace di stimolare altre persone al coraggio di aderire alla realtà umana e divina, nell'umile ed energica accettazione delle potenzialità della natura e della grazia.

Le motivazioni nella scelta vocazionale religiosa

CAPACITA' DI AMARE: CONDIZIONE DI UN' AUTENTICA SCELTA VOCAZIONALE

Sr. ANTONIA COLOMBO

La vocazione è sul piano dell'essere, non dell'avere

Ogni uomo è chiamato a realizzare la *vocazione fondamentale di essere uomo*. L'orientamento vocazionale è anzitutto il processo mediante il quale il singolo apprende il « mestiere di uomo », cioè a vivere in autentica libertà, operando una scelta consapevole del modo più idoneo di realizzare se stesso e di giovare alla comunità.

Ogni cristiano è chiamato a realizzare la sua *vocazione fondamentale alla santità*, che scaturisce dalla vocazione battesimale.[1]

Tutte le *vocazioni particolari* sono una *derivazione* e una *specificazione* della comune vocazione dell'uomo e del cristiano.

Il card. Garrone, in una relazione al Convegno « Professione come vocazione », si esprimeva in questi termini: « Dio ha un interesse proprio e singolare, per ognuno di noi; ognuno di noi è depositario di un volere assolutamente originale di Dio [...]. Non si può pensare a [una] vocazione specializzata, a questa vocazione precisa, particolare, se non in riferimento a quella vocazione fondamentale. Possiamo aver dei dubbi sulla nostra vocazione particolare, non possiamo aver dubbio sulla nostra vocazione fondamentale ».[2]

1 Cf *LG* 11. 39; *GS* 52; *PO* 6. 11.

2 Card. GARRONE G. M., *La professione vissuta come risposta ad una precisa vocazione di Dio concorre a realizzare l'incontro della Chiesa col mondo*, in *Professione come vocazione*. Atti del Convegno vocazionale unitario, Roma 7-9 dicembre 1969 (Roma, ACI-UCIIM) 3. 6.

La *vocazione specifica* alla consacrazione totale a Dio si delinea e si definisce nella *ricerca dei segni di Dio attraverso gli avvenimenti:* non è un possesso, ma un *progetto.*

« Che significa — si domanda il card. Garrone — che un ragazzo ha una vocazione? [...] Che ci sono segni che nell'anima di questo ragazzo passa qualcosa; Dio sembra dare a questo ragazzo una carità di una qualità e di una intensità poco comuni che attraggono l'attenzione di un educatore o dei parenti. Si saprà domani, dopo anni, come questo dono di Dio — forse un poco speciale — potrà essere determinato. Ma soltanto dopo. All'origine, almeno a mio parere, nella Chiesa la ricerca delle vocazioni non può essere altro che lo sforzo per mettere le anime nelle condizioni ottimali di sviluppo del loro dono interno di carità, nient'altro. [...] La ricerca della precisazione fa parte della nostra vocazione. Dio vuole il nostro aiuto perché possiamo ritrovare la determinazione precisa del modo nel quale la nostra vocazione fondamentale troverà la sua strada di applicazione e di determinazione ».[3]

La vocazione sacra non è dunque qualcosa di aggiunto alla persona, ma l'unificazione progressiva della personalità nell'attuazione della sua più profonda identità, la scoperta e la realizzazione del piano che Dio ha su ciascuno.

Concepire la vocazione sul piano dell'essere significa considerarla in *modo dinamico,* come un progetto di vita che si va gradualmente elaborando. Perciò, come afferma Lazzati,[4] « ove il tema vocazionale [...] come tema di fondo di tutta l'opera educativa, che dovrebbe mirare, come a suo fine, a trarre da ogni uomo la capacità di dire di sì al Padre, non permei l'iter educativo e, nella misura e nei modi adatti, non ne investa ogni tappa, invano ci sarà da sperare che il problema vocazionale

3 Garrone, *La professione* 7.

4 Lazzati G., *Vocazione e vocazioni alla luce del Concilio,* in *Orientamento vocazionale alla luce del Concilio.* Atti del Convegno Nazionale, Roma 11-13 febbraio 1967 (Roma, ACI-AIMC-UCIIM) 6.

possa essere correttamente impostato e risolto ».

La concezione dinamica della vocazione definisce l'attitudine profonda di colui che si rende capace, col suo orientamento di base e con la sua condotta, di costruire un progetto di vita valido, per mezzo dell'assunzione graduale dei valori umani e cristiani.

Questa impostazione non diminuisce il *primato dell'azione di Dio nella vocazione personale,* anzi favorisce la scoperta dei modi di agire di Dio che rispetta la lentezza dei procedimenti umani nella storia individuale come nella storia dei popoli.

Il titolo di un'opera del Guardini: *Libertà, grazia e destino* esprime la realtà completa della vocazione nella prospettiva adottata. Da essa derivano facilmente alcune considerazioni:

— l'educazione cristiana ha il dovere di *mettere in stato vocazionale tutte le adolescenti:* il modo migliore di « servire la grazia » è di lavorare alla promozione della persona;

— è necessario che le giovani possano riferirsi ad un contesto di *adulti che vivano la loro vita come vocazione;*

— non possono essere trascurate le *condizioni di vita precorse* nel discernimento di una particolare vocazione, ad esempio per accettare in una congregazione religiosa che si caratterizza come educativo-missionaria.

Tappe di maturazione della vocazione all'amore

Se il senso della vita è di imparare ad amare e, finalmente, a rispondere in modo personale all'amore di Dio che ci vuole figli suoi, la vocazione fondamentale dell'uomo è la vocazione all'amore. Le tappe della vocazione sono necessariamente legate alle tappe di apprendimento dell'amore.

Il bisogno di amare esiste in ogni essere umano e in tutte le età: ciò che varia è il modo di amare e l'oggetto dell'amore.

Nell'apprendimento dell'amore adulto, come in ogni apprendi-

mento, è necessaria la presenza di un maestro. Il giovane ha bisogno di incontrare persone che amino e che, con la loro vita, servano da punti di riferimento nell'apprendimento dell'amore. L'importanza del maestro, come l'importanza dei modelli e dei testimoni in ogni vocazione, deve essere presa in seria considerazione.

Da quanto si è detto sulla formazione dell'identità personale e sulla sua dipendenza dal tipo di rapporto interpersonale che si stabilisce nelle diverse età, è agevole rilevare tre fasi fondamentali nell'apprendimento dell'amore.[5]

— Nella *fase egocentrica*, la persona non sa decentrarsi dal suo punto di vista, dai suoi bisogni personali. L'altro è percepito ed utilizzato come un oggetto che dà o rifiuta sodisfazioni. Amare o detestare l'altro, a questo livello, equivale ad amare o detestare l'emozione gradevole o sgradevole che egli suscita. Quello che si ama nell'altro è l'emozione che egli provoca, non la sua persona. L'adolescente in cerca di identità è naturalmente egocentrico. (E' appena il caso di precisare che l'egocentrismo è diverso dall'egoismo, possibile solo quando si è superata la normale fase egocentrica).

Ma, mentre è vero che la maturazione psicologica va nel senso del superamento dell'egocentrismo, è facile costatare come sia continuamente insorgente anche nella vita dell'uomo adulto e possa annidarsi persino nelle espressioni più disinteressate come nella generosità, di cui può venir coltivato l'aspetto egocentrico, cioè l'emozione di « sentirsi generosi ». Ciò comprova la condizione non più integra della natura umana che, lasciata a se stessa, decade dalla sua nobiltà.

E' chiaramente comprensibile che, finché la fase egocentrica non è superata, ogni scelta vocazionale, anche se apparentemente motivata da ragioni superiori, è di fatto inautentica.

5 Cf MARCHAND F., *Etapes de la vocation chez l'enfant et l'adolescent*, in *Supplément de la vie spirituelle*, 20 (1967) 53-74.

— Nella *fase di idealizzazione*, la persona non riesce a percepire negli altri se non l'aspetto idealizzato. Vede gli altri come ha bisogno di vederli e come desidera che siano in vista della propria sicurezza. Amare l'altro, in questo caso, equivale ad amare l'immagine che di lui ci si è formata, non la sua persona. Perciò la scoperta dell'altro nella sua realtà è spesso una prova fatale per l'amore.

Anche nella vita religiosa si possono incontrare persone legate all'idealizzazione dello stato di vita scelto durante l'adolescenza. La disillusione e l'incapacità di adattarsi alla realtà, l'angoscia di fronte all'eventualità di ridimensionare il personaggio assunto, manifestano la dipendenza da un aspetto idealizzato dello stesso stato di vita scelto, insieme all'incapacità di comprenderlo nelle sue caratteristiche obiettive e di viverlo nella sua realtà.

Occorre però osservare che l'idealizzazione nell'apprendimento dell'amore è un momento necessario come tappa intermedia. Dipenderà dall'atteggiamento degli educatori se questo momento, normale nell'adolescenza, sarà facilmente superato in favore della scoperta e dell'assunzione consapevole ed obiettiva della realtà oppure se si cristallizzerà in un idealismo che impedisce di amare la realtà dell'altro e delle situazioni.

— Nella *fase allocentrica*, infine, la persona, relativamente libera dal proprio egocentrismo, diventa capace di amare l'altro realisticamente, così come egli è. La decisione vocazionale sarà, in questo caso, una risposta centrata sull'amore verso gli altri, verso Cristo: una donazione consapevole ed effettiva.

L'amore umano adulto esige la capacità di dedicarsi totalmente a promuovere la felicità di altri. Tale atteggiamento non esclude l'amore di sé, anzi lo suppone: ma deve trattarsi di un amore realistico che, riconoscendo ed accettando i limiti personali, faccia leva su quanto in noi può essere fonte di gioia per gli altri.

Notiamo che si può essere egocentrici anche amando l'altro, nel caso in cui si sia innamorati del proprio dono: anche l'at-

teggiamento oblativo può facilmente scadere ed esige, per mantenersi tale, una continua verifica.

L'apprendimento dell'amore e la risposta vocazionale implicano dunque conoscenza di sé, padronanza delle proprie forze e volontà di continua revisione.

Differenti significati di alcune situazioni caratteristiche nella storia delle vocazioni

Studiando la storia delle vocazioni, si osservano alcune circostanze caratteristiche collegate con la scoperta della vocazione. Ognuna può essere vissuta secondo uno degli atteggiamenti sopra descritti.

— Quando l'origine di una vocazione è associata ad un'*emozione privilegiata*, questa acquista il significato di un appello, interpretato in modo diverso a seconda del livello di maturità di colui che la vive.

Nella persona allo stadio egocentrico è assente l'esigenza di verificare l'eventuale carattere soggettivo dell'emozione e la possibilità di cogliere realisticamente le condizioni necessarie alla realizzazione della vocazione. La scelta, in tale condizione, mira a ritrovare e prolungare un'emozione privilegiata. La scomparsa dell'emozione porta con sé il dubbio o la perdita della vocazione. Tale atteggiamento è frequente nell'infanzia e nella fanciullezza, ma si possono incontrare persone già impegnate nella vita religiosa che si trovano in difficoltà perché la loro scelta si fonda su un'emozione che cercano di conservare.

Nella persona in atteggiamento idealizzante, l'emozione trasforma la realtà e ogni fattore sfavorevole è rifiutato; difficoltà e rischi sono minimizzati o ignorati. Il valore di altre emozioni è sottovalutato o misconosciuto.

Nella persona allocentrica, l'emozione è accolta come un'indicazione favorevole che ha significato nella ricerca vocazio-

nale, ma che deve essere verificata. Essa è valutata e, di conseguenza, può essere riconosciuta come soggettiva e passeggera. La persona che la vive, accetta, anzi desidera, il parere di una persona esperta per chiarificare la natura di tale emozione e le conseguenze che la scelta comporterebbe.

— Nella genesi della vocazione si incontra frequentemente il *desiderio di imitare una persona-modello.*

Nell'atteggiamento egocentrico il desiderio di imitare appare chiaramente di ordine compensatorio: la persona non si interroga sul valore soggettivo del desiderio e sulle possibilità di realizzarlo.

Nell'atteggiamento idealizzante si vede nel modello solo ciò che è sodisfacente, riuscito, rassicurante; non si coglie lo scarso senso di realismo che caratterizza il progetto. Il desiderio di imitare il modello è tanto forte che impedisce di considerare le conseguenze della scelta o, più semplicemente, di verificare le possibilità personali di imitare colui che si sceglie come modello. Molti adulti restano legati all'imitazione di un modello idealizzato, ammirato o detestato nella loro adolescenza. Perciò sono incapaci di realizzare nuove forme di adattamento corrispondenti alla loro maturazione e all'evoluzione delle situazioni.

Nell'atteggiamento allocentrico il modello è visto come indicazione provvidenziale, come segno. La persona però rimane aperta ad altre modalità di impegno e di realizzazione, rivelate da altri segni, e non resta prigioniera del personaggio idealizzato che ha sognato di imitare. La modalità di realizzazione della vocazione può quindi essere cambiata senza mettere in discussione la scelta vocazionale.

— Quando la risposta vocazionale si effettua nell'*elezione di esercitare un ruolo vocazionale che impegna,* si possono ancora trovare i tre tipi di atteggiamenti sopra descritti.

Nello stadio egocentrico si riscontra l'impossibilità di porre un'alternativa reale e di verificare le motivazioni della propria scelta.

Nella fase idealizzante, la persona considera solo gli aspetti positivi dello stato a cui aspira; gli aspetti difficili o negativi vengono minimizzati o anche contestati.

Nello stadio allocentrico, l'attrattiva per il ruolo vocazionale è vista come una possibile chiamata che richiede una ricerca per verificarne l'autenticità; il soggetto sente l'esigenza dello sguardo di un'altra persona sul suo progetto, non per sottrarsi alla responsabilità personale, ma per scoprire ciò che di egocentrico può annidarsi in ogni decisione, a qualunque età. Si rende perciò disponibile ad un ruolo accettato e desiderato, consapevole però che esso richiede impegno di maturazione psichica e soprattutto un continuo atto di fede in Colui che chiama.

In sintesi, si tratta di *educare un dinamismo che ha una sua direzione:* si tratta di iniziare i giovani alla ricerca, all'ascolto, alla disponibilità nei confronti delle indicazioni provvidenziali che servono da punto di riferimento per la chiamata vocazionale che Dio può proporre ad ogni momento.

Ciò suppone da un lato l'impegno del silenzio e dell'ascolto, e dall'altro il coraggio di accogliere la supervisione di un'altra persona che aiuti a discernere gli aspetti meno autentici presenti in ogni decisione, a chiarificare e a purificare la scelta.

POSSIBILITA' DI SCELTE VOCAZIONALI CON MOTIVAZIONI IMMATURE E INCONSCE

Sr. ANTONIA COLOMBO

Vocazioni e pseudo-vocazioni

Non tutte le adolescenti raggiungono la loro identità e sono perciò capaci di scelte responsabili, in fedeltà a se stesse e a Dio. Non stupisca allora il fatto di trovarsi talvolta di fronte a vocazioni da chiarificare, siano esse nella fase della ricerca o della prova, oppure anche nel periodo in cui hanno già assunto un impegno definitivo mediante i voti perpetui.

E' doveroso notare che, in questi casi, la situazione non è diversa da quella che presentano persone impegnate nella vita matrimoniale. Le persone che hanno raggiunto una sufficiente maturità affettiva sono validamente motivate sia per la vita religiosa come per la vita matrimoniale. Quelle che sono immature, ancora egocentriche, trovano difficoltà sia nella vita matrimoniale come nella vita religiosa.

I risultati di una ricerca effettuata nella Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione di Torino su 215 alunne di classi terminali (età media: 18 anni) e 197 giovani impegnate nella vita religiosa (129 novizie, 37 neo-professe e 31 neo-perpetue) confermano l'affermazione sopra enunciata.[1]

1 La ricerca fu condotta da due studenti della Facoltà — Sezione di Psicologia — e i risultati sono presentati nelle rispettive tesi inedite: TORAZZA B., *Maturità psicologica e opzione di vita* (Ricerca realizzata su un gruppo di adolescenti di otto classi terminali); ZANNANTONI SALER R., *Maturità psicologica e motivazioni vocazionali* (Risultati di un'indagine realizzata su un gruppo di novizie e suore).

La vocazione suppone un essere libero che si orienta personalmente verso il proprio avvenire. *La persona non unificata può impegnarsi in una scelta vocazionale per motivi del tutto diversi da quelli che percepisce a livello conscio:* in tal caso si tratta di pseudo-vocazioni, alla base delle quali si trovano motivazioni immature, di tipo infantile (rivendicazione di affetto, bisogno di possedere e dominare gli altri, bisogno di punire se stessi, bisogno di trovare nella vita consacrata la conferma del valore personale, il fondamento della propria autostima), dovute sia all'arresto della maturazione affettiva (fissazione ad uno stadio infantile) sia al ritorno a comportamenti immaturi (regressione).

Alcuni autori parlano in questi casi di *auto-vocazioni.*[2] L'espressione è impropria perché non è possibile pronunciarsi sulla presenza o meno di una chiamata soprannaturale; non ne abbiamo i mezzi e non è compito dello psicologo esprimersi in merito. Possiamo però conoscere l'inadeguatezza delle disponibilità umane e leggere nell'eventuale resistenza, conscia o inconscia, alle trasformazioni necessarie per rendersi disponibili al dono di Dio, un segno che, allo stato attuale, non c'è sufficiente libertà per aderire consapevolmente ad un invito di consacrazione totale.

Rispondere ad una vocazione suppone — come abbiamo visto — non negazione di sé, ma unificazione e offerta di sé; rispondere ad una pseudo-vocazione significa invece ripiegamento sui propri bisogni, incapacità di uscire da sé, di accettarsi, di unificarsi e di percepire le esigenze degli altri.

La possibilità di pseudo-vocazioni è favorita dall'ambivalenza e dall'insicurezza che caratterizzano l'adolescenza. Richiamiamo *alcune situazioni adolescenziali* che potrebbero essere *all'origine di pseudo-vocazioni.*

2 Cf Minoja Zani L., *Vocazione sacerdotale in adolescenza,* in *Archivio di neurologia e neuropsichiatria* 28 (1967) 545-550. A tale articolo si ispira la presente descrizione.

— Il *bisogno di un modello*, comune ad ogni adolescente, può sodisfarsi mediante l'idealizzazione di una persona, sulla quale si proiettano le migliori aspirazioni dell'io-ideale. Chi si impegna nella vita religiosa per identificazione a questo tipo di modello, si orienta per una strada apparentemente sicura, dispensandosi però dalla ricerca faticosa del proprio cammino. In seguito, la conoscenza più realistica della persona-modello, le sue eventuali infedeltà o semplicemente la maturazione delle esigenze personali di autonomia, la mettono in crisi.

— Ai primi tentativi di esprimere la propria autonomia può corrispondere l'*esperienza di sconfitte dolorose*, difficili da accettare in quanto compromettono l'immagine ideale di sé. Può verificarsi allora il ritiro dalle responsabilità e l'orientamento verso la vita religiosa, concepita come rifugio sicuro. In tali casi tutto il peso della propria formazione e realizzazione è scaricato sulle regole e sulle superiore, con un atteggiamento di scrupolosa sottomissione che mal dissimula l'ambivalenza e spesso una forte aggressività.

— Altre adolescenti, alle prese con il *dubbio sulle loro capacità di affermarsi* in modo autonomo nella vita adulta, potrebbero orientarsi verso una congregazione religiosa per il prestigio di cui essa gode. Appartenere a quella congregazione significa sicurezza di riuscita: ubbidire a pochi per comandare a molti.

— Altre volte il *risveglio sessuale* può suscitare paura e condurre alla rimozione o alla sublimazione. La vocazione alla castità allora sarebbe vissuta come rifiuto di tutto un mondo esperienziale terrificante perché ritenuto incontrollabile. La castità fondata su queste basi è ad un tempo rigida e fragile. Se in tale dinamica si inseriscono, invece, le prime esperienze auto od etero-sessuali, queste potrebbero — qualora non siano integrate — scatenare un senso di colpa che la persona cerca di alleviare attraverso un atteggiamento masochistico di penitenza e di espiazione.

In tutti questi casi l'adolescente si orienta verso la vita religiosa principalmente per sodisfare un suo bisogno adolescenziale, non avendo la forza per affrontarlo apertamente, riconoscerlo e trovare una risposta adeguata, corrispondente al livello in cui esso si pone.

E' possibile *scoprire questi casi da alcuni segni.*

In generale, le adolescenti che si trovano in tali condizioni si presentano *molto sicure* della loro scelta perché in essa mirano inconsciamente a sodisfare un bisogno ignoto ma impellente. Fino ad un certo punto della loro formazione sono « senza problemi »: questo stato di cose dovrebbe costituire un segnale per le persone incaricate della loro formazione. Ogni forzatura, ogni eccesso, ogni univocità di pensiero e di atteggiamento, specie nell'adolescente, normalmente instabile, è indice di irrigidimento causato da paure o da rifiuti di integrazione e di crescita. L'adolescente che non soffre dei distacchi, che non lotta contro i dubbi e le reazioni emotive, che non avverte il sacrificio dell'ubbidienza non è una persona che viva pienamente la propria situazione e dia garanzia di stabilità, possibile solo se si è verificata una graduale differenziazione e integrazione attraverso necessari momenti di crisi.

Un altro punto su cui si possono facilmente discernere le pseudo-vocazioni è l'orientamento dell'amore. L'adolescente che non accetta di conoscere e superare i suoi problemi di crescita, rimane preoccupata di sé; il suo *amore* è *narcisistico*, non è capace di amore oblativo.

Può giovare la presentazione di *alcuni esempi di pseudo-vocazioni*, tratti dalla casistica personale.

Il primo è un caso piuttosto grave. Si tratta di una ragazza diciottenne, maestra di scuola materna. Al campo estivo di orientamento si distinse tra le compagne per la dedizione alle attività comunitarie più faticose e meno attraenti, per l'impegno nell'essere servizievole con tutte e per la frequenza alla cappella. Alla fine del soggiorno, nella serata di addio, pre-

sentò alcune sue poesie sulla verginità che lasciarono ammirate le compagne.
Al colloquio per la comunicazione dei risultati delle prove di intelligenza e di personalità le venne suggerito di prendere in seria considerazione il suo progetto vocazionale poiché, dalle prove di personalità, risultavano una forte insicurezza e gravi disturbi affettivi che influivano anche sul rendimento intellettuale. Prima di impegnarsi, le si consigliava di giungere a una presa di coscienza serena di sé, di distendersi e di liberarsi da un senso di colpa che pareva opprimerla. A questo punto la ragazza scoppiò in singhiozzi e rivelò che dall'età di 14 anni era vittima impotente della brutalità del padre che abusava di lei.
La opprimeva un senso di indegnità e di colpa che trovava sollievo solo nella ricerca della sofferenza. Odiava il padre e, a causa sua, l'uomo e il matrimonio, pur avendo molta attrattiva e successo con i bambini. La vita religiosa la attirava e sinceramente si preparava ad intraprenderla come unica strada di salvezza, in cui avrebbe avuto maggiori occasioni per « espiare » il senso di colpa.

Un secondo caso è quello di una signorina di 25 anni che si presentò spontaneamente al Centro di orientamento vocazionale. Più volte aveva fissato la data di ingresso in un convento, ma, al momento opportuno, per motivi futili, disdiceva, ritardando così, in modo ingiustificabile ai suoi stessi occhi, la realizzazione dell'ideale che aveva alimentato dall'età di 15 anni.

La giovane, intelligente e spigliata, non aveva potuto proseguire gli studi come era suo desiderio. Aveva un forte bisogno di affermazione, ma la mancanza di istruzione la rendeva insicura presso le coetanee che frequentavano la scuola media superiore; disprezzava la femminilità, che considerava come sorgente di inferiorità rispetto all'uomo (il fratello aveva potuto continuare gli studi). La vita religiosa l'attirava perché inconsciamente vedeva in essa un'occasione di promozione personale, di facile prestigio, di autonomia rispetto all'uomo.

Il motivo che l'aveva finora trattenuta era il timore, fondato

sull'osservazione di alcune religiose di sua conoscenza, di non trovare neppure nella vita religiosa la sicurezza di potersi affermare. Così, per dieci anni, non si era impegnata seriamente nella professione, accontentandosi di un modesto lavoro in fabbrica, ed aveva scartato ogni altra possibilità di realizzazione personale.

Fu relativamente facile condurre le giovani a riconoscere le loro motivazioni inconsce, incamminarle verso una visione e un'accettazione realistica di sé e convincerle a ritardare la scelta vocazionale fino alla positiva integrazione di alcune esperienze fino a quel momento rifiutate.

Conviene ricordare che, in simili casi, la dimissione dall'Istituto o dalla Congregazione religiosa, senza spiegazioni, è vissuta come un rifiuto non giustificato di aspirazioni ritenute autentiche dal soggetto. Provoca perciò più gravi irrigidimenti nella personalità già fragile e può compromettere definitivamente la possibilità di giungere alla scoperta e all'assunzione della vera vocazione. E' la situazione di una giovane dimessa da un probandato a ventitré anni, senza aver ricevuto una vera spiegazione del provvedimento: ora, dopo dieci anni, manifesta evidenti segni di nevrosi depressiva e progetti di suicidio perché considera inutile la sua vita.

E' chiaro che anche in questi casi siamo in dovere di orientare e non possiamo limitarci a selezionare.

Disagio e impoverimento nelle pseudo-vocazioni

La vita religiosa offre alle persone che vi si impegnano con motivazioni valide, sia a livello conscio che inconscio, ricchezze spirituali ed esistenziali che assicurano la piena espansione della personalità in Cristo.

Per le persone meno equilibrate può essere *occasione di una vita impoverente* e ristretta e può favorire lo sviluppo di una nevrosi latente. Infatti per tali persone alcuni aspetti della

vita religiosa costituiscono un'attrattiva perché in essi si possono facilmente esprimere i mezzi di difesa nevrotici.

Ad esempio, il voto di castità può costituire un'attrattiva per chi ha paura di impegnare la sua intimità, per chi prova disgusto per l'amore coniugale o sente attrattive omosessuali. Analogamente, la persona che non ha risolto il problema dell'autorità non potrà ubbidire senza ostilità: inizialmente tenderà a conciliarsi l'autorità con atteggiamenti sottomessi e passivi, ma più tardi manifesterà il suo conflitto. Si può essere attratti alla vita religiosa anche per motivi inconsci relativi al denaro e ai beni della terra: nel voto di povertà si vede la possibilità di conciliare il timore di possedere con la certezza di poter sodisfare tutti i propri bisogni primordiali.

Potrebbe sorgere un *interrogativo:* se la persona trova, di fatto, in alcuni aspetti della vita religiosa la possibilità di sodisfare i suoi bisogni immaturi o nevrotici, come si giustificano il disagio o il conflitto che presto o tardi esplodono?[3] Il disagio nasce dalla mancanza di integrazione, per cui la persona sodisfa una sua esigenza ma a scapito delle altre: ne risulta scontento (a causa della frustrazione dei motivi superiori), spesso uno stato cronico di fatica (per la necessità di impiegare una parte dell'energia psichica nella rimozione del polo opposto a quello sodisfatto nevroticamente), esplosioni periodiche (in cui rimane frustrato l'aspetto ordinariamente sodisfatto), sentimenti di colpa, ecc. Così l'effettiva crescita e le necessarie integrazioni non si realizzano e la persona diventa sempre più esigente e delusa.

In tutti questi casi, l'ambiente religioso non fa che portare alla luce una *situazione conflittuale inconscia preesistente.* La vita religiosa, perciò, per essere vissuta nella sua purezza e dignità, esige personalità solide.

3 Per una risposta più approfondita all'interrogativo posto, cf CONIGLIARO V. S., *Réflexion sur le couseling. Le transfert et les aspects psychologiques de la vie religieuse,* in *Supplément de la vie spirituelle,* 18 (1965) 243-274.

Possibile coesistenza di motivazioni consce valide con motivazioni inconsce immature

Più spesso si incontrano vocazioni in cui, insieme ad una valida motivazione conscia, coesistono motivazioni inconsce che dovrebbero essere riconosciute, al fine di promuovere una maggior libertà psicologica e perciò una più totale disponibilità alla grazia.

Talvolta queste motivazioni secondarie rimangono latenti per tutta la vita e si possono solo supporre dietro alcuni comportamenti piuttosto rigidi, difficoltà di collaborare, di affrontare situazioni nuove, di aderire in modo pieno e creativo alla volontà di Dio. Altre volte un avvenimento particolare, una difficoltà imprevista, può farle affiorare in modo da disturbare apertamente il comportamento.

Un *esame psico-diagnostico* approfondito ordinariamente rivela questo tipo di motivazioni invalide. Ma anche l'*impegno nella leale autoanalisi*, alla luce dello Spirito Santo, può condurre al loro riconoscimento, purché la persona non rifiuti di vedersi nella sua complessità e non tema di accettarsi.

I meccanismi di difesa che entrano in gioco in queste situazioni, specie quando le motivazioni inconsce sono prevalenti, menomano più o meno gravemente la libertà della consacrata. Al limite, la « scelta » può essere avvenuta per coazione interiore. E' necessario adoperarsi per rendere autonome, e perciò capaci di impegno responsabile, le persone che sono rimaste bloccate a stadi di dipendenza infantile: si tratta di liberare una libertà imprigionata. Per questo non basta ridurre le sorgenti di tensione nella vita religiosa e neppure, ordinariamente, conviene fare appello soltanto ai mezzi soprannaturali. « Quello che si deve riformare — affermava già Pio XII — è tutta la personalità, cui bisogna restituire l'equilibrio istintivo indispensabile per il normale esercizio della sua libertà ».[4]

4 Pio XII, *Discorso ai Congressisti del « Collegium internationale neuro-psyco-pharmacologicum »* (9 settembre 1958), in *Discorsi ai medici* (Roma, Ed. Orizzonte Medico 1960) 692.

L' intervento educativo nella formazione della religiosa

Il testo di questo ciclo di conversazioni è ricavato dalla registrazione.

IL RAPPORTO INTERPERSONALE « LUOGO » DELLA MATURAZIONE UMANA

Sr. MARIA MARCHI

In questa seconda parte delle nostre conversazioni cercheremo di mettere in luce l'aspetto metodologico, il « come » dell'intervento educativo. La scelta del titolo assegnato a questo incontro *(Il rapporto interpersonale « luogo » della maturazione umana)* è impegnativa, in quanto con essa si condensa tutta la problematica concernente il metodo educativo nel rapporto interpersonale. A tale problematica il titolo offre già una risposta decisa, certo non unanimemente condivisa da tutti i pedagogisti ed educatori. Di fatto, parlando del rapporto interpersonale come « luogo » della maturazione umana, non ci si dichiara semplicemente a favore di una pedagogia personalistica che individui il fine dell'educazione nello sviluppo integrale della persona umana, ma si opta decisamente per un personalismo, oltre che teleologico, metodologico: si afferma cioè che il metodo normale attraverso il quale la persona umana può essere portata alla pienezza del suo sviluppo umano è il rapporto interpersonale, è il contatto con la persona.

1. L'educazione come risveglio umano

L'educazione, secondo un'espressione di J. Maritain, può essere definita come un « risveglio umano »[1]; in altri termini, essa è un guidare l'uomo nello sviluppo dinamico attraverso

1 Cf MARITAIN J., *L'educazione al bivio* (Brescia, La Scuola 1968) 22.

il quale egli si forma in quanto persona umana, provvista delle armi della conoscenza e della forza dell'amore.

La nostra attenzione dev'essere puntata sull'aggettivo « umano », che chiama all'appello le facoltà specificamente umane nell'uomo. In quanto sviluppo dinamico di queste forze, sviluppo che suppone una continuità, l'educazione richiede una continuità di sforzo intenzionale sia da parte del soggetto educante, sia da parte del soggetto educando. Ciò equivale a dire che non ci può essere educazione se non con la partecipazione attiva della libertà dell'educando.

Tale affermazione mette in causa molti altri problemi; se non altro questo: se la libertà, come abbiamo visto, è il fine della educazione, come si può dire contemporaneamente che essa deve essere di continuo suscitata e presente in ogni intervento educativo?

A rimuovere l'apparente paradosso basta la semplice costatazione del più elementare atto educativo: se la libertà non entra in gioco anche come mezzo, l'intervento educativo non approda a risultati positivi. L'educatore può disporre dei mezzi più appropriati, più atti, di per sè, a sollecitare la « risposta » del soggetto; se però manca la collaborazione dell'educando il risultato non c'è. Ciò conferma che l'atto educativo è sempre un atto dell'educando, in quanto la risposta è dovuta non all'intervento dell'educatore, alla sua esperienza educativa, alle sue doti e abilità, ma alla libera volontà dell'educando di fare sue le mete che gli sono additate dall'educatore.

Certamente la libertà è inizialmente solo latente nell'individuo, ma a mano a mano che egli percorre le fasi dell'età evolutiva, essa è suscettibile di risveglio e di maturazione. Nella sollecitazione di questo risveglio consiste l'opera dell'educatore. A mano a mano che il soggetto progredisce lungo l'arco evolutivo deve normalmente diminuire l'iniziativa dell'adulto educatore; se l'educazione è ben condotta, infatti, aumentano nel soggetto educando le possibilità di dare una risposta libera, di assumere responsabilmente decisioni, di prendere in mano la regia della conduzione di se stesso.

Resta in ogni caso vero che « ciò che soprattutto conta nell'opera educativa è un continuo richiamo all'intelligenza e alla libera volontà » del soggetto.[2] Si tratta di un richiamo che, « convenientemente proporzionato all'età e alle circostanze, può e deve cominciare già coi primi passi dell'educazione », notando che ogni tipo di attività può essere perfezionato intrinsecamente e superare il proprio valore immediato se lo si *umanizza* in tal modo mediante l'intelligenza. Non è affatto esagerato affermare che « non si dovrebbe esigere nulla dal bambino [notiamo che quanto qui si afferma vale con la stessa forza per tutte le fasi dell'età evolutiva] senza dargliene al tempo stesso la spiegazione e senza essere sicuri che egli abbia capito ».[3]

2. L'intenzionalità nell'educazione

Occorre ribadire, a questo punto, il carattere di « intenzionalità » che connota le facoltà che nell'uomo sono specificamente umane. Il richiamo va fatto per esplicitarne le implicanze che si impongono dal punto di vista metodologico, in ordine alla esecuzione dell'intervento educativo.

Quando si parla di intenzionalità nell'educazione è facile identificarla in uno soltanto dei suoi aspetti e cioè nella consapevolezza e nell'intenzione che l'educatore ha di portare l'educando alla maturità. Questo è evidentemente l'aspetto più vistoso, ma non l'unico e neppure il più importante.

Accanto ad esso va colto l'altro aspetto dell'intenzionalità, presente nello stesso educando come disposizione e disponibilità a diventare libero, a raggiungere la pienezza del suo sviluppo. Tale aspetto dell'intenzionalità si differenzia dal primo e in maniera tanto più radicale quanto più ci riportiamo ai primi anni di vita, in relazione ai quali non è certamente pos-

2 MARITAIN, *L'educazione* 22.

3 *Ivi* 23.

sibile parlare di consapevolezza e di tensione consapevole verso le mete educative.

Esso ha il suo fondamento nelle attività spirituali dell'uomo, che sono, come si è visto, attività intenzionali, in quanto « tendono per natura verso un oggetto, un fine oggettivo che ne sarà misura e regola, non materialmente o per imporre loro servitù, ma spiritualmente e per liberarle ».[4] Ne deriva, come conseguenza, che l'intenzionalità nell'educando va vista principalmente come bisogno e apertura naturale di tutto il suo essere verso i beni che lo perfezionano. E' in questo contatto con i valori oggettivi che la persona umana può crescere verso la pienezza della sua statura. L'intelligenza si sviluppa a contatto con il vero, la volontà a contatto con il bene e non attraverso esercizi privi di contenuto e di finalità.

E' facile individuare in questi rilievi le premesse per cogliere una delle condizioni fondamentali alle quali deve rispondere il rapporto educativo — come ogni altro rapporto interpersonale valido — per essere capace di suscitare la libertà dell'educando: la comunicazione deve realizzarsi come comunicazione di valori e attraverso i valori.

3. Caratteristiche e condizioni per un rapporto interpersonale autentico

La persona non comunica con la persona se non attraverso i valori

« L'evento educativo non consiste soltanto nella presenza di un docente e di un discente, ma nel fatto che essi siano in rapporto ».[5] D'altra parte, perché il rapporto non si riduca a sua volta ad una semplice presenza fisica, inefficiente dal punto di vista della crescita umana in generale ed educativa

4 MARITAIN, *L'educazione* 27.

5 DE GIACINTO S., *L'educazione intellettuale universitaria* (Brescia, La Scuola 1962) 279.

in particolare, devono essere rispettate alcune condizioni senza le quali si può stare semplicemente alle soglie del rapporto interpersonale o, al massimo, riprodurne le caratteristiche esteriori. Non è difficile che, al di là delle intenzioni, la comunicazione umana stagni in questa illusione tanto più nociva quanto meno è avvertita.

Ora, « è degno di nota osservare che gli uomini non comunicano veramente tra di loro che passando per l'essere o una delle sue proprietà »,[6] cioè attraverso i valori, « mordendo », per così dire, la realtà. Solo in questo modo l'individuo può uscire dal suo isolamento e trascendersi nell'apertura all'altro fino al dono di sé. Se, al contrario, nell'incontro i singoli « restano sul piano dei loro bisogni sensibili, o dei loro io sentimentali, essi hanno un bel discorrere gli uni con gli altri: non si comprenderanno mai. Essi si osservano senza vedersi, ciascuno infinitamente solo, anche quando il lavoro o le passioni li uniscano strettamente insieme. Ma quando prendono contatto con il bene, con l'Amore, come i Santi, col vero [...] col bello [...], allora il contatto è fatto, le anime comunicano ».[7]

A questa caratteristica e condizione fondamentale deve rispondere quel particolare rapporto interpersonale che è il *rapporto educativo*. In esso deve verificarsi l'incontro dei due soggetti finalizzato alla progressiva scoperta e conquista, da parte del soggetto educando, della propria identità. Ciò avviene attraverso la certezza di essere « colto », conosciuto e amato da uno « sguardo » umano e personale nel quale si esprime il dono che l'educatore fa di sé all'altro per la sua crescita umana. Nell'intuizione di questo dono, l'educando si sente, per così dire, raggiunto nelle sue stesse ragioni di esistere, arriva progressivamente a conoscerle e a vagliarle fino a cogliere il senso della sua vocazione di persona chiamata al « dialogo »

6 MARITAIN J., *Art et scolastique*, cit. in VIOTTO P., *Jacques Maritain* (Brescia, La Scuola 1957) 65.

7 *Ivi.*

con gli altri e con l'Altro: dialogo di cui la consistenza viene identificata appunto nel dono di sé.

Da questa scoperta e identificazione alla realizzazione del dono di sé, il passo è relativamente breve. L'aver messo il soggetto nelle condizioni di poterlo compiere è tutto il compito dell'educatore. A questo punto culmina l'educazione.

In questo passaggio dalla pura educabilità all'educazione l'elemento determinante è dunque, a ben guardare, la *tensione comune* nell'educatore e nell'educando — sia pure in forme e in misure diverse — verso un trascendente (i valori in tutta la loro gamma fino al Valore) che a poco a poco diviene, anche nell'educando (si deve supporre che lo sia già nell'educatore), oltre che la più profonda ragione di esistere, il termine di confronto e di verifica della propria autenticità, un « moi plus moi que moi ».[8]

Gli spunti di riflessione offerti da questa materia sono presso che infiniti. Mi limito ad aprire una parentesi per avviare un'autocritica sul nostro stile educativo personale e comunitario ed eventualmente anche sui suoi risultati: se, come si è visto, « fuori del rapporto [interpersonale autentico] non c'è educazione »,[9] il fallimento dell'opera educativa non può non essere legato all'instaurazione di rapporti solo apparenti, mancanti, se non completamente mancati, dal punto di vista della comunicazione dei valori.

8 Cf MADINIER G., *Nature et mystère de la famille* (Tournai, Casterman 1961) 85. Alla luce di queste considerazioni penso che sarebbe molto proficuo ridare all'aggettivo « personale » la pienezza del suo significato e valorizzarlo in questo senso oltre che nel nostro linguaggio di tutti i giorni (ne faremmo forse un uso più economico) anche in quelle fonti normative del nostro essere Figlie di Maria Ausiliatrice che sono le Costituzioni: leggerlo in questa chiave tutte le volte che esso compare nei diversi articoli significa, mi sembra, scoprire una miniera nascosta sotto le apparenze più spoglie ed essenziali.

9 SAMMARTANO N., *Teoria e storia di una pedagogia dei rapporti* (Urbino, Argalia 1967) 64.

Appello alla libertà

Una seconda condizione — seconda solo nell'ordine di esposizione — perché si instauri il rapporto educativo è l'appello alla libertà del soggetto educando.

A proposito della presenza dei valori in educazione si deve parlare in termini di « comunicazione » e non, ovviamente, di « imposizione ». Questa comunicazione, per favorire la crescita umana, deve essere fatta più attraverso la vita che attraverso la parola, più attraverso quello che si è che attraverso quello che si ha o si fa.

Ciò è ricco di implicanze per quanto riguarda la costituzione della comunità educante e della casa di formazione come comunità educante: più che l'intenzione di educare, di comunicare dei valori, è determinante la presenza di valori incarnati nelle persone che entrano nel rapporto (e praticamente sono tutte quelle componenti la comunità stessa). Non si comunica un valore semplicemente perché lo si conosce, perché se ne è approfondita la ricchezza, perché lo si apprezza: si è in grado di comunicare questo valore soltanto nella misura in cui si comunica a propria volta con questo valore e lo si incarna nella propria vita.

Anche da questo punto di vista l'intervento educativo è un atto che è sempre sulla linea della suscitazione, dell'appello, del richiamo alla libertà dell'altro; e forse non si è mai tanto liberi come quando si è sollecitati a fare qualche cosa da un'altra persona nella quale troviamo già realizzato quanto ci invita a fare o a conquistare.

Si è già visto che anche nelle prime fasi dell'età evolutiva tale appello è possibile, sia pure in modi e in forme limitate. Si tratta di individuarli, individuando contemporaneamente delle « zone »[10] nell'ambito delle quali il soggetto possa esercitare

10 Cf BERGE A., *La liberté dans l'éducation* (Paris, Les Editions du Scarabée 1961) 95-98.

quel grado di libertà di cui è capace. Non si impara, infatti, ad essere liberi se non esercitando la libertà.

Nel nostro caso, dovendo trattare con soggetti che sono grandi adolescenti o addirittura giovani, dovremmo fare molto affidamento sulla libertà delle persone a cui ci rivolgiamo, senza dimenticare le condizioni concrete in cui esse si trovano, frutto anche dell'educazione più o meno sodisfacente ricevuta nelle precedenti fasi.

Bisogna anche tenere presente che attualmente si parla molto di libertà, anche da parte dei giovani, che tante volte la identificano con forme che della libertà hanno solo la parvenza e ne costituiscono dei semplici mimetismi. Sono forme che coincidono con il capriccio, con la spontaneità di una natura che non ha ancora imparato il dominio di sé richiesto per esercitare anche il minimo grado di libertà. Non c'è, infatti, libertà senza confronto e cimento con la realtà, la quale necessariamente impone dei limiti al soggetto. Quello che ci fa liberi è veramente la percezione del nostro limite nell'atto in cui costatiamo e rispettiamo l'esistenza e le esigenze di una realtà che ci trascende e dalla quale siamo misurati.

Si devono fare i conti con la realtà così com'è nella sua « datità ». Il confronto con essa ha un enorme potenziale educativo perché è semplicemente a contatto con la realtà che si acquista la libertà e il senso stesso di libertà: vedendo i propri limiti a contatto con la realtà, si arriva a concludere che l'unico modo per dominarla è il dominio di noi stessi.

I giovani di oggi, le giovani che entrano nei nostri ambienti molte volte vi giungono senza aver raggiunto quel grado di libertà che è proporzionato alla loro età. Di più: hanno alle loro spalle uno stile di vita nel quale ha avuto un peso determinante la possibilità di fruire di « zone di libertà » ignorate dalle generazioni immediatamente precedenti. Ne deriva l'illusione di essere più libere.

L'appello alla libertà, in queste condizioni, consisterà sostanzialmente — anche se provvisoriamente — nel richiamo ad una

autentica esperienza di sé, attraverso la quale si renderanno consapevoli, al di là di ogni illusione, di essere forse infinitamente meno libere di quanto pensavano.

Necessità dell'esperienza

L'appello alla libertà ci conduce necessariamente all'appello all'esperienza. Rapportandoci agli aspetti fondamentali in cui si configura il raggiungimento del fine dell'educazione (maturazione etica del carattere — visione unitaria e coerente della realtà — manifestazione operativa della vocazione) possiamo ricavarne le direzioni lungo le quali deve snodarsi l'esperienza in vista della maturazione umana. Possiamo individuarle nella *esperienza di sé*, nell'*esperienza dell'altro*, nell'*esperienza dei valori*.

Occorre notare che siamo di fronte a mete intermedie (o obiettivi concreti) necessarie a raggiungersi in ordine al conseguimento della meta finale (capacità abituale di essere liberi).

Nell'intervento educativo e soprattutto nella pianificazione del nostro intervento educativo dobbiamo progressivamente acquistare (come singole educatrici e come comunità educante) la capacità di tradurre il discorso educativo da discorso sui *fini* (indispensabile come punto di partenza) a discorso in termini di *obiettivi*, cioè di mete parziali, limitate, più facilmente raggiungibili e controllabili attraverso un riferimento più immediato alla situazione concreta in cui si trova l'educando *hic et nunc* e attraverso un'accurata e appropriata scelta dei mezzi più adatti a portarlo da un determinato punto di partenza (obiettivo non ancora raggiunto) ad un altrettanto determinato punto di arrivo (obiettivo raggiunto, conosciuto e descritto in termini di « comportamento »).

— *Esperienza di sé*

Senza la conoscenza di sé è impossibile che la persona arrivi alla donazione, all'apertura all'altro e ad interiorizzare in misura sufficiente i valori fondamentali.

In questa sede vorrei semplicemente richiamare alcune condizioni alle quali l'esperienza di sé deve rispondere per essere veramente costruttiva.

Anzitutto occorre lasciare alle giovani la possibilità di fare questa esperienza di sé. Ciò implica, da parte di chi ha il compito di educare, la capacità di percepire il pericolo che è connaturato con l'abito dell'educatore: conoscendo la meta alla quale il soggetto deve essere portato, molto facilmente può assumere un atteggiamento che, anche senza che egli lo voglia e se ne accorga, risulta impositivo. Tale atteggiamento impositivo di un certo stile di vita e dei corrispondenti comportamenti e ideali può essere quanto mai deleterio in quanto impedisce alla persona in fase di crescita di arrivare ad una consapevole conoscenza di sé.

A volte l'adulto ha la tentazione di minimizzare o di ridicolizzare, ironizzando, i tentativi e i risultati, più o meno positivi, del giovane nella scoperta di sé. Nulla di tutto questo si oppone più radicalmente all'atteggiamento dell'educatore, che invece non esclude anzi suppone, in certo modo, il senso di umorismo, segno di equilibrio nell'accettazione di sé e degli altri.

All'altro estremo dell'atteggiamento impositivo sta, non meno distante dal punto di equilibrio, l'atteggiamento cosiddetto « non-direttivo » che lascia libero campo ad ogni esperienza e, dietro pretesto di salvaguardare la spontaneità del soggetto, si astiene dalla semplice indicazione dei valori.

Un altro rilievo va fatto relativamente al ruolo che ha un'*equilibrata disciplina* nell'esperienza di sé. Visto che si tratta della scoperta e della conquista della propria vera identità, la disciplina è un tramite tra il mondo soggettivo e la realtà oggettiva. In assenza di una disciplina formativa, predisposta cioè in funzione della crescita del soggetto,[11] resta comunque la disciplina

11 Confronta la sottolineatura del valore formativo (e non puramente sociale) della disciplina nella *Renovationis causam* e nell'*Optatam totius.*

che la realtà stessa impone con le sue esigenze e con i suoi limiti: nulla di più inesorabile e frustrante per chi non sia stato educato a sopportarne l'impatto.

— *Esperienza dell'altro*

Il secondo obiettivo in cui si deve concretizzare l'esperienza necessaria per l'acquisto della libertà è l'esperienza dell'altro. Tale obiettivo è tanto più facile a raggiungersi quanto più si è realizzato il precedente: tanto è vero che gli obiettivi sono legati tra di loro a catena condizionale. Quanto più la persona è libera di fronte a se stessa, alla propria esperienza, senza chiusure e deformazioni, tanto più è aperta all'altro, in un atteggiamento che favorisce la crescita reciproca.

Per dare a questo termine di « apertura » un significato concreto e non semplicemente metaforico o allusivo, potremmo dire ciò che esso implica e ciò che esso esclude. *Esclude* l'atteggiamento mentale, sia pur inconscio, che vede nell'altro un avversario, un rivale, un competitore. *Implica* l'accettazione dell'altro in quanto altro e collaboratore, a contatto con il quale il proprio essere può arricchirsi.

La presenza di questo atteggiamento di accettazione dell'altro in quanto altro, al di là della pretesa di trovarlo rispondente alle proprie attese, è particolarmente urgente all'educatore e implica in lui una grande pazienza di attesa e di rispetto dei ritmi e delle vie attraverso i quali l'altro cresce e matura.

Nel rapporto educativo e in ogni altro tipo di rapporto umano l'apertura e l'accettazione dell'altro non esclude, anzi implica di necessità l'impegno di non lasciarlo al punto in cui si trova e di sorreggerlo nello sforzo richiesto per la piena realizzazione di sé.

— *Esperienza dei valori*

La terza direzione in cui si concretizza l'esperienza formativa è l'esperienza dei valori.

Non occorre qui ricordare che il termine « valore » ricopre

significati diversi a seconda che esso si trovi in contesti diversi (filosofico, pedagogico, sociologico, ecc.). Nel nostro contesto i valori sono costituiti da altrettanti aspetti della realtà a contatto con i quali l'individuo arriva a realizzarsi come persona e a trascendersi nella realizzazione piena del fine — naturale e soprannaturale — al quale è chiamato. Oltre che da questo punto di vista oggettivo i valori possono essere colti e definiti anche dal punto di vista soggettivo, traducendosi in « quelle motivazioni e quelle aspirazioni superiori e universali dello spirito umano, che sono le condizioni e le ragioni della sua vita a cui esso tende per insopprimibile impulso della sua natura come a propri ideali e la cui rappresentazione esso ritrova in se stesso: il vero, il bene, il bello, il giusto, il santo, gli stessi beni economici necessari e utili all'esistenza ».[12]

La considerazione dei valori, in pedagogia, è tale da includerli nell'interezza della loro gamma, senza escluderne nessuno. Naturalmente, perché abbiano la loro piena portata educativa, vanno colti e inquadrati in una scala che rispetti la loro gerarchia.[13]

12 MORELLI L., *Axiologia*, in *Dizionario enciclopedico di pedagogia*, vol. V (Torino S.A.I.E. 1968) 70-71.

13 Gioverà richiamare almeno le linee per la costruzione di un quadro completo dei valori che devono entrare nell'opera educativa, distinguendo tra:

— *valori metafisici:* quelli sopra enunciati;

— *valori umani:* l'uomo (intelligenza, volontà, coscienza, fraternità, ecc.); l'universo « prodotto » dall'uomo (scienze, arti, istituzioni sociali, familiari, statali, internazionali, con i relativi valori di diritto, solidarietà, democrazia, ecc.). I valori umani vivono, operano e si riproducono nel *valore-cultura* (inteso il termine nell'ampia accezione indicata dalla *Gaudium et spes*, n. 53); cultura nella quale si va con i tempi maturando un umanesimo pieno, di tutto l'uomo, attraverso le molteplici culture che, nei numerosi e disparati ambienti sociologici ed etnologici, realizzano tutti i campioni di umanesimi parziali;

— *valori cristiani:* l'uomo che Cristo ha divinizzato « produce » con Dio l'ultima serie dei più alti valori: i valori cristiani, effetto e causa, insieme, della vita umano-divina nel mondo:

- valori del sapere nato dalla ragione illuminata dalla fede;
- valori della diffusione della Parola;

Per ogni momento dell'età evolutiva l'esperienza dei valori segna il *progressivo superamento* dell'egocentrismo nell'apertura alla realtà.

Si è già detto che il rapporto educativo risulta fecondo nella misura in cui i valori sono incarnati nella persona dell'educatore. Il bambino non è in grado di percepire il valore, ma identifica la linea del suo comportamento sulla base di ciò che gli adulti per lui significativi approvano o disapprovano. Maturando nel soggetto la capacità di cogliere i valori fino alla percezione del fondamento trascendente di ogni valore, rimane vero, particolarmente per l'adolescente e per il giovane, che ciò che lo aiuta a crescere non è tanto la conoscenza teorica e l'apprezzamento dei valori, quanto l'esperienza di valori vissuti dalle persone adulte che lo circondano.

Tenendo come punto di riferimento l'educazione cristiana, occorre che il quadro dei valori si strutturi secondo la gerarchia dettata dalla visione cristiana della realtà. La maggior parte di questi valori coincide, naturalmente, con i valori propri di una visione unitaria e coerente della realtà che non sia deformata in partenza da prospettive ideologiche devianti; ma è evidente che questi stessi valori e soprattutto il modo in cui sono gerarchizzati non possono non assumere delle variazioni (imposte dalla visione etica cristiana),[14] se non altro nel senso dell'approfondimento e dei risultati educativi.

- valori delle virtù infuse;
- valori delle comunità umane permeate della carità e fratellanza con Cristo.

Valori cristiani che hanno per madre e maestra la famiglia ecclesiale del Popolo di Dio, il cui messaggio è in grado di farsi anima di tutte le culture, poiché « con la ricchezza soprannaturale feconda dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità spirituali e le doti di ciascun popolo » (*GS* 58) (Cf SINISTRERO V., *Il Vaticano II e l'educazione* [Torino-Leumann, Elle Di Ci 1970] 198-200).

14 Parliamo qui di visione *etica* cristiana per il fatto che l'azione educativa è orientata e situata in terreno morale.

A proposito del *rapporto tra educazione cristiana e valori umani* e, più in particolare, a proposito del modo di concepire la persona del cristiano, « non si possono ammettere dei compartimenti-stagni: fin qui l'umano; sopra il cristiano. L'ammissione della dimensione religiosa e cristiana non aggiunge all'umanesimo un piano superiore; si tratta piuttosto di un nuovo fattore che non può non modificare profondamente il risultato ».[15] Cioè, quello che di nuovo immette il cristianesimo, la visione cristiana della vita, non è un qualche cosa che va aggiunto al resto sulla linea di una somma o di una giustapposizione: è piuttosto un elemento attivo, un lievito che si immette nella pasta, la fermenta, la fa diventare un qualche cosa di diverso da quello che era prima.

Conseguentemente « l'educazione cristiana deve tendere simultaneamente all'accettazione attiva dei valori umani ed alla loro integrazione in una visione cristiana. In caso contrario si determinerebbe inevitabilmente la *crisi di identità;* perché sono cristiano? in che cosa differisce il mio umanesimo da un umanesimo ateo, per esempio marxista? Per superare tale crisi non basta dire che io, come cristiano, in forza cioè della mia fede, accetto determinati valori; non basta neppure la convinzione che questi valori trovano nel cristianesimo una fondazione ben più solida che presso altre forme di umanesimo; ma è necessario che si arrivi alla convinzione profonda (anche se non sempre pienamente riflessa) che solo alla luce della fede in Cristo i valori umani, autentici ma non assolutizzati, possono evitare in definitiva di impazzire e di rivoltarsi contro l'uomo ».[16]

Occorre, insomma, cogliere che « la salvezza che ci è offerta in Cristo non conferisce certo all'uomo facoltà di intelligenza, volontà, sentimento che esso già non possieda o non esplichi, ma lo guarisce internamente, eliminando le divisioni e i con-

15 MIANO V., *Problemi dell'educazione cristiana in un mondo secolarizzato,* in *Orientamenti pedagogici* 18 (1971) 489-490.

16 *Ivi* 490.

trasti dentro l'uomo stesso e nel contesto sociale nel quale è inserito e chiamato a svilupparsi ».[17]

Educare all'esperienza dei valori presentati dalla visione cristiana della realtà significa dunque non solo formare delle personalità unificate attorno a quanto di perenne esiste in tutta la realtà, ma anche salvare l'uomo dal relativismo etico, filosofico, religioso a cui la società contemporanea, così fortemente contrassegnata dal pluralismo, potrebbe spingerlo.

4. Il rapporto interpersonale nella vita consacrata

Un rilievo di ordine metodologico: l'elemento[18] che rende un rapporto interpersonale fecondo e costruttivo nelle due direzioni — ciò vale, fatte le debite proporzioni, anche per il rapporto educatore-educando — è l'amore, cioè la ricerca del bene dell'altro.

L'autentico amore personale, scrive il Lersch, « contiene sempre un elemento educativo e nessuna educazione è possibile senza questo autentico amore personale ».[19]

Non per nulla don Bosco ha fatto dell'amore, dell'amorevolezza (che è l'amore reso percepibile e percepito dai giovani) la chiave di volta del suo metodo educativo. Non basta amare, dice don Bosco; occorre che i giovani sentano di essere amati. E questo perché? Non semplicemente perché i giovani si affezionino o si identifichino con la persona dell'educatore (questo è un puro momento di passaggio nel processo evolutivo), ma per suscitare nell'educando la tensione verso i valori.

17 Miano, *Problemi* 490.

18 Si tratta qui dell'elemento decisivo dal punto di vista dinamico o, per meglio dire, della *causalità efficiente;* dal punto di vista del *contenuto* dell'atto educativo si è già visto che l'elemento decisivo è costituito dalla presenza e dalla comunicazione dei valori.

19 Lersch Ph., *La estructura de la personalidad* (Barcelona, Editorial Scientia 1958) I 151.

Ciò richiede da parte dell'educatore l'adozione di uno stile di azione che, tenuto conto delle esigenze dei giovani d'oggi così assetati e insieme così sprovvisti di libertà autentica, può essere qualificato come un *nuovo stile educativo*. Questo « significa abbandonare metodi eccessivamente autoritari nel proporre i contenuti dottrinali, assumendo un atteggiamento più umile e fraterno di ricerca della verità. E significa anche essere aperti al dialogo con gli alunni, rispettosi della loro personalità, pronti al servizio richiesto, capaci di capire e fare proprie, anche nella sofferenza, le vere esigenze dell'anima giovanile, ma capaci insieme di infonderle il senso e l'energia del dovere ».[20]

Con i superiori

Tra gli obiettivi che i novizi devono sforzarsi di raggiungere durante il periodo della loro formazione, la *Renovationis causam* segnala quello di « prendere in mano la direzione della propria vita, convinti che nessuno può autenticamente donarsi a Dio e ai suoi fratelli, se prima non sa con umiltà dominare se stesso ».[21]

E' particolarmente importante, a questo scopo, che il rapporto interpersonale « maestro-novizio » superi da una parte ogni atteggiamento captativo e, dall'altra, ogni atteggiamento di dipendenza infantile e adolescenziale.

Entrando nella vita religiosa il giovane fa l'esperienza (che forse prima non aveva mai fatta almeno quanto a continuità e sistematicità) di trovare una persona (o più) che lo aiuta per così dire « ufficialmente » nel cammino che egli intraprende. Con tutti i vantaggi che derivano da tale fatto, c'è anche il pericolo che si instauri nel giovane una mentalità

20 PAOLO VI, *Ai partecipanti al XII Congresso dell'UCIIM*, in *L'Osservatore Romano* 111 (12 dicembre 1971) 1.

21 *RC* 31.

per la quale egli « pensa », almeno inconsapevolmente, che la responsabilità della conduzione della propria vita venga trasferita agli altri. Questo atteggiamento può essere rafforzato dall'atteggiamento di adulti-guida che, eccessivamente preoccupati di evitare al giovane di subire le conseguenze negative delle sue azioni, gli impediscono anche di coglierle, di percepirle, di vagliarle.

Non è difficile intuire la negatività di tale intervento, proprio in ordine alla maturazione della capacità di fare le proprie scelte (le grandi scelte, ma soprattutto le piccole scelte quotidiane, quelle che scandiscono il passo di ogni vita religiosa e che, pur vertendo su cose piccole, sono tutt'altro che insignificanti): su questa strada, il giovane non arriverà mai a capire che è lui il regista della propria vita e tanto meno ad esserlo.

A questo proposito è utile interrogarsi sulla propria responsabilità di educatori. Un criterio valido di giudizio riguardo alla maturità di colui che esercita un'autorità sugli altri è « l'aumento o la diminuzione dell'egotelismo di coloro con cui si ha a che fare ».[22] Egotelismo o egocentrismo non significa solo egoismo, ma significa fare di se stesso il fine e il centro della propria vita: siamo agli antipodi del senso della vita religiosa che è, per definizione, donazione totale a Dio e al prossimo.

« Se si riesce a diffondere attorno a sé obiettività si può ritenere di aver ridotto il proprio egotelismo; se l'egotelismo *degli altri* aumenta, ne ha colpa la *nostra* mancanza di obiettività. I frutti che produciamo sono lo specchio nel quale possiamo leggere il nostro destino: a meno che il troppo egotelismo non ci impedisca anche questo, rendendoci ciechi ».[23]

Nel vaglio della propria responsabilità il criterio va applicato tenendo sempre conto che il processo educativo esige la par-

22 KÜNKEL F., *Psicoterapia e carattere* (Brescia, la Scuola 1957) 115.

23 *Ivi.*

tecipazione attiva dell'educatore (maestro esteriore) e dell'educando (maestro interiore). Nel caso di un'educazione che, pur disponendo di tutti i mezzi più idonei, non arriva a far assumere al soggetto la direzione della sua vita, l'interrogativo va posto anche sulla responsabilità del giovane stesso.

Su tale linea di pensiero il Vergerio, chiudendo il suo trattato, si congeda dal suo educando con queste parole: « Se ti porterai bene, i presenti tutti in coro ti loderanno, ai posteri io farò del mio meglio per raccomandare [...] i tuoi meriti e la tua memoria. Se poi ti comporterai altrimenti, allora quando anche non vi sia chi ardisca dirlo, io medesimo liberamente e pubblicamente confesserò che *'nulla mancò a te salvo te stesso'* ».[24]

Con i coetanei

Per quanto riguarda il rapporto interpersonale tra coetanei, mi limito a qualche rilievo che prende l'avvio da una costatazione: attualmente in tutti i settori della civiltà umana è invalso lo stile del lavoro in équipe, e l'esigenza di una più intensa vita di gruppo è fortemente sentita anche nelle nostre case di formazione.

Ci si può illudere che questo fatto sia *automaticamente* positivo e capace di contribuire altrettanto automaticamente alla maturazione dei membri che compongono il gruppo, indipendentemente dalla considerazione dei fini, dei contenuti ed anche dei possibili pericoli di chiusura del gruppo sulla spinta di interessi particolaristi.

La vita di gruppo non ha senso e valore formativo per i singoli e per la comunità se si riduce ad uno « stare insieme » senza lo scopo di perseguire finalità valide e se non aiuta progressivamente i membri a prendere coscienza della loro

24 VERGERIO P. P., *De ingenuis moribus ac liberalibus studiis adulescentiae*, cit. in SAMMARTANO, *Teoria* 59-60.

appartenenza a « comunità spirituali » più vaste e concentriche, in ordine alle quali hanno precise responsabilità e doveri. Senza un adeguato trattamento pedagogico la vita di gruppo può degenerare accentuando solo in senso negativo la distanza fra una generazione e l'altra, già così fortemente acuita dal ritmo vertiginoso che caratterizza la vita nella società contemporanea.

Con Cristo

La considerazione del rapporto interpersonale con Cristo non costituisce una semplice aggiunta fatta per amore di completezza o perché siamo nell'ambito di un'educazione di religiosi, ma perché rientra nelle dimensioni normali dell'educazione cristiana l'apertura all'« altro » senza restrizione di orizzonti, includendo, oltre che l'apertura dell'uomo all'uomo, l'apertura dell'uomo al « Figlio dell'uomo ».

In un discorso rivolto ai giovani il 22 marzo 1970, domenica delle Palme, il Papa si pronunciava in questi termini: « L'identificazione della vera personalità di Gesù è la questione che attraversa tutto il Vangelo e che lo rende drammatico e tragico alla fine ». [...] Gesù, che é « la chiave di tutta la storia passata e futura [...], incrocia ancor oggi, incrocia sempre e dappertutto i sentieri dell'umanità e pone se stesso come la grande questione, come la scelta somma e decisiva, che ogni uomo, che ogni popolo è chiamato a fare. Gesù è la grande responsabilità nella storia di ogni umana esistenza, Gesù è al grado supremo di tensione della libertà della vita cosciente. Gesù è al nodo ultimo e primo, dove le nostre sorti ci definiscono. Gesù è l'invito più intimo e personale rivolto alla nostra coscienza lucida e operante ».[25]

La qualità di questo incontro e di questo rapporto interper-

25 PAOLO VI, *Omelia durante la Messa in s. Pietro*, in *L'Osservatore Romano* 110 (23-24 marzo 1970) 1.

sonale con Cristo acquista un'importanza particolarmente decisiva per il giovane che si prepara ad una vita di consacrazione e ne percorre le prime fasi. Se non si instaura, infatti, a questo livello (adolescenza-giovinezza) un autentico rapporto personale — cioè di persona a Persona — con Cristo, tramite una *reale esperienza* nella concretezza della propria esistenza, molto difficilmente potrà instaurarsi dopo.[26] Normalmente questo rapporto potrà, in seguito, ridimensionarsi, rafforzarsi, approfondirsi, tradursi sempre di più in uno stile di vita nel quale, tuttavia, l'esperienza di questo periodo continuerà a svolgere un ruolo importante.

Si tratta, dunque, non solo di un'esperienza « inevitabile », ma decisiva. Come tutte le esperienze, essa conosce e impone al giovane travagli più o meno profondi, soprattutto nel passaggio dall'adolescenza alla giovinezza: alla figura del Cristo proporzionata alla psicologia dell'adolescente subentra, deve subentrare, la figura di un « Cristo » dai contorni molto più precisi — più rudi, starei per dire, — il Cristo del Vangelo.

« In questa fase della crescita umana e cristiana [la prima giovinezza] l'interesse è portato verso valori e verso oggetti dapprima trascurati o conosciuti teoricamente [...]. E' il tempo in cui il giovane dovrebbe consacrarsi alle cause che lo prendono tutto intero ».[27] Infatti la scelta del proprio stato di vita, una scelta matura, è possibile soltanto a partire da questo livello di età, quando è presente un sufficiente grado di consapevolezza che consenta alle proprie scelte di essere libere.

« In campo religioso propriamente detto, il Vangelo riserba al giovane un certo imbarazzo, perché non vi trova la presenza imperante di Cristo, e Cristo non sembra che occupi il suo posto di prima. Si accorge che nel Vangelo non trova menzionati i suoi problemi giovanili in modo esplicito; o se intravede

26 Ciò, evidentemente, va detto calcolando semplicemente gli elementi umani.

27 Riva S., *L'educazione alla fede nella formazione pre-sacerdotale*, in *Vita religiosa* 6 (1970) 293.

qualche allusione, si tratta, a suo avviso, di condanne e di rifiuti.

E' la crisi della passione [...] e l'analogia tra il giovane che vede svanire il Cristo della sua entusiastica adolescenza e la tristezza dei discepoli di Emmaus, al mattino di Pasqua, è più profonda di quanto si pensi. Anche *se vede* Gesù non lo riconosce. La causa di questo disturbo è un'immagine di Cristo troppo 'fissata' nell'adolescenza, e ora, tra il giovane e il Cristo, si interpone questa immagine, mentre vorrebbe vederlo come l'ha conosciuto nei sogni della sua adolescenza.

Bisogna ricordare che in questa età della giovinezza l'incontro con Cristo non è più soltanto un dialogo, ma una *comunione*, in quanto il Cristo viene a dividere gli istanti della sua vita, a provare le sue sofferenze e a metterlo a parte dei suoi misteri. La stessa vita spirituale [che si svolge nell'ambito religioso] non è tanto un incontro passeggero con Gesù, ma una consuetudine di vita con Lui. E' un entrare nel suo mistero ».[28]

L'entrare in comunione di vita con la persona del Cristo, che ha delle esigenze totalitarie rispetto alla nostra vita, impone certamente un'infinità di rinunce che a questo livello di età sono particolarmente sentite, anche perché sussiste una sensibilità che non è ancora uscita pienamente dalla fase adolescenziale. Il contatto con Cristo, maturantesi verso una comunione, implica una conversione continua, cioè un cambiamento continuo del proprio modo di pensare, di vedere, di amare, di volere.

La citazione fatta poc'anzi mi pare sufficiente a dimostrare la naturalità di questo travaglio, ma anche l'indispensabilità che nel periodo della prima giovinezza si realizzi in profondità un rapporto con Cristo a livello veramente personale.

28 RIVA, *L'educazione* 293-294.

LA COMUNITA' EDUCANTE MEDIATRICE DI VALORI

Sr. MARIA MARCHI

Il piano di lavoro prevedeva, a questo punto, la trattazione di altri due temi: *La comunità educante mediatrice di valori* e *la casa di formazione come istituzione educativa.*

Il poco tempo che rimane a nostra disposizione suggerisce di fonderli in uno solo e di toccare, dei due schemi di lavoro, soltanto quei punti che, a mio modo di vedere, sono essenziali. In partenza dobbiamo rinunciare completamente alla considerazione delle strutture della casa di formazione. Ne risulterà una trattazione molto sommaria che, utilizzando concetti già introdotti nelle precedenti conversazioni, avrà forse l'unico vantaggio di obbligarci a rispettare i limiti fissati.

Si è visto come l'ambiente debba essere reso educativo fondamentalmente dalla presenza di adulti maturi: tanto più maturi, quanto più direttamente investiti della responsabilità di presentarsi come guida agli altri.

Dalla presenza di queste guide educative nasce la comunità educante, resa tale:

— dalla *incarnazione* dei valori nelle persone che la compongono;

— dalla continua *tensione* verso i valori da parte di ciascuno;

— dalla *indicazione* dei valori e di adeguate gerarchie ai giovani;

— dalla capacità di *orientare* e *sorreggere* i giovani nel processo di interiorizzazione dei valori.

Trattandosi, nel nostro caso, di adolescenti maggiori e di giovani, l'accento va posto in maniera preponderante, ma non esclusiva, sui primi due aspetti. Il tutto deve farsi con particolare attenzione a cogliere quelli che sono stati chiamati « i segni dei tempi », tenendo presente che « educare non è trasmettere una cultura astratta, ma radicare un progetto di vita in una determinata civiltà, dando i mezzi per realizzarlo ».[1]

Occorre che l'occhio dell'educatore sia tenuto aperto e vigile sulla realtà e sulle ripercussioni che le trasformazioni ambientali e sociali esercitano sulla psicologia e sulla sensibilità dei giovani che si orientano verso la vita religiosa.

Da questo punto di vista emergerà l'urgenza e la necessità di dare un particolare rilievo alla formazione di determinati tratti di personalità (potremmo anche dire di determinate virtù) in rispondenza alle richieste della società contemporanea.

Se l'intervento educativo riuscirà a tenere conto *in pratica* che l'educazione o è educazione di tutto l'uomo o non è educazione, cioè se nessuna delle dimensioni essenziali della persona verrà trascurata (e ciò comporta il raggiungimento del fine integrale dell'educazione), l'attenzione alle richieste della società contemporanea non potrà ridurre l'educazione a puro adattamento. Al contrario, l'analisi di tali richieste condurrà non solo al vaglio delle medesime, ma anche ad una revisione continua del proprio stile educativo, sia per quanto riguarda i fini, sia per quanto riguarda i contenuti, sia per quanto riguarda i metodi.

1. Il principio di valorizzazione

La formazione umana non può avvenire se non mettendo la persona nella totalità delle sue componenti a contatto con va-

1 *Nota della S. Sede sull'Anno Internazionale dell'Educazione*, in *L'Osservatore Romano* 110 (31 dicembre 1970) 6.

lori autentici. Questo asserto fondamentale si verifica anche nel rapporto interpersonale come condizione indispensabile per la sua fecondità. Potremmo dire con la *Populorum progressio* e rifacendoci a Pascal che « l'uomo non si realizza che sorpassandosi ».[2]

Ritroviamo qui, in una formulazione che si presta a moltissime applicazioni anche di ordine metodologico, oltre che teleologico, quello che può essere chiamato il principio supremo del metodo educativo: il principio di « valorizzazione ».

Per coglierne l'esatta portata occorre riportarci a quello che precedentemente abbiamo chiamato il principio del « realismo »: attraverso l'intervento educativo la persona deve essere guidata ad aprirsi alla realtà oggettiva o, in altri termini, a percepire e a rispettare l'ordine delle cose esistenti oltre i confini della sua soggettività: riconoscere nell'universo la gerarchia degli esseri e vederne la dipendenza creaturale dall'Essere supremo, che è anche il supremo valore.

Questa apertura sulla realtà non può consistere in una stima di ordine puramente speculativo, la quale, al contrario, deve avere il suo prolungamento in una « stima pratica ».[3] Non basta, cioè, che l'uomo riconosca con la sua intelligenza che ci sono delle realtà, gerarchicamente disposte nella scala ontologica, che lo trascendono; occorre che riconosca la necessità di rispettare nella propria esistenza l'ordine delle cose. Di qui la vita morale alla quale l'educazione abilita.

L'educazione, da questo punto di vista, consiste in uno processo finalizzato allo scopo di far combaciare, nella coscienza e

2 *PP* 42.

3 I termini « stima speculativa » e « stima pratica » e la loro traduzione in principio metodologico si ispirano alla concezione rosminiana dell'educazione. Il termine « stima » indica un giudizio sul pregio o valore delle cose (giudizio valorativo). Mentre la stima speculativa consiste nel riconoscimento della maggiore o minore entità delle cose, del loro posto nella gerarchia degli enti, la stima pratica verte non più solo sulla varia entità degli esseri, ma sul loro rapporto con il soggetto.

nella vita dell'educando, *la « stima speculativa » con la « stima pratica »*. Il metodo educativo sta dunque tutto nel condurre l'uomo a riconoscere l'ordine ontologico e a fondare su una esatta stima speculativa la sua stima pratica, in vista di una corrispondente *azione pratica*.

Alla domanda « come si fa l'educazione? », nella quale è compendiata tutta la problematica della metodologia pedagogica, la risposta potrebbe essere data con una sola parola: « valorizzando », cioè attuando il principio di valorizzazione nella duplice dimensione: oggettiva e soggettiva. Con la prima si indica l'adeguamento della condotta all'ordine dei valori oggettivi, cioè all'ordine ontologico; con la seconda si mette in risalto il fatto che l'interiorizzazione progressiva dei valori va eseguita in modo tale che il soggetto arrivi a fare dei valori oggettivi le *motivazioni* della sua condotta.

Un'interiorizzazione di tale natura non è un fatto automatico, iscritto nella spontaneità del comportamento dell'educando: è, al contrario, una conquista che esige l'intervento educativo: l'educazione è, come si è visto, sviluppo non spontaneo, ma promosso. Si tratta di un'opera di sensibilizzazione del soggetto a percepire i valori non soltanto come valori « in sé », ma come valori « per lui », non riducendo l'universo secondo le sue dimensioni, ma stimolando la capacità del soggetto di mettersi all'altezza della realtà.

L'itinerario è scandito, in corrispondenza alla diversa « maturità » del soggetto nelle diverse fasi dell'età evolutiva, secondo la formula agostiniana sopra ricordata: « *ab exterioribus, ad interiora; ab interioribus ad superiora* »: dal mondo – alla coscienza – a Dio.

2. Rapporto educatore-educando-valori

In rapporto ai valori e all'educando, l'opera dell'educazione consiste non in una trasmissione, ma piuttosto, come si è

visto, in una suscitazione della sensibilità del soggetto che è il protagonista principale della sua educazione.

Mentre occorre riconoscere che la persona dell'educatore e la persona dell'educando sono ugualmente subordinati al mondo dei valori, è opportuno osservare che, rispetto ad esso, varia, per così dire, il rapporto di vicinanza. L'educando è, per definizione, pura *disponibilità* ai valori; l'educatore è già a contatto con essi e li fa norma del suo comportamento. In questo fatto è il fondamento e la giustificazione del suo ruolo di *mediatore* tra l'educando e i valori. Ne ha tutta l'autorità perché, possedendo in atto gli abiti teoretici ed operativi che il soggetto deve ancora acquisire, può mettersi a sua disposizione per alimentare, accrescere, coltivare le condizioni perché si realizzi la libertà dell'educando.[4]

Si tratta di un servizio specifico e insostituibile reso al fanciullo. Nessun espediente, nessun mezzo automatico per quanto perfettamente escogitato, può dispensare l'educatore da questa sua responsabilità. Uno sguardo alla storia dell'educazione che, in un certo senso, è la storia dell'umanità, come anche la considerazione della riflessione secolare sulla natura e sul farsi dell'educazione, o l'osservazione attenta all'esperienza educativa *vissuta* dalla persona anche più sprovvista dal punto di vista del sapere pedagogico o *vagliata* dagli educatori, dai pedagogisti, dalle istituzioni più insigni, possono essere elementi più che sufficienti per mantenerci alla dovuta distanza da ogni suggestione « non-direttiva ».

Il rispetto all'educando non può mai tradursi nell'astensione dall'intervento educativo. Lasciato a se stesso, l'uomo non è in grado di diventare uomo.

Se guardiamo all'adulto maturo possiamo fare affidamento sulla sua capacità di cogliere i valori anche al di là della loro

4 Il senso della parola autorità è in campo pedagogico irrecuperabile se non ci si riporta alla sua radice etimologica nel verbo latino *augere* (accrescere, alimentare).

incarnazione nelle persone e nelle realtà con cui viene a contatto. Ma se ci riferiamo a un soggetto in via di formazione bisogna tener conto della sua possibilità di percepirli *gradualmente* e *solo* attraverso le persone con le quali vive e soprattutto attraverso le persone che hanno una più profonda incidenza nella sua vita, a partire, nei primissimi anni, dai genitori, poi via via alle persone familiari, al maestro nell'età della prima scolarità, ai coetanei, ecc.

Tenendo conto di questo fattore, la guida educativa deve avere particolare cura per evitare che nel proprio comportamento, come anche nel comportamento di quanti fanno parte dell'ambiente educativo, vi sia contrasto o contraddizione tra gli obiettivi educativi espliciti (quelli *dichiarati* e presentati al soggetto nelle norme della condotta che da lui si esige) e gli obiettivi impliciti (quello che *effettivamente* si esige dal soggetto, ciò che gli si consente o che si incoraggia). Nel caso di una mancata coincidenza è ovvio osservare che gli obiettivi impliciti sono, in pratica, quelli determinanti. Sono questi, infatti, che denunciano ciò in cui crediamo.

3. Atteggiamenti richiesti a tutti i membri della « comunità educante »

Per quanto riguarda più direttamente l'aspetto comunitario, va rilevata la necessità di una effettiva tensione verso *mete comuni*, sulle quali di tanto in tanto occorrerà fare un'opera di revisione, interrogandosi sulle cause dell'eventuale mancato o parziale raggiungimento, in modo da poterle rimuovere o da trovare lo spunto per riformulare il piano di azione e renderlo compatibile, oltre che con le esigenze reali, con le possibilità concrete. Da tale controllo risulterà il grado di autenticità della tensione comune verso i valori.

Prima di richiamare gli atteggiamenti richiesti ai membri della « comunità educante », è opportuno sottolineare che questi non sono soltanto gli adulti o, tanto meno, i soli adulti rive-

stiti direttamente di autorità, ma sono tutti i membri della comunità: giovani e adulti. In tutti si richiedono, sia pure in misure diverse, oltre all'*autenticità* nella reale tensione ai valori e all'assunzione delle mete comuni ora ricordate, una *partecipazione* attiva e responsabile e l'*accettazione* dell'altro in quanto altro.

A proposito della partecipazione attiva e responsabile possiamo accennare almeno a due precisazioni: essa non va confusa né con la divisione dei compiti, né con la confusione dei ruoli.

4. La disciplina nell'istituzione educativa

Tra gli elementi che la considerazione della « casa di formazione » come istituzione educativa impone di tener presente ha un particolare rilievo la disciplina. Tale elemento rientra nell'ordine dei mezzi.

Tralasciando la funzione di sostegno, che rende la disciplina indispensabile in ogni convivenza bene ordinata, vorrei sottolineare l'*aspetto pedagogico* servendomi, ancora una volta, dell'*Optatam totius* che la presenta come « elemento integrativo di tutta la formazione, necessario per acquistare il dominio di sé, per assicurare il pieno sviluppo della personalità e per formare quelle altre disposizioni di animo che giovano moltissimo a rendere bene ordinata e fruttuosa l'attività della Chiesa ».[5]

Essa inoltre prepara l'apertura d'animo indispensabile all'obbedienza che, mentre nasce sul supporto della libertà interiore, è animata, come ogni altra virtù, dalla carità.

La fedeltà a una ben intesa disciplina crea nella « casa di formazione » quel clima di fervore generoso e concorde nel quale i giovani che si avviano alla vita religiosa « sperimentano il

5 *OT* 11.

valore del reciproco amore fraterno »[6] come fattore di crescita.

Considerando tutti questi aspetti, la disciplina può dunque essere vista come via alla libertà o, se preferiamo, come una « liberazione che mette in azione intensiva, libera e responsabile le facoltà dell'uomo: intelligenza, volontà ed anche ogni altra ricchezza della sua psiche e della sua capacità autoformatrice, e quindi la sua abilità espressiva nella sfera del bene, della giustizia, dell'amore ».[7]

CONCLUSIONE

A questo punto, andando a ritroso e volendo riassumere l'itinerario delle nostre conversazioni,[8] potremmo individuarne la linea nello sforzo di chiarire questo asserto fondamentale: *il processo di maturazione di una vocazione autentica coincide con quello di una normale maturazione umana,* sia sul piano psicologico, sia, sostanzialmente, sul piano contenutistico.

E' particolarmente urgente riscoprire l'imprescindibilità di un ricorso ad un adeguato concetto di uomo come persona nella totalità delle sue componenti se si vuole avviare ed eseguire correttamente il processo della sua educazione in conformità di confronto e di dialogo con l'ordine ontologico, evitando di ridurre tale processo ad un conformismo esterno dettato da criteri parziali (sociologici, psicologici, politici, economici, ecc).

Ricuperata e rispettata la dimensione personale, comunitaria, storica ed escatologica come costitutiva dell'uomo, l'inter-

6 *RC* 5.

7 Paolo VI, *All'Udienza Generale,* in *L'Osservatore Romano* 110 (29 gennaio 1970) 1.

8 Rimandiamo anche alle conversazioni sull'argomento: *La persona umana e l'educazione* a p. 99-136.

vento educativo deve snodarsi aiutando la persona ad accettare di svilupparsi in tutte le sue dimensioni perseguendo fino in fondo il compito di essere se stessa e rispondendo così alla chiamata al superamento per arrivare e restare in comunione con i valori e con Dio, « primo ed ineffabile valore ».

Tradotto in termini di metodo educativo, ciò significa la necessità di offrire ai giovani, attraverso un sistema di autentici rapporti interpersonali e mediante una struttura istituzionale adeguata, la possibilità concreta di un'ampia esperienza di sé, degli altri, dei valori e di assumere progressivamente, in questo triplice contatto, un atteggiamento adulto.[9] In questo va identificata la base di rapporti maturi e autentici con Dio e della realizzazione della propria vocazione.

Tutto il nostro discorso si è svolto a *livello di principi*, nel tentativo di scegliere il criterio più economico, cioè più rispondente alle esigenze generali delle partecipanti al Convegno, tenuto conto della grande eterogeneità di provenienza.

L'imbocco di altre strade più aderenti alle situazioni concrete (esigenze e mentalità di determinate aree culturali in materia educativa) avrebbe dovuto fare astrazione dalla situazione concreta nella quale si è svolto il nostro incontro. Tale criterio, inoltre, mi è parso più economico anche in sé, in quanto l'accordo sui principi — trattandosi di principi irrinunciabili — non solo facilita il discorso di verifica dell'esperienza, ma lo fonda e lo rende possibile.

9 Cf Dho G., *Orientamenti attuali nell'educazione alle virtù umane*, in *Seminarium* 21 (1969) 545-562.

Difficoltà psicologiche nella vita religiosa

NORMALI TENSIONI E CRISI IN ALCUNI PERIODI DELLA VITA RELIGIOSA

Sr. ANTONIA COLOMBO

Esistenza di crisi anche dopo la scelta definitiva

Anche la religiosa che si impegna nella risposta vocazionale con motivazioni valide va incontro a periodi di difficoltà e può regredire.

Come nella vita matrimoniale le preoccupazioni quotidiane e la continua convivenza possono alimentare o logorare la comune tensione verso i valori e il reciproco dono di sé, che è la condizione per la continua crescita nell'amore coniugale, così nella vita della consacrata, se le attività spirituali e il dono di sé a Dio non vengono quotidianamente rinnovati, conservando ed aumentando l'integrazione delle facoltà sensibili al livello spirituale e soprannaturale, appaiono regressioni e disorganizzazioni più o meno gravi nella vita psichica, che possono portare fino alla disintegrazione della personalità.

Se la religiosa ha scelto consapevolmente uno stato di vita che la impegna alla perfezione, si può affermare che la mediocrità costituisce già un segno di regressione e di disorganizzazione.

Le *crisi*, dunque, inevitabili anche dopo la scelta cosciente, dovrebbero essere *occasione di crescita*. Esse appaiono in alcuni momenti particolari della vita, connesse con nuovi compiti che non si possono eludere, ma sono soprattutto legate alla crescita interiore, alla mobilitazione della persona nello sforzo di aderire a Dio con tutto il suo essere. La crisi diventa, in tal caso, stimolo alla chiarificazione, generalmente con-

comitante, con la scoperta delle esigenze di Dio che chiamano ad una fedeltà più consapevole e profonda.

In ogni crisi dell'età adulta si ripropone perciò la dialettica identità-vocazione e, per la religiosa, si offre l'occasione di un'integrazione più cosciente del senso della sua offerta mediante i voti di castità, obbedienza e povertà.[1]

Gli elementi non risolti nelle tappe precedenti, riaffiorano nelle crisi successive, rendendo più problematica la loro soluzione positiva. Per questo l'ultima crisi è anche la più grave.

Crisi del noviziato: verso l'identità della Figlia di Maria Ausiliatrice

La scelta definitiva della vocazione è un punto di arrivo ma è anche un punto di partenza.

All'ingresso nel noviziato la giovane dovrebbe idealmente aver concluso la sua crisi di identità, cioè possedere una base di fiducia e di speranza, autonomia, padronanza e certezza interiore, iniziativa comprendente la capacità di stabilirsi dei fini nell'ambito scelto, amore del lavoro fondato sulle competenze acquisite, identità sessuale corrispondente al proprio sesso, senso dell'autorità che include sia l'obbedienza che la capacità di leadership, gerarchia di valori culminante in una visuale cristiana del mondo, fedeltà impegnata in una vocazione, grazie alla cristallizzazione delle scelte anteriori in una scelta unica. Il tutto situato nell'irreversibile, sebbene non ancora in esso stabilizzato.

Ma il punto di arrivo dell'adolescenza, nel raggiungimento di una valida identità e nella possibilità di una scelta definitiva, è anche — si diceva — un punto di partenza.

1 Per una trattazione più ampia dell'argomento, cf De Lorimier J., *Progetto di vita nell'adolescente* (Torino-Leumann, Elle Di Ci 1969) 370-389.

Il noviziato mette in questione l'identità psico-sociale con cui la giovane vi arriva. Infatti l'identità da poco acquisita deve gradualmente assumere i nuovi elementi propri dell'identità della Figlia di Maria Ausiliatrice. La novizia deve riorganizzare la sua gerarchia di valori in modo da impegnare in pieno la sua fedeltà nella vocazione che ha scelto. L'identità deve evolversi in conformità alla vocazione scelta perché ci sia fedeltà dinamica.

Al termine del periodo di formazione l'*identità* della giovane professa, *confermata e rinnovata,* risulterà anche un'*identità condivisa* con gli altri membri della sua famiglia religiosa, sostenuta da una visuale comune integrante una particolare gerarchia di valori.

La fedeltà impegnata implica conversione e infatti la giovane ben disposta è pronta a lasciare particolari modalità di vita per assumere tutte le esigenze del suo nuovo impegno.

Nella trasformazione è normale che vengano rivissute alcune dimensioni della crisi di identità ed è fondamentale che nel periodo di formazione siano presentate con chiarezza le *caratteristiche della identità della Figlia di Maria Ausiliatrice,* affinché l'identità personale della novizia possa riformularsi e stabilirsi definitivamente nella linea dell'identità comune propria alla famiglia scelta. Questo passaggio è la condizione per il felice superamento delle crisi delle età successive.

San Giovanni Bosco e santa Maria Mazzarello furono maestri nel promuovere l'identità personale nell'ambito di un'identità comune, caratteristica delle loro nascenti famiglie religiose. E' stato detto dei primi Salesiani — e l'affermazione può essere fondatamente estesa alle prime figure di Figlie di Maria Ausiliatrice — che essi erano tanto diversi pur essendo tanto simili.

Il noviziato, dunque, non dovrebbe essere il luogo in cui scoprire la propria identità, ma in cui ridefinirla e farla evolvere, in conformità alla vocazione scelta.

Esiste una fondamentale *differenza* tra la crisi di identità dell'adolescenza e la crisi del noviziato. Solo nel caso in cui la

giovane abbia fatto una pseudo-scelta non c'è differenza: la novizia e la giovane professa si trova allora in uno stato di equilibrio temporaneo, ancora alla ricerca della sua fisionomia definitiva; in qualunque momento la difficoltà può esplodere ed esprimersi come insofferenza dello stile di vita proprio della Congregazione (vissuto come contrastante con un vago senso di identità personale) oppure come resistenza ai necessari mutamenti di espressione e irrigidimento in forme ormai prive di significato (perché costituiscono la facciata della sua inesistente identità personale).

Per questo il *discernimento delle vocazioni* dovrebbe mirare anche, e forse principalmente, a difendere la candidata contro se stessa, qualora si trovi nel pericolo di impegnarsi in una scelta senza aver raggiunto un'identità psico-sociale sufficientemente stabile. La novizia, infatti, deve essere in grado di riorganizzare la sua gerarchia dei valori in modo da impegnare totalmente la sua fedeltà all'interno della visuale del mondo offerto dalla famiglia religiosa che ha scelto.

Le crisi dell'età adulta

Ogni crisi dell'età adulta è un'occasione di più profonda integrazione delle esigenze della vita di consacrazione che tendono — come afferma l'esortazione apostolica *Evangelica testificatio* — a cristianizzare l'essere fin nelle sue profondità secondo le beatitudini evangeliche.[2]

Per facilitare l'esposizione si evidenzierà uno dei voti religiosi in corrispondenza con ciascuna crisi dell'età adulta; ma è chiaro che tutti i voti sono messi in discussione in ogni crisi di identità e di vocazione.

2 Cf *ET* 36.

Crisi di intimità e voto di castità

L'intimità, come capacità di giungere alla comunione superando il timore di perdere il proprio io, caratterizza l'età della giovinezza. Suppone la capacità di solitudine ed ha come opposto l'isolamento.

La religiosa deve saper vivere in solitudine e giungere al dono di intimità con le consorelle, in una reciprocità attivante. La capacità di amare della giovane religiosa si esprime nell'*impegno di approfondire le relazioni fraterne*, e tale impegno favorisce la vita di castità. Inoltre l'attivazione reciproca rafforza l'identità personale di ogni membro della comunità all'interno dell'identità comune, che risulta così arricchita e potenziata.

In caso contrario, l'impegno professionale prevale sulla promozione delle persone e serve a mascherare l'incapacità di intimità. I personalismi, le gelosie, i privilegi, le evasioni in pseudo-intimità con persone estranee alla comunità sono il normale appannaggio di questa situazione.

Crisi di creatività e voto di obbedienza

L'adulto sano deve essere generativo: ha bisogno che si abbia bisogno di lui e, finché non ha realizzato qualcosa in collaborazione con altri, facilmente si trova in situazione di crisi prolungata di intimità.

La crisi di creatività, propria dell'età adulta, è pure occasione di approfondimento della propria identità, nella misura in cui i membri della comunità si impegnano in relazioni di reciprocità attivante per realizzare in modo creativo il fine comune. Infatti, a livello adulto, *ognuno dovrebbe affermarsi affermando l'altro*: da parte delle superiore suscitando tutte le energie delle sorelle, e da parte delle suore riconoscendo le loro superiore ed affermandole.

Diversamente, la superiora è isolata e la suora si chiude nella sua solitudine, a meno che non promuova la costituzione di sotto-gruppi nell'ambito della comunità. In tal caso il sotto-

gruppo scalza l'autorità, e il legame tra uguali che si stabilisce, alimenta una falsa intimità, perché la religiosa tradisce la sua identità se non vive il voto di obbedienza che la lega a Dio attraverso la mediazione di una persona costituita in autorità. D'altra parte la religiosa in autorità non esplica la sua creatività se non suscita la creatività altrui, insieme all'obbedienza.

In entrambi i casi c'è un forte pericolo di creare l'intimità fuori della comunità e di esprimere la propria creatività in attività marginali o addirittura fuori della linea tracciata dall'obbedienza.

La creatività della religiosa, invece, deve esprimersi nel compito affidatole. In caso contrario (obbedienza passiva senza creatività oppure creatività fuori dell'obbedienza) non avviene lo sviluppo dell'identità nel senso della propria vocazione e ci si prepara ad una difficile crisi di integrità, in cui tutto il senso della vita sarà messo in discussione e trovato deludente.

L'età della creatività porta in sé un pericolo se in essa non ci si impegna a procedere nel senso dell'integrazione dell'identità e della vocazione. Per crescere veramente, *identità e vocazione devono crescere in modo integrato.*

Sul piano della creatività questo significa che l'opera da realizzare dovrebbe armonizzare il servizio di Dio e degli altri con la realizzazione personale nella prospettiva scelta della totale consacrazione. In altre parole, la religiosa deve essere consapevole che l'opera individuale contribuisce a realizzare l'opera della comunità e della Chiesa, a edificare il Regno di Cristo.

Questo significa anche che l'identità individuale della religiosa viene fortificata nella propria vocazione, a condizione che, avendo ormai una fisionomia ben definita, la religiosa si impegni ad agire in un settore preciso e limitato, e al tempo stesso si senta profondamente innestata e attivamente dipendente dall'opera comune.

Si possono facilmente riconoscere *sintomi di una crisi prolungata di identità* in alcune giovani religiose che trovano diffi-

coltà ad armonizzare creatività e obbedienza. Esse dichiarano di voler appartenere alla Chiesa e cercano di eliminare tutto ciò che potrebbe essere distintivo di una determinata Congregazione e comunità. Di fatto, la loro volontà di disponibilità generica esprime una certa mancanza di identità e manifesta una ricerca ancora non conclusa della propria fisionomia fondamentale. Più che mai esse hanno bisogno che la loro identità individuale sia stimolata a concretizzarsi e sia sostenuta da una identità comune, incarnata da veri « modelli », in cui risplenda la caratteristica personale nello spirito comune.

Come potrebbero, tali religiose, essere Chiesa, se non sanno essere se stesse? E come giungeranno ad essere se stesse se non saranno attivate da chi le ha precedute nell'incarnare un determinato spirito secondo un particolare stile? Solo chi sa essere religiosa con una peculiare fisionomia potrà sospingere altre religiose o persone laiche ad essere se stesse nell'attività distinta ma multiforme e convergente della Chiesa.

Crisi di integrità e voto di povertà

L'integrità si realizza a poco a poco, di integrazione in integrazione, fino al raggiungimento dell'unità della vita, in cui, nel distacco sereno, si gode della saggezza.

La religiosa realizzerà nella vecchiaia il vertice della sua identità, se avrà realizzato nelle diverse età il graduale *distacco del cuore*. La povertà è legata alla fiducia in Dio, una fiducia che permette alla religiosa di vivere in relazione di amorosa dipendenza e di profonda intimità con Lui. La sua creatività di « padrona in seconda » dell'universo, ella la riferisce a Dio e la mette a suo servizio. Benché conosca il valore e la dignità degli altri stili di vita, la religiosa stima e difende il valore e la dignità del proprio stile di vita.

Finché la persona non è capace di affermare nei suoi atti la sua particolare visuale del mondo, senza per questo considerarla come esclusiva, non ha risolto la sua crisi di integrità.

La vocazione e l'identità si sviluppano solo grazie ad alcuni valori dominanti gerarchizzati all'interno di una visuale cristiana del mondo. L'età della vecchiaia è il tempo della prova in cui si rivela la solidità dei valori e la coerenza della visuale del mondo, che dà senso alla vita e alla morte il suo luminoso significato.

Una volta scomparsi la novità e il fervore dei primi anni di vita religiosa, la conformità di massa tende a sostituire la vera identità comune, l'unica capace di sostenere e promuovere l'identità individuale. Lo *spirito di comunità* può degradarsi in *conformismo di massa*, in cui la persona può giungere a una paura irrazionale di mostrarsi come è. Se la religiosa, dopo aver raggiunto il livello dei valori superiori, si rassegna a un comportamento conforme alle norme sociali a detrimento dei valori, regredisce, abdica alla crescita della propria identità, tradisce l'identità comune e mette in pericolo la sua finale integrità. Questa non può essere raggiunta dalla religiosa prima di aver attuato l'integrazione dei suoi tre voti. Castità, obbedienza e povertà suppongono distacco del cuore, esigono superamento dell'ansietà connessa con l'acquisto e l'uso dei beni terreni e, quando sono pienamente vissute, sono fonte di saggezza.

La religiosa preoccupata della sua sicurezza e perciò incapace di distaccarsi dai beni temporali (sia materiali che spirituali), non supera la crisi. Di fronte all'attrattiva del possesso si serve di espedienti per sodisfare i suoi mille bisogni e le sempre nuove esigenze. Inoltre, se l'integrazione della povertà nell'identità della religiosa non è realizzata, possono risorgere le crisi antecedenti relative ai voti di obbedienza e di castità. La crisi di integrità, l'ultima, è perciò anche la più difficile e potrebbe diventare una crisi cronica, che dura tutta la vita.

E' necessario quindi *prendersi continuamente a carico* e « difendere » la propria coerenza e consistenza nel continuo sviluppo dell'identità personale e collettiva come Figlie di Maria Ausiliatrice.

Quanto più la religiosa si trova a lavorare in un mondo seco-

larizzato, tanto più i suoi valori devono essere chiaramente gerarchizzati in una visuale del mondo centrata su Cristo e le sue motivazioni devono essere forti e alimentate nella fedeltà alla via di perfezione evangelica intrapresa. In tal modo cresceranno armonicamente identità e vocazione fino all'integrità e alla santità. Quello che Cristo ha realizzato con la sua incarnazione e la sua vita terrena, ogni cristiano impegnato, e perciò ogni religioso, dovrebbe riprodurlo gradualmente, usando i mezzi naturali e soprannaturali che gli sono offerti dalla sapienza e dalla bontà divina.

NECESSITA' DI AIUTO EFFICACE NELLE DIVERSE SITUAZIONI DI DIFFICOLTA'

Sr. ANTONIA COLOMBO

Ogni disturbo psichico deve essere considerato con serietà

Nelle normali difficoltà che caratterizzano ogni crescita umana e soprattutto nelle situazioni di immaturità e di tendenze nevrotiche, è necessario *intervenire tempestivamente* e *con mezzi adeguati.*

L'esperienza comprova che la presenza, in comunità, di persone con gravi difficoltà psicologiche può costituire un serio impedimento non solo alla serenità della vita comune, ma anche al raggiungimento delle finalità proprie della vita consacrata. Questo è particolarmente avvertito in un Istituto dedito all'attività educativa e che svolge il suo compito in clima di intensa collaborazione. D'altra parte con la professione di tendere alla perfezione, la religiosa si impegna anche a rimuovere gli impedimenti che, sia pure materialmente, come nel caso di immaturità dipendente da fattori ambientali, la ostacolano in questo cammino.

Le difficoltà psicologiche devono dunque essere prese sul serio, non meno delle malattie fisiche, anche perché talvolta queste derivano da quelle.

L'intervento dovrebbe essere tempestivo, giacché disturbi psichici che all'origine sarebbero facilmente superati, divengono col passar del tempo sempre più gravi e difficili da curare. Tali disturbi, inoltre, vanno affrontati e curati con mezzi adeguati, non con palliativi che procurano solo un sollievo momentaneo o illusorio (medicine, consigli spirituali, affermazioni rassicuranti).

La ricerca e l'uso dei mezzi più adeguati al caso costituiscono un dovere di carità e spesso anche di giustizia.

Valore del rapporto interpersonale attivante nelle normali difficoltà

Nelle difficoltà dovute a normali crisi di crescita, la possibilità di stabilire un vero rapporto interpersonale, in un clima di rispettosa accettazione ed illuminata chiarificazione orientate al potenziamento dell'identità personale, è condizione sufficiente per la positiva soluzione. Ma occorre distinguere tra vera e falsa comprensione.

Un'*immagine falsa della persona comprensiva* è quella che la presenta sempre sorridente e amabile, sempre disposta a distribuire incoraggiamenti e conforti più o meno fondati, impegnata ad accontentare tutti e ad approvare e scusare tutte le manifestazioni, anche quelle nevrotiche.

Questo tipo di comprensione può dissimulare una colpevolezza inconscia che la persona poco integrata prova quando si tratterebbe di essere ragionevolmente esigenti, ma si teme di perdere il controllo di se stessi. Anche il bisogno di tranquillizzare è spesso confuso con la comprensione, mentre in realtà può essere un sintomo nevrotico.

La *vera comprensione* suppone la conoscenza, almeno a livello pratico, della psicologia umana, cioè della complessità delle motivazioni e della loro difficile e instabile gerarchizzazione, per cui anche la persona sana assume spesso atteggiamenti ambivalenti che devono essere compresi e chiarificati in ordine all'effettiva realizzazione del progetto fondamentale di vita.

Questo necessario tipo di conoscenza si ottiene con lo studio e con l'osservazione serena e spassionata di se stessi.

La vera bontà quindi si fonda sulla lucidità nella visione delle situazioni e sulla chiarezza dei fini da perseguire.

E' il caso di ricordare, in questo contesto, che la *relazione religiosa-superiora* può risultare alquanto complessa. Mentre

per la persona sana essa è occasione di arricchimento spirituale e psichico, per la persona infantile e nevrotica costituisce il terreno favorevole allo sviluppo di serie difficoltà.

Questa, infatti, non è nelle condizioni di comprendere e di vivere l'aspetto soprannaturale del rapporto di dipendenza religiosa e può cercare una *relazione simbiotica* tra un'immagine onnipotente della madre e un'immagine infantile della figlia. Può svilupparsi una *relazione di transfert* dei sentimenti nei confronti della madre sulla superiora. La religiosa tende ad accaparrare la persona costituita in autorità e a scaricare su lei tutta la responsabilità delle sue difficoltà. D'altra parte la superiora può aggravare la situazione quando, non riconoscendola come transferenziale, si attribuisce irragionevolmente tutta la colpa della difficoltà nel rapporto.

Nella situazione transferenziale si prova, nei confronti di un individuo, non i sentimenti che dovrebbe suscitare il suo modo d'essere e di comportarsi, ma i sentimenti che si provavano verso un personaggio significativo dell'infanzia: nel nostro caso, esso è rappresentato in modo simbolico dalla superiora. Perciò la religiosa vede la sua superiora non come è realmente, ma come vedeva i suoi genitori; i sentimenti nei suoi confronti non sono giustificati da quanto ella fa obiettivamente, ma da quello che rappresenta per la religiosa e dai sentimenti che questa provava, quand'era bambina, verso i genitori.

E' chiaro che lo stabilirsi di relazioni di transfert non dipende dalla vita religiosa, ma dalla salute mentale della religiosa e della superiora.

La compresione è *condizione efficace di crescita* per la comunità nel suo insieme, per la singola religiosa e per la stessa superiora quando si fonda sull'amore vero e sulla maturità. Se non è fondata sull'amore, manca la sollecitudine, l'attenzione, l'interesse che stimola a comprendere per sollevare; se non è fondata su una personalità matura può diventare una comprensione di tipo nevrotico che, al limite, deforma i desideri e le richieste dell'altro in base ai propri bisogni inconsci.

Condizioni favorevoli ad un aiuto efficace attraverso il dialogo perciò sono: non voler essere « provvidenza » per l'altro; non considerare l'altro come qualcuno da convincere con « buone ragioni »; aiutare l'altro a comprendersi, ad accettarsi, ad avviarsi da solo.[1]

Ricordando che il comportamento umano è sempre iperdeterminato, occorre vegliare per evitare il pericolo delle *conclusioni semplicistiche* fondate sulla presunta intuizione. Diagnosi rapide e superficiali, espresse in termini come: « l'unica vera causa della tua difficoltà è... » passano quasi sempre accanto al vero problema. Le difficoltà messe avanti per prime nascondono spesso problemi più gravi e più intimi: conviene attendere e mantenere aperta la possibilità di andare più in profondità. Il sintomo dichiarato, anche se grave e doloroso, può costituire una prima linea di difesa utilizzata contro problemi e conflitti ancora più dolorosi. Ad esempio la masturbazione può essere un modo di difesa contro profonde tendenze omosessuali.

Occorre essere attente anche per evitare delle « introspezioni selvagge »: la verità deve essere comunicata nella misura in cui la persona può recepirla e trarne profitto. Non bisogna svelare o abbattere troppo rapidamente le difese prima di essersi assicurato un retroterra di risorse e di fiducia sufficiente; diversamente i conflitti che esse dissimulano possono anche causare la disintegrazione della personalità.

Per questo chi si dispone ad aiutare un soggetto in difficoltà, deve aver raggiunto un certo *livello di autocomprensione*. Non si richiede che sia una persona perfetta, ma onesta, impegnata a fare del suo meglio per liberarsi e liberare gli altri. La ricchezza e la integrità esistenziale della persona che aiuta danno ordinariamente la misura della sua riuscita.

1 Su questo argomento si consiglia il capitolo *Aiuto e dialogo* nel libro: Beirnaert L., *Esperienza cristiana e psicologia* (Torino, Borla 1965) 35-43.

L'aiuto offerto da una psicoterapia: condizioni di efficacia

Nei casi più gravi di disturbi psichici può rendersi necessario il ricorso alla psicoterapia al fine di svincolare con interventi tecnici adeguati, una libertà imprigionata e, in tal modo, rendere autonome e capaci di impegno responsabile persone che sono rimaste bloccate a stadi di dipendenza infantile. In questa sede accenniamo semplicemente ad alcuni aspetti del problema.[2]

Esistono diverse forme di psicoterapia individuale, e la scelta di una di esse dipende dal tipo di difficoltà e anche dall'età della persona.

Chi ricorre ad una psicoterapia non deve pensare ad un intervento miracolistico o ad una soluzione positiva assicurata. C'è la possibilità che gli atteggiamenti inautentici persistano anche dopo la psicoterapia, il rischio di abreazioni violente nel momento in cui le difese cadono; l'eventualità di un cattivo uso della libertà riconquistata.

Comunque è saggio non intraprendere una psicoterapia se non sono presenti alcune *condizioni* che lasciano supporre un esito favorevole. Esse sono:

— da parte del *terapista:* competenza tecnica, onestà umana, conoscenza obiettiva della vita religiosa;

— da parte della *persona interessata:* volontà di collaborare, motivazione profonda alla psicoterapia per riuscire a superare le forti resistenze al cambiamento che normalmente si incontrano nel corso del trattamento;

— da parte dell'*ambiente:* comprensione dei momenti difficili e anche drammatici che la psicoterapia comporta e capacità di effettivo sostegno della persona, giacché inopportune e false comprensioni momentanee potrebbero rafforzare le

2 Per conoscenze più ample sull'argomento, cf FILIPPI L. S., *Maturità umana e celibato* (Brescia, La Scuola 1970) 234-249.

resistenze al cambiamento, favorire un ritorno al sintomo nevrotico come rifugio o addirittura causare il ritiro dalla psicoterapia;

— da parte delle *guide spirituali* della persona (superiore, confessore): chiara distinzione tra la natura del rapporto educativo e di direzione spirituale e il tipo di rapporto terapeutico, al fine di favorire, senza ambivalenze, l'instaurarsi di un corretto rapporto con il terapista, rispettare la privatezza della terapia, evitando domande o apprezzamenti, non cadere nei « tranelli » che inconsciamente la persona ammalata potrebbe tendere, come espressione della sua resistenza alla terapia. Il più frequente è quello di tentare di trasformare in problema morale un problema psicologico, adducendo motivi apparentemente plausibili, come attribuire al terapista fatti e propositi riprovevoli, generalmente inesistenti, ma percepiti come reali attraverso la distorsione dei meccanismi di difesa.

Il rispetto delle condizioni di svolgimento della psicoterapia garantisce inoltre al colloquio di direzione spirituale la sua peculiare natura.

Il *colloquio spirituale* tra la religiosa e la superiora si fonda, infatti, sulla volontaria tensione della consacrata per ricercare e realizzare nella sua vita la volontà di Dio. Suppone perciò una sufficiente libertà psicologica. L'assenza di libertà non lo rende possibile e postula in primo luogo un intervento preliminare che ne promuova il risveglio e ne assicuri la disponibilità.

Da quanto si è detto, risulta l'importanza e l'urgenza del compito di « formare i formatori »,[3] affinché sappiano discernere lo psichico dallo spirituale e usare i mezzi adatti per rendere il primo idoneo a servire effettivamente il secondo.

Parlando ai direttori spirituali dei seminari, Giovanni XXIII ebbe a dire: « Non possiamo nascondere che si sono commes-

3 Cf *OT* 7.

si — e si continuano a commettere — degli errori in campo educativo, con la facile scusa che a discernere le vocazioni e a formarle convenientemente bastano il buon senso, l'occhio clinico e soprattutto l'esperienza ».[4]

Concludendo conveniamo con il più volte citato Filippi [5] nel riconoscere, tra gli strumenti formativi più importanti, la capacità, da parte dell'educatrice, di suscitare e stabilire relazioni umane impregnate di verità e di amore, cioè di alimentare il dialogo in clima di rispetto, di affetto e di lealtà, in modo da aiutare le giovani a riconoscere, a chiarificare o a « sopportare » l'ambiguità di molte situazioni umane e l'ambivalenza di molti sentimenti.

Allora la scoperta della propria vocazione e l'integrazione profonda delle esigenze del voto di castità, ubbidienza e povertà saranno una conquista progressiva e continua fino al momento dell'incontro finale con Cristo.

4 Giovanni XXIII, *I direttori spirituali dei seminari cooperano alle armonie della Grazia* (9 settembre 1962), in *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII* IV (Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana 1961-1962) 514.

5 Filippi, *Maturità* 272.

ASPETTO ASCETICO-SALESIANO

La formazione alla vita di fede e alla preghiera

Il testo di questo ciclo di conversazioni, ripreso da registrazione, non è stato rivisto dall'Autore.

L'ITINERARIO SOPRANNATURALE DELLA FEDE

P. ANASTASIO del SS.mo ROSARIO

Che cos'è la fede

In questi incontri parleremo della fede e parleremo della preghiera preoccupandoci soprattutto dell'aspetto ascetico e spirituale. Proprio per metterci in tale prospettiva, penso che prima di tutto dobbiamo intenderci sulla portata del termine fede.

Ci viene in aiuto un'espressione di s. Giovanni: « Questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo ».[1] Consideriamo quindi la fede fondamentalmente così: *conoscere il Padre e conoscere il Figlio.* Conoscere il Padre e conoscere il Figlio in modo tale che questa conoscenza non solo renda più voluminosa l'enciclopedia delle nostre idee, ma renda più sostanziata la nostra vita. Conoscere il Padre e conoscere il Figlio perciò non a livello nozionale, ma a livello di esperienza interiore. Questa è la fede di cui noi ci occupiamo: l'incontro con nostro Signore Gesù Cristo, rivelatore del Padre e rivelatore del Regno.

Ricordiamo anche l'altra parola della Sacra Scrittura: « La fede è sostanza di cose sperate e argomento di quelle che non si vedono ».[2] Essa è dunque la certezza di una realtà invisibile che è il Regno, meglio ancora la certezza di una realtà invisi-

1 *Gv* 17, 3.
2 *Ebr* 11, 1.

bile che è il Signore. Quel Signore che non ci è estraneo, ma al quale ci riferiamo come essenziale vocazione e dal quale siamo chiamati, proprio attraverso la vocazione, per realizzare una comunione che ci renda figli di Dio.

Possiamo utilmente richiamare al riguardo la parola dell'apostolo Paolo: « Quanti vengono mossi dallo Spirito di Dio sono i veri figli di Dio ».[3] Ecco i credenti. I credenti sono coloro che hanno incontrato Dio in modo tale che Egli li vivifica, li muove, li trasforma, diventa cioè il principio della loro vita.

Come ben comprendono, stiamo parlando di una fede che non si riferisce tanto a una serie di verità astratte da ammettere, quanto a un *mistero vivente*, come è quello di Dio, *da condividere*. « Il giusto — dice ancora l'Apostolo — vivrà di fede ».[4] Fino a quando la fede non diventa vita, non è fede. E' prolegomeno della fede, è propedeutica della fede, ma non è fede. La fede è un avvenimento vitale, è un avvenimento, quindi, essenzialmente fecondo.

La fede dono gratuito di Dio

Considerando questa realtà, la prima cosa che noi dobbiamo dire, perché incide sulla formazione alla fede, è che la fede, intesa così, è essenzialmente un *dono gratuito di Dio*. Il principio dell'atto di fede è Dio.

E' vero, l'uomo attraverso lo studio e l'approfondimento personale deve portare il proprio contributo all'atto di fede, però prima di tutto è vero che la fede è un dono.

L'uomo non è un conquistatore della fede; anzi, tutti gli atteggiamenti di conquista finiscono col diventare antagonistici alla crescita della fede. L'uomo può solo essere un

3 *Rom* 8, 14.

4 *Ebr* 10, 38.

possessore della fede. Quindi la prima disposizione per essere credenti è la *recettività*. Questo atteggiamento, fondamentale per credere, è la conseguenza del fatto che la fede è un dono; e badiamo che la qualità di dono della fede, di gratuità della fede è una qualità che noi dobbiamo riconoscere in virtù della fede stessa. In altre parole è la fede che ci certifica che la fede è un dono.

Ricordiamo che l'eresia pelagiana insegnava che l'uomo può conquistare la fede con le sole sue forze; l'eresia semipelagiana affermava che, sebbene l'uomo non possa credere senza la grazia, può però desiderare di credere senza di essa. Ma il pelagianesimo e il semipelagianesimo sono due eresie, condannate da grandi Concili Ecumenici, per sottolineare la totale e radicale gratuità della fede. Perché? Ma perché nessuno ha diritto di conoscere Dio se Dio non si rivela. La natura umana è fatta per possedere Dio, ma a una condizione: che Dio si doni. Dio ha creato l'uomo così, quindi c'è nella natura dell'uomo un'apertura nei confronti di Dio, ma non c'è la possibilità positiva di aprirsi a Dio se Dio non la colma con il suo dono.

La recettività nei confronti della fede ha come conseguenza che io non sono giudice della fede, sono soltanto colui che la riceve. Dio si partecipa, si comunica, ma io devo essere disponibile, lasciare che Dio si comunichi come vuole, accogliere Dio come si comunica e, di fronte a Dio, non giudicare ma credere. Ciò implica — e avremo modo di parlarne in altra sede — un atteggiamento di *radicale umiltà* a cui l'uomo è poco proclive. Proprio per questo motivo riesce difficile una formazione alla fede.

La fede dono vitale di Dio

La fede, così intesa, non soltanto è dono, è anche dono vitale. Che cosa vuol dire? Vuol dire che la fede è un *dono vivificante*, è un dono che trasforma *qualitativamente* la vita del-

l'uomo proprio perché, in quanto vita, implica dinamismo, sviluppo, crescita.

Noi non possiamo considerare la fede come un'acquisizione culturale che, alla fin dei conti, finisce con l'essere archiviata in qualche scomparto delle nostre capacità recettive; la fede è un'esperienza interiore di natura sua progressiva. In altri termini, io non credo mai abbastanza, non conosco mai abbastanza Dio, non conosco mai abbastanza i misteri di Dio e sono chiamato, per la fede stessa, a crescere continuamente in questa conoscenza e in questa partecipazione interiore. Se la mia fede non è viva e non è progressiva, non è vera fede, non è la fede che sono chiamato ad avere.

Ecco il secondo atteggiamento, per conto mio fondamentale, in una formazione alla fede: la *progressività.*

La fede incontro personale con Dio

C'è un terzo valore che mi preme sottolineare. Il dono della fede non è soltanto una notizia intorno ad una verità che riguarda Dio. Il dono della fede, come dicevamo, è una conoscenza vitale di Dio. E' vero che Dio diventa nostra fede attraverso la Rivelazione, però è vero anche che Dio si rivela non per informarci su di sé, non per dirci semplicemente chi è, quali sono le sue intenzioni, che cosa intende fare e che cosa intende che noi facciamo. *Dio rivela se stesso per dare se stesso.*

In altre parole Dio si rivela non per dirsi, ma per darsi. Il che significa che il momento più tipico e più costitutivo della fede è precisamente questo darsi di Dio attraverso la conoscenza. Facendosi conoscere, Dio si dà, e perché si dà? Perché non si fa conoscere attraverso i sillogismi della nostra logica, ma si fa conoscere attraverso la luce della sua realtà personale. E' Lui stesso che diventa luce interiore. Noi infatti diciamo che crediamo in Dio, e ci rendiamo conto che questo credere in Dio è principio di un rapporto personale per cui non è tanto importante ciò che credo, ma è importante Colui in cui credo.

Gli antichi teologi, gli Scolastici, dicevano che l'oggetto formale della fede è la Persona di Cristo rivelante, l'oggetto materiale è la verità da credere. Ma finché io credo una verità, non sono ancora un credente. Divento un credente quando credo in Qualcuno, quando credo in Dio.

Notino che questa struttura della fede l'abbiamo conservata nel Credo. Infatti iniziamo col dire: credo nel Padre, nel Figlio, nello Spirito... e poi credo in qualcosa: in questa e quest'altra verità. Cioè io accetto Dio, gli faccio credito, e quindi credo a tutto il resto, perché Lui lo dice.

Il rapporto che si instaura con la fede allora è un rapporto di tipo unitivo, attraverso il quale io *incontro Qualcuno, accetto Qualcuno, entro in comunione con Qualcuno.* E mi pare che questo accettare Qualcuno sia il momento essenziale della fede stessa in quanto, almeno in radice, contiene una vocazione di carità, una vocazione di rapporto di amore.

Anche nell'esperienza umana succede questo: noi crediamo in una persona nella misura in cui le vogliamo bene. Dio, che ci ha creato e ci conosce bene, anche nel dinamismo del dono della fede procede per la stessa strada. E' Lui che si dona nel rivelarsi e si rivela per darsi; e io credo, nel momento che accolgo Lui in atteggiamento di comunione e quindi di condivisione di vita.

E' vero, da questo punto di vista, che la fede è in un certo senso l'*inizio della carità*, l'inizio della salvezza. « Fides est humanae salutis initium » ha detto il Concilio di Trento. S. Tommaso, prima ancora, aveva chiamato la fede: « inchoatio quaedam vitae aeternae ». Del resto Gesù afferma: « Questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo ».[5] Se la fede è vita eterna è, almeno radicalmente, carità.

5 *Gv* 17, 3.

Fede e carità

A questo punto vorrei osservare che il dono divino della fede come ci viene offerto da Dio, in quanto principio di tutta la nostra esistenza di credenti, non è separato dalla carità.

La fede che Dio ci offre è viva e vivificante; ed è viva e vivificante *per la carità* che la anima. Per amore Dio si rivela, e per amore vuole che lo accettiamo e lo crediamo.

Non ci insegna il catechismo che la condizione naturale della fede è quella di essere vivificata dalla carità? e non ci insegna che soltanto il peccato separa la fede dalla carità? Ma questa separazione è anormale e rende infeconda la fede. Perché la fede sia vivificante e sia feconda, ha bisogno di essere animata dalla carità. La carità è quindi l'atteggiamento unitivo della fede tra noi e Dio.

Di qui deriva una terza esigenza della fede: la *fedeltà*, cioè la continuità nell'accettare Colui che si rivela, Colui che per darsi si rivela. La fede, infatti, non può mai essere ridotta ad un problema risolto o ad una scelta fatta una volta per sempre. La fede è una realtà essenzialmente presente, essenzialmente continua; è una realtà di relazione con Qualcuno nei confronti del quale io devo essere in atteggiamento recettivo nel senso di esser disposto ad accoglierlo, devo essere in atteggiamento progressivo nel senso di accoglierlo e conoscerlo sempre più profondamente, e devo essere in atteggiamento di fedeltà nel senso di continuare ad accoglierlo, di continuare ad accettarlo, di continuare ad amarlo.

Penso proprio che questo triplice atteggiamento di recettività, di progressività, di fedeltà debba essere messo a fondamento di una dinamica della fede e quindi di una formazione alla fede.

La fede, in questa prospettiva, è un valore embrionale che noi riceviamo e che, così accolto e custodito, per sua intima e profonda fecondità, cresce, matura, si sviluppa. E nello svilupparsi dove conduce? Anche questo mi pare importante sottolineare. Conduce ad una esperienza nel conoscere Cristo, nell'incontrare Cristo e nel sapere di Cristo che è il vero avvenimento della fede. In fondo se la fede è conoscere Dio attraverso la Rivelazione, la Rivelazione è Cristo. Quindi io non conosco Dio se non nella misura in cui conosco Cristo; non incontro Dio se non nella misura in cui incontro Cristo; non so di Dio se non nella misura in cui so di Cristo.

In ultima analisi, il mio itinerario di fede è tutto qui: conoscere Cristo, incontrare Cristo, sapere di Cristo.

Conoscere Cristo

Conoscere Cristo a livello di ciò che Cristo *dice* e di ciò che Cristo *fa*. Tale conoscenza è necessaria perché è mediazione alla rivelazione della sua realtà intima e personale, ma non basta.

Incontrare Cristo

Bisogna che io incontri la Persona di Cristo, non le sue parole o i fatti della sua vita soltanto. Purtroppo l'esperienza ci insegna che ci sono tante persone le quali, pur conoscendo le parole e i fatti di Gesù, non hanno fede.

Il fermare la fede ad un livello conoscitivo di tipo nozionale e informativo è troppo poco. Ci vuole anche questo perché fa parte di quel processo di mediazione umana nel quale siamo inseriti e del quale ci dobbiamo servire, ma non basta. Occorre che attraverso questa mediazione noi incontriamo

Cristo: io non divento credente se non quando incontro Gesù. E occorre che incontriamo Cristo a livello di quell'esperienza interiore fatta di amore e di fiducia per cui gli diciamo: « Ecco, cercavo proprio te, avevo proprio bisogno di te. Tu solo mi basti, Tu solo hai parole di vita eterna. Tu solo conosci il Padre ».

Questa conoscenza di Cristo a livello di esperienza interiore, è estremamente progressiva. Ci sono dei momenti della nostra vita nei quali il Signore si fa conoscere attraverso un'esperienza profonda che ci dà una certezza inesprimibile, una certezza che sembra non crollare più. Ma ci sono anche dei momenti nei quali la conoscenza del Signore Gesù a questo livello, l'incontro cioè con il Signore Gesù, è frutto di una fedeltà continuamente ribadita, continuamente sofferta, continuamente voluta, in una perseveranza interiore che è appunto l'esercizio della fede.

Sapere di Cristo

Tutto questo però non è sufficiente a darci la pienezza della fede, cioè quel sapere di Cristo che non è soltanto la nozione di ciò che Gesù ha detto o fatto, non è soltanto l'incontro personale con Lui, ma è quel gusto interiore del Signore di cui parla l'Apostolo Paolo quando afferma: « Mi proposi di non saper altro all'infuori di Gesù Cristo, e Gesù Cristo crocifisso ».[6]

Si tratta di una conoscenza a livello del *sapere* latino, più che del sapere proprio del nostro vocabolario solito. I latini distinguevano il *sapere* dal *cognoscere*. Il *cognoscere* era il conoscere nozionale ed astratto attraverso la mediazione delle idee, il *sapere* era conoscere attraverso l'esperienza, il gusto. Quando io descrivo una cosa, so tutto di quella cosa a livello delle nozioni, ma quando la vedo, la tocco, me ne impadronisco, so ad

6 *1 Cor* 2, 2.

un altro livello, ad un livello cioè di rapporto personale, profondo, intimo che me ne dà il sapore. Ora la fede, di per sé, tende a questo *sapere* di Dio attraverso Cristo.

Noi abbiamo il torto, mi pare, di avere relegato la dimensione ultima della fede, cioè questo sapere di Dio nel senso esperienziale, ad una specie di categoria privilegiata. Ci siamo detti troppe volte, e lo ripetiamo, che un simile livello di fede è raggiunto soltanto da qualche anima particolare che il Signore tira fuori dal mazzo quando vuole e come vuole. E' un errore: tutti siamo chiamati a questa esperienza di Dio. Se non vi arriviamo la colpa non è di Dio, la colpa è nostra. Ed è nostra proprio perché il nostro itinerario di fede è manchevole o sul piano della recettività o sul piano dell'operosità dinamica o sul piano della fedeltà continua. Ma la fede come valore vivificante tende a diventare un'esperienza. E' un avvenimento vitale. « Questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo ».[7]

Penso in questo modo di aver tracciato un itinerario della fede, partendo non da noi, ma dal dono stesso della fede: dono da ricevere, dono da far maturare, dono da custodire con fedeltà.

E' un itinerario che ha in Cristo il suo sacramento più perfetto e più fecondo; perché è proprio in Cristo che il dono della fede ci viene fatto. Perciò nell'incontro con Cristo sta il momento storico, realizzatore della nostra fede in tutta la sua pienezza.

E noi nei confronti della fede, come ce la caviamo? Questo è il discorso che ora affronteremo.

7 *Gv* 17, 3.

L'ASCESI COME FORMAZIONE ALLA VITA DI FEDE

P. ANASTASIO del SS.mo ROSARIO

Nella precedente conversazione abbiamo sottolineato che la fede è un dono, e come tale deve essere accolto; è un dono vivo, e come tale deve essere messo in condizione di vivere, cioè di radicarsi, di crescere e di svilupparsi.

Ci dobbiamo però domandare: in quale terreno il dono di Dio viene deposto?

La parabola del buon Seminatore [1] ci ricorda che, sebbene fondamentalmente il terreno che accoglie il dono divino della fede sia l'uomo, l'uomo di fronte al dono è capace di atteggiamenti molto diversi. Ecco allora il discorso ascetico farsi particolarmente importante, perché è proprio attraverso questo discorso che si riesce a precisare quali devono essere gli atteggiamenti umani nei confronti del dono divino della fede, in modo tale che quella recettività, quella operosità e quella fedeltà di cui abbiamo parlato in astratto, diventino in concreto un itinerario interiore e spirituale.

Inserirsi in una prospettiva soprannaturale

Partiamo da una considerazione che ci suggerisce l'apostolo Paolo. « Animalis homo non percepit quae Dei sunt »,[2] l'uomo terreno non accoglie le cose proprie dello Spirito di Dio.

1 Cf *Mc* 4, 3-20.

2 *1 Cor* 2, 14.

L'uomo, cioè, che si lascia guidare unicamente dalla natura e non ha altri orizzonti che quelli della natura, non arriva alla fede, anzi si chiude alla fede.

Per percepire e accogliere i doni divini, bisogna superare le prospettive puramente naturali e inserirsi in una prospettiva profondamente soprannaturale. Sta proprio qui, direi, l'itinerario della fede.

In pratica si realizza questa meta soltanto attraverso uno sforzo, un superamento continuo, ordinato, sistematico. Senza questo impegno la mia fede troverà un limite invalicabile oltre il quale non andrà, ed io assomiglierò a quel terreno lastricato di cui parla la parabola evangelica. Il buon seme potrà cadere, ma non fruttificare perché sul sasso inaridisce e muore.

Il superamento di cui stiamo parlando come impegno ascetico riguarda soprattutto tre valori particolarmente incisivi nella nostra vita umana: i giudizi, i desideri, gli interessi.

La fede ispira i giudizi

Io devo rendere i giudizi, i miei giudizi, ispirati dalla fede. Sembra un discorso semplice, ma in pratica non lo è, perché il nostro modo di giudicare è facilmente legato a valutazioni che prescindono dalla fede. Anche noi anime consacrate — e quindi gente che non solo crede, ma è quasi persuasa che, ringraziando il Signore, quanto a fede non ha niente da rimproverarsi — possiamo usare espressioni come questa: « Umanamente parlando... ». Quando diciamo così, dimostriamo di giudicare le cose da un punto di vista umano e non teniamo presente che l'ordine storico nel quale il Signore ci ha posti non è un ordine naturale, ma un ordine soprannaturale. Dio, creando l'uomo, l'ha chiamato all'incontro personale con Lui, l'ha chiamato ad una vita di fede. Perciò tutte le volte che non pensiamo, non giudichiamo, non agiamo in modo con-

forme alla fede, non viviamo secondo le prospettive di Dio. Di qui la necessità di fare spazio alla fede come ispirazione dei nostri giudizi. Non è facile, e soprattutto non è una meta che si conquista una volta per sempre, ma è una meta che bisogna perseguire continuamente, perché continuamente rischiamo di essere imprigionati da una visione umana e terrena delle cose.

L'impegno ad assumere come criterio dei propri giudizi la fede, porta a poco a poco ad un capovolgimento radicale nei giudizi stessi. E' l'esperienza dei santi. Spesso, sentendo ragionare i santi, noi diciamo che sono pazzi. E abbiamo ragione, da un nostro punto di vista. Sono pazzi! Ma perché? Perché i loro giudizi sono ispirati dalla fede; e quello che noi chiamiamo il buon senso, il senso comune, il realismo, non è che manchi in loro, solo che è il realismo del credente, non il realismo dell'uomo terreno di cui parla s. Paolo.

Dobbiamo pensare tanto all'esigenza di formare in noi e nelle anime che ci sono affidate questo atteggiamento, e dobbiamo lavorare in profondità, specialmente oggi, per il naturalismo formidabile che ci insidia da tutte le parti.

La fede gerarchizza i desideri

Ognuno di noi sa che l'uomo ha nei desideri uno dei moventi fondamentali del proprio esistere. Egli infatti è una realtà potenziale, è un insieme mirabile di potenze, e ogni potenza tende all'oggetto che le è proprio.

Con una terminologia semplice ma comprensibile, chiamo desiderio questo tendere di ogni potenza verso il proprio oggetto: la mia intelligenza desidera sapere, la mia volontà desidera prendere posizione, la mia vista desidera essere accontentata; insomma tutto il mio essere è aperto a desideri e a realizzazioni particolari.

In un'ascesi della fede, è necessario che la fede diventi il principio ispiratore della gerarchia dei desideri.

Quando Gesù dice a Marta: « Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti per troppe cose; una sola è necessaria! »,[3] in che prospettiva si mette? Nella prospettiva della fede: ascoltare il Signore, cioè credere, è l'unica cosa necessaria. Ammettiamo pure che nell'espressione di Gesù ci sia un po' di paradosso, ma il principio unificante dei desideri è questo: il primato della fede, il primato dei valori della fede, il primato delle realtà della fede.

Attraverso la fede, si dà compostezza ai desideri personali, e nello stesso tempo, attraverso la compostezza dei desideri, si lascia spazio alla fede. Ma se permetto che gli occhi vadano per la loro strada, la curiosità per la sua, la gola per la sua e l'intelligenza per la sua, che cosa succede? Impedisco alla fede di emergere. Non sono più l'uomo di un solo desiderio, l'uomo centrato nell'*unum necessarium*, ma divento una persona che soffoca addirittura i desideri della fede.

Sappiamo infatti, per esperienza personale, che quanto più i nostri desideri sono incontrollati e quanto più sono materiali tanto più diventano invadenti. I desideri materiali proprio per la loro grossolanità, per il loro spessore, sono quelli che ci inibiscono di più. E io, se mi abbandono alle reazioni istintive della sensibilità, non sono più una creatura che governa il proprio spirito, divento piuttosto una creatura che mette il proprio spirito a servizio delle voglie e delle emozioni, con il risultato di una banalità, di una mediocrità e di una rinunzia alla vita dello spirito che fa paura.

Bisogna dunque che la fede diventi il principio che ispira la gerarchia dei desideri. Non dico che la fede debba far scomparire i desideri, no, perché tutto il bene in tutte le sue accezioni è oggetto del possesso e dell'interesse dell'uomo; dico che li deve ordinare ed equilibrare nell'unità armonica della persona.

3 *Lc* 10, 41.

La fede sceglie gli interessi

Per interessi intendo quei valori a cui si dedica la vita. Ci sono degli interessi provvisori e ci sono degli interessi definitivi; ma sia gli uni che gli altri devono essere oggetto di scelte. Ora c'è una differenza enorme tra le scelte dell'*animalis homo*, secondo l'espressione paolina, e le scelte dell'uomo che vive nella luce della fede. Noi dobbiamo rendere la fede ispiratrice delle nostre scelte. Rimane vero che la facoltà con cui scegliamo è la nostra libera volontà, ma la fede deve illuminare la libertà.

Sull'illuminazione della libertà da parte della fede potremmo aprire un lungo discorso. Noi oggi parliamo sempre di libertà. Ne parliamo tanto perché, tutto sommato, ne abbiamo poca, perché la demoliamo continuamente con le nostre intemperanze.

Perché c'è tanta libertà frustrata? perché c'è tanta libertà scontenta? perché c'è tanta libertà manomessa? Perché la si usa senza l'ispirazione della fede. Se teniamo conto che Dio ha fatto l'uomo libero proprio perché avesse il merito di *scegliere Dio*, il fatto che la libertà non venga ispirata dalla scelta di Dio, almeno finalisticamente, in tutti i suoi comportamenti, spiega i grandi disordini della fede e il disagio profondo nel quale si trova la libertà dell'uomo.

Loro mi diranno: ma chi non crede, allora, non è in grado di usare bene la libertà? Fino a un certo punto sì, ma del tutto no. Perché una libertà che non ha finalisticamente la capacità della scelta di Dio, è una libertà esercitata in superficie, non è una libertà esercitata nella sua istanza più profonda e più radicale. La libertà dell'uomo è un'esigenza infinita, e fino a quando non sceglie l'Infinito non nozionalmente, ma l'Infinito personificato attraverso la Rivelazione, non ha finito di scegliere; ed è questa la ragione di tutte le insofferenze e le insoddisfazioni di oggi.

Dobbiamo poi riconoscere che noi stessi, nell'uso della libertà,

e quindi nella scelta degli interessi, troppe volte siamo rimasti e rimaniamo a livello di piccola periferia, di interessi spiccioli che non vengono coordinati da una visione profondamente finalizzata alla fede, che non trovano nella fede la loro giustificazione.

E' questo il motivo per cui diventiamo insofferenti delle rinunzie, invochiamo sempre la libertà, e non sappiamo comprendere che le rinunzie in fondo non sono rinunzie, ma sono scelte. Solo quando la libertà si orienta secondo il criterio della fede, elimina l'esperienza della rinunzia ed esalta l'esperienza della scelta.

Purtroppo noi siamo delle creature continuamente divise, continuamente contese tra un'infinità di piccoli interessi che durano poco più di cinque minuti, e non siamo capaci di operare quelle scelte profonde che unificano la nostra vita e rendono poi tutto il resto automaticamente risolto, automaticamente deciso nella coerenza dell'orientamento fondamentale.

L'itinerario della fede porta proprio alla riduzione delle scelte. Quanto più si crede, tanto minori diventano le scelte e se si arriva alla perfezione della fede, la scelta è *una sola:* Dio. In Lui tutto si unifica, tutto trova la sua spiegazione, la sua giustificazione, la sua armonia, la sua pace.

Impegno di sobrietà

La possibilità di unificare così la propria vita suppone quella che io chiamerei una riabilitazione della sobrietà e della temperanza nell'uso di tutti i valori umani.

Uno dei motivi per cui la nostra fede a volte viene imprigionata, resa inerte, oppure appesantita nei suoi movimenti, è la mancanza di sobrietà. Facilmente accontentiamo noi stessi a tutti i livelli: non ci diciamo mai di no di fronte alle piccole o grandi cose, a livello della sensibilità, dei sensi, della volontà, del cuore, della memoria, della curiosità, di tutte le nostre fa-

coltà insomma. Comportandoci così, praticamente finiamo col renderci delle creature pesanti, delle creature inceppate, delle creature prigioniere.

La mancanza di sobrietà come sfigura un corpo perché gli fa perdere la sua armonia, così compromette enormemente il movimento agile e interiore della fede. Una delle ragioni di tanta crisi di fede oggi è l'edonismo che caratterizza il modo di vivere. Non ci si nega niente, ci si accontenta in tutto e si diventa dei gallinacei formidabilmente pesanti, incapaci di volare.

Bisogna diventare sobri. Senza questo impegno di temperanza a livello di tutte le nostre risorse umane, c'è proprio da pensare che si affievolisce la fede e la si rende incapace delle sue espressioni più vive. A poco a poco la visione della vita, invece di essere una visione di fede, diventa una visione estremamente meschina, preoccupata soltanto della soluzione dei piccoli problemi quotidiani, dei piccoli problemi personali che si riferiscono a quel tanto di benessere che sembra costituire l'ideale di molti nella società di oggi.

Non è forse vero che nei nostri paesi da quando è entrato il benessere è diminuita la fede? Lo sento dire dappertutto. Non che il benessere in sé sia una realtà negativa; ma è un fatto che il benessere favorisce l'intemperanza, che il benessere, non usato bene, finisce per diventare una tentazione. Essere temperanti quando non si ha nulla o si ha poco sono capaci tutti; essere temperanti quando si ha tutto o si ha troppo, è difficile. Quindi, per la diminuzione della fede, non diamo la colpa al benessere, ma riconosciamo che, messi in condizioni di benessere, è necessario un impegno di temperanza più consapevole e più avvertito se non si vuole cadere in una specie di prigionia spirituale che offusca la limpidezza della fede e attenua la sua libertà.

L'ASCESI COME FORMAZIONE ALLA VITA DI FEDE

(continuazione)

P. ANASTASIO del SS.mo ROSARIO

Nell'incontro precedente abbiamo parlato dell'ascesi della fede ponendoci da un punto di vista dinamico e illustrando come la fede debba progressivamente ispirare, muovere e unificare i giudizi, i desideri e gli interessi. Abbiamo anche ricordato come questo progresso evolutivo di incarnazione del dono della fede nei dinamismi umani, implichi un grande impegno di sobrietà, come itinerario di graduale liberazione e disponibilità al dono di Dio. Continuiamo il nostro discorso sottolineando alcuni aspetti e situazioni particolarmente significativi ed importanti nell'esperienza della fede oggi.

Ascolto della Parola di Dio

L'ascolto della Parola di Dio, l'approfondimento della Sacra Scrittura è un aspetto essenziale della vita di fede. Anzi, tra la vita di fede e la Parola di Dio esiste un'intima connessione. « Fides ex auditu » dice l'apostolo Paolo.[1] E' attraverso l'ascolto che la nostra fede viene continuamente nutrita, proprio perché la fede è dono di Dio e Dio si rivela attraverso la Parola. L'ascolto della Parola, quindi, è un impegno specifico del credente. Un impegno che implica disponibilità, attenzione, adesione vitale a quello che il Signore dice.

1 *Rom* 10, 17.

Nell'ascolto della Parola dobbiamo tener presente che essa rivela Dio attraverso un involucro umano. Quella che noi chiamiamo Parola di Dio è, nella sua sostanza misteriosa, la rivelazione di Dio e delle cose di Dio, ma è, nella sua dimensione di segno espressivo, un discorso costruito con parole umane. Noi, ascoltando queste parole umane, usate da uomini, scelte da uomini, sia pure con l'assistenza dello Spirito, siamo messi in comunicazione con ciò che di sovrumano c'è nella Parola. Ora il nostro ascolto al segno della Parola di Dio deve essere tale da permetterci di penetrarne la sostanza.

Nella Parola di Dio, sottolinea molto bene la *Dei Verbum*, « è insita tanta efficacia e potenza da essere sostegno e vigore della Chiesa, e per i figli della Chiesa saldezza della fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale ».[2]

Il credente che si mette in ascolto sincero del Signore è aiutato dallo Spirito Santo ad andare oltre l'involucro umano. Questo noi lo crediamo, ma bisogna anche che lo viviamo, oggi in modo particolare, quando la Chiesa ci « rioffre » la Sacra Scrittura con un'insistenza ed una ricchezza davvero meravigliose.

Dobbiamo tuttavia osservare che, mentre la Chiesa vuole che ascoltiamo la Parola di Dio con frequenza e con profondità di fede, è necessario che noi, nell'accostarci ad essa, conserviamo una certa sobrietà spirituale, non per leggerne poca, ma per dare compostezza ai nostri modi umani di leggerla. A volte, infatti, oggi specialmente, si nota che nel leggere la Sacra Scrittura, tutta l'attenzione è rivolta non a ciò che il Signore vuol dire, ma alla problematica dell'involucro: si cerca di sapere quando quella parola è stata scritta, da chi è stata scritta, qual è la sua origine, quante volte è stata usata, in quale occasione... senza preoccuparsi di cogliere il messaggio che essa racchiude. E' una certa « intemperanza » dalla quale ci dobbiamo guardare, specialmente noi che non abbiamo una

2 *DV* 21.

responsabilità di specializzazione. Dicendo questo non intendo affatto svalutare gli studi critici ed esegetici: sono necessari e noi ce ne dobbiamo servire, ma con lo scopo di penetrare più profondamente il contenuto della Rivelazione.

Ascolto del Magistero della Chiesa

L'ascolto del Magistero della Chiesa è un altro elemento di grande importanza per la nostra fede, soprattutto quando esso interpreta la Parola di Dio e ci presenta la realtà della fede.

Che oggi ci sia una crisi intorno al Magistero della Chiesa, è un fatto abbastanza costatato, ma per conto mio è proprio uno dei segni dell'esistenza di una grande povertà di fede. E' doloroso notare che molte volte anche le anime consacrate non valorizzano e non apprezzano adeguatamente i documenti del Magistero, i discorsi del Papa...

Penso che su questo punto ci sia tutta una vigilanza interiore, a livello personale, da rimettere in movimento, tutta una sollecitazione spirituale da stimolare. Dobbiamo renderci conto che la nostra fede è confermata dal Magistero. Senza Magistero non c'è fede. E' vero che il Magistero non fonda la fede, ma il Magistero garantisce la fede, autentica la fede, conferma la fede, stimola la fede. Nei confronti del Magistero perciò non ci sono né dotti, né ignoranti: il Magistero è per tutti, perché la Chiesa magisteriale assolve la missione ricevuta da Cristo di confermare nella fede i fratelli. Tutti i fratelli!

Preghiera

Un altro atteggiamento intimamente legato all'ascesi della fede è la preghiera. Su questo punto non mi fermo perché avremo modo di parlarne a parte; dico soltanto che senza preghiera si perde la fede, con la preghiera si nutre la fede.

Notino che ho detto: « Senza preghiera si perde la fede ». L'espressione è forte, però credo che sia profondamente vera.

Le tentazioni contro la fede

Passiamo ora a considerare due situazioni che nell'ascesi della fede meritano la nostra attenzione: le tentazioni contro la fede e le crisi di fede.

Parlare di vita di fede senza parlare di tentazioni sarebbe un anacronismo, specialmente oggi. Sempre del resto, ma oggi in modo particolare.

Prima di tutto il fatto delle tentazioni. Credo che non abbia bisogno di essere dimostrato. Tentazioni contro la fede ce ne sono molte e le cause sono anche svariate. Alcune sono cause esterne, d'ambiente, altre sono cause che potremmo chiamare interne alla fede stessa.

Tra le *cause d'ambiente* che sono motivo di tentazione della fede ricordiamo soprattutto:

— Alcune dimensioni culturali della vita d'oggi: *il naturalismo, il razionalismo, il materialismo.* La filosofia e la cultura del nostro tempo sono prevalentemente di tipo relativistico, immanentistico, materialistico. Tutto questo è contradditorio alla fede ed è facile che porti con sé profondi disagi, dubbi e incertezze.

— *Lo sviluppo estremo delle scienze antropologiche.* Questo fenomeno può instaurare una specie di tendenza inconscia alla divinizzazione dell'uomo. E' vero che la tendenza a rendere l'uomo « nuovo dio » è di tutti i tempi (già Adamo aveva voglia di diventare dio!). Oggi però è accentuata in modo particolare, con la conseguenza di attenuare la fede e soprattutto la fede come rapporto tra Dio e la sua creatura.

— *Le situazioni sociologiche che risentono,* diremo così, dell'ispirazione culturale e antropologica. Tutta quella fenome-

nologia che va sotto il nome di secolarizzazione e di secolarismo — che oggi non è neppur più considerato come fenomeno sociologico, ma addirittura come posizione di tipo filosofico — diventa motivo, più o meno conscio, di tentazioni contro la fede.

— *Le provocazioni che vengono dal costume e dal modo di vivere.* Una specie di paganesimo concreto ispira tanti comportamenti umani e dà importanza estrema a valori effimeri, creando così una colluvie di idoli i quali, proprio in quanto idoli, diventano tentazioni contro la fede.

Ci troviamo quindi in un terreno che è fertile di tentazioni contro la fede. E non c'è da meravigliarsi che un certo filone di materialismo, di razionalismo e di naturalismo possa infiltrarsi anche nei nostri ambienti e rendere la fede problematica, tentata, dubbiosa.

Tra le *cause* di tentazione *interne alla fede,* ne ricordo tre che mi sembrano particolarmente da rilevare:

— *Il momento evolutivo,* chiamiamolo così, *della teologia.* Oggi la teologia dice veramente di tutto — almeno una certa sedicente teologia — suscitando nei credenti confusione e incertezza.

— *La poca catechesi.* Tutto sommato dobbiamo riconoscere che noi non siamo ancora usciti da un'anemia di vera catechesi, con il risultato che la fede è povera e malsicura nei suoi fondamenti elementari.

— *La poca ascesi.* Si nota una specie di sfrenatezza nel vivere che diventa idolatria delle cose di questo mondo e che fa mettere Dio e le cose di Dio un poco da parte. La fede logicamente ne porta le conseguenze.

Aggiungiamo che nella vita religiosa certe tentazioni e certe crisi contro la fede, potrebbero avere un'altra origine. Nel settore della formazione e nel settore dell'apostolato abbiamo dovuto adottare i necessari tecnicismi e le necessarie competenze specialistiche di tipo umano. Ora, se nell'uso di questi

strumenti — che devono rimanere puramente strumenti — non siamo attenti e preparati possiamo arrivare ad inquinare di naturalismo e la formazione e l'attività apostolica. Cosi le ragioni e le cause delle tentazioni contro la fede aumentano.

Le crisi della fede

Le crisi di fede sono un po' la conclusione dell'insistenza, dell'insidiosità e, vorrei dire, della pericolosità delle tentazioni. Dalle tentazioni, che possono essere fenomeni sporadici, si passa a situazioni più permanenti, più prolungate, più profonde, fino a giungere alle crisi di fede.

E' questo un fenomeno che sentiamo richiamare molte volte anche dal Papa nei suoi discorsi e che tutti possiamo costatare attraverso una certa esperienza diretta.

Tali crisi mi pare si possano caratterizzare a tre livelli di esperienza.

Prima di tutto a livello di un'esperienza che chiamerei *indifferenza.* La fede non è più un valore vitale, non è più una realtà attraente, è una specie di inerzia e di fronte alla fede la reazione più naturale è appunto l'indifferenza. Questo tipo di tentazione, molte volte, è la conclusione di un certo scetticismo mentale e di una certa curiosità intellettuale. Ci sono delle creature che non reagiscono come dovrebbero alle tentazioni contro la fede, e si lasciano, per così dire, invischiare in non importa quali idee, quali giudizi, quali opinioni, quali costatazioni. Sono di solito quelle persone molto immortificate nel mettere a freno la loro curiosità di sapere: si interessano di tutto, leggono tutto, sentono tutto, scelgono tutto, anche a proposito della fede, della Scrittura, del Magistero, della vita della Chiesa e finiscono a poco a poco col diventare profondamente indifferenti.

Vi sono altre crisi di fede caratterizzate addirittura dalla *ripugnanza,* da una specie di rifiuto della fede. La fede dà

fastidio, non dice niente, appare insipida, senza senso, senza valore, senza attrattiva, mediocre. Credere? Che cosa significa credere?

Infine vi sono crisi di fede caratterizzate dall'aperta *ribellione*. Una ribellione non tanto intellettuale quanto di tutto l'essere. Si tratta di un rifiuto, anche affettivo, del dono e della realtà della fede; e quindi di una carenza di amore, di fiducia, di accettazione.

A volte questi atteggiamenti di indifferenza, di ripugnanza, di ribellione si possono trovare anche nell'esperienza interiore di qualche persona consacrata in crisi.

Crisi colpevoli e crisi non colpevoli

Agli effetti della formazione e della guida delle anime, la preoccupazione che bisogna avere è quella di distinguere le crisi colpevoli dalle crisi non colpevoli. Perché è evidente che ci possono essere delle *crisi di fede colpevoli*, frutto cioè di un avvertito comportamento da parte del credente. Il credente che non prega, il credente che non apprezza il Magistero, il credente che accoglie qualsiasi idea, diventa colpevole della crisi di fede nella quale poi viene a trovarsi. E credo che oggi, di questa colpevolezza, ce ne possa essere parecchia.

Nella formazione alla vita di fede bisogna far capire che la fede è un tesoro che ci viene donato per essere custodito, non per essere gettato allo sbaraglio, non per essere sciupato così per un po' di curiosità o per un po' di vanità di apparire gente informata. Nessuno può dire: « Ma io la mia fede l'ho al sicuro, perciò mi permetto tutto! ». La tua fede non è per niente al sicuro, perché la fede di nessuno è al sicuro, anzi ha bisogno di essere salvaguardata con trepidazione, con umiltà e prudenza.

Diversa, naturalmente, è la posizione di chi per responsabilità professionali o apostoliche deve affrontare particolari

studi o situazioni anche pericolose. Il movente non è la curiosità o la malsana compiacenza, ma l'amore delle anime, l'amore della gloria del Signore. In questi casi bisogna avere coraggio e fiducia perché il Signore stesso è presente con la sua grazia. Ma al di fuori di questi casi bisogna essere molto umili e molto prudenti.

Ci sono però *crisi di fede non colpevoli.* Viviamo in un periodo in cui l'instabilità delle idee e, nello stesso tempo, la facilità estrema con cui esse vengono divulgate, rendono la nostra fede meno tranquilla e meno pacifica. E' più facile, oggi che in altri tempi, essere travagliati nella fede. Quando però, da parte nostra, sentiamo di non aver esposto inutilmente o leggermente la fede al travaglio, non dobbiamo né drammatizzare la cosa né spaventarci, ma dobbiamo andare dal Signore con l'umiltà di chi domanda di essere confermato nella fede.

E' il momento di rinvigorire la fede soprattutto con la preghiera. La preghiera infatti è il viatico della fede, il respiro della fede, la difesa più autentica della fede. A volte sarà anche necessario chiarire le idee a livello di conoscenza, specialmente quando le nostre crisi possono derivare da un po' di confusione, ma di solito oggi non è questa la matrice prevalente delle crisi; la matrice è piuttosto di tipo affettivo, esistenziale ed è data dal clima che respiriamo.

Le oscurità della fede

Le crisi di fede di cui abbiamo parlato finora sono dovute a situazioni di cui noi uomini più o meno direttamente portiamo la responsabilità. Ma nell'esperienza della fede ci sono anche delle crisi che non dipendono da noi: sono le oscurità della fede.

Noi ricordiamo quest'anno il centenario della nascita di s. Teresa di Gesù Bambino e ricordiamo certamente quelle pagine impressionanti della *Storia di un'anima* nelle quali la

santa racconta la sua crisi di fede. Tutte le certezze erano umanamente svanite. Non osava neppure alzare gli occhi verso il cielo per paura di vedere troppo buio. Aveva bisogno soltanto di una cosa: voler credere senza saper credere.[3]

Si tratta, in questi casi, di una purificazione della fede alla quale il Signore ci guida e ci conduce o con periodi intermittenti o con lunghi periodi della vita, di una situazione in cui il *voler credere* diventa più importante dello stesso credere e fa emergere così la ragione formale della fede: la *fiducia illimitata nel Signore*. La fede diventa più un atto di volontà che un atto di intelligenza. Il credere d'altra parte, se radicalmente è un atto intellettuale, è nella sua ultima consumazione il frutto di una scelta affettiva di volontà: « Signore, ti credo perché ti voglio credere, e ti voglio credere perché voglio te ».

Quanto costi di umiliazione, quanto costi di sofferenza interiore, quanto esiga di perseveranza, quanto metta in agonia questa condizione spirituale che è una vera crisi della fede, lo può sapere soltanto chi la esperimenta. S. Giovanni della Croce la paragona al più terribile dei purgatori. Però vale la pena accettarla con amore perché costruisce e porta alle vette della fede.

Tutti dovremmo vivere così intensamente di fede da meritare che il Signore ci ritenga maturi per quest'ultima purificazione.

Alle novizie e alle giovani suore dobbiamo presentare la possibilità di simili prove anche perché a volte il Signore, specialmente all'inizio di una vita spirituale veramente fervorosa, concede qualche anticipo delle purificazioni della fede. Ed è giusto che le anime conoscano queste meraviglie di Dio: sappiano cioè che il Signore rende impotente il modo umano, analitico di credere per renderci capaci di credere

3 Cf *Manoscritti autobiografici di santa Teresa di Gesù Bambino. Storia di un'anima* (Milano, Ancora 1969) 263-264.

in una maniera sovrumana. In una maniera cioè comprensiva, semplificata, radicale per cui il credere investe e coinvolge tutta la vita: credo in te, Signore, e credo te... senz'altra complicazione e senz'altro interesse.

Queste purificazioni, che sono le crisi di fede immensamente meritorie, hanno un'importanza estrema nella vita spirituale. Superarle in modo conveniente, significa aprire le porte alle magnifiche evoluzioni della vita spirituale e ad un cammino più rapido nella via della santità. E' un'utopia? No! E' un itinerario nel quale dobbiamo credere e verso il quale dobbiamo tendere con l'umiltà di tutti i giorni.

LA REALTA' SOPRANNATURALE DELLA PREGHIERA

P. ANASTASIO del SS.mo ROSARIO

La preghiera vita di comunione con Dio

Abbiamo parlato della formazione alla vita di fede. Iniziamo ora il discorso sulla formazione alla preghiera.

Secondo me, la formazione alla preghiera deve partire dalla presentazione della *realtà stessa della preghiera.* Molte volte si compromette una formazione alla preghiera perché essa viene considerata come una serie di esercizi da compiere, di pratiche di pietà alle quali bisogna rimanere fedeli o anche, nella vita religiosa, come il primo e fondamentale dovere. Prima di tutto bisogna pregare! Non è che la preghiera non debba estrinsecarsi in esercizi di pietà e non sia un dovere essenziale, ma forse una simile presentazione è la più esteriore e la più periferica che si possa immaginare.

La preghiera, invece, va presentata nella sua realtà più profonda: *partecipazione della stessa vita di Dio che è comunione.* Pregare significa entrare nella vita di comunione della Trinità. Dio è Padre, è Figlio, è Spirito Santo, perciò è comunione. Con la preghiera si entra in questa comunione; e vi si entra per partecipare alle effusioni della comunione stessa.

Vista così, la preghiera, più che essere per il cristiano un valore morale, cioè un atto della virtù di religione, è un valore eminentemente teologale. Appartiene quindi all'ordine di quelle realtà che il cristiano non deve soltanto fare, ma deve profondamente vivere.

Potranno dire: ma è realistico cominciare una formazione alla preghiera partendo da questa altezza così vertiginosa? Certamente! Ed io sono persuaso che tante crisi di preghiera nascono proprio dal fatto che non si parte dalla preghiera considerata nella sua realtà soprannaturale.

La preghiera dono di Dio

Quando dico che la preghiera è la partecipazione *personale* del cristiano alla vita di comunione che palpita nella Trinità, pongo immediatamente il problema dell'origine della preghiera.

Da chi nasce la preghiera? Nasce da Dio o nasce dall'uomo? Nasce da Dio. Come posso pensare che un uomo, di sua iniziativa, entri in quel mirabile colloquio di comunione, di effusione, di conoscenza e di amore che è la Trinità? Solo Dio può dirgli: vieni ed entra in questa mia vita di comunione. E Dio glielo dice e lo rende partecipe della sua beatitudine, del suo amore, della sua gloria, della sua verità.

La preghiera, quindi, come realtà teologale, è un'iniziativa divina, è un dono divino, è una vocazione universale. Ed è una vocazione che Dio realizza non alla fine della vita del cristiano, ma al principio, dal momento del battesimo.

Nel battesimo noi riceviamo lo Spirito Santo che diffonde in noi la carità di Dio e nel quale — ce lo ricorda bene l'apostolo Paolo — gridiamo: « Abba, Padre! ».[1] Possiamo, anzi dobbiamo dire che da questo momento il principio della nostra preghiera personale è una Persona divina: la terza Persona della SS. Trinità. Come nella Trinità il rapporto tra Padre e Figlio diventa palpito e respiro nello Spirito Santo, così nel battesimo il rapporto di comunione tra Dio-Trinità e l'uomo

1 *Gal* 4, 6; *Rom* 8, 15.

diventa palpito e respiro nello stesso Spirito Santo: noi diciamo « Padre » nello Spirito Santo.

Il dire « Padre » è l'atto veramente costitutivo della preghiera cristiana. D'altra parte questo dire « Padre » è il momento vivo della comunione trinitaria, perché è proprio nella fecondità del Padre che il Figlio si esprime e confessa il Padre nella comunione con lo Spirito. Il nostro dire « Padre » con lo Spirito e nello Spirito non è altro che la nostra partecipazione a quel « Padre » che il Verbo pronuncia nello Spirito come risposta di comunione al fatto di essere il Figlio del Padre.

Ecco, noi siamo introdotti nella preghiera a questo livello fin dall'inizio della nostra vita cristiana. Impariamo a dire Padre a Dio, prima di imparare a dirlo agli uomini, perché lo Spirito fin dal primo momento dice « Padre » in noi, lo dice con noi, lo dice per noi, in attesa che noi lo diciamo in Lui. Il mistero della preghiera cristiana è tutto qui. La vita di preghiera e l'itinerario della preghiera non è altro che una maturazione di questo germe, di questo balbettio iniziale: « Abba, Padre! » che noi diciamo nello Spirito. Per questo noi riceviamo lo Spirito come « dono di preghiera ».

Lo Spirito però ci è dato non solo perché esprimiamo l'atteggiamento più costitutivo della preghiera cristiana che è quello della presa di coscienza e della realizzazione del rapporto filiale con Dio, ma anche perché Lui sa che cosa noi dobbiamo dire, come dobbiamo pregare. Precisa ancora l'apostolo Paolo: « Noi non sappiamo né che cosa si deve chiedere nella preghiera né come convenga chiederlo; ma lo Spirito in persona intercede per noi, con gemiti inesprimibili ».[2]

E' vero che molte volte la pesantezza della nostra natura umana imprigiona lo Spirito; però non diciamo che non sappiamo pregare perché contristeremmo lo Spirito; faremo fatica, ma la scienza e la sapienza della preghiera, l'abbiamo ricevuta;

2 *Rom* 8, 26.

il dono della preghiera è dentro di noi. Forse lo abbiamo imprigionato, ma ciò non vuol dire non saper pregare. Proprio per questo il cristiano che non prega sta male: invece di lasciarsi liberare dallo Spirito, si è cambiato in carceriere dello Spirito.

Se ci rendessimo veramente conto di questa realtà, quanto diversa sarebbe la nostra preghiera!

Il dono della preghiera è in noi potenziato da tutto l'organismo soprannaturale della grazia, cioè dalla fede, dalla speranza, dalla carità, dai doni dello Spirito Santo, dalle beatitudini. Tutto è orientato a realizzare la comunione con il Padre.

Nella fede noi conosciamo il nostro Interlocutore, Colui con il quale condividiamo la comunione: Dio; nella speranza siamo accesi del desiderio di Dio; nella carità sperimentiamo la comunione con Dio. Attraverso i doni dello Spirito Santo noi potenziamo le nostre capacità naturali di penetrare i misteri del Signore e di gustare la realtà di Dio; con le beatitudini siamo inondati dal gaudio di questa esperienza interiore, dalla felicità di questo incontro, dalla « sazietà » di questa comunione con il Signore.

La preghiera dono vitale

Questo vuol dire che la preghiera ci viene offerta non soltanto come dono, ma anche come dono vitale, capace di sviluppo. Nel dono stesso sono presenti tutte le potenzialità di questo sviluppo, cioè l'insieme della vita teologale: la fede, la speranza, la carità che sono appunto in funzione dello sviluppo del dono di comunione. Infatti la fede, la speranza e la carità non tendono ad altro che a trasformare la nostra vita in un incontro così personale con Dio da renderci pienamente beati e trasfigurati in Lui.

E' vero che soltanto la condizione della gloria espliciterà le possibilità della grazia della preghiera battesimale, però è

altrettanto vero che la vita, dal momento del battesimo al momento della gloria, è tutta una mozione dello Spirito.

In questa prospettiva comprendiamo il significato profondo della preghiera. Essa non è un dono che si custodisce come un oggetto: lo si mette sotto chiave e lo si conserva così com'è; ma è un dono che si custodisce come una vita. E la vita per custodirla bisogna metterla in libertà, altrimenti la soffochiamo, la rendiamo asfittica, inerte.

La caratteristica della preghiera, come dono divino, è proprio quella di dilatare. Gesù ha detto che bisogna « pregare sempre, senza stancarsi ».[3] Egli non intendeva dire che noi dobbiamo consumare la vita in esercizi di pietà, ma intendeva dire che il nostro atteggiamento interiore deve essere così perenne di comunione con Dio, cioè di rapporto interpersonale con Dio, di dialogo con Dio, d'intesa con Dio, di presenza di Dio, di amicizia con Dio, di gusto di Dio, da coprire tutta l'area del nostro tempo, del nostro spazio, della nostra vita. La preghiera ha tutte le prerogative per diventare questa esperienza perché, come dono vivo e perciò progressivo, è dono inesauribile.

Dio è capace di comunione infinita: questa è la misura della nostra preghiera. Potremo dire basta alla nostra preghiera quando avremo ricevuto la comunione infinita di cui Dio è capace, cioè mai! Neppure nell'eternità cesserà questa preghiera, anzi sarà proprio questa preghiera inesauribile e perennemente nuova il contenuto dell'eternità.

Il dinamismo storico della preghiera

Il mistero della preghiera ci è stato rivelato pienamente soltanto da Gesù. Egli infatti è il Figlio venuto in questo mondo a rivelare il Padre, e venuto non tanto per dirci chi è, quanto

3 *Lc* 18, 1.

per darcelo in comunione.[4] Prima di Gesù la preghiera, anche la preghiera biblica, non era vista in questo senso; era vista soprattutto come virtù morale della religione.

La mirabile preghiera biblica, che rimane totalmente valida — intendiamoci bene! — è dominata più che dal senso di comunione interpersonale che tende all'unità, da altri rapporti caratteristici della virtù della religione: il senso dell'adorazione, il senso della lode, il senso del ringraziamento, il senso della domanda, il senso della riparazione. Questi contenuti della preghiera biblica, che mettono in luce la ricchezza del valore morale della preghiera, non raggiungevano però la dimensione della preghiera che Gesù ci ha rivelato: la sua preghiera personale con il Padre, nella quale Egli ci ha assunto con una vocazione comune e della quale ci ha resi partecipi con il dono del suo Spirito.

Il fatto che la preghiera, lungo la Rivelazione, ci sia stata prima presentata come un valore morale nell'ordine della virtù della religione e poi come un valore teologale nell'ordine della virtù della fede, della speranza e della carità, ci è di grande insegnamento. Come Dio ha seguito una certa progressione nel portarci alla pienezza della preghiera cristiana, così il dinamismo della preghiera comporta un itinerario che ha come vertice quella comunione che è già tutta germinalmente nel battesimo, e come cammino i valori morali che abbiamo appena ricordato. Essi hanno la funzione di preparare la pienezza della comunione rivelatici da Gesù Cristo.

Ne consegue che un vero itinerario di preghiera deve avere come visione ideale della preghiera, la realtà del mistero che Cristo ci ha rivelato e ci ha comunicato, e come tecnica progressiva di realizzazione quell'itinerario della preghiera che la Bibbia ci presenta e che risulta adeguato alle condizioni umane che successivamente si maturano e si perfezionano fino alla pienezza della comunione nella carità.

4 Cf *Gv* 1, 18.

Per questo restano profondamente validi e necessari, mi pare, tre atteggiamenti nella preghiera cristiana:

— l'atteggiamento della creatura di fronte al suo Creatore;

— l'atteggiamento del servo di fronte al suo Signore;

— l'atteggiamento del figlio di fronte al suo Padre.

Tutti e tre questi atteggiamenti sono biblici.

— *L'atteggiamento della creatura nei confronti del Creatore.* L'adorazione di Dio, la lode e la benedizione del Creatore di tutte le cose, sono molto vivi nella Bibbia. Pensiamo, ad esempio, al Cantico delle creature[5]: è tutto un inno a Dio Creatore.

— *L'atteggiamento del servo nei confronti del Signore.* Tanta preghiera è ispirata a questi sentimenti. Soprattutto la preghiera dei Profeti e dei Salmi è profondamente intrisa del senso della signoria di Dio e del servizio dell'uomo. « Signore, tu sei il mio Signore! » è una specie di litania nella preghiera biblica. Con questa espressione viene sottolineata la signoria di Dio e il servizio dell'uomo come valore di rapporto interpersonale attraverso il quale si riconosce nel Signore l'ordinatore della propria vita, si riconosce cioè di vivere come creature inserite in un piano divino, in un'alleanza divina, in una promessa divina.

Il Signore infatti si fa Signore attraverso le alleanze con il suo popolo: « Io sono il tuo Signore, tu sei il mio servo! ». Sono parole queste che oggi la storia ha profondamente inquinato, ma badiamo che quando chiamiamo Dio « Signore » e l'uomo « servo del Signore », diciamo qualche cosa di stupendo che va purificato da tutte le scorie che i rapporti umani possono aver sovrapposto a queste espressioni. Dio è un Signore che non sfrutta il servo. E' Signore per colmarlo di

5 Cf *Dan* 3, 57-90.

doni. In tutte le grandi manifestazioni dell'Alleanza è sempre Dio che si impegna di più e non il servo. Il servo gode i benefici che Dio gli ha promessi. Dio può essere Signore soltanto così. La signoria di Dio è uno spazio per far dilagare la sua ricchezza. La signoria degli uomini, invece, troppe volte è uno spazio per far dilagare il loro egoismo.

— Viene da ultimo *l'atteggiamento* più squisitamente cristiano: quello *del figlio nei confronti del Padre.* E' l'atteggiamento proprio di Gesù. Egli non ha mai pregato se non dicendo: « Padre »; e ha insegnato agli uomini a pregare dicendo: « Padre »; e ha dato loro uno Spirito nel quale dicono: « Padre ». E' questo il rapporto veramente essenziale della preghiera perché è il rapporto trinitario.

La carità valore fondamentale della preghiera cristiana

A me pare di poter aggiungere che, nell'esperienza della preghiera cristiana, questo crescendo di rapporto che si fa sempre più intimo: Creatore-creatura, Signore-servo, Padre-figlio ha un'unica costante: la carità. Tutto avviene sotto la pressione dell'amore che lega Dio alle sue creature e dell'amore al quale le creature sono invitate da Dio. Niente di strano, quindi, che nella terminologia della preghiera, affiori ad un certo momento, anche storicamente, un altro tipo di rapporto: il rapporto dell'amico. Nella preghiera di amicizia Dio e l'uomo sono due amici, tanto amici da essere una sola cosa, tanto amici da assumere nel linguaggio della loro comunicazione anche le espressioni e le analogie proprie delle amicizie più vive dell'esperienza umana.

Tale atteggiamento esprime una continuità, in crescendo, della dimensione della carità come valore fondamentale della preghiera cristiana.

*

Quanto in sintesi abbiamo detto bisogna ripeterlo senza stancarsi alle anime: il dono della preghiera è presente in noi, fin dal momento del battesimo, in una condizione embrionale ed implicita; deve diventare esplicito nella nostra situazione storica ed esistenziale e svilupparsi di giorno in giorno finché dura la vita e oltre la vita nell'esperienza del cielo.

In fondo la realtà della preghiera, come espressione e realizzazione della comunione interpersonale con Dio, è il destino dell'uomo. L'uomo è nato per pregare. Dio l'ha fatto per la preghiera. Questo spiega anche come l'uomo per pregare, e cioè per esplicitare questo dono che fermenta tutta la sua esistenza, abbia bisogno di impegnare le sue dimensioni umane. Ma di questo impegno dell'umano per esplicitare il divino parleremo nel successivo incontro.

L'ASCESI COME FORMAZIONE ALLA PREGHIERA

P. ANASTASIO del SS.mo ROSARIO

Rendere preghiera la nostra vita

Abbiamo detto che la preghiera è partecipazione della comunione trinitaria, è dono divino vivo e vivificante, ma bisogna che noi l'accogliamo come tale. E questo accogliere il dono della preghiera ne è un po' l'itinerario storico, cioè l'itinerario non dal punto di vista della preghiera come dono, ma dal punto di vista di noi come destinatari del dono.

Proprio perché la preghiera è un dono vitale, ha nelle sue esigenze la caratteristica di essere una realtà continua nella vita. Assimilare il dono della preghiera, quindi, non può significare soltanto introdurre nella vita degli esercizi di preghiera, ma deve significare rendere orante la vita; dare cioè alla nostra esistenza concreta un'animazione di preghiera per cui si possa dire che viviamo pregando e preghiamo vivendo.

L'ascesi condizione di preghiera

Di qui la necessità di un'ascesi della preghiera che porti tutto il nostro essere ad essere animato dal dono della preghiera, che apra tutto il nostro essere al dono della preghiera e che renda tutta la nostra personale realtà vivificata dalla preghiera.

In questa prospettiva potremmo ricordare cose che abbiamo già detto a proposito dell'ascesi della fede, ma forse è meglio

metterci da un'angolazione un poco diversa e fare un altro tipo di analisi.

Santa Teresa, parlando della preghiera, ama molto la similitudine della luce. La luce deve penetrare in un oggetto per renderlo luminoso, ma è evidente che la luminosità dell'oggetto è condizionata dalla sua trasparenza. La Santa fa il paragone di un cristallo purissimo avvolto in un panno molto nero. Lo si può esporre al sole quanto si vuole, ma di luce non ne raccoglie. La sua condizione di mancata trasparenza impedisce la valorizzazione della sua natura di cristallo. Perché possa essere inondato dalla luce del sole e reso scintillante, occorre che sia spogliato di tutta questa oscurità.[1]

Così si può dire dell'uomo nei confronti della preghiera. L'uomo è fatto per essere inondato dalla luce di Dio, per entrare in comunione con Dio, ma se non si impegna in una purificazione che faccia scomparire le innumerevoli scorie e impurità che appesantiscono e rendono opaca la sua vita, non potrà essere penetrato dalla luce di Dio e non potrà incontrarsi personalmente con Lui. La sua preghiera rimarrà sempre un fenomeno di periferia. Arriverà forse a togliere qualche scoria, ma non riuscirà a liberare l'anima dalla sua opacità. E' necessario, per questo, tutto un lavorio di superamento che è frutto di ascesi.

Per essere disponibili alla preghiera e per progredire nella preghiera, bisogna che l'orante sia *padrone di se stesso*. Quando i miei pensieri vanno dove vogliono, la mia fantasia corre come le pare, la mia sensibilità fa l'irrequieta come le sembra, vuol dire che io sono una creatura dispersa. E se vado a pregare in simili condizioni di disordine, non riesco, e naturalmente concludo: così non posso pregare! E' vero! Ma quale insegnamento ne devo trarre? Che devo impegnarmi a diventare padrone di me stesso, a dominare i miei pensieri, i miei sentimenti, la mia sensibilità, la mia fantasia; e questo non

1 Cf S. Teresa di Gesù, *Castello interiore* I 2, 3.

lo farò soltanto nei momenti in cui prego; lo farò durante tutta la giornata, perché nel tempo della preghiera possa raccogliere i frutti.

Dobbiamo infatti tener presente che i momenti espliciti e formali della preghiera dipendono, nel loro esito e nella loro possibilità di sviluppo, dal tipo di dominio raggiunto nel quadro generale della nostra vita. Se io sono tutto il giorno distratto: guardo tutto, sento tutto, chiacchiero di tutto, mi abbandono a qualunque curiosità, a qualunque sensibilità, a qualunque gusto, a qualunque capriccio, non posso pretendere, quando suona la campana della preghiera, di diventare improvvisamente sereno e raccolto. E anche se mi metto d'impegno, prima che abbia richiamato all'ordine tutto il fermento a cui mi sono abbandonato, il tempo della preghiera è passato.

Quindi il dominio di sé è essenziale per una formazione alla preghiera. E' una propedeutica, certo! ma una propedeutica della quale non possiamo fare a meno se vogliamo poter pregare. E a me sembra che una delle ragioni più forti di tanta crisi della preghiera, oggi, sia proprio la mancanza di disciplina a cui si sta abbandonando la vita.

Questa specie di intemperanza, ridotta a sistema dalla civiltà del benessere, è terribilmente negativa agli effetti della preghiera, perché rende le persone dissipate, distratte, esteriorizzate. Certamente la parola disciplina non è una parola molto simpatica, specialmente oggi. Però, secondo me, non si può dire che una creatura umana è veramente matura e responsabile, se non si può anche dire di lei che ha una grande capacità di dominio.

L'esigenza di purificazione, di disciplina, di sobrietà, mi pare debba essere applicata in modo particolare ad alcuni valori che costituiscono un po' l'insieme del dinamismo della persona umana: l'intelligenza, la volontà, il cuore, la sensibilità, i sensi.

L'ascesi dell'intelligenza

L'intelligenza è la facoltà che ha bisogno della verità. Ma c'è un duplice modo di tendere verso la verità: il modo ordinato ed umile di chi sa e crede che la verità è Dio, e il modo disordinato e superbo di chi pensa che la verità è una scoperta e una conquista personale. Facilmente l'uomo, nella sua condizione di peccatore, si orienta per questa seconda strada.

Ci vuole perciò un'ascesi dell'intelligenza, quell'impegno che io chiamerei, con una parola dell'apostolo Paolo, la *compostezza* dell'intelligenza, oggi tanto in disuso. Viviamo infatti in un'epoca in cui l'uomo vuole sapere tutto, vuole conoscere tutto, vuole occuparsi di tutto.

Teniamo presente che un'intelligenza così irrequieta e così sfrenata nei suoi comportamenti porta anche ad un atteggiamento di superbia. Noi, invece, abbiamo bisogno di essere umili. L'intelligenza dell'uomo è povera cosa. L'uomo è un servitore della verità, non è un fondatore della verità. L'uomo è limitato e fa fatica a incontrare la verità, perché la verità lo trascende.

L'atteggiamento dell'umiltà, come atteggiamento ascetico dell'intelligenza, è quanto mai propizio a suscitare in noi quella disponibilità all'ascolto di Dio che è il fondamento della nostra fede come è il fondamento della nostra preghiera. Se sono umile, ascolto volentieri; se sono superbo, parlo sempre io. Nella preghiera tanto spesso accade che parliamo troppo noi e non lasciamo spazio a Dio che parla anche attraverso il suo silenzio pieno di luce e di significato.

L'ascesi della volontà

Da un punto di vista astratto la volontà è il principio motore di tutte le nostre decisioni; di fatto però non è così e continuamente lo costatiamo: questo l'abbiamo detto, ma non volevamo dirlo; questo l'abbiamo fatto, ma non volevamo far-

lo; quest'altro non l'abbiamo fatto, ma volevamo farlo... Siamo portati dalle nostre facoltà sensibili, dalle nostre facoltà emotive e la volontà, che è una facoltà spirituale, è la più pigra di tutte. Nella maggioranza dei casi per mancanza di ascesi.

La formazione alla generosità della volontà, alla fermezza della volontà, alla decisione della volontà, alla risolutezza della volontà, è fondamentale per la preghiera. Molte volte tante pigrizie nella preghiera non sono altro che la risonanza delle pigrizie della volontà. L'ascesi della volontà ci purifica dall'egoismo in tutte le sue accezioni e i suoi travestimenti, rendendoci aperti agli altri, disponibili agli altri, inclini alla comunione con gli altri. Naturalmente questo è un lavoro che non si può fare una volta per sempre, giacché la radice dell'egoismo che è in noi spunta continuamente. Abbiamo quindi bisogno di esercizio costante per mantenere la volontà in un atteggiamento di generosità verso Dio e verso i fratelli.

L'ascesi del cuore

Il cuore è disponibile nella misura in cui è libero di darsi a Dio; quando è preso da qualcuno o da qualche cosa, perde questa libertà. L'ascesi del cuore è appunto l'impegno attraverso il quale riusciamo a liberarlo.

L'esperienza insegna che, senza ascesi, il cuore non diventa libero, perché facilmente è portato a invischiarsi in tanti piccoli legami, in tante piccole ragnatele che lo imprigionano, lo rallentano, lo impigriscono e gli impediscono di essere palpitante e vivo nei confronti del Signore. La libertà del cuore quindi è essenziale per la preghiera perché lo pone in condizione di aprirsi all'incontro con Dio, di entrare in comunione con Lui e, in Lui, con tutti i fratelli. E' mirabile infatti la costatazione che il dono del cuore al Signore non diminuisce mai la capacità di amare, anzi la rende più profonda e più limpida e la allarga ad orizzonti sconfinati.

L'ascesi della sensibilità e dei sensi

L'irrequietezza e il fermento delle facoltà sensibili possono essere un grande ostacolo alla preghiera perché la rendono difficile, faticosa, disturbata. L'ascesi della sensibilità, invece, cioè l'impegno costante e progressivo per renderla sempre più trasparente, fa della sensibilità una forza viva della preghiera. Infatti quando la sensibilità è resa limpida dall'ascesi, l'incontro con il Signore si arricchisce e le emozioni profonde della preghiera diventano un'esperienza così viva da rendere la preghiera stessa più tranquilla e più calda e da darle quel certo gusto spirituale che costituisce tante volte uno stimolo alla perseveranza e alla fedeltà.

C'è poi l'ascesi dei sensi che implica il dominio sulle passioni, la morigeratezza nel vivere, la fuga di ogni intemperanza e anche la vigilanza per sottrarre i sensi ad inutili occasioni di soddisfazione materiale a cui facilmente sono portati. Il nostro impegno ascetico consiste nell'educare i sensi a quella compostezza che, con termine proprio, chiamiamo sobrietà: non gustare cioè tutte le cose di cui essi sono capaci, ma scegliere solo quelle che si armonizzano con il dinamismo della persona umana.

*

Così, mi pare, dobbiamo pensare ad un'ascesi della preghiera. E io ritengo che quest'ascesi della preghiera sia una vera formazione alla preghiera. Anche se può sembrare che direttamente non si parli di preghiera, in realtà *il rapporto tra ascesi e preghiera è oggettivo e profondo.* In sede di formazione è bene che le formatrici, ad ogni occasione, partendo da situazioni di fatto, facciano rilevare alle loro giovani sorelle la stretta correlazione che c'è, nella vita concreta, tra ascesi e preghiera: oggi mi sono lasciata prendere dal nervosismo e non sono riuscita a pregare; oggi ho disobbedito e non ho pregato; oggi ho accettato bene un'umiliazione e ho pregato

meglio... Ogni formatrice deve valorizzare queste costatazioni spicciole perché l'esperienza che la giovane in via di formazione fa personalmente, la persuade di più. Quando si aiuta la persona a capire questa logica, si creano delle persuasioni interiori, delle certezze che finiscono poi per guidare la vita.

Virtù che incidono sull'ascesi della preghiera

Santa Teresa, dichiarata recentemente dottore della Chiesa proprio perché è grande maestra di preghiera, con la sua solita chiarezza e concretezza ha sottolineato tre virtù che hanno un'incidenza fortissima nell'ascesi della preghiera: l'umiltà, la mortificazione, la carità.[2]

L'*umiltà* perché mette lo spirito dell'uomo in atteggiamento di verità, di ascolto e di disponibilità nei confronti di Dio.

La *mortificazione* perché instaura un processo di purificazione delle facoltà umane, a tutti i livelli, e perché tiene lontane le occasioni che rendono difficile o impediscono la preghiera.

La *carità* perché se la preghiera è un avvenimento di carità tra Dio e l'uomo, cioè un momento nel quale la comunione unitiva si esprime in maniera esplicita e viva, è evidente che ogni impegno di carità è in linea con la comunione con Dio. La carità porta alla carità, facilita la carità.

La Santa rivela che molte volte, specialmente nelle comunità religiose, le ragioni delle *difficoltà nella preghiera* sono proprio dovute alle *difficoltà nella carità*. Se le sorelle hanno rapporti difficili, diventa difficile la preghiera; se hanno rapporti profondamente ricchi di carità, diventa facile la preghiera.

Questo discorso a cui sono particolarmente sensibili gli spiriti di oggi, credo debba essere molto approfondito: si tratta

2 Cf S. Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione* 4, 4.

cioè di innestare il discorso della carità come impegno ascetico, sul discorso della preghiera come impegno teologale e viceversa. C'è infatti un intimo rapporto, estremamente prezioso e ricco di conseguenze, che non sarà mai sottolineato abbastanza.

Difficoltà nella preghiera oggi

Concludiamo le nostre considerazioni segnalando alcune difficoltà tipiche in ordine alla preghiera, dovute all'ambiente nel quale siamo impegnati a pregare.

La prima difficoltà che vorrei sottolineare e sulla quale attirare la loro riflessione, è la vita comoda. Diceva s. Teresa: « Orazione e trattamento delicato non vanno d'accordo ».[3] Il culto della vita comoda è vivissimo nell'uomo d'oggi: è frutto del suo tempo. Noi ci dobbiamo domandare, con molto senso di responsabilità, fino a che punto la vita comoda rappresenta nella nostra vita personale e nella vita della nostra comunità un ostacolo alla preghiera. La vita comoda tende a rendere particolarmente soddisfatti e particolarmente euforici i sensi, non dimentichiamolo! E questo toglie freschezza, movimento interiore, limpidezza, elasticità allo spirito. Quasi senza accorgerci diventiamo delle creature spiritualmente intorpidite, semiaddormentate, incapaci dello slancio e dell'impeto della preghiera. Dobbiamo ripensare a questa situazione e cercare di porvi rimedio.

La seconda notevole difficoltà è la *mancanza di silenzio.* Il silenzio oggi è un valore contestato dal punto di vista ascetico. Ma mentre noi lo stiamo contestando, intervengono gli psichiatri a dire che se la mancanza di silenzio non sarà rimediata, presto il mondo si cambierà in un manicomio.

3 S. Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione* 4, 2.

Il silenzio è assolutamente necessario alla preghiera: silenzio di rumori, silenzio di parole — quante parole umane! — ma soprattutto quel silenzio spirituale per cui non siamo « dilaganti » nei nostri interessi e nelle nostre curiosità, non abbiamo sempre tutte le antenne e tutti i radar tesi per non perdere niente.

Nella civiltà delle informazioni il silenzio è veramente un valore antitetico; eppure se vogliamo essere disponibili ad ascoltare Dio, ad accogliere il Signore, ad entrare in comunione con il Signore, è indispensabile che il nostro spirito sintonizzi con Lui, selezionando con cura le altre voci perché non diventino prevalenti. Troppe voci turbinano nel nostro spirito e nel nostro essere e questo fa sì che la voce del Signore, che è il cuore della preghiera, troppe volte venga soffocata.

La terza difficoltà è la *fretta.* La fretta, la premura, la smania di correre, l'essere sempre in ritardo, l'aver sempre centomila cose da fare è la caratteristica dell'uomo di oggi. Anche se è un disoccupato, anche se è un morto di noia, egli deve dire che ha fretta, altrimenti è squalificato. E' una moda aver fretta: la fretta! Sua maestà la fretta!

Questa specie di droga psicologica dell'uomo d'oggi — permettano che la chiami così perché ne sono proprio convinto — è un disordine umano e spirituale che minaccia la preghiera in maniera paurosa. E' la fretta che fa la preghiera sempre troppo lunga, è la fretta che fa la preghiera sempre tanto superficiale, è la fretta che rischia di rendere formalistica la preghiera. Noi non ci riconosciamo più in diritto di pregare dimenticandoci dell'orologio. Eppure senza la tranquillità interiore, senza la pace dell'anima, la preghiera non si radica, la preghiera non si fa profonda, la preghiera non si esprime in tutte le sue ricchezze.

Perciò non si ha mai il diritto di aver fretta anche quando si è molto occupati, anche quando si è molto in ritardo perché la fretta è sempre un disordine. Io correrò, e in certe occasioni devo correre, ma correrò con i piedi, non con lo spirito;

lo spirito deve essere sempre quieto e tranquillo. E' questo un segno di dominio di sé ed una condizione essenziale per la preghiera.

Troppe volte accade che l'amicizia con il Signore si intiepidisce e si raffredda proprio per l'« inquinamento » della fretta. Capita così anche sul piano umano: se due amici si vedono di rado e quando si vedono hanno fretta, finiscono per logorare la loro amicizia e per farla morire di inedia. Gli amici hanno bisogno di stare insieme per un tempo che non si misura. E questo almeno nella dimensione interiore della calma e della tranquillità. Il superare la fretta è un impegno del quale i manuali classici di ascesi non parlano, ma del quale bisogna parlare nella concreta situazione del mondo attuale, perché non è facile persuadersi che essa può diventare un vero impedimento alla vita di preghiera e alla vita spirituale.

Un'altra difficoltà nella preghiera, sulla quale mi pare necessario dire una parola, è l'*attivismo*. Oggi si crede più al fare che all'essere. La filosofia dell'esistenza è passata davanti alla filosofia dell'essenza e la civiltà del fare è passata davanti alla civiltà del pensare. Noi, figli del nostro tempo, siamo dei super-attivi, tutti quanti! Ci lamentiamo continuamente che abbiamo da fare, ma guai se non ne avessimo! Lo andremmo a cercare.

La tentazione dell'attivismo rode come un cancro la preghiera. Quando bisogna pregare, bisogna pregare. Ma c'è da fare! Anche ai tempi di Gesù c'erano tante cose da fare. Ce n'era però una che le valeva tutte: pregare! Gesù si ritirava spesso a pregare. Lasciava le folle e andava a pregare; ed era Gesù, al quale non mancava certamente lo spirito di preghiera, il quale sapeva mutare il lavoro in preghiera, il quale aveva talmente unificata la sua vita con il Padre da essere sempre, in ogni circostanza, in totale comunione con Lui. Eppure pregava!

Noi non siamo capaci di questo. Se non stiamo attenti, l'insidia dell'attivismo, che poi è un falso alibi, minaccia la nostra vita di preghiera in maniera notevolissima, con le conseguenze che possiamo immaginare.

*

Abbiamo visto così rapidamente quali siano le esigenze di fondo per maturare in un'anima la vita di preghiera, l'attitudine alla preghiera, la capacità della preghiera. Ci rimane ora da considerare la formazione alla preghiera con un riferimento più particolare alle forme, agli esercizi, ai tempi, ai metodi di preghiera.

MODALITA' DELLA PREGHIERA

P. ANASTASIO del SS.mo ROSARIO

Le forme della preghiera

Passiamo alla parte più pratica del nostro argomento, a quella cioè che deve tener conto non tanto della preghiera intesa come realtà interiore di grazia, quanto di alcune modalità della preghiera.

Non è il caso di analizzare le varie forme di preghiera: la *preghiera vocale*, la *preghiera mentale*, la *preghiera personale*, la *preghiera comunitaria*, la *preghiera liturgica*. L'importante è sottolineare che tutte hanno un loro significato nella vita spirituale ed una loro funzione nel rendere concreta la realtà totale della preghiera.

Dico questo perché oggi, non di rado, si notano delle posizioni che chiamerei intemperanti o in una direzione o nell'altra. A volte si sente dire: ciò che conta è la preghiera personale; altre volte: ciò che conta è la preghiera comunitaria; altre ancora: ciò che conta è la preghiera liturgica; oppure: ciò che conta è lo spirito di preghiera.

Bisogna reagire a questi discorsi in maniera adeguata, precisando che la preghiera, in quanto realtà di grazia profondamente incarnata nella realtà umana, deve assumere le forme espressive proprie dell'uomo.

Ora il modo di essere dell'uomo è molto complesso: l'uomo pensa, l'uomo vuole, l'uomo sente, l'uomo parla, l'uomo si muove, l'uomo vive da solo, l'uomo vive in comunità; sono tutti modi di essere uomini che hanno la loro importanza in

ogni incarnazione dei valori soprannaturali, compresa la preghiera. Se chi prega è l'uomo, perché il volere, il sentire, il parlare, il cantare, l'essere da soli o in comunità non dovrebbero essere presenti nella preghiera? Non è tutta la realtà dell'uomo che prega? Naturalmente nella varietà delle situazioni e dei momenti di vita, come si verifica per ogni altro impegno.

Perciò tutte le forme di preghiera sono legittime, tutte sono lodevoli e tutte devono essere presenti in una certa armonia e coordinazione. Tutte, infatti, servono ad esprimere la ricchezza mirabile dell'unica realtà di grazia che è la comunione con Dio a livello dell'esperienza umana. E noi sappiamo che l'esperienza umana è variabile: variabile secondo le condizioni soggettive di ciascuno, variabile secondo le posizioni vocazionali di ciascuno, variabile secondo le condizioni ecclesiali nelle quali siamo chiamati a vivere, variabile secondo le condizioni di fraternità che dominano la nostra vita, variabile quindi per quei valori che intervengono nella nostra esistenza in modo variabile.

Riguardo alle forme di preghiera, dobbiamo riconoscere che si notano nelle anime delle preferenze. Vi sono delle preferenze piuttosto istintive, primarie: così le chiamo io. Quando sono tali, non vanno assecondate; vanno comprese come punto di partenza, ma vanno poi modificate e orientate con equilibrio. Vi sono invece a volte delle preferenze che non sono istintive, ma vocazionali: derivano cioè da un dono particolare del Signore. Le esigenze di un'anima a proposito della preghiera sono anche le esigenze che ne manifestano in certo senso l'orientamento vocazionale.

Per discernere le vocazioni, molte volte, bisogna attendere e fare attenzione alle preferenze di preghiera che spiritualmente caratterizzano una persona. Si incontrano ad esempio delle creature che hanno una vera vocazione alla preghiera liturgica come forma plenaria di preghiera. E questo lascia pensare ad una vocazione di tipo monastico. Non così per altre creature orientate ad altre forme di preghiera. Naturalmente

bisogna essere attenti e valutare caso per caso con equilibrio e con prudenza.

Di solito, all'interno delle vocazioni religiose, le forme di preghiera sono un po' *tutte presenti in una maniera armonica.* C'è la preghiera vocale e c'è la preghiera mentale, c'è la preghiera personale e c'è la preghiera comunitaria, c'è la preghiera liturgica. Però nelle diverse famiglie religiose c'è una certa impostazione che differenzia le famiglie religiose stesse. In una famiglia, ad esempio, l'orazione mentale ha più spazio e l'orazione vocale ne ha di meno; in un'altra ha più spazio l'orazione vocale e ne ha meno quella mentale; in un'altra ancora ha la prevalenza la preghiera liturgica, e così via.

Queste differenze, quantitative più che altro, di presenza delle varie forme di preghiera, devono anche essere interpretate nel quadro di una vocazione. E direi che la vocazione di preghiera di un Istituto religioso è in certo senso uno degli elementi qualificanti della sua spiritualità. La tipologia della preghiera di una salesiana è una tipologia particolare, caratterizzata in un certo modo, e lo deve essere, diverso ad esempio dalla tipologia di preghiera di una claustrale. L'educare all'accettazione e al rispetto di queste armonizzazioni specifiche di preghiera proprie di ogni Congregazione religiosa, fa parte di una formazione concreta alla preghiera.

Gli esercizi di preghiera

Connessi con le forme di preghiera, ma da non confondersi con le forme di preghiera, sono gli esercizi di preghiera.

Gli esercizi di preghiera rappresentano le specificazioni e l'armonizzazione di forme diverse di preghiera. La meditazione, ad esempio, è un esercizio di preghiera che appartiene alla forma della preghiera mentale e insieme personale. La visita al SS.mo Sacramento è un esercizio che in una comunità è personale perché si fa in silenzio e nella libera effusione dell'animo; in un'altra è comunitario perché si fa con una for-

mula comune. Sono varietà di esercizi e varietà di formule che costituiscono una vita di preghiera a livello di incarnazione, cioè a livello di avvenimento storico, di fatto che si compie, di azione che si realizza.

Dobbiamo riconoscere che se oggi le forme di preghiera conoscono parecchia contestazione, gli esercizi di preghiera ne conoscono ancora di più, anche all'interno delle famiglie religiose. Che bisogno c'è degli esercizi di preghiera? Perché non dire che i religiosi devono pregare e poi lasciare alla loro libera effusione interiore l'organizzazione della preghiera?

E' questo un discorso abbastanza utopistico, abbastanza irreale. Non dimentichiamo che un cristiano, una religiosa, chiunque insomma, tra gli elementi configuranti la sua vita e la sua realtà cristiana, porta anche il suo modo concreto di pregare; ed è logico quindi che gli esercizi di preghiera conservino una certa importanza nella vita di preghiera di ogni orante. La preghiera, d'altra parte, deve diventare un avvenimento di incarnazione; e nell'incarnazione c'è posto per lo spazio, per il luogo, per il tempo, per l'atteggiamento. Quando si sottovalutano questi aspetti, si sottovaluta anche la preghiera in se stessa, benché non lo si dica apertamente.

Naturalmente bisogna che la preghiera diventi viva, diventi qualche cosa che prende dal di dentro, però bisogna anche ammettere che molte volte, siccome siamo creature umane, il modo per rendere la preghiera interiormente ricca è quello di incominciare dall'aspetto più facile, l'aspetto esterno. Quindi gli esercizi, con tutto ciò che essi comportano: orari, luoghi, atteggiamenti, formule, hanno una loro funzione. Dovremo stare attenti a non diventare dei formalisti, d'accordo; però non possiamo neppure diventare di quelle creature disordinate e disorganizzate che tolgono un po' la corporeità alla preghiera. La preghiera umana ha bisogno anche di questa dimensione; altrimenti non è più umana.

Gli esercizi di preghiera hanno delle particolari funzioni nella

nostra vita. Prima di tutto quella di metterci in un *atteggiamento di umiltà.* Quando dico che per pregare non ho bisogno di niente e di nessuno, non sono certamente in un atteggiamento di umiltà; quando dico che per pregare ho bisogno di tanti aiuti, sono in un atteggiamento di umiltà: « Signore, meno male che suonano le campane perché mi ricordano che devo venire a pregare; se non suonassero forse mi dimenticherei ». « Signore ti ringrazio che mi metti i salmi tra le mani e sulle labbra, perché così mi insegni ad assumere nel quadro della preghiera tutte le vicende della vita umana, mentre io ne farei soltanto una lamentazione e una distrazione... Ti benedico ». E' un atteggiamento di umiltà, che corrisponde a verità oltre tutto!

Gli esercizi di preghiera poi sono una grande *pedagogia di preghiera.* Proprio per la loro misura, per la loro armonia, per la loro collocazione, per il loro equilibrio di valori e di forme, ci educano a introdurre nella nostra vita quella varietà del pregare che ci aiuta a valorizzare tutte le ricchezze della preghiera e non alcune soltanto.

Gli esercizi di preghiera hanno anche una *funzione di supplenza.* A volte posso solo dire al Signore: « Signore, oggi ti do l'ultimo resto di voce che mi rimane, perché testa non ne ho più, cuore non ne ho più, sensibilità non ne ho più, pensieri non ne ho più, non capisco più niente! ». Da questo punto di vista, essi sono un grande servizio reso a tanti momenti della nostra povertà. Perché è inutile che ci illudiamo, molte volte nel pregare siamo poveri, siamo aridi, anche se abbiamo studiato tanta teologia e tanta Sacra Scrittura. Abbiamo perciò bisogno di aggrapparci alla preghiera di quelli che ci circondano e dire: « Signore, loro ci mettono l'anima, io ci metto la voce; loro ci mettono i pensieri, io ci metto le parole, così facciamo insieme! ». Questa è comunione fraterna; questo è pregare in unione di cuori.

Un discorso così condotto diventa persuasivo e tutti lo accettano perché simili esperienze, anche se non tutti le confessano, tutti le fanno. Non è così? Seguendo questa linea, mi pare, si

favorisce una formazione equilibrata alla preghiera, una formazione capace di valorizzare ogni elemento che la preghiera stessa può offrirci nelle sue manifestazioni concrete.

I tempi della preghiera

Un altro elemento di grande rilievo nella formazione alla preghiera è quello dei tempi di preghiera. A questo riguardo vorrei sottolineare due cose: evitare il minimismo ed evitare il disordine.

La preghiera è qualche cosa di molto importante; e le cose importanti non diciamo mai che le faremo quando avremo tempo: nella nostra vita solita non le trattiamo così. Bisogna allora che il tempo della preghiera sia *sufficiente* ed *ordinato*.

Sufficiente, perché l'uomo è una creatura temporale e gli avvenimenti umani sono tanto più avvenimenti quanto più si inseriscono in maniera profonda nel tempo. Quando minimizzo il tempo della preghiera, rischio di disincarnarla. Io ho bisogno di tempo perché il mio ritmo vitale è scandito dal tempo; non posso dire che « prego a cottimo ». La preghiera per scendere in profondità, per animarci, per investire profondamente tutto l'essere, ha bisogno di tempo. Direi che l'indice di permeabilità del nostro spirito al dono della preghiera ha un coefficiente di tempo per nulla arbitrario. Siamo lenti ad essere permeati dal soprannaturale; dal naturale no, ma dal soprannaturale sì. E se rendiamo la nostra preghiera troppo breve, che cosa accade? Accade che arriva appena ai margini della nostra vita, ma non la tocca interiormente.

Santa Teresa, che aveva molta esperienza e un grande senso di concretezza, era dell'idea che l'orazione mentale, per portare veramente frutto e per incidere in profondità, dovesse essere protratta intorno all'ora. Oggi si dice che siamo diventati creature dai ritmi molto più accelerati; ammettiamolo pure, anche se personalmente ho i miei dubbi. E' certo però che se noi

non dedichiamo un tempo sufficiente alla preghiera, essa non diventa un fenomeno centrale nella nostra vita, rimane un fenomeno di periferia. Diciamo la verità: è vero o non è vero che quando riusciamo ad essere un po' presi veramente dalla preghiera abbiamo un gran desiderio di continuarla il più possibile? E questo che cosa significa? Significa che abbiamo bisogno di tempo per pregare. Una delle cose belle che sento tante volte ripetere dalle suore è la pena di aver poco tempo per pregare. Questa situazione naturalmente pone dei problemi che si tratta di affrontare e di risolvere con equilibrio.

Un altro fatto oggi ha la sua importanza. A volte accade che il tempo per pregare come quantità è sufficiente, ma la collocazione del tempo della preghiera, o per un motivo o per un altro, è disadatta. Se io, ad esempio, vado a pregare quando sono molto stanco o in uno stato di tensione, il mio pregare è compromesso. E' vero che il Signore accetterà il sacrificio; però è altrettanto vero che si vive di preghiera oltre che di sacrificio. Anche per queste difficoltà, molto sentite nella vita religiosa di oggi, è necessario trovare adeguate soluzioni.

Sempre a proposito del tempo c'è un altro problema che merita grande attenzione, sia a livello di formazione che a livello di organizzazione della vita religiosa. Una volta il ciclo normale della preghiera era il ciclo della giornata. Oggi, specialmente nella vita religiosa attiva, accade che molte volte il ciclo quotidiano della preghiera è sufficiente per non morire di fame, ma niente di più. E' un ciclo talmente compresso e talmente ridotto che pone il problema di cicli integrativi e di ricupero, con scadenze o settimanali o quindicinali o mensili o annuali di preghiera, che vadano a potenziare la povertà quotidiana del tempo di preghiera.

A volte poi la formazione alla preghiera ha bisogno di attendere a differenziare i tempi secondo la necessità delle anime e secondo certe situazioni particolari. Possono venire nella vita di una creatura dei momenti in cui il bisogno di preghiera è realmente, per mozione del Signore, immensamente più grande. Sarebbe paradossale che la vita religiosa, la quale è

fatta soprattutto per realizzare l'incontro personale con Dio, opponesse dei rifiuti sistematici a questi bisogni autentici — quando lo sono, intendiamoci bene! — di maggiore preghiera. La responsabilità delle formatrici è di saper comprendere tali esigenze e di provvedervi adeguatamente. Ricordiamo che il Signore non si può mettere in aspettativa; non gli si può dire che oggi non c'è tempo per Lui. Comprendo che questo è un problema particolarmente delicato; d'altra parte ritengo giusto almeno accennarlo perché ci si renda conto che alle mozioni dello Spirito tutti siamo debitori di attenzione e di corrispondenza.

I metodi di preghiera

Un altro valore che richiamo di sfuggita è l'esigenza di un certo programma, di un certo metodo nella vita di preghiera.

Oggi il discorso sui metodi di preghiera fatto in termini sistematici piace meno perché si ritiene giusto che ogni anima preghi secondo il suo dono interiore, secondo le sue qualità, le sue disponibilità, le sue attitudini. Questo fondamentalmente è vero. Però è altrettanto vero che per camminare con serietà sulla strada della preghiera, è necessaria una certa metodologia, una certa fedeltà ad un programma.

A me pare quindi che le formatrici, se vogliono essere in grado di aiutare le loro giovani sorelle, debbano conoscere le varie tecniche di preghiera che la storia della spiritualità ci ha messo a disposizione. Potranno così servirsene non per imporre dei metodi, ma per offrire alle anime, quando ne sia il caso e secondo le necessità individuali, un valido orientamento per progredire nella vita di preghiera.

Conclusione

Abbiamo presentato, in rapida panoramica, le caratteristiche essenziali per una formazione alla vita di fede e alla preghiera. Abbiamo detto che fede e preghiera sono, nella loro sostanza, doni di Dio, vivi e vivificanti; ma abbiamo pure sottolineato che per divenire concretezza di vita in noi richiedono un impegno costante di ascolto e di disponibilità. Chiediamo al Signore di essere vigilanti e fedeli sempre, in modo da valorizzare i suoi doni e da attuare quell'incontro profondo con Lui che inizia qui in terra e raggiunge la sua pienezza in cielo.

Gli impegni della superiora nella formazione alla vita religiosa salesiana

LA SUPERIORA NELLA FORMAZIONE DELLE NOVIZIE E DELLE JUNIORES: MADRE - MODELLO - MAESTRA

Madre ILKA DE MORAES PÉRILLIER

1. Responsabilità nella formazione delle novizie e delle juniores

Tutte sentiamo la responsabilità della formazione delle nostre giovani candidate alla vita religiosa. Le nostre superiore hanno insistito e insistono molto su questo. Richiamo le significative parole pronunciate da madre Angela Vespa durante il Convegno per maestre di noviziato e assistenti di juniorato nel 1961. Vi sono frasi che puntano fortemente sulla responsabilità.

« Abbiamo tutte insieme una grande responsabilità, sia di fronte al Signore che alla Chiesa e all'Istituto. Nelle vostre mani anzi è messo, in buona parte, l'avvenire stesso dell'Istituto. Le figliuole affidate alle vostre cure devono essere custodite, preparate alla vita religiosa e apostolica propria della Congregazione. Responsabilità veramente grande la vostra di fronte a Dio ».[1]

In queste espressioni si sente tutta la forza di madre Angela che ricordava alle intervenute il loro grave impegno. E' vero, c'è la Madre, ci sono le Ispettrici che pensano all'avvenire dell'Istituto, ma per quanto riguarda la formazione, la preparazione delle giovani, la « scelta » da fare per l'Istituto, la responsabilità è soprattutto della maestra.

« Voi avete un compito straordinariamente grande e di responsabilità — precisa madre Angela —: dovete cercare di

1 *Atti del Convegno Internazionale per maestre di noviziato e assistenti di juniorato*. Torino 18-24 aprile 1961 (Torino, Scuola tip. priv. FMA 1962) 605.

conoscere, attraverso le manifestazioni esterne delle novizie, la loro anima, le loro attitudini, le loro disposizioni, se danno garanzia per il domani; quale contributo di lavoro possono portare all'Istituto ».[2] E ancora: « La responsabilità [...] circa la formazione del personale, costituisce un problema gravissimo. Dipenderà infatti dalla preparazione delle nuove suore, la corrispondenza personale di ciascuna alla vocazione e anche quella del nostro Istituto al compito che gli è stato affidato dalla Madonna e all'attesa della Chiesa che l'ha approvato e lo segue ».[3]

Vi invito pertanto a condividere questa responsabilità, a prenderla tutta e a fare il possibile per corrispondere alla fiducia che le superiore pongono in voi.

Le Costituzioni sottolineano chiaramente la responsabilità della maestra quando affermano: « Per compiere con efficacia il suo ufficio, la maestra delle novizie deve possedere un'adeguata preparazione dottrinale, una conveniente esperienza psico-pedagogica e pastorale, senso ecclesiale e spirito salesiano, maternità, prudenza, discernimento degli spiriti e soprattutto esemplarità di vita. Per la piena disponibilità alle esigenze del suo compito, sia possibilmente libera da ogni altro impegno ».[4]

Anche l'Ordinamento per la formazione religiosa-apostolica delle Figlie di Maria Ausiliatrice, quando parla del personale della formazione, ne indica bene gli impegni e la missione e, richiamandosi alla *Sedes Sapientiae* (25, 4), raccomanda: « Nell'assegnare [...] tale compito, da cui dipende la vita e l'incremento di tutta la Congregazione, sarà norma principale e costante scegliere i migliori membri dalle case, dalle ispettorie, dall'Istituto ».[5]

2 *Atti del Convegno* 489.

3 *Ivi* 471.

4 *Costituzioni* 85.

5 *Ordinamento per la formazione religiosa-apostolica delle FMA* (Torino 1969) parte 1ª, p. 54 [litografato].

Scegliere le migliori! Veramente alle direttrici di juniorato, ma soprattutto alle maestre viene affidato l'avvenire dell'Istituto. Esse sono come delle « fondatrici permanenti », perché devono trasmettere, infondere, perpetuare in ciascuna novizia e suora il carisma genuino del Fondatore.

Le citazioni potrebbero continuare, ma lascio a voi l'approfondimento di questi e di altri documenti. Passiamo ora a riflettere insieme sulle caratteristiche che la maestra e la direttrice dovrebbero possedere per assolvere la loro delicata missione.

2. Essere madre - modello - maestra

Le tre dimensioni che devono formare l'unità integrale della personalità della formatrice si possono così sintetizzare: essere madre – modello – maestra.[6]

Essere madre

Che cosa vuol dire essere madre? Vuol dire amare, incarnare la bontà, possedere le qualità umane richieste ad una vera educatrice.

Pio XII, in un discorso agli educatori, afferma: « Formare un'insegnante [tanto più, diciamo noi, una maestra delle novizie] è come formare spiritualmente una madre, con la differenza che questa diviene educatrice in virtù della provvida natura [...], mentre l'educatrice di professione deve sviluppare in sé, con il proprio sforzo e buon volere, l'anima materna: formare in sé un'anima materna ».[7]

6 Questo argomento è svolto magistralmente e diffusamente nel quaderno n. 7 delle FMA: CAMILLERI N., *La maestra delle novizie* (Torino, Scuola tip. priv. FMA 1962) 108-156. Tale fascicolo riporta la relazione tenuta dallo stesso don Camilleri al Convegno per maestre di noviziato e assistenti di juniorato nel 1961. A tutte, ma particolarmente alle maestre, ne raccomando la lettura.

7 PIO XII, *La preziosa attività dell'Associazione Educatrice Italiana* (24 otto-

Viene qui sottolineata l'esigenza della maternità spirituale che nella religiosa diventa la logica conseguenza della donazione totale di sé e del proprio cuore a Dio nel voto di castità. Dice il *Perfectae caritatis:* « La castità abbracciata 'per il regno dei cieli' (*Mt* 19, 12) [...] rende libero in maniera speciale il cuore dell'uomo così da accenderlo sempre più di carità verso Dio e verso tutti gli uomini ».[8]

Una maestra, una direttrice che ha maturato in Dio la propria capacità di amare, sa seguire con affetto vero, con attenzione, con bontà le sue novizie e le sue juniores, sa volere il loro autentico bene e aiutarle a crescere e ad unificare in Dio la propria vita. Come la madre è la vera e prima educatrice dei suoi figli, così la maestra, la direttrice, in quanto madre, è la vera e prima formatrice delle sue novizie e juniores.

Ho detto che la maestra deve possedere delle qualità umane.[9] Quali sarebbero?

— Prima fra tutte un *buon equilibrio umano.* Essa deve aver passato l'età dei conflitti interiori e possedere un'esperienza sufficiente della vita. Deve essere capace di amare serenamente tutte, senza distinzioni e preferenze; di dire la verità semplicemente, senza timore di non essere ben giudicata; di assumere le proprie responsabilità senza sopravvalutarsi né deprimersi; di richiamare con fermezza, senza rispetto umano né animosità.

— Una *matura capacità di giudizio.* Una maestra sempre incerta o troppo sicura di sé nei giudizi, le cui affermazioni e decisioni si differenziano notevolmente da quelle delle persone prudenti, potrebbe fare un danno considerevole alle giovani

bre 1955), in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII* XVII (Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana 1955-1956) 332-333.

8 *PC* 12.

9 Cf *Directoire pour les vocations de religieuses* [Coll. Vita evangelica] (Ottawa, Conférence religieuse canadienne 1965) 37-39.

religiose. Occorre pregare e lasciarsi guidare dallo Spirito Santo in modo da cercare sempre il vero bene delle giovani.

— Una *cultura umana sufficiente*. Anche se per essere buone maestre non si richiede di essere « dotte », tuttavia un discreto patrimonio culturale oggi è necessario. Soprattutto però importa possedere quella maturità e quell'equilibrio che rende larghe di vedute, attente a cogliere i segni dei tempi, aperte alle aspirazioni ed alle esigenze delle giovani, capaci di valorizzare e di orientare positivamente i doni che il Signore ha dato a ciascuna come talento da far fruttificare.

— Altra qualità importante è l'*arte del dialogo*. Per aiutare le sue novizie, la maestra dovrà essere capace di entrare in dialogo con loro, di parlare, ma soprattutto di ascoltare. Sia accogliente e recettiva nei loro confronti, aperta e disponibile: sappia dare ad ognuna il tempo di cui ha bisogno, senza aver paura dei momenti di silenzio. Sarebbe desiderabile che la maestra possedesse un certo intuito umano e soprannaturale che l'aiuti a cogliere non solo attraverso le parole, ma anche attraverso i gesti, il comportamento, le reazioni, quanto passa nell'animo delle novizie.

— Un'autentica formazione, inoltre, non si concepisce senza l'*oggettività*, ossia senza una volontà reciproca di verità: da parte della maestra, la volontà di essere schietta, franca, di dire chiaramente alle novizie, a misura che sono capaci di accettarla, tutta la verità sul loro conto; da parte delle novizie, la volontà di ricevere con riconoscenza, senza risentimento tutta la verità per dolorosa che sia.

— Ci vuole poi *discrezione*. E' necessario che la maestra conosca bene gli obblighi del segreto professionale e sia, su questo punto, di una fedeltà assoluta. La minima mancanza di prudenza da parte sua potrebbe compromettere o distruggere tutta la fiducia e la confidenza delle novizie.

— Infine non può mancare, tra le qualità umane, lo *spirito di collaborazione*. Alla formazione concorrono ordinariamente più persone, anche se la maestra ha sempre la principale respon-

sabilità. Bisogna che la maestra sappia ricevere con gioia ed invitare alla collaborazione leale e sincera sacerdoti, insegnanti, assistenti, capo-ufficio, tutte le persone che hanno qualche rapporto con le novizie. Dove c'è la collaborazione si realizza l'unità ed il calore della vita di famiglia e si assicura al lavoro formativo maggiore oggettività ed efficacia.

Essere modello

Maestra e direttrice devono mettere tutto l'impegno per incarnare autentici valori ed essere modello di identificazione per le novizie e le juniores. Quali sono le condizioni più importanti per tale esemplarità di vita?[10]

— *Lo spirito di fede.* La maestra dev'essere un'anima ricca di fede, ben centrata in Dio e capace di un'adesione totale alla sua volontà. Le giovani hanno bisogno di trovare in lei una fede solida, frutto di studio e di totale disponibilità alla grazia, in modo da ricevere quella sicurezza e quello stimolo che le porta a guardare con spirito di fede persone, circostanze, avvenimenti della vita.

— *La scienza delle cose di Dio.* Una dottrina spirituale semplice, sicura e solida, ben posseduta e sempre rinnovata, perché vissuta, è indispensabile alla maestra. Ella deve saper far passare questa dottrina nella vita delle novizie, insegnare a metterla in pratica, secondo le circostanze concrete della giornata, di modo che, più tardi, sappiano camminare da sole sulla strada della perfezione.

— *La coerenza di vita.* Le giovani cercano nella loro maestra un modello di vita ed è logico che, là dove lo cercano, lo possano trovare. Sarebbe d'altronde molto difficile ad una maestra parlare delle cose di Dio, esortare alla pratica della virtù, allo spirito di rinuncia, ad essere padrone di se stesse, alla gioia soprannaturale, all'unione con Dio nella preghiera e nel-

10 Cf *Directoire* 39-40.

l'azione, se queste realtà non fossero da lei vissute con intensità e con entusiasmo.

— *Rispetto per la personalità di ciascuna.* In ogni novizia e in ogni suora è presente e lavora lo Spirito Santo. La formazione perciò si attua soprattutto e prima di tutto dall'interno, in un impegno di fedeltà alla voce dello Spirito. La maestra, la direttrice deve favorire questo lavoro, essere attenta a cogliere le ispirazioni di Dio, aiutare a discernerle e ad assecondarle con generosità.

— *L'amore alla propria famiglia religiosa.* Preparando le novizie ad essere membri di un particolare Istituto, è necessario che la maestra non solo lo conosca bene, ma lo ami con amore di preferenza e con senso ecclesiale e cerchi di possederne il vero spirito.

Se la formatrice si sforzerà per possedere queste qualità, sicuramente potrà essere per le novizie e per le suore un valido modello di identificazione. Qualcuna potrebbe obiettare: ma io non arriverò mai a quest'ideale! Non dobbiamo smarrirci: l'importante non è tanto arrivare quanto camminare e tendere alla meta con tutte le proprie forze.

Essere maestra

La Chiesa raccomanda insistentemente di scegliere e di preparare con coscienza le responsabili della formazione religiosa. Per svolgere tale ufficio, infatti, non basta una disposizione naturale; occorrono doti umane e spirituali e una preparazione specifica adeguata. Tale esigenza viene espressa in vari documenti, ad esempio nel *Perfectae caritatis* al n. 18, nell'*Optatam totius* al n. 5. Le nostre Costituzioni la sottolineano all'art. 85, come già abbiamo visto.

Potremmo riassumere le caratteristiche di questa preparazione in quattro punti.[11]

11 Cf *Directoire* 41.

— *Un'esperienza religiosa ed umana sufficiente.* E' necessario che le maestre e le direttrici abbiano una discreta esperienza della vita religiosa, una conoscenza adeguata delle diverse case dell'Ispettoria e delle opere che in esse si svolgono, abbiano fatto anche un certo esercizio dell'autorità. Si desidera che la maestra, specialmente, sia collocata in questo ufficio dopo essere stata direttrice almeno qualche anno perché così potrà formare meglio le novizie per la realtà della vita comunitaria.

— *Una formazione dottrinale e spirituale più che ordinaria.* Oggi soprattutto è necessario che la maestra possegga un'eccellente formazione dottrinale e spirituale e sia aperta al rinnovamento proposto dalla Chiesa nei vari campi: biblico, teologico, catechistico, liturgico, ecc. Ciò suppone che essa abbia potuto approfondire questi argomenti e possa tenersi continuamente aggiornata. Penso che dappertutto ormai ci siano corsi di preparazione e di aggiornamento per maestre. Accertiamoci che siano tenuti da persone competenti e sicure, e poi approfittiamone.

— *Un'iniziazione sufficiente al diritto ecclesiastico.* Tutte le maestre dovrebbero conoscere bene la legislazione della Chiesa concernente la vita religiosa e tenersi regolarmente al corrente dei documenti e delle disposizioni del Magistero a misura che escono. Non solo devono sentire la responsabilità di conoscerli personalmente, ma anche di farli conoscere, nelle linee generali, alle novizie.

— Finalmente *una conoscenza delle varie discipline psico-pedagogiche.* Durante il corso si è trattato di questi argomenti e si sono anche richiamati i condizionamenti biologici e sociologici sulla realtà della persona umana proprio per offrire a ciascuna conoscenze maggiori in tale campo e per orientare ad ulteriori approfondimenti. E' necessaria anche una certa iniziazione alla dinamica di gruppo e al dialogo pastorale in modo da saperne usare bene, secondo le necessità.

Possiamo concludere. Sono sicura che tutte hanno chiara l'idea che essere formatrice vuol dire:

— prendere coscienza che difficilmente nell'avvenire le suore prenderanno un altro indirizzo da quello ricevuto in noviziato;

— saper formare le menti, il cuore, la coscienza;

— formare le candidate non per sé, ma per Dio, per la Chiesa, per l'Istituto;

— formare per il futuro, sia prevenendo le inevitabili difficoltà della vita, sia orientando ad un'apertura equilibrata verso elementi positivi e costruttivi da integrare nella successiva esperienza;

— guidare verso i valori essenziali, insegnare ad amarli e a perseverare in essi;

— ancorare le novizie e le suore saldamente in Cristo;

— formarle a non disorientarsi di fronte ad esempi poco buoni che potrebbero vedere, a idee sbagliate che potrebbero sentire (è necessario dare criteri di riferimento chiari, sicuri, essenziali);

— ricordare che nel Vangelo il Signore ci chiama a seguire la via stretta e non la via facile senza contrarietà e difficoltà: la professione, gli impegni della vita religiosa, una volta assunti, non sono garanzia di « quieto vivere »; ogni giorno ricominciamo a scegliere Dio nella concretezza della realtà quotidiana;

— infine, trasmettere la convinzione che la vita religiosa non è facile, ma fa felici!

MODALITA' DELL'INTERVENTO EDUCATIVO DELLA MAESTRA E DELLA DIRETTRICE

Madre ILKA DE MORAES PÉRILLIER

1. Importanza della formazione

Parlare dell'importanza della formazione, in questa sede, non mi sembra necessario, perché sono sicura che tutte voi ne siete persuase. Desidero però richiamare la mia e vostra attenzione su alcune fonti ecclesiali e salesiane che sottolineano tale importanza.

— *Perfectae caritatis:* « L'aggiornamento degli istituti dipende in massima parte dalla formazione dei membri ».[1]

— *Costituzioni:* « L'Istituto, riconoscendo l'importanza che ha — per la vita consacrata — un'integra ed armonica formazione umana, cristiana, religiosa e salesiana, attuerà diligentemente e secondo le direttive della Chiesa, il *corso di formazione* stabilito per ogni Figlia di Maria Ausiliatrice ».[2]

— *Atti del Capitolo Generale XV Speciale:* « Per attuare la propria missione, l'Istituto forma i suoi membri ponendo a fondamento l'educazione umano-cristiana nel consolidamento e sviluppo dei rispettivi doni di natura e di grazia, per inserirvi gli elementi della vita religiosa, nel genuino spirito salesiano, in forma progressiva [aspirantato, postulato, noviziato, juniorato], proporzionata all'età psicologica e aggiornata secondo le direttive della Chiesa e le esigenze dei tempi ».[3]

1 *PC* 18.

2 *Costituzioni* 69.

3 *Atti del Capitolo Generale XV Speciale* (Roma 1969) 80.

Possono bastare, mi sembra, questi richiami per concludere che la formazione del personale rappresenta per tutte noi un impegno non solo importante, ma urgente e vitale.

2. L'intervento educativo nel periodo della formazione

Nei Regolamenti per le case di formazione sono chiaramente precisati i criteri metodologici da seguire ai fini di un'efficace formazione. « La formazione — leggiamo — deve procedere secondo una chiara metodologia, ossia deve essere: *unitaria*, sia negli intenti di chi ne ha la responsabilità, sia nella consapevole collaborazione delle candidate; *integrale*, rivolgendosi all'intera personalità della giovane, sia nell'ordine naturale che soprannaturale; *personale*, tenendo conto, nell'azione formativa comune, dei doni di natura e di grazia di cui ciascuna è dotata; *organica* e *graduale*, sia nell'acquisto delle varie conoscenze, sia nel relativo esercizio ascetico; *concreta*, in modo che l'insegnamento dottrinale abbia il riferimento alla realtà pratica; *aggiornata*, nei metodi e nei mezzi, accogliendo quelli umani, senza mai trascurare o posporre quelli soprannaturali ».[4]

Desidero anzitutto sottolineare un'espressione che mi sembra tanto importante: « La formazione deve essere *organica* e *graduale* sia nell'acquisto delle varie *conoscenze*, sia nel relativo *esercizio ascetico* ».

La conoscenza e l'esperienza

Alle novizie e alle juniores non soltanto dobbiamo offrire la possibilità di varie conoscenze, ma integrare ogni conoscenza con l'esperienza. Non è sufficiente, cioè, trasmettere verbalmente un contenuto e aiutare a capirlo razionalmente per stimolare atteggiamenti e comportamenti relativi. E' indi-

4 *Regolamenti per le case di formazione delle FMA* 25.

spensabile motivare a tutte le dimensioni della personalità (affettiva, intellettuale, sociale, religiosa) il contenuto proposto perché possa essere veramente integrato a livello personale ed esperienziale.

Quali sono le possibilità di intervento educativo della maestra e della direttrice?

Precisiamo anzitutto che la maestra interviene o agisce educativamente sia in modo individuale che collettivo.

L'intervento educativo *individuale* si realizza in due momenti particolarmente importanti: quello del « colloquio privato » ogni quindici giorni e quello del tirocinio apostolico che le novizie svolgono con l'aiuto e la guida della maestra.[5]

Collettivamente la maestra ha occasione di intervenire: nelle conferenze e nelle « buone notti »; nello svolgimento del programma specifico del noviziato; nel curare la formazione pratica delle novizie alle attività propriamente femminili; nell'educarle ai vari rapporti con le compagne, le superiore, gli esterni, ecc.[6] Su questi punti sorvolo per mancanza di tempo, ma vi invito a considerarli molto bene da sole.

Ancora collettivamente l'intervento educativo della maestra si fa sentire durante la ricreazione, nelle feste, nelle accademie, nelle passeggiate... Tutto, insomma, può essere elemento formativo nel periodo del noviziato.

L'opera educativa iniziata in noviziato deve continuare nello juniorato sotto la diretta responsabilità della direttrice.[7] Tale opera è svolta in forma continuativa attraverso le apposite conferenze, le buone notti, le lezioni specifiche, soprattutto attraverso il « colloquio privato » ogni quindici giorni e il dialogo sereno ed illuminante nelle varie circostanze della giornata.[8] Viene anche svolta in forma intensiva in particolari

5 Cf *Regolamenti* 122-123.

6 Cf *ivi* 124-126.

7 Cf *ivi* 167.

8 Cf *ivi* 168-172.

circostanze come possono essere corsi, raduni, giornate di studio, ecc. che devono essere frequenti per le giovani suore non soltanto del primo, ma anche del secondo juniorato.[9]

In questi vari incontri non dobbiamo però limitarci a fornire conoscenze — lo ripeto ancora — perché ciò potrebbe costituire un pericolo: quello che le candidate escano dal noviziato o dallo juniorato con molti concetti senza sapere poi calarli nella pratica della vita; le dobbiamo anche stimolare a fare esperienze dirette ed immediate di ciò che vanno imparando a livello di conoscenza intellettuale.

L'esperienza e la maturazione personale

L'esperienza è al centro della maturazione personale. Essa è, insieme, sviluppo dall'interno e assimilazione dei valori: in entrambi gli aspetti occorre assicurare aderenza alla realtà senza unilateralità o deformazioni, come abbiamo sentito tanto bene nelle precedenti conversazioni, soprattutto quelle relative all'aspetto pedagogico e psicologico.

Necessità della guida

In connessione con la necessità dell'esperienza sorge la necessità di una guida, sia essa maestra o direttrice. Naturalmente anche la guida deve essere dotata di *valida esperienza dei valori personali e della realtà umana.*

Madre Angela Vespa diceva che la maestra deve essere, sì, vicino al cielo, ma avere i piedi sulla terra. Ciò è esigito proprio dalla necessità che l'esperienza giovanile si apra adeguatamente alla totalità del reale.

A questo riguardo vorrei rilevare che l'apertura alla totalità del reale dipende molto dalla visione unitaria che le responsabili della formazione hanno della vita cristiana e in particolare

9 Cf *Regolamenti* 172.

della vita religiosa. Ogni novizia, ogni suora è una persona umana, cioè un essere unitario che non vive e non agisce a settori, ma partecipa con tutto se stesso a quello che fa; è una persona cristiana unificata in Cristo; è una persona religiosa unificata in funzione del fine primario della stessa vita religiosa che è la consacrazione totale a Dio. Ogni formatrice deve lavorare presentando alle novizie o alle suore tutte le possibilità di esperienze, sempre però nell'ambito di questa visione unitaria.

3. Mezzi e procedimenti per guidare l'esperienza delle giovani

Ci domandiamo: come, con quali mezzi e procedimenti è possibile guidare l'esperienza delle giovani? Potremmo anche dire: a quali condizioni la guida potrà essere efficace e nello stesso tempo rispettosa della libertà e della spontaneità della stessa esperienza?

Rispondiamo a questi interrogativi precisando dapprima come non deve essere e non deve comportarsi la guida, e indicando poi la linea più efficace del suo intervento.

Non possiamo esigere dalle novizie o dalle juniores che instaurino con noi una relazione di *dipendenza passiva*. Rischieremmo di accontentarle senza contribuire a formarle.

Scrive il Beirnaert: « Accettando la parte di colui che può soddisfare i desideri e i bisogni, stabiliamo tra il nostro interlocutore e noi una relazione di dipendenza rispetto a un potere-provvidenza. Orbene una siffatta relazione, invece di aiutare l'individuo a risolvere i suoi problemi, li perpetua, quando addirittura non li accresce ».[10]

La novizia che si avvicina sempre alla maestra per chiedere come deve fare questa o quella cosa, come deve agire in certe situazioni, che cosa deve dire e rispondere, rimarrà insicura,

10 Beirnaert L., *Esperienza cristiana e psicologia* (Torino, Borla 1965) 37.

senza iniziativa, incapace di assumersi le proprie responsabilità. Allo stesso modo una novizia che va sempre ad elemosinare approvazione, incoraggiamento, segni di affetto, ecc., sarà un soggetto che soffrirà una specie di fame inappagata perché la ricerca infantile di appoggio che, evidentemente, non può essere soddisfatta, creerà in lei sempre nuove esigenze.

Ma c'è un altro rischio che la guida deve evitare con attenzione: l'aiuto offerto non può mai essere tale da avvicinarsi a forme di *condizionamento* o di *manipolazione*. E' facile cadere in questo pericolo, non certo in maniera consapevole o intenzionale, ma per l'inconscia preoccupazione della riuscita.

Facciamo un esempio: in noviziato si prepara un'accademia, una festicciola. La maestra ha già detto come desidera che sia impostata, ma poi, preoccupata soprattutto del risultato, quasi senza accorgersi, interferisce, non lasciando iniziativa e responsabibiltà alle novizie. A volte le condiziona, altre volte finisce addirittura per fare tutto lei! Il risultato è ottimo, ma come si è contribuito alla formazione delle novizie? E' molto meglio che non tutto riesca perfetto, ma che le novizie imparino a fare da sole.

Il condizionamento si verifica ogni qual volta si fa uso di procedimenti che tendono a provocare un determinato comportamento, un determinato modo di pensare, determinati atteggiamenti di fronte alla realtà. Certo si può, anzi si deve orientare le giovani a scegliere valori, comportamenti, tratti coerenti con la visione cristiana della realtà e con la scelta della forma di vita che esse hanno fatto e stanno maturando. Ma altro è orientare e guidare, altro è condizionare.

Quante volte usiamo strade come queste: « Se fai così, mi farai piacere... ». Oppure: « Attenta, eh! Così non farai professione... così non sarai ammessa alla rinnovazione dei voti... ». Davanti a queste espressioni, la persona risponde automaticamente, non responsabilmente. Dà cioè una risposta immediata, senza usare né della ragione né della libertà.

Mi sembra importante notare che le forme più forti e costrin-

genti di condizionamento non sono le forme drastiche, autoritarie, apertamente impositive: queste, le giovani le sanno facilmente individuare, e vi reagiscono subito con atteggiamenti di difesa; ma sono le forme apparentemente più blande — e proprio per questo più pericolose — dell'incoraggiamento, dell'approvazione riguardo a particolari comportamenti conformi allo schema mentale della guida o, peggio ancora, quelle dell'aiuto imposto a seconda di ciò che si considera essere la cosa migliore per la novizia o per la suora.

Abbiamo tutte l'esperienza della fragilità di queste adesioni: vocazioni che lasciano facilmente l'Istituto al primo vacillare del prestigio di chi le ha suscitate. Sappiamo di novizie che rispondono un «sì» perché è stato richiesto dalla maestra. Quando non c'è più la maestra, il suo appoggio, la sua influenza, queste persone crollano, anche dopo anni di professione.

La risposta alle domande poste all'inizio di questo paragrafo, quindi, va cercata più che sulla linea di procedimenti o di metodi da seguire, sulla linea di un atteggiamento di fondo sul quale operare una scelta: « formare dall'esterno » oppure «favorire il formarsi dal di dentro »?

La risposta è ovvia: l'impegno della guida è di stimolare la formazione personale, di aiutare ad essere veramente se stessi. Si tratta, evidentemente, di porsi nell'atteggiamento di chi, avendo un'esperienza più ampia, la mette a disposizione di chi è in un momento forte di crescita, e cerca insieme alle giovani di scoprire dei valori oggettivi in modo tale che ognuna li possa veramente incarnare.

Nel libro citato di Beirnaert si legge: « Quello che un individuo chiede a un altro individuo, al di là delle sue esplicite richieste, non si risolve forse in una richiesta d'essere aiutato a diventare un soggetto? ».[11]

11 BEIRNAERT, *Esperienza* 36.

4. Valore del rapporto interpersonale

La guida che la maestra o la direttrice può offrire consiste nello sforzo reale di instaurare un rapporto interpersonale. E' nel rapporto interpersonale, infatti, che la giovane può fare quelle esperienze che maturano in comportamenti adeguati e in un'adeguata strutturazione della sua personalità. Attraverso questo rapporto tutte le altre esperienze che la giovane farà, verranno opportunamente integrate. E ciò esige da parte dell'educatrice autenticità molto grande, coerenza e apertura all'esperienza.

Queste disposizioni di fondo della guida mettono la giovane a proprio agio, disponibile all'intervento educativo, la rendono aperta all'impegno della propria formazione, soprattutto la mettono in grado di imparare a formarsi.

Una particolare attenzione la guida dovrà porre per non confondere l'assolutezza irrinunciabile e perenne di determinati valori con la propria esperienza di essi. Se si verifica tale identificazione e confusione, la guida sarà facilmente portata a *imporre* alle giovani questa sua esperienza. Ne avverrà un conseguente irrigidimento da parte delle giovani e talvolta il rifiuto stesso dei valori, insieme al rifiuto di un'esperienza che non è la propria e che, anzi, sembra del tutto estranea ed alienante.[12]

Un altro aspetto che mi preme sottolineare è il valore e l'importanza di tutta la *comunità* nell'azione formativa. Leggiamo nelle Costituzioni: « Data la forte incidenza che il personale esercita nelle case di formazione, saranno assegnate a tali case, suore diligentemente preparate affinché con l'esempio, con la dottrina sicura, con la competenza psico-pedagogica, e con una valida esperienza possano dare la formazione adeguata. In

12 Per ulteriori approfondimenti su questo punto rimando alla relazione di sr. Maria MARCHI: *Il rapporto interpersonale « luogo » della maturazione umana* a p. 353-373. In essa sono precisate le caratteristiche e le condizioni per un rapporto interpersonale autentico.

unità di spirito e di azione, tutte poi nella casa si impegneranno a formare un vero clima di famiglia dove le giovani possano collaborare attivamente e responsabilmente alla propria formazione ».[13]

Ciò significa che guida non è soltanto la maestra o la direttrice, ma ogni suora della comunità, sia essa assistente, capoufficio o portinaia, non importa. Tutto il personale della casa di formazione deve avere le caratteristiche proprie della guida perché i rapporti interpersonali non esistono soltanto tra la maestra e la novizia o tra la direttrice e la junior, ma con l'intera comunità, con ciascuno membro di essa, che, a suo modo, deve essere guida.

Questi medesimi concetti sono espressi in vari articoli dei Regolamenti per le case di formazione. Ne leggiamo alcuni.

— « Si richiede che [le suore destinate alle varie case di formazione] siano psicologicamente e spiritualmente mature, di sano criterio e di larghe vedute: capaci di un'autentica testimonianza religiosa ».[14]

— « Devono amare di vero e intenso amore l'Istituto per saper trasfondere fedelmente lo spirito e le finalità di don Bosco e di madre Mazzarello, le sane tradizioni e tutto ciò che costituisce il patrimonio spirituale della Congregazione ».[15]

— « [La loro preparazione] deve essere potenziata ulteriormente da una pronta e costante capacità personale di adattamento alle nuove esigenze e dalla possibilità di aggiornamento offerta dalla partecipazione a relativi corsi o lezioni ».[16]

Aggiungo un rilievo riguardo a quest'articolo e voi mi scuserete se parlo con chiarezza. Qualche volta le suore che stanno nelle case di formazione per molto tempo, corrono il rischio di fossilizzarsi perché non hanno più contatto diretto con la

13 *Costituzioni* 72.
14 *Regolamenti* 16.
15 *Ivi* 17.
16 *Ivi* 19.

realtà, con le opere esterne, non seguono il ritmo evolutivo rapidissimo della società e della gioventù e, prese come sono dal lavoro, non trovano tempo per leggere, per andare a qualche corso.... Finiscono così per rimanere poco aggiornate e usare i soliti metodi schematizzati con le conseguenze che è facile intuire. Occorre perciò fare attenzione e impegnarsi con senso di responsabilità in modo da rinnovare continuamente la propria preparazione e formazione.

5. Come educare al senso di responsabilità

Perché si sviluppi nelle giovani il senso di responsabilità, occorre lasciare loro un sufficiente margine di libertà e affidare *responsabilità vere*, anche se proporzionate alle loro capacità.

Se, ad esempio, diamo ad una novizia o ad una junior il compito di preparare una camera per una persona che arriva — supponiamo l'ispettrice — e poi ogni momento siamo là per vedere, per dirigere, per mettere le cose secondo il nostro gusto e le nostre vedute, alla fine quella giovane che cosa fa? Era una responsabilità... ma la novizia o la suora non è stata la responsabile. E' stata una mera esecutrice. Comportiamoci, invece, diversamente: diamo il compito e lasciamo fare. Ci saranno sbagli, mancherà qualcosa all'ultimo momento... Tocca a noi educatrici verificare, non per completare — anche questo non sarebbe educativo — ma per richiamare e invitare la stessa novizia a riflettere in modo che veda ciò che manca o che non è stato ben eseguito.

Se non diamo delle responsabilità *vere* — anche se piccole, come possono essere quelle del noviziato — non formiamo. Ci vuole la conoscenza e l'esperienza. Mi diranno che tante volte si rischia, ed è vero. Ma sta all'educatrice, alla maestra, all'assistente seguire con discrezione, far riflettere ed educare alla sottomissione. Una cosa, infatti, è la responsabilità e un'altra è l'indipendenza totale: la prima sviluppa l'iniziativa e la creatività, la seconda porta al disordine e all'indisciplina.

Sviluppare il senso di responsabilità significa anche stimolare le giovani a comportarsi responsabilmente nel momento della scelta e della decisione, dell'accettazione e della revisione delle conseguenze. Sarà la maestra o la direttrice ad orientare nella scelta, ad accogliere e confrontare le proposte per una decisione, a valutare con loro il risultato e le conseguenze. Ciascuna però è chiamata a portare in modo consapevole il proprio contributo. Solo così si matureranno delle personalità armoniche e coerenti.

Naturalmente la maturazione nella direzione della responsabilità di sé e delle proprie scelte non richiede che si vada in cerca delle novità per quanto riguarda orari, organizzazione, iniziative, forme di disciplina. Qualche volta si pensa che per dare delle responsabilità bisogna lasciar rivoluzionare il noviziato e lasciar fare alle giovani ciò che vogliono. No!

Il decreto *Optatam totius* parlando dei seminaristi — e noi lo possiamo benissimo applicare alle giovani in via di formazione — rileva: « Per mezzo di una educazione saggiamente proporzionata alla loro età, negli alunni si coltivi anche la necessaria maturità umana, particolarmente comprovata in una certa fermezza d'animo, nel saper prendere le decisioni ponderate e nel retto modo di giudicare uomini e eventi ». E continua: « La disciplina della vita di seminario deve considerarsi non solo come un sostegno della vita comune e della carità, ma anche come un elemento integrativo di tutta la formazione, necessario per acquistare il dominio di sé, per assicurare il pieno sviluppo della personalità e per formare quelle altre disposizioni di animo che giovano moltisimo a rendere bene ordinata e fruttuosa l'attività della Chiesa ».[17]

La maturazione nella direzione delle responsabilità di sé e delle proprie scelte — come dicevo prima — non richiede tanto che si vada alla ricerca della novità, quanto piuttosto che si realizzi una presa di coscienza dell'alta incidenza for-

17 *OT* 11.

mativa che ha l'assunzione libera e volontaria dello « stile di vita » che la professione religiosa esige.[18]

Dobbiamo insistere moltissimo con le novizie e con le juniores perché imparino ad accettare il « quotidiano », il « continuo », l'« ordinario » di cui è intessuta la vita e dobbiamo dare le motivazioni adeguate per questa accettazione. Motivazioni che possono essere sempre ricondotte a quella fondamentale: « Con la professione religiosa ci doniamo a Dio. Dio è l'Assoluto e tutto ciò che riguarda Lui assume un senso di assolutezza che impegna alla fedeltà totale ed esclude ogni provvisorietà nella consacrazione ».

Se formeremo novizie e juniores così, possiamo stare certe che, con l'aiuto della grazia, il risultato sarà splendido e l'Istituto avrà nell'avvenire membri validi e capaci di un dono disinteressato di sé per la gloria di Dio e per il servizio della Chiesa.

18 Cf *Costituzioni* 92. 98.

IL COLLOQUIO PRIVATO CON LA SUPERIORA: MOMENTO FORTE DI FORMAZIONE ALLA VITA RELIGIOSA

La MADRE

In una delle ultime pagine del Vangelo di s. Giovanni leggiamo che Gesù rivolge a Simon Pietro la domanda: « Simone di Giovanni, mi ami tu più di questi? ». Pietro gli risponde: « Sì, o Signore, tu lo sai che io ti amo ». Gesù gli dice: « Pasci i miei agnelli ». E subito gli chiede una seconda volta: « Simone di Giovanni, mi ami tu? ». Alla risposta di Pietro: « Sì, o Signore, tu lo sai che io ti amo », Gesù aggiunge: « Pasci le mie pecorelle ». Ma ecco, per una terza volta, gli domanda: « Simone di Giovanni, mi ami tu? ». Pietro si contrista che per tre volte Gesù gli rivolga la stessa domanda e risponde: « Signore, tu sai tutto, tu lo sai che io ti amo ». Allora Gesù gli ripete: « Pasci le mie pecore ».[1]

Gesù non ha chiesto a Simone se era riuscito a correggersi di tutti i suoi difetti, non gli ha chiesto se aveva particolari competenze, neppure se era esperto in esegesi: gli ha chiesto se lo amava più degli altri. « Mi ami tu più di questi? ». E Pietro, benché perplesso per l'insistenza del Maestro, alla terza domanda ha potuto rispondere: « Signore tu sai tutto, tu lo sai che io ti amo ».

L'amore è l'unica condizione richiesta da Gesù per affidargli la Chiesa, per assegnargli il compito di confermare i suoi fratelli, di pascere gli agnelli e di pascere le pecore.

Mi pare che le stesse parole il Signore rivolga a noi affidandoci

1 Cf *Gv* 21, 15-17.

il compito delicatissimo di aiutare le nostre sorelle: « Mi ami più delle altre? ».

Non è raro il caso di trovare direttrici che si sentono imbarazzate di fronte a qualche suora perché è più preparata di loro, ha studiato di più ed è più colta. Credo proprio che questo atteggiamento non sia giusto, non sia secondo la fede, secondo il Vangelo. I complessi non vengono mai dallo Spirito Santo.

Oggi le direttrici e le maestre delle novizie in particolare, devono certo avere una buona preparazione. La pietà, lo spirito religioso devono armonizzarsi con una preparazione adeguata ai tempi e alle esigenze delle singole case. Tuttavia alla direttrice non è richiesto di essere specializzata in questo o quel settore, di avere particolari competenze; le è richiesto però di essere specializzata nell'amor di Dio e dell'Istituto. Quando c'è questo, c'è uno stimolo, c'è uno sprone a crescere e a far crescere nell'amore.

Nelle varie case vi sono suore preparate proprio per aiutare, per collaborare con la direttrice che saprà valorizzarle a vantaggio degli impegni apostolici dell'Istituto e delle opere della casa.

La richiesta del Signore: « Mi ami tu più di queste? » è certo esigente, ma non ci deve scoraggiare. *Basta voler amare per amare.* L'amore è frutto di volontà non di sentimento, e di una volontà pronta a tradurre il proprio impegno in concretezza di vita. Ci ammonisce infatti Gesù: « Non chiunque mi dice: 'Signore Signore!' entrerà nel regno dei cieli; ma chi fa la volontà del Padre mio, che è nei cieli ».[2]

E' in questa luce di carità e di amore che vogliamo riflettere insieme sull'argomento proposto alla nostra considerazione. Diversamente non avrebbe senso quello che stiamo per dire. Richiamiamo alcuni documenti della Chiesa e dell'Istituto che ci aiuteranno a comprendere meglio il valore del colloquio privato.

2 *Mt* 7, 21.

Il decreto *Perfectae caritatis* ci presenta un programma molto impegnativo: « I superiori poi, dovendo un giorno rendere conto a Dio delle anime che sono state loro affidate (cf *Ebr* 13, 17), docili alla volontà di Dio nel compimento del dovere, esercitino l'autorità in spirito di servizio verso i fratelli in modo da esprimere la carità con cui Dio li ama ».[3]

E' un'affermazione forte che potrebbe sgomentarci se non ci fosse la fede in Dio e nell'obbedienza. Verso le nostre sorelle dobbiamo « esprimere la carità con cui Dio le ama ». Dio ama ciascuna! e indipendentemente dalle doti naturali che possono rendere o più facile o più difficile questa nostra delicata missione.

L'esortazione del *Perfectae caritatis* è in consonanza perfetta con il pensiero di don Bosco. Attraverso l'autorità non si tratta tanto di esercitare una superiorità, quanto di rivelare una paternità o una maternità. Don Bosco ce ne ha dato l'esempio, e madre Mazzarello pure, incarnando assai bene in sé l'insegnamento del nostro santo Fondatore.

Ascoltiamo don Bosco: « Il rendiconto è la chiave di volta del buon andamento delle case e dell'Istituto ».[4] « Il rendiconto è di tale importanza da potersi dire la chiave maestra dell'edificio della Congregazione. Chi è incaricato dei rendiconti si adoperi con tutta la carità possibile e con diligenza e puntualità. [...] La negligenza [nel ricevere il rendiconto] fa scadere lo spirito della Congregazione ».[5]

Queste espressioni ci dicono quanto grande sia la responsabilità di chi trascura il colloquio mensile. Forse, se non siamo più così ferventi e generose come le nostre prime sorelle non sarà anche perché, purtroppo, molte direttrici non sono fedeli a questa pratica? Eppure ancora oggi risponde alle esigenze

3 *PC* 14.

4 *MB* XI 354.

5 *MB* XVII 376.

del cuore umano. Anzi, oggi più di ieri, per la situazione di maggiore tensione e insicurezza in cui ci troviamo.

S. Francesco di Sales a cui don Bosco si è ispirato, così ci illumina: « Ogni mese ognuna aprirà il suo cuore sommariamente e brevemente alla superiora, e con ogni semplicità e fedele confidenza le aprirà tutti i segreti... ».[6]

Sommariamente e brevemente. E' chiaro che una maestra nei primi incontri con le novizie, dedicherà a ciascuna maggior tempo perché deve conoscerle e dare loro la possibilità di farsi conoscere. Credo però che sia uno sbaglio insegnare o accondiscendere al desiderio che possono avere le giovani di parlare ordinariamente a lungo. Dobbiamo educarle ad essere sobrie ed esaurienti nella semplicità. Il colloquio lungo, qualche volta, costituisce un vero bisogno, perché momenti difficili possiamo averne tutti. Se diventa però una normalità può essere segno o di un temperamento introverso, preoccupato troppo di se stesso e delle sue piccole cose o di una persona problematica, continuamente alla ricerca di sé più che della verità. Questi atteggiamenti portano lontano da quella semplicità che don Bosco ci ha dato come caratteristica.

Nell'educare le novizie a tale semplicità bisogna d'altronde tenere presente un altro fatto. I noviziati oggi sono poco numerosi — purtroppo! — e la maestra può disporre di maggior tempo per l'ascolto. Nelle case grandi invece, dove le suore sono di più e gli impegni svariati e molteplici, la direttrice ha minor tempo a disposizione di ciascuna. Le giovani suore devono comprendere questa situazione, essere capaci di guardarsi intorno e dirsi: non ci sono solo io, ci sono anche le altre sorelle che hanno gli stessi diritti e forse possono aver bisogno più di me.

Noi istintivamente ci mettiamo sempre al centro, ma il primo canone della vita cristiana e religiosa è proprio il « rinnega te stesso ».[7]

6 *Manuale-Regolamenti,* p. 63-64.

7 Cf *Mt* 16, 24.

Don Ricaldone nella strenna *Fedeltà a don Bosco Santo* sottolinea che il rendiconto è « il momento più bello della paternità », e noi possiamo dire della maternità. Il momento in cui la maternità spirituale si esplica, si esprime, si fa dono alle sorelle, aiutandole e sostenendole nella loro formazione religiosa e nel cammino della santità.

« In nessun'altra circostanza — scrive don Ricaldone — è più insistentemente raccomandata da don Bosco la filiale confidenza da parte dei confratelli. Se il rendiconto si svolgerà in quell'ambiente di bontà accogliente, di forte carità, di benigno compatimento, di santo incoraggiamento da una parte, e di fede illuminata, di serena fiducia, di cordiale confidenza dall'altra, sarà veramente il miglior esercizio della paternità, il crogiolo ove si fondono le menti e i cuori nello stampo del nostro santo Fondatore ».[8]

Madre Mazzarello aveva capito bene la funzione e il clima di questo incontro tra superiora e suora quando, con la sapienza che le è caratteristica, suggeriva a madre Angela Vallese: « Correggete, avvertite sempre, ma nel vostro cuore compatite e usate carità con tutte. Bisogna, vedete, studiare i temperamenti e saperli prendere per riuscire bene; bisogna ispirare confidenza... ».[9]

Le nostre *Costituzioni* così sintetizzano gli insegnamenti della Chiesa e dei nostri Santi: « [La direttrice], consapevole che dovrà rendere conto a Dio delle anime a lei affidate, eserciterà l'autorità in spirito di servizio verso le sorelle, cercando di rappresentare in mezzo a loro la bontà di Dio. Sarà leale e prudente, materna e premurosa; ispirerà e darà fiducia; amerà tutte senza preferenze, le seguirà con interesse nei loro compiti animandole alla fraterna collaborazione in un sereno e soprannaturale spirito di famiglia ».[10]

8 RICALDONE P., *Fedeltà a don Bosco Santo* (Torino, SEI 1936) 136.

9 *Manuale-Regolamenti*, p. 127.

10 *Costituzioni* 145.

L'incontro mensile, per essere veramente costruttivo, esige anzitutto un *vicendevole spirito di fede.* Fede nell'autorità che viene da Dio e lo rappresenta; fede nello sforzo di ricercare, con la superiora, la volontà di Dio nei propri confronti. Visto in questo senso, il colloquio diventa preghiera. Non per nulla don Ricaldone lo elencava tra le pratiche di pietà.

Il colloquio però è anche incontro sul piano umano. Occorre perciò che la superiora sia sempre pronta ad *accogliere con bontà:* accogliere ogni sorella come fosse la più desiderata, la più attesa; lasciarla parlare, ascoltarla con interesse ed attenzione, comprenderla, scusarla, incoraggiarla, richiamarla quando occorre. L'amore vero è comprensivo e forte al tempo stesso perché vuole il bene della persona e la sua piena realizzazione in Cristo.

Questi atteggiamenti sono condizione necessaria per suscitare nella suora quella *confidenza e apertura di cuore* che è elemento essenziale nel nostro spirito di famiglia. Ad essa don Bosco dava grande importanza. Basta scorrere le Memorie Biografiche per rendersene conto: « La confidenza per don Bosco è la cosa più cara del mondo ».[11] « La confidenza con i superiori è la chiave della pace interna ».[12]

Significativo, a questo riguardo, è l'atteggiamento di don Bosco con un chierico che desiderava rimanere in Congregazione. « Esteriormente egli sembrava buono, e buono era fors'anche in realtà; ma si mostrava chiuso, non si lasciava abbastanza vedere dai superiori, non aveva confidenza con essi. Don Bosco, per questi soli motivi, giudicò che non faceva per la Congregazione ».[13] Dice molto questo episodio. Lo richiamo per sottolineare che la confidenza fa parte dello spirito di famiglia del nostro Istituto.

Evidentemente dobbiamo aiutare le novizie a maturare, a non

11 *MB* VIII 982.

12 *MB* IV 554.

13 *MB* XI 277.

correre dalla maestra per dei nonnulla, ma per avere quegli aiuti di cui hanno bisogno per diventare vere Figlie di Maria Ausiliatrice.

Ricordiamo poi che *la confidenza non si può imporre.* Non chiediamola mai alla persona; non diciamo mai alla suora o alla novizia: « Tu non hai confidenza con me! ». Rischiamo di farla perdere del tutto. Poniamoci piuttosto in atteggiamento tale da ottenerla; chiediamola anche al Signore, ma con un unico intento: avere una via aperta per portare meglio le anime a Lui. Il pericolo di cercare noi stesse e non il Signore ci può essere anche per noi. Nessun ufficio ci conferma in grazia e ci difende dal rischio di diventare accentratrici. Il cercare sempre e solo il Signore ci rende molto più libere nel nostro tratto con chiunque.

Tante suore legano la confidenza alla virtù della direttrice. E' virtuosa? Allora ho confidenza. Non mi sembra tanto virtuosa, allora non ho confidenza. L'autorità ci impegna a una maggior virtù, è vero. « Simone, mi ami più di costoro? ». La suora e la novizia però devono usare confidenza con la superiora non tanto perché è santa, quanto perché è rivestita della autorità che le viene da Dio.

La confidenza è molto legata alla *prudenza.* Quante volte mi è capitato di sentire espressioni come questa: « Io voglio bene alla mia direttrice, la stimo anche, ma non ho confidenza in lei perché non è prudente. Con me parla delle cose delle altre... Allora io penso: con le altre parlerà di me ».

La prudenza è la *virtù professionale* dei superiori. Conosciamo tutte quell'aneddoto attribuito a s. Tommaso: « Questa persona è colta, possiamo nominarla superiore? » – « No! Se è colta ci ammaestri ». « Questa è santa » – « Preghi per noi ». « Questa è prudente » – « Ci governi! ».

Nella vita di madre Mazzarello si legge: « Le suore avevano nella Madre la più intera confidenza e non sentivano difficoltà a manifestarle le loro pene. Le confidavano qualunque segreto,

sicure che sarebbe stato come un segreto di confessionale ».[14] Quando una sorella ci fa dono della sua fiducia, ringraziamola, aiutiamola e chiudiamo tutto nel nostro cuore.

Nelle case di formazione, specialmente, più che le buone notti, le conferenze e gli studi *incideranno nell'orientamento spirituale delle suore questi incontri a tu per tu nel colloquio individuale.* E' un'esperienza che credo abbiamo tutte: quello che si dice in pubblico ha il suo valore, indubbiamente, ma è già molto se vale per metà. Quello che si dice individualmente vale per intero.

Il colloquio è il mezzo più efficace che abbiamo nelle nostre mani per formare la Figlia di Maria Ausiliatrice. Esso infatti ci permette di conoscere le giovani, di illuminarle, di stimolarle alla correzione dei loro difetti, soprattutto di aprirle ai grandi orizzonti della fede e della santità.

Padre Anastasio nel libro *In ascolto di Dio* scrive: « Il mio superiore ha come occupazione di aiutarmi a farmi santo. E' il mio superiore per questo, non per altro: tutto il resto lo potrà riguardare, ma in funzione di questo ».[15]

Siete direttrici per questo: *governare è santificare.* Governare non è seguire le opere. Evidentemente la direttrice si interesserà anche delle opere perché è la responsabile di tutto l'andamento della casa, però non deve fare tutto lei, deve saper valersi della collaborazione di tutte le suore.

Don Bosco lo ripete molte volte: « L'abilità di un superiore consiste non solo nel fare, ma anche nel saper far fare agli altri ».[16] Il direttore faccia il direttore, cioè sappia far agire

14 MACCONO F., *Santa Maria D. Mazzarello* (Torino, Scuola tip. priv. FMA 1960) I 362.

15 P. ANASTASIO del SS.mo ROSARIO, *In ascolto di Dio* (Milano, Ancora 1972 - 2ª ed.) 238.

16 *MB* XVI 420.

gli altri ».[17] « Il direttore non deve fare, ma vegliare che altri faccia ».[18]

Le Costituzioni all'art. 146 mettono bene in risalto la finalità del rendiconto: « Nei frequenti contatti e specialmente nei colloqui privati [la direttrice] ascolterà amorevolmente le sorelle, aiutandole a realizzare l'ideale della vita consacrata ed apostolica, secondo lo spirito dell'Istituto ».

« Nei frequenti contatti e specialmente nei colloqui privati... ». Se foste direttrici di case piccole, vi direi che tante suore osservano: « Io non vado al colloquio privato perché alla direttrice dico tutto di mano in mano che ho bisogno, quando la incontro ». Non è questa una ragione valida per tralasciare il colloquio. Esso non ha il compito di sottoporre alla direttrice un permesso, di darle relazione di un lavoro, ma ha un compito formativo. E' quindi un momento sacro che richiede *calma e raccoglimento*, un momento in cui la suora si incontra con la propria direttrice su un piano di fede e di carità per ricercare con lei la volontà di Dio e per rinnovarsi nell'impegno di santità.

Precisano le Costituzioni: « Almeno una volta al mese ognuna si intrattenga con la propria direttrice per un colloquio nel quale, con semplicità e libertà, manifesti quanto giudica opportuno confidarle per il *proprio progresso spirituale* e per il bene della comunità ».[19] Gli incontri, i contatti rapidi avranno carattere più pratico, ma non possono sostituire la funzione del colloquio privato.

Il colloquio ben fatto, oltre che momento di formazione individuale, è anche *elemento costruttore della comunità* perché la direttrice, avendo in mano i cuori, ha la possibilità di fonderli nella carità di Nostro Signore e nella collaborazione apostolica.

17 *MB* XIII 258.
18 *MB* XVII 188.
19 *Costituzioni* 28.

Inoltre esso è *rimedio preventivo contro le defezioni.* Credo che almeno il 98% delle defezioni abbiano, non dico alla radice, ma certo tra le cause più forti, la mancanza di confidenza.

Quando una direttrice conosce le suore, può seguirle, illuminarle, confortarle, stimolarle al bene, far loro sentire il calore umano: abbiamo bisogno anche di questo! Si crea così nella comunità il vero spirito di famiglia; ciascuna si sente amata e sostenuta nelle inevitabili difficoltà ed incertezze, soprattutto nei momenti di crisi.

Accenniamo a qualche altra condizione indispensabile nella superiora perché il colloquio privato porti frutto.

— *Disponibilità.* Quante volte noi sentiamo le suore che dicono: « Non troviamo mai la direttrice in ufficio »; oppure: « Chiedo di andare, ma mi risponde che non ha tempo... ».

Ma come è possibile non avere tempo? Può succedere di avere un lavoro urgente — ma che sia davvero urgente! — e allora si dice alla suora: « Abbi pazienza, in questo momento non posso, poi ti chiamo... ». E la chiamiamo al più presto. Il non trovare mai la direttrice, non è buon segno. La direttrice deve essere o in giro per la casa, per vedere le suore sul lavoro o in ufficio, disponibile a tutte.

Se voi leggete i volumi delle Memorie Biografiche, queste raccomandazioni le troverete ripetute decine di volte, tanto stavano a cuore a don Bosco.

— *Rispetto della persona,* cioè non voler formare tutte secondo uno stampo prefabbricato, pur avendo di mira di aiutare tutte ad assimilare sempre più profondamente lo spirito del nostro Istituto.

Lo spirito è uno, ma ogni persona ha la sua fisionomia. Quindi bisogna formare la Figlia di Maria Ausiliatrice, ma lasciare che « questa » novizia, « questa » suora si muova secondo la direzione dello Spirito Santo. C'è sempre un po' il pericolo che la maestra o la direttrice voglia formare le suore secondo la sua personale spiritualità, secondo le sue caratteristiche. Dob-

biamo pregare e fare molta attenzione per scoprire il lavoro dello Spirito Santo in ciascuna, in modo da assecondarlo e mai ostacolarlo mutandoci in diaframma.

Il compito della superiora infatti è di animare, non di sostituirsi alla sorella che deve invece porsi responsabilmente nelle mani di Dio attraverso la ricerca amorosa della sua volontà fatta con la superiora.

Lo Spirito Santo non si ripete mai, e poi è caratteristica dello spirito salesiano non livellare le persone, ma valorizzarle e aiutare ciascuna a realizzarsi nella volontà di Dio. Don Bosco non mortifica mai la persona, ma la fa crescere e maturare, offrendole la possibilità di esprimersi. Pensiamo a Rua, Cagliero, Costamagna...: sono stati dei grandi uomini, dei grandi salesiani, ma quanto diversi tra loro! Don Bosco li ha rispettati, li ha aiutati ad essere se stessi, pur nell'unità dello spirito salesiano.

Oggi don Bosco ci chiede di stimolare le nostre giovani sorelle ed amare molto il Signore, nella semplicità, nella gioia, nella rinuncia, nella dedizione, nella carità, lasciando però che ciascuna si esprima secondo la propria originalità. A volte molti talenti restano atrofizzati per la mancanza di intuizione e di intelligenza da parte di qualche superiora. Così un forte capitale di beni resta inutilizzato per il Regno di Dio.

— *Conoscenza di ogni suora o novizia per un lavoro individuale che segua una progressione logica in base ai doni di natura e di grazia di ciascuna.* Cercate di conoscere ognuna per guidarla secondo le proprie caratteristiche, ma anche con una certa esigenza. Non richiedete da ciascuna più di quello che può dare in modo che non si scoraggi, ma non indulgete troppo. Compatite sempre, ma spronate. Troverete anime robuste e le lancerete al volo; troverete anime più delicate e allora le farete camminare più adagio. L'importante è far camminare.

Così si comportava madre Mazzarello. Racconta sr. Angiolina Sorbone: « Vedendo che spesso dava delle mortificazioni a

mia sorella (sr. Enrichetta), la quale esercitava autorità in casa, una volta, approfittando della confidenza che avevo con la Madre, le dissi: 'Perché, Madre, tratta così mia sorella, mentre con me usa tanti riguardi?'. Ed ella rispose: 'Vedi, tua sorella è forte, sa prendere ogni cosa in buona parte, farsi dei meriti e rendersi sempre più virtuosa. Tra noi ci intendiamo. Tu invece sei troppo delicata e non sapresti neppure tollerare una metà. Con te ci vogliono ancora tanti riguardi. Ci vuol ben altro prima che arrivi al grado di virtù che ha tua sorella! Ma abbi buona volontà e ci arriverai' ».[20]

Se avete letto la biografia di s. Teresa di Gesù Bambino, avrete visto che quando era maestra esigeva molto dalle sue novizie, anche se ogni richiamo, ogni correzione le costava assai. Scriveva: « Preferirei mille volte ricevere rimproveri piuttosto che farne io agli altri; ma sento che è proprio necessario che il riprendere mi sia una sofferenza, poiché se si agisce per impulso naturale, è impossibile che l'anima a cui si vogliono rivelare i suoi torti, li comprenda... ».[21]

E' proprio così: il richiamare costa, ma è espressione di lealtà e di amore vero.

Non dobbiamo neppure stupirci che vi possa anche essere qualche reazione immediata. L'importante è che dopo un po' di preghiera e di ripensamento le novizie o le suore riconoscano lo sbaglio, riprendano la strada e lavorino sul serio.

Questa impostazione di serietà e di impegno ci deve essere fin dagli inizi della vita religiosa. Le maestre incominciano con chiarezza e fermezza; le direttrici dello juniorato continuano, e poi, con la formazione permanente, continuiamo tutte.

L'Istituto ha bisogno di sante. La validità e la vitalità dell'Isti-

20 MACCONO, *S. M. Mazzarello* I 377.

21 *Manoscritti autobiografici di Santa Teresa di Gesù Bambino. Storia di un'anima* (Milano, Ancora 1969) 295.

tuto, la sua efficacia nella Chiesa non dipendono dal numero, dipendono dalla santità. Proprio a voi il buon Dio affida la missione delicatissima e sconcertante di iniziare e di lanciare queste nostre giovani speranze sul cammino della santità. Voi siete direttrici e maestre per questo. Governare è formare, è santificare.

La conseguenza è logica: « Santifico me stessa per la loro santificazione », in modo da poter rispondere al Signore con s. Pietro: « Signore, tu sai tutto, tu lo sai che ti amo! ».

L' Istituto
delle Figlie di Maria Ausiliatrice
e la sua identità, oggi

LA VITA RELIGIOSA COME « SEQUELA CHRISTI »

La MADRE

La *sequela Christi* caratterizza la vita religiosa in quella totalità di dedizione a Cristo, che contraddistingue le chiamate di Gesù nel Vangelo.

All'inizio della sua vita pubblica, Gesù sceglie quelli che dovranno convivere con Lui, condividere le sue fatiche apostoliche, accoglierne il messaggio per diventarne, a loro volta, gli annunciatori e i testimoni; li chiama con una parola che è quasi un sigillo e una consacrazione: « Venite... seguitemi! ».

Vede che due discepoli del Battista gli vanno dietro e domanda loro: « Che cosa cercate? ». E quelli, mossi dal desiderio di seguirlo, gli chiedono: « Maestro, dove abiti? »; ed Egli: « Venite e vedrete ».[1] Mentre cammina lungo il lago di Tiberiade, scorge i due fratelli Simone e Andrea che gettano le reti e dice loro: « Seguitemi, e vi farò pescatori di uomini »;[2] s'imbatte in Filippo di Betsaida e: « Seguimi! »[3], gli dice senza preamboli; passa accanto a un banco della dogana e rivolge al pubblicano Matteo il medesimo invito.[4]

Questo invito che non ammette tergiversazioni, ritardi, tentennamenti, Gesù continua a rivolgere a quanti, nel corso dei secoli, chiama a seguirlo in un impegno totale di amore, di

1 *Gv* 1, 38-39.
2 *Mt* 4, 19.
3 *Gv* 1, 43.
4 Cf *Mt* 9, 9; *Mc* 2, 14; *Lc* 5, 27.

dedizione, di consacrazione, di servizio al Padre con Lui, il « consacrato » del Padre.

Il Concilio ha messo in luce e ha approfondito il concetto della consacrazione religiosa come *sequela Christi*, soprattutto nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, in quell'importante capitolo VI che riguarda i religiosi e nel decreto *Perfectae caritatis* che tratta esclusivamente della vita religiosa.

Quasi a coronare i due documenti citati, nel 1971 è uscita la esortazione apostolica *Evangelica testificatio*, frutto di un lungo e paziente studio, che rappresenta per ogni famiglia religiosa un caldo invito a rinnovarsi secondo le direttive del Concilio e a realizzare la propria vocazione nella gioia per offrire al mondo una testimonianza evangelica autentica e credibile.

Rileggiamo alcuni pensieri di questi documenti per fare insieme qualche considerazione.

Nella *Lumen gentium* si dice che il religioso « si dona totalmente a Dio sommamente amato, così da essere con nuovo e speciale titolo destinato al servizio e all'onore di Dio ».[5]

Totalmente. La consacrazione religiosa è caratterizzata da questa « totalitarietà ». E' ciò su cui dobbiamo insistere con noi stesse, anzitutto, nello sforzo di ogni giorno, e insistere molto con le giovani suore, con le novizie. Se ci sarà questa convinzione, sostenuta dalla preghiera, la perseveranza e la fedeltà saranno assicurate. L'impegno che liberamente e responsabilmente ci assumiamo con i santi voti è irreversibile, non ammette ritorni e ripensamenti. E se ripensamenti ci possono essere è solo per vivere più intensamente e in pienezza quello che abbiamo scelto.

5 *LG* 44.

Anche il decreto *Perfectae caritatis* sottolinea con chiarezza questo impegno a vivere con una fedeltà totale a Cristo: « Tutti coloro che, chiamati da Dio alla pratica dei consigli evangelici, ne fanno fedelmente professione, si consacrano in modo speciale al Signore, seguendo Cristo che, vergine e povero, redense e santificò gli uomini con la sua obbedienza spinta fino alla morte di croce. Così essi, animati dalla carità che lo Spirito Santo infonde nei loro cuori, sempre più vivono per Cristo e per il suo Corpo che è la Chiesa ».[6]

La « *sequela Christi* », afferma lo stesso decreto, « essendo norma fondamentale della vita religiosa [...] come viene insegnato dal Vangelo, [...] deve essere considerata da tutti gli Istituti come la loro regola suprema ».[7]

Norma fondamentale della vita religiosa è, dunque, *seguire Cristo*, il Cristo tutto dedito al Padre, il Cristo operante, *come ce lo presenta il Vangelo*. E il Vangelo accettato in pieno, il Vangelo interpretato secondo lo Spirito Santo, cioé secondo gli insegnamenti della Chiesa perché in essa e attraverso essa si manifesta lo Spirito.

Ricordiamo il pericolo sempre attuale di interpretare il Vangelo soggettivamente, più in una luce umana che nella luce dello Spirito Santo. Oggi, ad esempio, si parla molto di carità e si sottolinea la parola di Gesù: « Come io ho amato voi, così voi amatevi gli uni gli altri. Da questo conosceranno tutti che siete miei discepoli: se avrete amore gli uni per gli altri ».[8] Ma questa carità è sempre intensamente vissuta nelle nostre comunità?

A volte si parla di carità, ma più come esigenza di ricevere che come impegno di donazione e di sacrificio. Si dice: l'importante è volersi bene, l'importante è stare all'essenziale, e si trascura, con questo pretesto, il dovere di mortificazione, di

6 *PC* 1.

7 *PC* 2.

8 *Gv* 13, 34-35.

rinuncia, di umiltà, di dedizione agli altri che il Vangelo ci chiede. Questa interpretazione del Vangelo, che è più frequente di quanto non sembri, non viene certamente dallo Spirito Santo.

Il Vangelo va preso nella sua integrità, anche nelle sue esigenze di umiltà, di rinunzia, di morte a noi stesse. « Chi vuol salvare la sua vita la perderà, ma chi perderà la sua vita per causa mia e del Vangelo, la salverà »:[9] questo è il senso evangelico genuino del « seguire Cristo ».

Fermiamoci brevemente su alcune espressioni di Gesù che sottolineano i criteri a cui si deve ispirare la nostra vita.

— « *Imparate da me, che sono mite ed umile di cuore, e troverete riposo per le anime vostre* ».[10]

Le maestre parlano ancora di umiltà alle loro novizie? Le giovani suore, quando escono dal noviziato, sanno tante cose, perché i nostri regolamenti si sono adeguati alle esigenze dei tempi, ai suggerimenti della Chiesa, e quindi la preparazione che si dà alle giovani sorelle è certamente più ampia, più completa di quella che hanno avuto le nostre sorelle fino a una decina di anni fa. Di questo le suore devono essere consapevoli e riconoscenti, ma non valersene per crearsi esigenze arbitrarie e per considerarsi superiori alle altre. Però se le maestre, e tutte le suore impegnate nella formazione, non insistono sull'umiltà, si va a rischio di costruire sulla sabbia. Abbiamo bisogno, invece, di costruire sulla roccia; perché la vita ha sempre le sue piogge, le sue tempeste, i suoi venti che infuriano e scuotono l'edificio. Ora, se questo edificio è solido, resiste; se non è solido, crolla.

Don Bosco a don Pestarino che gli chiedeva: « E come farò a conoscere quali, tra quelle figlie, hanno vocazione? », rispondeva: « Quelle che sono ubbidienti anche nelle piccole cose,

9 *Mc* 8, 35.
10 *Mt* 11, 29.

che *non si offendono per le correzioni ricevute*, e che mostrano spirito di mortificazione ».[11]

La vita di ogni giorno mette la novizia nell'occasione di « provare » la sua umiltà, e se non c'è lo sforzo, almeno, per acquistare questa virtù, se non c'è la persuasione che l'umiltà è una virtù evangelica senza di cui non si realizza la configurazione a Cristo, manca il segno di una buona vocazione. E' una virtù difficile l'umiltà, lo sappiamo per esperienza, ma se il divin Maestro ci dice: « Imparate da me ad essere umili », è certo che ci darà la sua grazia per imitarlo.

L'umiltà è una virtù su cui dobbiamo sempre insistere, anzitutto con il nostro esempio. La maestra, la direttrice, infatti, insegna molto di più per quello che è, che per quello che dice; per quello che è, che per quello che fa: quello che fa è la conseguenza di quello che è.

Se oggi si parla poco di umiltà non è perché il Vangelo sia cambiato, è perché tendiamo a renderlo più facile, più comodo.

Lo rilevava il Papa in un suo discorso: « Si vuole un cristianesimo facile, un cristianesimo senza sacrificio, [...] senza rinunce, [...] in una parola senza la croce ».[12] No! Il Vangelo è quello che è. E la religiosa si impegna in una pratica radicale del medesimo.

— « *Il vostro linguaggio sia: 'sì' se è sì, 'no' se è no: quello che si dice in più viene dal maligno* ».[13]

Questo vale per noi e vale per le nostre giovani sorelle. Con loro siamo molto schiette e sincere, e chiediamo anche a loro questa schiettezza, questa sincerità. Se la novizia non vive la verità, non dice la verità, non si formerà mai, la santità non sarà per lei.

11. *MB* X 598-599.

12 Paolo VI, *Discorso ai Terziari Francescani* (19 maggio 1971), in *Encicliche e discorsi di Paolo VI* XXII (Roma, Ed. Paoline 1971) 242.

13 *Mt* 5, 37.

Madre Mazzarello, molto sapientemente, diceva: « Non pretendiamo figlie senza difetti, ma non vogliamo che facciano pace con essi ».[14] Anche noi comprendiamo e compatiamo i loro difetti, ma insistiamo perché non li nascondano: se vogliono essere aiutate, siano schiette e lo siano soprattutto nei momenti di dubbio, di tentazione. Chi è sincera, anche nelle tentazioni, resta vittoriosa.

— « *Siate prudenti come i serpenti e semplici come le colombe* ».[15]

Della prudenza abbiamo parlato a proposito del « colloquio privato ». Diciamo ora una parola sulla semplicità. La semplicità è ricerca purissima di Dio; è mettere sempre il Signore al primo posto; è cercare solo la sua gloria.

Don Bosco ci ha molto raccomandato la semplicità. Il 5 agosto 1872 alle nostre sorelle di Mornese, quasi in tono profetico, diceva: « Io vi posso assicurare che l'Istituto avrà un grande avvenire se vi manterrete semplici, povere, mortificate ».[16]

Ritornando al *Perfectae caritatis* leggiamo ancora: « I religiosi, fedeli alla loro professione, lasciando ogni cosa per amore di Cristo, lo seguano come l'unica cosa necessaria, ascoltandone le parole, pieni di sollecitudine per le cose sue ».[17]

La coerenza a questo impegno, che trova la sua concreta espressione nella pratica dei voti, realizzerà, con l'aiuto della grazia, quella « misteriosa somiglianza con Cristo »[18] che è l'essenza della vita religiosa.

14 MACCONO F., *Santa Maria D. Mazzarello* (Torino, Scuola tip. priv. FMA 1960) I 361.

15 *Mt* 10, 16.

16 CAPETTI G., *Il cammino dell'Istituto nel corso di un secolo* (Roma, Esse-Gi-Esse 1972) I 25.

17 *PC* 5.

18 *ET* 13.

Le nostre Costituzioni insistono su questo dono totalitario, su questo essere costantemente tese verso il Signore nella ricerca di Lui solo.

L'articolo 2 afferma: « L'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice ha come fine supremo dare gloria a Dio con la santità dei suoi membri realizzata nella *sequela di Gesù Cristo* mediante la professione dei consigli evangelici con voti semplici di castità, povertà e obbedienza ».

E l'articolo 6: « Con la consacrazione religiosa, 'che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale' (*PC* 5), la Figlia di Maria Ausiliatrice 'si dona totalmente a Dio sommamente amato' (*LG* 44) scegliendo la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre. Così configurata a Gesù Cristo nella sua vita, morte e risurrezione, libera da quanto può distoglierla dal fervore della carità, vive con Lui, nello Spirito Santo, 'per la maggior gloria della Trinità una e indivisa' (*LG* 47) e per il bene di tutta la Chiesa ».

Sottolineo l'espressione: « ... *configurata a Gesù Cristo nella sua vita, morte e risurrezione* ». Le nostre giovani sorelle e tutte noi volentieri sentiamo parlare di configurazione a Cristo Risorto, e va bene. Ma non possiamo dimenticare che prima della risurrezione, c'è la vita privata di Gesù, c'è la vita pubblica, c'è la passione e morte di croce. Questo discorso è un po' duro. E' stato duro e difficile anche per gli Apostoli, ma è il cammino percorso da Cristo, è il cammino pasquale della salvezza.

Nel libro *Monumento vivente dell'Ausiliatrice* leggiamo: « Tutta la vita religiosa è ricondotta a questo principio: seguire Gesù, modellarsi su di Lui, trasformarsi in Lui, seguendo la sua stessa via. [...] Il religioso deve giungere a vedere Cristo in tutto e tutto in Cristo, perché Cristo è la 'forma' del suo pensare, del suo amare, del suo agire ».[19]

19 DALCERRI L., *Monumento vivente dell'Ausiliatrice. Lo spirito di una regola* (Roma, Scuola tip. priv. FMA 1972 - 2ª ed.) 74.

Su questa via d'impegno e di santità ci ha lanciate don Bosco. Egli non ha mai proposto alle sue figlie un programma di vita facile: voleva che fossero vestite di gioia, ma che praticassero la virtù in grado eroico. Basta rileggere il *profilo della Figlia di Maria Ausiliatrice* che egli traccia nella lettera del 24 maggio 1886 per rendercene conto.

« Da quanto mi pare nel Signore, esso [l'Istituto] abbisogna di suore informate allo spirito di mortificazione, di sacrifizio per cui amino molto di lavorare e patire per Gesù Cristo e per la salute del prossimo. Abbisogna di suore che siano persuase che l'obbedienza esatta, senza osservazioni e senza lamento, è la via per cui devono camminare con coraggio per giungere presto alla perfezione e alla santità. Abbisogna di suore che sappiano padroneggiare i propri affetti e tenere il cuore rivolto a Dio solo, da poter dire con S. Francesco di Sales: 'Se sapessi che una fibra del mio cuore non è per Dio me la strapperei' ».

Con queste espressioni don Bosco invita le sue figlie a non limitarsi nell'amore, ma ad amare sommamente Dio, con quell'amore che dilata il cuore a dimensioni tali da abbracciare tutti. E' l'eccezionale capacità di amore di cui Dio l'aveva favorito. A lui, infatti, vengono attribuite le parole della Scrittura: « Dio gli ha dato un cuore grande come l'arena del mare ».[20] In questa grandezza di amore per Dio, egli ha trovato il segreto di un grande amore per i suoi figli e per ciascuno di essi. Perciò nella formazione nostra e delle nostre sorelle dobbiamo insistere sull'impegno di un grande amore a Dio, che ci rende interiormente libere, capaci cioè di rimanere costantemente fisse in Lui e di amare molto le sorelle, le ragazze, le persone che avviciniamo.

Continua don Bosco: « [L'Istituto ha bisogno] di suore le quali non rimpiangano né il mondo, né i beni, né le comodità a cui hanno rinunziato; di suore che reputino loro gloria vivere nello

20 Cf *1 Re* 5, 9.

stato di povertà e di privazione, come il loro divino Sposo Gesù, il quale da ricco si fece povero per arricchire le anime di sue grazie e per farle eredi del Paradiso ».

« Povertà e privazione ». Con ciò, don Bosco non vuole che manchiamo del necessario; anzi sappiamo quanto insistesse con i direttori, con le direttrici perché fossero paternamente o maternamente solleciti. Ma siccome la vita religiosa è configurazione a Cristo e Cristo volontariamente ha scelto la povertà, anche noi dobbiamo accettare le privazioni quando si presentano, con serenità, con pace e con distacco.

E ancora: « [L'Istituto ha bisogno] di suore che non abbiano altra ambizione che seguire in terra Gesù Cristo umiliato, coronato di spine e confitto in croce, per circondarlo poi in cielo esaltato, rivestito di gloria tra gli splendori degli Angeli e dei Santi ».[21]

Configurazione a Cristo crocifisso sì, ma con l'occhio fisso al cielo dove ci sono i veri gaudi, dove Dio ci attende. « Un pezzo di Paradiso aggiusta tutto »,[22] diceva con santa semplicità e persuasione don Bosco. Il pensiero del Paradiso gli era abituale. Nelle Memorie Biografiche leggiamo: « Se qualcuno gli avesse all'improvviso domandato: 'Don Bosco, dov'è incamminato?' egli avrebbe risposto: 'Andiamo in Paradiso' ».[23]

Questo il segreto del suo coraggio: la virtù della *speranza* che lo sorreggeva, lo illuminava e gli dava fiducia nelle difficoltà numerose e gravi che incontrava.

Questo profilo della Figlia di Maria Ausiliatrice fatelo studiare bene alle novizie, alle suore. Don Bosco pensava così le sue figlie: *impegnate a vivere nell'austerità e capaci di diffondere*

21 *Manuale-Regolamenti*, p. 108.

22 *MB* VIII 444.

23 *MB* II 156.

la gioia, di cui il servizio totalitario di Dio è fonte inesauribile. « La tua legge, Signore, è la mia gioia ».[24]

Madre Mazzarello ha capito bene il valore e l'importanza della configurazione a Cristo e a Cristo crocifisso e *l'ha vissuta con intensità d'amore.* In uno degli ultimi giorni della sua vita — racconta madre Daghero — a voce alta quasi in un momento di contemplazione disse: « Signore, se mi fossi trovata sulla via del Calvario, non avrei voluto che aveste portato voi questa croce e queste spine [...] Oh! se avessi potuto trovarmici, vi avrei abbracciato e mi sarei caricata di tutte le vostre pene... Sì, sì, l'avrei fatto. Ma adesso posso farlo, posso imitarvi... Sì, sì, mandatemi pur tanto da patire ma datemi anche tanta forza e tanta pazienza. O Gesù mio, voglio amarvi ora e sempre ».[25] Tutta la sua vita è stata una coerenza meravigliosa a questo programma.

Concludiamo. Anche a noi, alle novizie, alle giovani suore che l'Istituto ci affida, Gesù ha detto: « Seguimi! ». Quindi il nostro programma è: piacere a Gesù Cristo, imitarlo, seguirlo, configurarci a Lui. E' questo l'insegnamento di don Bosco, di madre Mazzarello, del Papa, della Chiesa! La Madonna ci aiuti a viverlo in pienezza di amore!

24 Cf *Sal* 118.

25 Maccono, *S. M. Mazzarello* II 355.

L' ISTITUTO DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE: UN' IDEA DI DIO AFFIDATA A DON BOSCO E A MADRE MAZZARELLO

Madre MARGHERITA SOBBRERO

Un momento di riflessione

Questo nostro incontro non è una lezione: è soltanto un momento di riflessione che facciamo insieme in forma semplice e familiare. Un momento in cui metteremo le premesse di quanto, in forma ampia e pratica, vi diranno successivamente le altre Madri e l'Ispettrice sr. Maria Pia Bianco.

Abbiamo detto che questo corso è posto in un momento storico di grande speranza e ha lo scopo di concorrere al rinnovamento dell'Istituto. Ma che cos'è l'Istituto? 1.450 case? 18.000 suore? migliaia di giovani? Anche questo, ma non questo soltanto. Case, suore, giovani, opere, sono soltanto la parte visibile dell'Istituto. C'è una parte invisibile che ne forma come la sostanza, l'anima, ed è prendendo coscienza di questa ricchezza interiore della Congregazione che possiamo capire poi il suo dinamismo esteriore.

L' Istituto è un'idea di Dio

Per comprendere che cos'è l'Istituto dobbiamo metterci in un atteggiamento di fede perché dobbiamo cercare di penetrare nelle profondità del pensiero di Dio. L'Istituto, nella sua essenza, è infatti un' *idea di Dio*, è un'espressione del suo amore per la Chiesa, un dono dello Spirito Santo e un mezzo di santità e di salvezza offerto a molti, specie alla gioventù e in particolare alla più bisognosa.

Questo è il vero Istituto: non dunque un'istituzione puramente umana, che va misurata con metro umano, ma un disegno di Dio che va guardato nella prospettiva delle infinite possibilità di Dio. Se oggi ci sentiamo ancora in un momento di speranza, nonostante le deficienze che possiamo riscontrare, è proprio perché guardiamo a questa essenza dell'Istituto: un' *idea di Dio.*

Un'idea divina implica la presenza operante dello Spirito Santo, ed è Lui che può ancora oggi trasformare e rinnovare persone e ambienti. « Emitte Spiritum tuum et creabuntur... et renovabis faciem terrae ».

La nostra speranza è nella realtà interiore dell'Istituto

E' solo se penetriamo con fede la realtà intima dell'Istituto che mettiamo decisamente la nostra speranza in Dio e non confidiamo troppo nelle sole organizzazioni e programmazioni umane che potrebbero farci cadere in pieno naturalismo e andare incontro a penose deviazioni.

Nella sostanza intima dell'Istituto c'è qualche cosa che ci supera, ci trascende. Siamo al di là di ogni scienza umana: siamo di fronte alla sapienza infinita di Dio, che non può entrare nei confini della razionalizzazione umana. Dio non può essere condizionato dai nostri programmi. Il suo agire è pieno d'amore, ma è imprevedibile, è divinamente libero, sapiente e onnipotente.

Anche a noi, come un giorno a Giobbe,[1] il Signore potrebbe ripetere: « Dov'eri tu quando stendevo il disegno dell'Istituto? Ti ho forse chiesto consiglio? ». C'è quindi da mettersi con fede in ginocchio, adorare il pensiero eterno di Dio, il suo amore infinito per la Chiesa, per tutte noi e rispondere fedelmente al suo disegno divino.

1 Cf *Gb* 38, 1-4.

Don Bosco e madre Mazzarello: anime di fede

Se l'Istituto è stato pensato e voluto da Dio, occorrevano anime di fede per poter attuare il suo disegno ed Egli le ha trovate in don Bosco e in madre Mazzarello.

Essi non sono per noi modelli da ricopiare materialmente in tutti i loro atteggiamenti e le loro opere: sono miniere da scavare per scoprire il motivo interiore che li ha resi strumenti di un'*idea di Dio*. Lo Spirito Santo li ha trovati così umili e così docili, che ha potuto possederli interamente e muoverli secondo il progetto di Dio: continuare cioè nella Chiesa la carità di Gesù Salvatore a favore della gioventù, specialmente la più bisognosa.

Questa è l'*idea di Dio* affidata a don Bosco e a madre Mazzarello. L'Istituto ha un fine supremo: « dare gloria a Dio con la santità dei suoi membri » e un fine specifico: « educare, salvare la gioventù ».[2]

Primato di Dio nella loro vita

Don Bosco e madre Mazzarello hanno dato sempre a Dio il primato in tutta la loro vita.

Il senso di Dio in loro era così vivo e vitale che veramente potevano dire: « In Dio viviamo, ci muoviamo e siamo ».[3] Erano in comunione così intima con Lui che vivevano solo per i suoi interessi.

Basta pensare al *da mihi animas* di don Bosco, vissuto fino all'esaurimento delle forze. Basta pensare a quell'espressione che ha quasi del paradossale: « Oh se io potessi un poco mettere in voi questo grande amore a Maria e a Gesù Sacramen-

2 Cf *Costituzioni* 2-3.

3 *Atti* 17, 28.

tato, quanto sarei fortunato! Vedete, dirò uno sproposito, ma non importa. Sarei disposto, per ottener questo, a strisciar con la lingua per terra di qui fino a Superga. E' uno sproposito, ma io sarei disposto a farlo. La mia lingua andrebbe a pezzi; ma io allora avrei tanti giovani santi ».[4] Non si può parlare così se il cuore non è traboccante di amore!

Dio era davvero il sommamente amato! E don Bosco, anche nel turbinio degli affari, era giunto ad essere continuamente immerso in Lui.

Di madre Mazzarello conosciamo la definizione così indovinata: « un'anima di Spirito Santo ».

Madre Enrichetta Sorbone, che per tanti anni le è stata accanto, dice: « Vedendo la Madre, si vedeva un'anima che rivelava Dio ».[5] E il Card. Cagliero depone: « Viveva, si direbbe, perduta in Dio! ».[6]

Non era forse il senso così vivo della presenza di Dio in lei che la faceva uscire in quelle ardenti espressioni: « Hai già fatto qualche cosa oggi che non sia per Gesù? ».[7] « Ogni salto, ogni punto — ogni momento quindi — sia un atto di amor di Dio! ».[8] E portava le sorelle a non vivere che per Dio, ad averlo sempre al centro della loro vita.

Ho chiesto a madre Angelica Sorbone già ottantenne: « Come vivevano a Mornese? ». Mi ha risposto: « Noi pensavamo a Dio e facevamo tutto per Dio ». Con una frase ancora più incisiva madre Eulalia Bosco ha detto: « A Mornese si beveva Dio ».

4 *MB* VII 680.

5 Maccono F., *Santa Maria D. Mazzarello* (Torino, Scuola tip. priv. FMA 1960) II 190-191.

6 *Ivi* II 192.

7 *Ivi* I 291.

8 *Ivi* I 359; II 161.

Logici fino agli estremi

La fede ha reso don Bosco e madre Mazzarello estremamente logici: se Dio è Dio, se tutto parte da Lui e va a Lui, l'unica cosa necessaria è mettersi in Dio, fissarsi in Lui, agire secondo la sua volontà. Se Dio è tutto, nulla può essere voluto e fatto senza di Lui.

Ecco perché i nostri Santi non hanno mai messo in evidenza se stessi e non hanno mai cercato i propri interessi, ma sempre e solo la volontà di Dio e la sua gloria.

Furono austeri con se stessi e operarono così una tale liberazione interiore che permise a Dio di far traboccare in loro la sua carità e, per mezzo loro, di farla traboccare in una famiglia che in breve si è estesa in tutte le parti del mondo.

Forti e sicuri perché appoggiati a Dio, i nostri Santi hanno rifiutato ogni compromesso; e, pur calandosi nella realtà del mondo, hanno sempre dato il primo posto a Dio in ogni circostanza. Attenti ai segni dei tempi e fissi in Dio, si sono serviti dei migliori mezzi moderni, si sono aperti a tutti gli adattamenti necessari e in molte cose sono stati anche all'avanguardia, ma sempre ancorati al soprannaturale, sempre prendendo per norma la Parola di Dio, sempre operando in una incondizionata fedeltà al Papa e alla Chiesa.

Chi non nega nulla a Dio, entra in così stretta partecipazione alla sua vita che la irradia attorno a sé.

Come spieghiamo il fatto che la contessina Emilia Mosca così colta, così aristocratica, mandata da don Bosco a Mornese come insegnante, non solo si adatta all'ambiente poverissimo, alle abitudini semplici delle prime suore, ma chiede di restarvi per far parte della famiglia religiosa? In madre Mazzarello e nelle prime nostre sorelle ella aveva sentito e sperimentato ciò che nessuna scienza e nessuna ricchezza aveva potuto darle:

una presenza di Dio così viva e così ricca, che teneva il posto di tutto.[9]

Quando lo Spirito Santo si posa su una persona — anche in prospettiva biblica noi lo conosciamo — la investe della sua forza, s'impadronisce di lei, la riempie di sé, la rende sua trasparenza e la fa capace anche di ciò che sarebbe umanamente impossibile.

I religiosi: specialisti di Dio

Per questo Paolo VI, parlando dei religiosi, dice che devono essere gli « specialisti di Dio ».

Ottima cosa avere competenze nei vari settori umani, ma prima di tutto dobbiamo essere specialisti di Dio. Se talvolta, pur lavorando molto, pur aggiornandoci, non riusciamo a far presa sulle nostre giovani, non riusciamo a far nascere in loro l'attrattiva per Dio, per la preghiera, non sarà forse perché siamo specialiste in materie profane e in organizzazioni umane e non riveliamo sufficientemente Dio attraverso la nostra vita? Non abbiamo forse veduto anche noi l'esplosione di iniziative e di opere che pareva dovessero dare grandi frutti e sono invece crollate in breve tempo perché Dio non era stato messo al primo posto?

Se Dio, l'istruzione religiosa, la preghiera, la vita di grazia non sono al loro posto d'onore nelle nostre case, come possiamo dire che stiamo realizzando *un'idea di Dio* nel nostro Istituto? « Se il Signore non costruisce la casa, i costruttori si affaticano invano ».[10]

Non è il numero delle alunne, non è la perfetta organizzazione esterna delle opere, non sono neppure i consensi delle autorità che assicurano la fecondità alle nostre fatiche, ma l'umile e

9 Cf MACCONO, *S. M. Mazzarello* I 221-223.
10 *Sal* 127, 1.

paziente seminagione che facciamo, giorno per giorno, nella gioventù, del senso di Dio e della sua Parola per portarla alla vita di grazia.

I nostri Santi hanno formato instancabili lavoratori, ma prima li hanno imbevuti di Dio.

Basta per tutti l'attestazione di don Rua: « La grande carità che informava il cuore del nostro diletto don Bosco [...] avvivò con l'esempio e con la parola la scintilla d'amore che Dio benedetto aveva posto in me, ed io crebbi elettrizzato dall'amor suo... ».[11] Basta l'accorata raccomandazione di don Bosco a don Barberis, maestro dei novizi, nell'affidargli le nuove reclute: « Ho bisogno di santi ».[12]

Si fa eco madre Mazzarello in una sua lettera alle prime novizie e neo-professe d'America: « A noi religiose non basta salvar l'anima, dobbiamo farci sante; e fare, con le nostre buone opere, sante tante altre anime ».[13]

Molte nostre sorelle, nei cento anni passati, proprio perché comunicavano intimamente con Dio, hanno realizzato opere validissime e hanno inciso fortemente nella formazione cristiana di tanta gioventù. Nella loro vita tutto partiva da Dio e tutto a Dio convergeva. Vivevano di contemplazione nell'azione. « Ho fame di Dio » esclamava spesso in vita sr. Dubarry Maria (Uruguay), e moriva dicendo: « Ora vedrò Dio, mi inabisserò nel suo amore per tutta l'eternità ».

Lasciatemi accennare alla conferma che ci è venuta recentemente dal compianto don Camilleri, a cui il nostro Istituto deve tanta riconoscenza. Egli ha scritto nel suo diario: « Mi par di sentire che è proprio vero: io mi consumo di amore per Gesù, per la Chiesa e per la Congregazione ». « Vorrei proprio dire che Gesù è la mia grande, permanente distrazione ».

11 AMADEI A., *Il servo di Dio Michele Rua* (Torino, SEI 1931) I 411.

12 COLOMBO S., *Don Andrea Beltrami* (Torino, SEI 1931) 100.

13 *Manuale-Regolamenti*, p. 130.

Con la Chiesa e con i tempi

All'inizio del nuovo secolo e per molti anni ancora, noi Figlie di Maria Ausiliatrice potremo continuare ad essere specialiste di Dio se saremo docili allo Spirito Santo, pur assumendo via via le forme nuove di vita che la Chiesa e i tempi esigono.

Ho detto la *Chiesa* e i *tempi* perché l'Istituto è un dono che Dio ha fatto alla Chiesa. Essa, approvando le Costituzioni, ci ha inserite nella sua missione salvifica e ci invita a partecipare alle sue sollecitudini specialmente in favore della gioventù femminile. L'Istituto è perciò attento ad ogni orientamento che viene dal Papa e dalle Conferenze Episcopali.

Ed è, insieme, attento alla società in cui viviamo, perché è nella realtà storica concreta di ogni tempo che l'Istituto incarna la sua azione salvifica per la gioventù.

Cent'anni di vita però possono avere accumulato un po' di stanchezza nell'ingranaggio dell'Istituto. Come si può tornare al vigore primitivo?

Non c'è altra via più sicura che accogliere oggi, *con la stessa fede* di don Bosco, di madre Mazzarello e delle nostre prime sorelle, l'*idea che Dio ha avuto del nostro Istituto;* aver coscienza che tutte insieme stiamo vivendo un disegno di Dio, e quindi non restare inceppate da visioni e preoccupazioni soltanto orizzontali.

Abbiamo un'*idea di Dio* da vivere con coerenza e con fedeltà, e da trasmettere genuina alla generazione che ci succederà. Dobbiamo aver fede nel valore perenne di un pensiero di Dio, fede nella sua Parola, nel magistero della Chiesa, nel magistero dell'Istituto stesso, fede nella presenza operante dello Spirito Santo in noi e con noi.

Conoscere l'Istituto

Fede e amore dobbiamo anche avere nel conoscere l'Istituto: la sua vita, la sua storia, i suoi documenti, le sue Costituzioni soprattutto.

Talvolta si giudica, si arriva anche a criticare la Congregazione e non la si conosce. Non è onesto dare giudizi sulla Congregazione senza mai aver approfondito la sua storia. Non è onesto voler piegare la Congregazione alle nostre vedute personali senza averne approfondito lo spirito e le finalità.

Qui si apre un largo campo alla vostra responsabilità di formatrici delle giovani suore. Non tutte vi trovate nella felice possibilità di offrire alle novizie e alle suore i documenti della storia dell'Istituto e della sua vita spirituale nella lingua locale.

L'impegno per le traduzioni è certamente uno degli indici più evidenti dell'amore e della fedeltà all'Istituto. In molte Ispettorie si va intensificando lo studio dell'italiano e non perché si pensi alla nazione italiana che può avere le vicende di tutte le nazioni del mondo, ma perché si vuole attingere ai molti tesori della Congregazione che si trovano nei libri scritti in lingua italiana.

La Congregazione è nelle nostre mani

La Congregazione, quest'idea benedetta di Dio, è oggi nelle nostre mani: mani di creature però. Possiamo darle lo sviluppo armonioso e vasto che Dio vuole; possiamo deformarla sostituendovi dei disegni nostri personali e limitati; possiamo anche distruggerla.

Grazie a Dio, un gran numero di Figlie di Maria Ausiliatrice sono oggi fedeli a Dio, alla Chiesa, all'Istituto. Sono le Figlie di Maria Ausiliatrice che scelgono in modo irrevocabile Dio, non vivono di calcoli con Lui, ma lo mettono in ogni circostanza al centro della propria vita; ed esperimentano perciò in se

stesse la forza della sua divina presenza. Diventano così una risposta fiduciosa e sicura a tante anime incerte, chiuse al soprannaturale che, appunto perché vogliono spiegare e organizzare tutto razionalmente, sentono, anche senza rendersene conto, le angustie dei propri limiti e una grande sete di Dio e delle certezze della fede.

Voi che avete in mano le speranze della Congregazione, siate aperte ad accogliere ogni valore che le scienze, la vita di oggi possono offrirvi per una formazione integrale delle giovani suore.

Ma in cima a ogni preoccupazione mettiamo sempre quella della nostra comunione con Dio: non neghiamogli nulla e seguiamo con docilità le sue ispirazioni perché Egli possa possederci interamente. Ogni mattina possiamo farci nuove nella meditazione e nella santa Messa e continuare poi il colloquio con Dio lungo il giorno. « La devozione... ai ritagli di tempo », per fare spazio a momenti di adorazione, di offerta, di abbandono, è proprio una devozione salesiana.

Al Signore parliamo di tutte e di tutto come madre Mazzarello, ed esperimenteremo che sarà Lui il nostro Maestro interiore. Sarà Lui ad infonderci luce e forza, a dare unzione alle nostre parole e a parlare con la nostra stessa presenza.

L'esigenza di Dio

Preoccupatevi molto dell'esigenza più profonda che c'è nel cuore di ogni novizia, di ogni suora: l'esigenza di Dio più conosciuto, più intimamente amato. Soddisfate questa esigenza: farete scoprire la vera sorgente della pace intima, dello zelo apostolico ed eviterete tanti complessi e tanta problematica.

Lo Spirito Santo vi aiuterà ad insegnar loro la scienza dell'amor di Dio e quando le avrete gettate in Dio, state sicure, sarà Lui che insegnerà direttamente la gerarchia dei valori e porterà all'unità la frammentarietà delle persone. Sarà Lui che

darà il giusto equilibrio nel necessario aggiornamento e scioglierà tanti problemi perché è Lui la più grande, la più profonda soluzione di ogni problema.

Quando le giovani avranno la passione del « mio Dio e mio tutto », arriveranno al silenzio cercato e voluto per il colloquio interiore con il Signore, alla preghiera vitale nel lavoro, alla conoscenza e all'amore del mistero della Croce e alla fiamma dello zelo del *da mihi animas*.

« Accendete il fuoco dell'amor di Dio in un'anima e si bruceranno presto i suoi difetti » diceva s. Francesco di Sales. Più che i lunghi discorsi nostri, sono i tocchi dello Spirito Santo che trasformano i cuori e li accendono di carità apostolica.

Conclusione

L'Istituto è un' *idea di Dio*. Potrà dunque essere compresa e vissuta con fedeltà generosa solo dalle suore che fanno di Dio l'unico ideale della vita e, senza calcoli, si consegnano con umiltà e fiducia, momento per momento, alla sua azione divina e alla sua volontà.

Questo è ugualmente valido ieri, oggi, domani e per la realtà di ogni paese del mondo.

LA FISIONOMIA SPIRITUALE DELLA FIGLIA DI MARIA AUSILIATRICE

Madre MARGHERITA SOBBRERO

La fisionomia propria degli Istituti: ricchezza della Chiesa

Abbiamo detto che l'Istituto è *un'idea di Dio* che si è incarnata nella vita dei nostri Fondatori, delle nostre prime sorelle e vi ha impresso una fisionomia con tratti ben caratteristici. Anche questi tratti formano parte delle ricchezze della Chiesa ed essa medesima ci invita a conservarli con fedeltà. Il *Perfectae caritatis* dice espressamente che « torna a vantaggio della Chiesa stessa che gli Istituti abbiano una loro propria fisionomia ed una loro propria funzione ».[1]

Guarderemo oggi alla fisionomia caratteristica della Figlia di Maria Ausiliatrice, al modo cioè con cui ella vive il Vangelo nel particolare disegno che Dio le ha affidato. Ci fermeremo solo alle *grandi linee:* i particolari li presenteranno le varie Madri che vi parleranno della vita salesiana. Io presento la cornice e metto i colori di fondo: loro aggiungeranno tutta la varietà di tinte che formerà il quadro completo.

Naturalmente, delineando la Figlia di Maria Ausiliatrice, intendo presentarla quale è nel pensiero di Dio, dei nostri Santi, come dovrebbe essere in tutte noi e come, grazie a Dio, è in molte nostre sorelle.

1 *PC* 2.

La nostra responsabilità

Nessuna di noi può dare alle suore una fisionomia spirituale secondo le proprie vedute personali. Essa è ben precisata dalle tradizioni dell'Istituto e dalle Costituzioni.

Il nostro compito di formatrici è soltanto quello di rendere freschi, vivi e vitali nelle suore i lineamenti che l'Istituto ci indica e vigilare perché non si offuschino o non si perdano.

Si possono infatti offuscare e perdere anche per troppo zelo o meglio per uno zelo poco illuminato che trasferisce nella nostra fisionomia i tratti caratteristici di altri Istituti. Così, per far crescere la vita di preghiera, si potrebbero introdurre fra di noi il lento salmeggiare o le lunghe ore di adorazione delle monache claustrali. Ma si possono offuscare per altre ragioni. Ad esempio, per rendere più idonee le suore ai loro compiti apostolici si potrebbe arrivare a forme di intellettualismo, dimenticando che la scienza, per noi, ha soprattutto uno scopo pastorale. Può avvenire anche che, per formare una suora disinvolta, capace di inserirsi nella realtà concreta della gioventù di oggi, si aprano le porte alla superficialità e al secolarismo.

E' molto importante perciò avere chiara la *vera fisionomia* della Figlia di Maria Ausiliatrice. E' una fisionomia dinamica, non statica, che assume i particolari richiesti dai tempi e dai luoghi, pur conservando inalterati i lineamenti fondamentali.

La carità apostolica

La linea più evidente che caratterizza la fisionomia della Figlia di Maria Ausiliatrice è una carità apostolica, operosa, effusiva, vissuta in castità e semplicità.

Non si può concepire una Figlia di Maria Ausiliatrice chiusa in se stessa, passiva di fronte agli interessi delle anime, ai bisogni della comunità, dell'Istituto, della Chiesa. Dire Figlia di Maria Ausiliatrice significa dire una suora intraprendente che arde dello zelo del *da mihi animas* e consuma generosamen-

te e lietamente le sue forze a vantaggio del prossimo, specie della gioventù più bisognosa.

La carità apostolica della Figlia di Maria Ausiliatrice ha una espressione tutta particolare: è *effusiva*. Si manifesta, si esprime con tutto l'atteggiamento, partecipa, fa comunione. Realizza la parola di don Bosco: « I giovani non solo siano amati, ma [...] conoscano di essere amati ».[2]

Una carità effusiva richiede però una grande *libertà interiore*, un dominio sereno di noi stessi, frutto della castità, che crea in noi la capacità di un amore universale.

Non riusciamo a spiegare la carità della Figlia di Maria Ausiliatrice con le sue caratteristiche, se non ne ricerchiamo il midollo in quell'abituale esercizio della presenza di Dio che accende in lei una fiamma crescente di amore per il Signore e una volontà decisa di offrire tutta la sua vita perché Egli non sia offeso e sia invece conosciuto ed amato da tutti.

Chi ha acceso il cuore di sr. Maria Troncatti, di tante missionarie, di molte altre sorelle che hanno dato, giorno per giorno, la loro vita nell'assistenza sacrificata della gioventù o nei lavori delle cucine o in tante altre mansioni, se non l'abituale pensiero di vivere nella presenza di Dio?[3]

« Dio mi vede e mi ama » ripeteva spesso una suora molto sacrificata. « Dio mi ama e mi fa felice » faceva eco un'altra sempre al lavoro e sempre allegra.

La presenza di Dio

L'esercizio del vivere alla presenza di Dio, attente e docili al suo volere, è l'anima di tutta la nostra attività apostolica, il sottofondo della fisionomia della Figlia di Maria Ausiliatrice.

2 *MB* XVII 110.

3 Cf *Costituzioni* 48.

Le Costituzioni, secondo l'insegnamento della Chiesa e l'essenza stessa della vita religiosa, danno la priorità alla consacrazione sulla vita di apostolato e sono tutto un invito a coltivare il senso di Dio e la donazione totale a Lui per rendere efficace la nostra missione.[4]

I cenni biografici delle nostre sorelle sono un'edificante conferma di quanto esse abbiano coltivato l'esercizio della presenza di Dio.

Accenniamo soltanto ad una, qualificata anche nell'età: sr. Francesca Wervas, morta a Newton nel febbraio scorso a 103 anni. Tutte ricordano che vivere alla presenza della Trinità era per sr. Francesca una vera passione che inculcava continuamente anche alle sorelle. Fino agli ultimi giorni, le sue giaculatorie più frequenti erano: « Onore e gloria alla SS. Trinità ». « Ogni respiro, ogni passo, ogni parola e azione, tutto per la gloria di Dio ».

E come sr. Francesca, anche se in altre forme, tante Figlie di Maria Ausiliatrice hanno radicato la loro generosa carità in una fede viva nella presenza di Dio.

La presenza di Maria

Sull'esercizio di questa divina presenza s'innesta nella Figlia di Maria Ausiliatrice, in armonia perfetta, l'esercizio della presenza di Maria.

E' l'espressione tutta particolare della nostra devozione a lei.

E' un modo di vivere, semplice e fiducioso, il nostro rapporto personale con Maria, un abituale sguardo del nostro spirito a lei, uno sguardo che si fa fede, confidenza, imitazione filiale.

Il padre Chautard direbbe: « E' un incrociare di sguardi tra noi e Maria ».

4 Cf a titolo esemplificativo *Costituzioni* 6.

E poiché la presenza materna della Madonna nella nostra vita entra nella volontà di Dio che l'ha associata alla sua missione redentrice, viviamo nella certezza che la Madonna ci vede, ci pensa sempre in Dio, ci segue ad una ad una e ci spinge alla pienezza della grazia.[5]

Don Bosco diceva: « Solo in cielo potremo, stupefatti, conoscere ciò che Maria ha fatto per noi ».[6] « Uno che da solo fa poco, con Maria fa molto ».[7]

E santa Maria Mazzarello incoraggiava: « Abbiate gran confidenza nella Madonna; essa vi aiuterà in tutte le vostre cose ».[8]

Queste espressioni dei nostri Santi traducono la loro convinzione vissuta della presenza materna e potente di Maria nella nostra vita. Noi viviamo alla presenza di Dio proprio avvolte nella presenza di Maria.

Nelle Costituzioni, soprattutto all'articolo 9 e 59, è sottolineato il carattere spiccatamente mariano del nostro Istituto.

Maria Madre della Chiesa e Ausiliatrice

Maria, Madre della Chiesa, è l'Ausiliatrice di tutti i cristiani e ogni Figlia di Maria Ausiliatrice sente fra i suoi più cari doveri quello di vivere e di propagare la devozione alla Madonna sotto questo titolo.

Dire Salesiani, dire Figlie di Maria Ausiliatrice è sempre stato sinonimo di anime infiammate di amore per Maria Ausiliatrice. Dovunque sono passati, essi hanno acceso l'amore per lei e i fatti dimostrano che la Madonna ha benedetto questa filiale devozione anche con favori prodigiosi.

5 Cf *LG* cap. VIII.
6 *MB* X 1078.
7 *MB* XII 578.
8 *Manuale-Regolamenti*, p. 113.

Il sentire che qua e là vi sono ragazze che non amano più il Rosario, che non fanno più la commemorazione del 24, il mese mariano, non potrebbe indicare un calo di fervore mariano in alcune suore? Se c'è amore, c'è creatività anche nel coltivare il culto a Maria.

La presenza di Dio e la presenza di Maria si alimentano alle sorgenti della Sacra Scrittura e del magistero della Chiesa.

La Parola di Dio è la radice da cui promanano i lineamenti spirituali della Figlia di Maria Ausiliatrice. E' nostra caratteristica perciò l'approfondimento amoroso della Sacra Scrittura, così come è nostro impegno lo studio assiduo della dottrina rivelata secondo gli insegnamenti del magistero del Papa, della Chiesa, e una docilità filiale al magistero dell'Istituto.

L'amore alla preghiera

La luce ricevuta dall'intelletto trova il primo suo riflesso nel bisogno della preghiera.

Altra caratteristica della Figlia di Maria Ausiliatrice è l'amore alla preghiera: personale e comunitaria; liturgica, sacramentale, mariana.[9]

Le nostre care sorelle anziane, che si trasformano spesso in lampade viventi nelle nostre cappelle, come sarebbero giunte a questo bisogno di preghiera incessante e interceditrice per tutto il mondo se non si fossero formate gradatamente alla dolce abitudine della preghiera?

Lo stile della preghiera

Lo stile della nostra preghiera — dice padre Aubry — è sobrio, semplice, autentico; è « *popolare* » nel senso più degno e più

9 Cf *Costituzioni: Comunità orante* 48-60.

bello della parola;[10] comprende poche pratiche di pietà, ma la pietà investe la giornata e crea quasi uno stato di preghiera.

Dall'anima nutrita di Parola di Dio e di dottrina rivelata, riscaldata dal calore della preghiera e imbevuta di presenza di Dio e di Maria, si irradia quell'ardente *carità* che deve permeare tutta la nostra vita.

Educatrice apostola

La Figlia di Maria Ausiliatrice è un'educatrice apostola[11] che ha tratti ben distinti da quelli di una religiosa ospedaliera o claustrale. Questo va tenuto molto presente nella formazione delle novizie e delle neo-professe.

Siamo suore consacrate alla gioventù, in comunione di vita con le ragazze, nello studio, nel lavoro e nelle ricreazioni. Siamo educatrici nello stesso cortile. Non dimentichiamo che don Bosco ha creato la santità anche in cortile, trasformando in lode a Dio i giochi, gli incontri vari e le iniziative nei diversi settori dell'azione apostolica.

Siamo suore che rendono oblativa la loro carità soprattutto con l'assistenza materna-costruttiva, sempre valida e sempre accetta alle giovani se fatta nel genuino spirito salesiano.

Clima di semplicità

Ma tutta la nostra donazione si compie in un clima di molta semplicità. Semplicità nell'andare diritte a Dio con l'intenzione; semplicità nei rapporti con le superiore, specie nell'obbedienza

10 Cf AUBRY J., *Lo spirito salesiano. Stile di preghiera*, in *La famiglia salesiana riflette sulla sua vocazione nella Chiesa di oggi*. Atti della settimana di spiritualità salesiana, Roma 21-27 gennaio 1973 (Torino-Leumann, Elle Di Ci 1973) 177.

11 Cf *Costituzioni: Comunità apostolica* 61-68; *Manuale-Regolamenti: La vita apostolica*, p. 186-213.

cordiale e corresponsabile; semplicità con le sorelle, nel vero spirito di famiglia, fatto di fiducia e di collaborazione; e semplicità con le ragazze, con tutti. Semplicità anche nelle stesse programmazioni individuali e comunitarie.

La semplicità dà alla carità apostolica della Figlia di Maria Ausiliatrice altri valori evangelici che costituiscono il volto della nostra salesianità e che sono segnalati nell'articolo 2 delle nostre Costituzioni.

Particolari lineamenti

Oltre lo spirito di pietà che porta alla Figlia di Maria Ausiliatrice l'amore al silenzio e all'interiorità; oltre il lavoro instancabile, santificato dalla rettitudine d'intenzione e il sacrificio fatto con disinvoltura, senza drammatizzare le difficoltà, anzi minimizzandole e rivestendole di santa allegrezza, un nostro lineamento particolare è la modestia: un insieme di purezza, di riservatezza, di discrezione, di buone maniere e di equilibrio che fanno agire senza posa e con amabilità.

L'allegrezza è un altro tratto del volto salesiano: una gioia che è radicata nella speranza teologale, che si costruisce con l'ascetica dell'uguaglianza di umore e si espande in composta letizia e in sereno ottimismo. La nostra gioia è fresca, vivace, ma non superficiale o svagata, anzi è rivestita di una certa austerità che fa avvertire nella suora il senso del sacro.

A queste linee essenziali si possono aggiungere ancora alcuni connotati salesiani:

- elasticità di adattamento ai tempi e alle situazioni
- entusiasmo e concretezza nelle varie attività
- sobrietà e temperanza
- modernità e fedeltà.

Abito mentale delle realtà eterne

Un'ultima caratteristica, che fa da sintesi a tutte le altre, è l'abito mentale delle realtà eterne.

Il senso dell'eterno investe le vicende quotidiane della Figlia di Maria Ausiliatrice, le dà la prospettiva delle realtà terrestri e crea una tensione sempre crescente verso i beni celesti.

Lo confermano la vita e la morte di tante nostre sorelle che sono vissute lavorando generosamente e sono morte cantando, nella lieta attesa del Paradiso. Quante morti invidiabili, dolci, serene, quasi nell'impazienza di entrare in Cielo! « Ci pensa... solo più poche ore e poi vedrò la Trinità così com'è! », mi diceva sr. Teresa Perucca raggiante di gioia nella sua agonia.

Questa gioiosa attesa non s'improvvisa in morte: è l'epilogo di una tensione che è andata crescendo tutta la vita.

« Queste Figlie di Maria Ausiliatrice sorridono in vita e cantano in morte! » diceva un Vescovo che ci conosceva bene. E così sia, sempre e per tutte!

Conclusione

Se si formeranno delle Figlie di Maria Ausiliatrice così:

- alimentate dalla Parola di Dio e dal magistero della Chiesa e dell'Istituto
- vivificate dalla preghiera e dai sacramenti
- radicate nella presenza di Dio e di Maria
- accese di carità apostolica, operosa, effusiva
- semplici e spontanee, riservate e amabili, gioiose anche nel sacrificio,

si formeranno delle suore « simpatiche » nel senso più bello della parola. Suore accette anche alle giovani d'oggi che ricercano modelli ricchi di valori autentici. Suore che educheranno nel secondo secolo dell'Istituto, come nel primo, schiere di exallieve forti, generose, impegnate per la causa del bene.

IMPEGNO DELLA FIGLIA DI MARIA AUSILIATRICE PER VIVERE IL VANGELO IN FEDELTA' A DON BOSCO E A MADRE MAZZARELLO NELLA CHIESA, OGGI

Sr. MARIA PIA BIANCO

Premessa

Vorrei riflettere con voi sul significato dello spirito salesiano che ci siamo impegnate a vivere con la nostra professione di Figlie di Maria Ausiliatrice. Ci sforzeremo di scoprire:

— *la profonda interiorità* che esige « così da congiungere la vita attiva alla contemplativa »;[1]

— *la dedizione totale* a cui impegna fino a rendere la Figlia di Maria Ausiliatrice « partecipe dell'annientamento del Figlio di Dio »;[2]

— *la spiritualità eucaristico-mariana* che lo distingue per creare, « attraverso un'intensa vita sacramentale e mariana, quel clima di certezze soprannaturali da cui scaturisce quella gioia diffusiva, che è frutto di un autentico lavoro educativo ».[3]

In questa realtà di dono di noi stesse « in Cristo, per Cristo e con Cristo » prendono significato i nostri voti:

1 *Costituzioni* 48.

2 *Ivi* 17.

3 *Ivi* 64.

— *la castità*, quale maturazione feconda della donna che totalmente si dona a Cristo attraverso i fratelli;

— *la povertà*, vissuta nel distacco quotidiano da sé per essere disponibile agli altri;

— *l'obbedienza*, quale ricerca amorosa della volontà di Dio attraverso la lettura di fede della realtà e come realizzazione di preghiera-vita: « Non chiunque mi dice 'Signore, Signore!' entrerà nel regno dei cieli; ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli ».[4]

4 *Mt* 7, 21.

RAPPORTO VANGELO–COSTITUZIONI

Prima di approfondire insieme la fisionomia della Figlia di Maria Ausiliatrice come è delineata nelle Costituzioni, mi pare importante sottolineare il rapporto vitale che esiste tra il Vangelo e le Costituzioni.

La parola di Dio è la « regola suprema » di ogni forma di vita religiosa, « essendo norma fondamentale della vita religiosa il seguire Cristo come viene insegnato nel Vangelo ».[5] Essa però è talmente ricca nel suo messaggio che può essere vissuta dal singolo cristiano con le più diverse manifestazioni.

La varietà dei carismi nella Chiesa è una delle esperienze più persuasive della fecondità dello Spirito di Dio che si esprime nella Parola e, non venendo meno all'unità, apre ad un grande pluralismo di attuazioni. Così ogni Istituto nella Chiesa, mentre vive l'unità del Vangelo, ne sottolinea, per divina ispirazione, attraverso il carisma del fondatore, la fecondità.

L'*Evangelica testificatio*, a questo proposito, afferma: « Il Concilio giustamente insiste sull'obbligo, per i religiosi e le religiose, di essere fedeli allo spirito dei loro fondatori, alle loro intenzioni evangeliche, all'esempio della loro santità ». E puntualizza l'origine soprannaturale del carisma precisando che « lungi dall'essere un impulso nato ' dalla carne e dal sangue ' né derivato certo da una mentalità che ' si conforma al mondo presente ', è il frutto dello Spirito Santo che sempre agisce nella Chiesa ».[6]

Come potremmo definire allora il *carisma*, cioè lo spirito di un fondatore? Una lettura del Vangelo compiuta nella disponibilità allo Spirito Santo, che apre e rende sensibili ai bisogni dell'uomo – figlio di Dio. Esso, sempre attraverso lo Spirito Santo, è autenticato dall'autorità della Chiesa.

5 *PC* 2.
6 *ET* 11.

Don Bosco ha consacrato se stesso e i suoi figli alla redenzione della « gioventù materialmente o spiritualmente bisognosa »[7] rispondendo ai segni dei tempi della propria epoca storica come altri fondatori, in tempi e situazioni diverse, sotto l'impulso dello Spirito Santo, si sono dati al sollievo degli ammalati, all'istruzione degli adulti o esclusivamente alla preghiera per i fratelli.

Il carisma di un fondatore, quindi, è un'esperienza di carità che diviene strumento della crescita del Regno di Dio tra gli uomini.

Il comando di Gesù, ad esempio: « Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi »,[8] che è la chiave di lettura di tutto il Vangelo, ha un fecondissimo pluralismo di attuazioni. Vive a fondo questo comando chi si sposa, quando assolve con impegno e amore alle proprie responsabilità familiari e chi si consacra a Dio nella verginità per una dedizione più piena ai fratelli. La stessa persona consacrata vive il precetto dell'amore nel timbro specifico della missione del proprio Istituto. Diverso, infatti, nella forma, è lo spirito di apostolato vissuto da una suora di clausura o di vita attiva, e, in questo stesso ambito, è diverso lo stile di carità che richiede la pastorale dei giovani o degli adulti in un ambiente sottosviluppato o industriale.

La fedeltà al carisma del fondatore che, nella sua attuazione concreta, diventa lo spirito di un Istituto e lo stile della sua *missione*, è quindi *fedeltà alla parola di Dio e alla Chiesa* che in tal modo può rispondere all'attesa di salvezza del popolo di Dio.

Proprio per questo essa giudica le famiglie religiose « un dono divino »[9] e non solo gode di questa esperienza di carità che alcuni fedeli liberamente eleggono, ma, docile a sua volta

7 *Costituzioni* 3.
8 *Gv* 13, 34.
9 *LG* 43.

allo Spirito Santo, ne custodisce il carisma quando « accoglie le regole proposte da esimi uomini e donne e, ulteriormente ordinate, le approva autenticamente; e con la sua autorità vigile e protettrice, viene pure in aiuto agli Istituti dovunque eretti per l'edificazione del Corpo di Cristo, perché abbiano a crescere e a fiorire secondo lo spirito dei fondatori ».[10] Così che essa, « non solo sia ben attrezzata per ogni opera buona [...], ma attraverso la varietà dei doni dei suoi figli, appaia altresì come una sposa adorna per il suo sposo e per mezzo di essa si manifesti la multiforme sapienza di Dio ».[11]

Vivere autenticamente la propria specifica vocazione nella Chiesa, significa allora attuare il messaggio di Cristo che essa custodisce e promuove.

La « chiamata » è la via concreta attraverso la quale Cristo edifica la mia salvezza personale e quella dei fratelli.

La fedeltà allo spirito del proprio Istituto diventa perciò fedeltà alla propria realizzazione di « battezzato » e di « vocato ».

Ma chi segna concretamente — e in nome della Chiesa — la via da seguire?

Le *Costituzioni.*

Le Costituzioni sono, in sintesi, un tentativo di espressione dello Spirito — che è essenzialmente *vita,* quindi *dinamico* — in termini di incarnazione, cioè umani e contingenti. Esse concretizzano, secondo le esigenze del tempo, la perennità del carisma ed impegnano chi le ha accettate, ad una triplice coerenza:

— *di fedeltà nell'osservanza* perché esse sono il *contenuto* concreto attraverso il quale ogni Istituto evidenzia la propria missione nella Chiesa;

10 *LG* 45.

11 *PC* 1.

— *di apertura, nella fedeltà allo Spirito Santo, perennemente fecondo,* perché nella loro *forma* sono un « tentativo » di incarnare « in situazione » lo spirito del fondatore e lo spirito è intrinsecamente dinamico;

— *di fedeltà all'unità* perché ogni *mutamento* delle Costituzioni non può essere fatto arbitrariamente dal singolo o dalle singole comunità, ma dalla comunità nel senso più ampio. Essa si esprime nel Capitolo Generale attraverso le persone responsabili ad esso delegate da tutti i membri dell'Istituto.

In questa prospettiva le Costituzioni sono sintesi di fedeltà allo spirito del fondatore e, insieme, continuità di vita. Don Bosco lo ha espresso ai suoi figli nella lettera-testamento con queste parole: « Se mi avete amato in passato continuate ad amarmi in avvenire con l'esatta osservanza delle nostre Costituzioni ».[12]

Un' « esatta osservanza » che procede dall'amore, capace quindi di osservarle « in spirito e verità »,[13] in fedeltà cioè al carisma e, insieme, ai segni del proprio tempo perché è su questa fedeltà-amore che il Signore ci giudicherà.

Significative al riguardo le parole di madre Mazzarello che la Madre ha richiamato durante le celebrazioni del Centenario dell'Istituto. Nella loro essenzialità fondono la fedeltà di intuizione di chi ieri e oggi è custode di uno spirito: « Le Costituzioni sono un'interpretazione del Vangelo; sono il Vangelo vissuto radicalmente secondo lo spirito dell'Istituto che abbiamo liberamente scelto. Per questo madre Mazzarello, indicando le Costituzioni, diceva: 'Sorelle, il Signore ci giudicherà su questo libro!' ».[14]

12 *MB* XVIII 570.

13 *Gv* 4. 24.

14 Madre Ersilia CANTA, *Incontro delle Ispettrici.* Mornese, 26 luglio - 7 agosto 1972 (Roma. Scuola tip. priv. FMA 1972) 117.

A quali aspetti della figura di Gesù è stato più sensibile don Bosco nell'espressione del suo carisma?

Ci pare che don Bosco abbia sottolineato particolarmente alcuni aspetti di Gesù che il Vangelo ci propone e li abbia fatti diventare stile di vita nella consacrazione-missione dei suoi figli.

GESU' FIGLIO DEL PADRE, IN DIALOGO CON LUI

Come Gesù, don Bosco si è impegnato per essere unito al Padre (preghiera) nella ricerca filiale della sua volontà (voto di obbedienza che si matura nello spirito di famiglia).

GESU' SALVATORE DELL'UOMO

Come Gesù, don Bosco si è impegnato a dare radicalmente la vita per la salvezza dei fratelli in piena disponibilità ai tempi e alle persone (voto di povertà che si esprime nel « Signore, dammi anime e toglimi tutto il resto »).

GESU' FIGLIO DI MARIA

Come Gesù, don Bosco ha scelto Maria, Madre e Maestra, la « Donna » dal « cuore libero in maniera speciale » perché essenzialmente consacrato all'Amore (voto di castità che forma l'educatrice, una donna dal « cuore libero in maniera speciale » come Maria).

La preghiera: un rapporto di fiducia con il Padre

Padre Anastasio, parlando ieri della preghiera come partecipazione alla vita di Dio, comunione con il suo amore, esperienza interiore che, proprio perché impegna tutta la persona, diventa operante sul piano storico-esistenziale, ci ha messo nel clima della comunione con il Padre.

Il senso della paternità di Dio e il conseguente atteggiamento filiale, è uno degli aspetti caratteristici della spiritualità di don Bosco ed è l'anima dello spirito di famiglia che specifica i rapporti comunitari.

E' importante questo clima di fiducia nella maturazione interiore della persona. E' alla radice del suo equilibrio psicologico e di quella capacità di comunicazione serena e di dominio delle circostanze che condiziona la sua piena realizzazione.

La difficoltà, quando c'è un rapporto di fiducia, è un buon rodaggio di maturazione. Se poi la nostra fiducia si appoggia in Dio, la difficoltà non solo è proposta di maturazione umana, ma di piena realizzazione nella santità.

Proprio in questa luce, la nostra Madre, parlando alle neo-direttrici, chiarisce: « Quando una superiora ha prove di fatto che la propria e altrui sofferenza è permessa da Dio, indipendentemente dalla buona volontà di tutti, non deve cercare di evitarla con affanno, ma piuttosto portarla, o aiutare a portarla, con spirito di fede perché, allora, è mezzo di maturazione ».[15]

Madre Mazzarello dice a una suora troppo ripiegata sulle proprie tristezze: « Cara mia, ti sei dimenticata di quello che ci

15 Madre Ersilia CANTA, *Conferenza alle neo-direttrici* (Roma, 14 agosto 1971) [dattiloscritto].

ha detto don Lemoyne in una delle sue ultime conferenze: 'Non chiedete l'amor tenero a Gesù, chiedete l'amor forte!'».[16]

Questa unione di fiducia e di fortezza con il Padre è uno degli aspetti caratteristici di don Bosco tanto da far dire a mons. Cagliero e a don Rua: «Quando era maggiore la deficienza di mezzi, o più grandi le difficoltà o tribolazioni, lo si vedeva più allegro del solito, tantoché nel vederlo più frequente e spiritoso nel dir facezie, dicevamo: 'Bisogna che don Bosco sia ben nei fastidi, giacché si mostra così sorridente'. Infatti, esaminando le circostanze nelle quali si trovava allora, ed interrogandolo, venivamo a scoprire i nuovi e gravi ostacoli che gli si paravano avanti».[17]

Don Bosco ha fatto esperienza di una contemplazione così profonda da raggiungere quell'ordine interiore che gli ha permesso la più grande attività. Appunto in questo rapporto filiale con il Padre ha maturato i suoi progetti apostolici che sono l'umile ascolto della volontà di Dio proiettata nella vita.

Qual è la logica della preghiera nella vita di don Bosco?

— *Continua comunione* con il Padre: «Io e il Padre siamo una sola cosa».[18]

— *Continua scoperta* della volontà del Padre: «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e portare a compimento l'opera sua».[19]

— *Continua realizzazione* della volontà del Padre: «Non chiunque mi dice: 'Signore, Signore!' entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli».[20]

Mio cibo è fare la volontà del Padre. Mio cibo! Niente quanto

16 *Cronistoria* II 679 - Archivio Generale FMA, Roma.
17 *MB* IV 251.
18 *Gv* 10, 30.
19 *Gv* 4, 34.
20 *Mt* 7, 21.

il cibo è necessario al sostentamento dell'uomo. Il cibo ha bisogno di essere cercato, mangiato, assimilato per diventare energia. Tale azione non può essere fatta una volta per sempre, ma è un ripetersi continuo quanto la vita. Così la volontà di Dio deve essere continuamente accettata, assimilata perché ci faccia crescere per il Regno di Dio con un esercizio assiduo e fiducioso.

Fare la volontà di Dio, quindi, significa calarla nella vita: « Chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, egli è mio fratello e mia sorella e mia madre »,[21] entra cioè nell'intimità con Gesù.

Questo è il rapporto filiale, essenziale alla preghiera: dall'ascolto di Dio-Padre nella contemplazione, alla conoscenza della sua volontà, al ritorno all'intimità con Dio nell'azione fatta per suo amore e alla sua presenza. Questa è la realtà della Figlia di Maria Ausiliatrice. Essa infatti, come dicono le Costituzioni, « vive abitualmente alla presenza di Dio così da congiungere la vita attiva alla contemplativa. In tal modo adora Dio in spirito e verità; si uniforma in tutto all'atteggiamento filiale di Gesù nel fare la volontà del Padre ed offre a Dio e al mondo la testimonianza di una comunità orante nell'azione ».[22]

E' una vita pregata quella della Figlia di Maria Ausiliatrice. Il « Dio mi vede » di don Bosco significa presenza amorosa di Dio Padre, ascolto di Dio, vita con Dio. Per questo in don Bosco « era tanta l'unione con Dio, che pareva ricevesse da lui quei consigli e incoraggiamenti che dava ai suoi figli ».[23]

21 *Mt* 12, 50.

22 *Costituzioni* 48.

23 CERIA E., *Don Bosco con Dio* (Colle D. Bosco - Asti, Libreria Dottrina Cristiana 1952) 332.

Preghiera individuale e comunitaria

Troppe volte portiamo nella vita un concetto laico ed utilitaristico della preghiera: chiedere a Dio di entrare nelle nostre vedute. Pregare, invece, significa:

— bussare con umiltà alla sapienza amorosa del Padre per conoscere la sua volontà;

— entrare nel progetto di salvezza che l'amore del Padre svolge nella nostra vita;

— saper accogliere il disegno del Padre.

In questo senso s. Alfonso afferma che chi prega si salva e chi non prega si danna. Chi entra nel progetto di salvezza di Dio, in comunione con la sua volontà, opera la propria redenzione.

La preghiera *individuale* che abbraccia ogni momento della nostra vita e diventa, nella sua forma più vera, spirito di preghiera, ha espressioni profondamente umane.

Sono aspirazioni brevi, ma feconde, le tradizionali giaculatorie che indicano la consapevolezza amorosa della presenza di Dio e si rafforzano nelle visite spontanee a Gesù Sacramentato, che offrono una continua verifica della nostra carità. Dicono le Costituzioni in proposito: « Le Figlie di Maria Ausiliatrice [...] facciano frequenti visite individuali [a Gesù Sacramentato] per imparare, nel rinnovato colloquio con il Signore, il segreto di un fruttuoso dialogo con il prossimo ».[24]

Il documento conciliare *Presbyterorum ordinis*, nell'attualità della riforma, mette in relazione questa capacità di incontro spontaneo con Gesù Sacramentato con la fedeltà al proprio ministero: « Abbiano inoltre a cuore i presbiteri, se vogliono compiere con fedeltà il loro ministero, il dialogo quotidano

24 *Costituzioni* 55.

con Cristo, andandolo a visitare nel Tabernacolo e praticando il culto personale della sacra Eucaristia ».[25] E don Bosco: « Si abbia cura di fare tutti i giorni qualche visita al SS. Sacramento [...]. Così, santificando prima noi stessi, santificheremo gli altri ».[26]

E' questione di coerenza: se Gesù è davvero al centro della nostra vita, lo deve essere in modo concreto. Allora questi brevissimi momenti sono ripresa e maturazione di spirito di fede. Ogni contatto con il Signore è trasformante; diversamente è illusorio. « La fede senza le opere è morta ».[27] Proprio per questo madre Mazzarello aveva talmente calato nella vita il rapporto personale con Dio da far consistere la pietà nel « compiere tutti i propri doveri *a tempo e luogo e solo per amor del Signore* ».[28]

In questa intuizione della presenza amorosa di Dio nella nostra vita e nella nostra filiale risposta, sono delineate le caratteristiche dello spirito salesiano: semplicità - totalità - rettitudine.

La consapevolezza della presenza amorosa di Dio nella vita prepara ai tempi-forti *comunitari:* le pratiche di pietà.

Mi pare opportuno ricordare che preghiera comunitaria e carità sono vicendevole termometro della vita della comunità. Quando la carità unisce la comunità, la preghiera la consacra, ma se la carità languisce, la comunione a cui la preghiera porta, non ha senso.

Perché la preghiera comunitaria?

Perché questa comunione anche « esplicita » in Cristo appartiene all'essenza stessa della nostra vita religiosa. Come l'uo-

25 *PO* 18.

26 *MB* IX 576.

27 *Gc* 2. 17.

28 Maccono F., *Santa Maria D. Mazzarello* (Torino, Scuola tip. priv. 1960) II 57.

mo, per sua natura socievole, si matura e si realizza solo inserendosi nella vita sociale, così i membri del nostro Istituto, per sua natura comunitario, realizzano la propria fisionomia solo nella comunione — anche visibile — tra di loro. Essa ha la sua espressione nella collaborazione nel lavoro e nell'apostolato, ma trova la sua sostanza nella *comunione della preghiera.* In questi momenti la comunità esprime, anche in modo visibile, come visibile è il suo essere insieme, la comunione dello spirito. Dice la nostra Madre: « Chi crea la vera comunione in comunità è Gesù Eucaristico vivo e vero nelle nostre comunità, vivo e vero nella nostra comunione quotidiana. E' solo lì la sorgente dell'amore vero, puro, caldo ma puro! ».[29]

La preghiera comunitaria, quindi, è per noi:

— testimonianza intrinseca alla vita comunitaria;

— testimonianza dello spirito di famiglia che attinge la sua realtà nel rapporto filiale con il Padre;

— esercizio concreto dell'ascesi dell'intelligenza, del cuore, della sensibilità.

A volte si obietta a proposito della preghiera comunitaria: siamo d'accordo sulla Messa e sulla Liturgia delle Ore — espressioni fondamentali della preghiera — ma non altrettanto, ad esempio, sul Rosario in comune e la visita al SS. Sacramento. Perché queste pratiche di pietà non vengono lasciate alla *spontaneità del singolo,* evitando così una *regolarità di forme* che potrebbe *fissarsi* nell'abitudine e rendere meno presenti alla preghiera?

Vorrei prima chiarire la ragione per cui queste preghiere sono comunitarie. Se facessi un accostamento tra la preghiera e la religiosa, direi: la *Messa,* espressione fondamentale della preghiera per ogni persona consacrata, sta alla *consacrazione*

29 Madre Ersilia CANTA, *Conferenza alle neo-direttrici* (Roma, 14 agosto 1971) [dattiloscritto].

religiosa, comune a tutti gli Istituti religiosi, come le altre *preghiere comunitarie* proprie di ogni Istituto, stanno al *carisma* che specifica la consacrazione del singolo nel proprio Istituto.

Ogni Istituto, infatti, oltre la Celebrazione Eucaristica, ha uno specifico contenuto e stile di preghiera in rapporto al carisma che gli è proprio e alla missione a cui è chiamato.

Così il nostro Istituto ha una sua tipica fisionomia eucaristico-mariana. Essa non solo deve essere espressa nella libertà della scelta individuale, come dicono le Costituzioni,[30] ma deve essere anche testimoniata *in modo comunitario* ed esplicito perché manifesta un carattere fondamentale, non facoltativo, del carisma. Come tale esso viene testimoniato comunitariamente, secondo la natura stessa dell'Istituto.

Questo non esclude che i *modi di espressione* della spiritualità eucaristico-mariana possano essere resi più vivi, di volta in volta, dalla comunità stessa impegnata a maturarsi nella carità. Essa, in rapporto alle esigenze del tempo, della cultura locale, dell'impegno pastorale ed anche del momento stesso che la comunità sta vivendo, ricercherà quelle forme più espressive perché questo momento di preghiera incida veramente nella vita personale e comunitaria.

La pietà eucaristico-mariana è prima di tutto sostanza di preghiera-vita, ma diventa nel rapporto con le giovani, forza educativa. Togliere al metodo preventivo questa forza interiore è defraudarlo della sua sostanza. I membri dell'Istituto, però, prima di essere efficaci educatori — quindi testimoni — di questa realtà, hanno bisogno di viverla a livello di preghiera e di vita comunitaria. Che cosa offro agli altri quando non lascio a Dio lo spazio che gli è dovuto: me stessa? Se penetro il significato della preghiera, comprendo che le sue profonde

30 Cf *Costituzioni* 55.

radici si affondano nella povertà di spirito perché veramente « Lui cresca e io diminuisca ».[31]

In questo senso la preghiera comunitaria diventa il tempo forte della giornata che, nella realtà di una consacrazione vissuta, non dovrebbe più essere un passare da lavoro a lavoro, ma da preghiera a preghiera inserendo, tra i momenti forti, il lavoro-preghiera.

La comunità allora fa esperienza del suo essere « comunione di fede, di speranza e di carità con le sorelle, costituendo con loro una comunità fraterna, orante e apostolica ».[32]

La preghiera: ricerca e amorosa adesione alla volontà del Padre

« Non chiunque mi dice: 'Signore, Signore!' entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli ».[33]

La preghiera, quando diventa vita, è obbedienza alla volontà del Padre. Qui sta tutto il valore del voto di obbedienza e, insieme, la sua complessità. L'incontro con la volontà del Padre, nella nostra condizione viatrice, si effettua necessariamente attraverso « segni ». Tale è l'autorità nella comunità religiosa. E' un segno dei più importanti ed essenziali.

Chi è, in sostanza, la persona investita del servizio dell'autorità? Colei che ha la missione di portare le sorelle a fare unità con Cristo. Non ferma mai a sé: rimanda ad un *Altro.*

Proprio perché l'autorità è segno, il dialogo dell'obbedienza è un dialogo a tre.

Uno dei momenti più caratteristici nella maturazione dell'obbedienza, il *colloquio,* visto in questa prospettiva, altro non è

31 *Gv* 3, 30.

32 *Costituzioni* 31.

33 *Mt* 7, 21.

che la ricerca amorosa della volontà di Dio. E' comprensibile allora che non lo si può defraudare nel suo significato, riducendolo a sfogo psicologico, a comunicazione di esperienza di lavoro o a richiesta di permessi, anche se questi momenti non sono esclusi. Alla base deve esserci la crescita della consacrata, quindi il suo incontro con il Padre, attraverso la mediazione dell'autorità.

Nella misura in cui questo incontro viene fatto nell'intenzione sincera della ricerca della volontà di Dio, si porta avanti la realtà della preghiera.

Se la preghiera è unione con Dio, ricerca amorosa della sua volontà, compito della superiora è quello di aiutare le sorelle, attraverso l'obbedienza responsabile, a scoprire la volontà di Dio su di loro. L'autorità deve farsi consapevole, in esperienza di umiltà, di essere il mezzo concreto di unione della sorella con il Padre perché tutto il suo lavoro diventi preghiera.

Perché ciò si realizzi, la superiora

— deve avere presente che questa funzione di mediazione — che coincide con il principio di autorità-servizio — esige vicendevole spirito di fede;

— non deve mai fermare a sé, ma orientare al Padre;

— deve dare agli incontri con le sorelle il tono della ricerca a due su ciò che il Padre vuole, perché ciascuna, uscendo dagli schemi personali, possa riconoscere ed accettare sempre più il Signore nella sua vita.

In questa missione l'autorità diventa mediazione della volontà di Dio e permette alla consacrata di aprire con Cristo un dialogo accessibile alla situazione umana.

Preghiera: disponibilità ad un lavoro fatto solo per la gloria di Dio

Don Bosco ha detto: il lavoro è preghiera. Ma in che senso? La vita attiva suppone sempre la contemplativa e non si può trovare il Padre nei fratelli o negli avvenimenti, se prima

non lo si è trovato nel rapporto esplicito della preghiera.

Il lavoro è preghiera, e quindi espressione di fiducia filiale, *solo* se è collocato tra i tempi-forti della contemplazione. Afferma la nostra Madre parlando alle neo-direttrici: « Scopo primario dell'Istituto non è il lavoro, ma mettere le suore in grado di dare gloria a Dio ». E ancora: « Ogni tempo che togliamo alla preghiera comunitaria per darlo al lavoro, è un'ingiustizia che noi commettiamo verso Dio e verso noi stesse. Non è lavoro per Dio quello! ».[34]

Il lavoro come tale non è preghiera, lo diventa solo se è preceduto da una reale contemplazione personale. Questa però esige che il fisico sia in situazione tale da poter rispondere alle esigenze della preghiera. Certe eccessive stanchezze defraudano il rapporto con Dio.

Ci sono crisi di identità che alla base hanno il tarlo dell'attivismo. E' rimasta l'insegnante, la cuciniera, l'economa, ecc., ma svuotata dalla sua realtà essenziale di persona battezzata e consacrata Figlia di Maria Ausiliatrice. E' un'esperienza dolorosa di materialismo pratico.

La consacrazione, invece, è una maturazione quotidiana perché Cristo continua a chiamarci ad una vita più intima con Lui: se gliene diamo la libertà e le condizioni concrete.

Dice don Bosco nella lettera-testamento: « Quando avverrà che un Salesiano soccomba e cessi di vivere lavorando per le anime, allora direte che la nostra Congregazione ha riportato un gran trionfo ».[35] Questa espressione, forse, ha avuto interpretazioni arbitrarie. Il lavoro « per le anime » ha al primo posto Dio e il suo Regno. Non è quindi né l'attivismo, né l'arrivare « dove voglio », né la scelta arbitraria che mi fa santa. Il lavoro non è fine, ma *solo mezzo* di santificazione.

Le Costituzioni, infatti, lo indicano come custode della ca-

34 Madre Ersilia CANTA, *Conferenza alle neo-direttrici* (Roma, 17 agosto 1971) [dattiloscritto].

35 *MB* XVII 273.

stità: « Per mantenersi fedele alla castità la Figlia di Maria Ausiliatrice [...] ami molto il lavoro »;[36] come espressione di povertà perché la Figlia di Maria Ausiliatrice « deve sentirsi soggetta alla comune legge del lavoro »;[37] come penitenza salesiana: « In modo particolare pratichino la mortificazione [...] nel lavoro, nella temperanza e soprattutto nella generosa ed assidua dedizione all'assistenza salesiana ».[38]

Comprendiamo in questo spirito il vero significato delle parole di don Bosco: « Raccomando di dire a tutti i Salesiani che lavorino con zelo e ardore. Lavoro, lavoro! Adoperatevi sempre indefessamente a salvare le anime ».[39] Chiariva ancor meglio il suo pensiero quando nel 1875, parlando ai direttori, affermava: « Più ancora che il lavoro mi piacque il vedere lo *spirito* con cui si lavorava. [...] Mi par proprio messo in atto l'ideale che della Congregazione io mi ero fatto. Poiché, oltre al molto lavoro che si fa, *c'è lo spirito di obbedienza e d'indifferenza* che accompagna ogni atto ».[40]

Solo in questo clima si comprendono le altre parole di don Bosco che rivelano la forza di un lavoro fatto solo per amor di Dio: « Io tengo questa base in tutte le mie imprese. Cerco prima ben bene che quella tale opera ridondi a maggior gloria di Dio e a vantaggio delle anime: se così è, vado avanti sicuro, ché il Signore non lascia mancare la sua assistenza; se poi non è quello che io m'immagino, anzi credo, vada pur tutto in fumo, ed io sono ugualmente contento ».[41]

E' proprio da questa esperienza di comunione con il Padre, nella filiale e fiduciosa ricerca della sua volontà, che maturano quei « frutti dello spirito »[42] che hanno caratterizzato la vita di don Bosco:

36 *Costituzioni* 13.
37 *Ivi* 21.
38 *Ivi* 42.
39 *MB* XVIII 493.
40 *MB* XI 29.
41 *MB* VI 585.
42 Cf *Gal* 5, 22.

— *la carità* che « tutto crede, tutto spera, tutto soffre »,[43] sostanza dello spirito di famiglia;

— *la gioia* che apre a quell'umanesimo ottimista che « esamina tutto e ritiene ciò che è buono »[44] e diventa continuo dinamismo di vita nella Congregazione;

— *la pace* che ha sempre fatto vivere con sereno distacco a don Bosco la parola della Scrittura: « Se Dio vuole, noi vivremo e faremo questo e quello ».[45]

Proprio per questa comunione intima con il Padre, capace di generare una preghiera di contemplazione, don Albera intuì in questi termini la realtà interiore di don Bosco: « Se lavorare sempre fino alla morte è il primo articolo del codice salesiano, da lui scritto più con l'esempio che con la penna, gettarsi in braccio a Dio e non allontanarsene mai fu l'atto suo più perfetto ».[46]

43 *1 Cor* 13, 7.

44 *1 Tess* 5, 21.

45 *Gc* 4, 15.

46 *Lettere circolari di don Paolo Albera ai Salesiani* (Torino, Direzione Generale Opere Salesiane 1965) 367.

Apostolato: capacità di credere e di testimoniare

Quando parliamo di apostolato, cioè dell'impegno di « lasciar passare Dio » attraverso il nostro limite mettendoci a servizio dei fratelli, bisogna aver chiaro un punto di partenza: non possiamo dare quello che non viviamo.

I due termini consacrazione-missione sono strettamente interdipendenti.

Gesù, mandato dal Padre, è continuamente aperto al Padre, consacrato alla sua volontà.

Proprio da questo rapporto intimo con Dio scaturisce la possibilità di trovarlo nei fratelli e di darlo ai fratelli. Solo dopo l'incontro con il Padre — solo allora — saremo capaci di aprirci al prossimo. Se questa realtà è autentica c'è apostolato-redenzione, diversamente ogni altra esperienza è evasione o espressione di sé.

Gesù, il contemplativo, quindi l'apostolo per eccellenza, ci segna la via. Per primo

— è venuto a portare la buona novella e ne *ha dato testimonianza:* « Io, infatti, vi ho dato l'esempio affinché come ho fatto io, facciate anche voi »;[47]

— ha amato fino in fondo *pagando di persona* dall'Incarnazione alla Crocifissione: « Io sono il buon Pastore e conosco le mie pecore [...] e per le mie pecore do la mia vita »;[48]

— si è fatto *totalmente disponibile* per il Regno di Dio: « Sono disceso dal cielo, non per fare la mia volontà, ma quella di Colui che mi ha mandato ».[49]

47 *Gv* 13, 15.

48 *Gv* 10, 14-15.

49 *Gv* 6, 38.

Don Bosco ha ben compreso il messaggio redentore di Gesù ed è sempre stato totalitario nella sua donazione ai giovani.

Se la comunità religiosa è per don Bosco « prova di esercizio pratico di carità verso il prossimo »,[50] tale carità si espande nell'apostolato: « Ho promesso a Dio che fin l'ultimo mio respiro sarebbe stato per i miei poveri giovani ».[51]

Don Rua conferma: « Non diede un passo, non pronunciò parola, non mise mano ad impresa che non avesse di mira la salvezza della gioventù. [...] Realmente non ebbe a cuore altro che le anime ».[52] Ma questa testimonianza è stata vissuta in grande intimità con il Signore. Non per nulla, quando Pio IX chiese a don Bosco quale scienza preferisse approfondire, egli rispose: « Santo Padre, non sono molte le mie cognizioni; quella però che mi piacerebbe e desidero è *scire Jesum Christum et hunc crucifixum* ».[53] Di conseguenza la sua missione di redenzione: « L'unico scopo dell'Oratorio è di salvare anime ».[54] E alla radice uno spirito di grande povertà: «Da mihi animas, *caetera tolle* ».[55]

L'apostolo o crede profondamente o non ha nulla da dare e da dire. Il messaggio cristiano, per sua natura, è mediazione di vita, non parola.

Quando l'apostolo Giovanni afferma: « Quello che noi abbiamo visto e udito, lo annunziamo anche a voi »,[56] impegna a una forte coerenza tra fede e vita.

Don Bosco esprime questo concetto in altri termini: « Se noi

50 *MB* V 9.

51 *MB* XVIII 258.

52 *Lettere circolari di don Michele Rua ai Salesiani* (Torino, Direzione Generale Opere Salesiane 1965) 130.

53 *MB* V 883.

54 *MB* IX 295.

55 *MB* VII 585.

56 *1 Gv* 1, 3.

vogliamo promuovere la moralità e la virtù nei nostri allievi, dobbiamo possederla noi, praticarla noi e farla risplendere nelle nostre opere, nei nostri discorsi ».[57]

Perché questa necessità di testimonianza? Perché la nostra vita, nella sua espressione più matura, fa esperienza sempre di grande unità tra il credere e l'operare. Quanto più una fede è profonda tanto più è forza di pensiero e di azione.

Ma c'è anche un motivo pedagogico: la giovane arriva alla conquista della propria identità attraverso successive identificazioni. Se nell'infanzia tale stimolo di identificazione poteva essere soddisfatto nelle figure parentali, nell'adolescenza la ragazza cerca generalmente modelli significativi al di fuori dell'ambito della famiglia e su di essi imposta la propria vita fino a che non abbia raggiunto una vera autonomia.

La testimonianza di chi educa, allora, diventa mediazione di quei valori a cui i giovani sono sensibili: il valore della verità, dell'amore, della libertà sono ricercati con insistenza.

I mass-media ne danno una figura distorta e deludente. E' l'educatore che deve orientare alla conquista di queste realtà. Non c'è nulla, infatti, quanto l'esperienza di un valore, che infonde forza e fiducia. Esso, concretamente, è un invito a raccogliere le sfide del tempo a cui si appartiene per rispondervi con altrettanta decisione.

E' necessario comprendere le inclinazioni dei giovani, educarli alla capacità di sfida del loro tempo; diversamente diventano una passività disponibile. Ecco perché don Bosco ci avverte di amare ciò che i giovani amano perché loro amino ciò che noi amiamo.[58]

Una testimonianza « giovane » quindi ci è richiesta, ma perché non si svuoti di significato è necessaria un'autentica capacità di donazione, forte di unione con Dio.

57 *MB* X 1105.

58 Cf *MB* XVII 111.

Apostolato: capacità di amare senza misura

« Chi vuole essere amato bisogna che faccia vedere che ama. Gesù Cristo si fece piccolo con i piccoli e portò le nostre infermità. Ecco il maestro della familiarità! Il maestro visto solo in cattedra è maestro e non più, ma se va in ricreazione con i giovani diventa come fratello ».[59]

« Diventa come fratello». Qui sta il senso profondo della nostra donazione.

Gesù, il fratello primogenito del Padre, è disponibilità. E' il buon Pastore che va in cerca, l'autorità che si mette al servizio, l'educatore che precede con l'esempio.

Sono cadute certe rigidezze che puntellavano una pseudo-autorità. Don Bosco ebbe felicemente l'intuizione, nonostante la mentalità del proprio tempo, che la vera autorità non si esprime in chi è temuto, rigidamente rispettato, segnato come infallibile, ma in chi va incontro agli altri in dialogo fraterno, conscio — senza complessi — dei propri limiti che servono a mantenere se stessi in umiltà e a capire meglio il prossimo. Allora l'amore assume quella graduale disponibilità all'accoglienza che rispetta nell'altro la persona.

A volte si può cadere in una pseudo-donazione che, poiché è ancora espressione di sé, rende incapaci di ascolto e quindi di vero dono. La vera donazione, infatti, apre all'accettazione dell'altro in modo che egli possa esprimersi nei propri valori. E' questa una linea educativa salesiana estremamente attuale.

Oggi, più che mai, dobbiamo *cercare* i giovani, non aspettare che spontaneamente vengano nelle nostre case. Fare il primo passo nell'interesse e nell'accoglienza senza stupori o lamenti che ritarderebbero solo un dialogo di salvezza. E non basta cercarli, bisogna *incontrarli.* Lo dico sul piano psicologico e pedagogico. Se interiormente non ci sforziamo — in vera libertà di spirito — di comprendere la loro mentalità, le loro

59 *MB* XVII 111.

reazioni, il perché di certe loro scelte, non si verifica l'incontro.

I giovani presentano, a volte, una crosta di autosufficienza, ma c'è in profondità una grande insicurezza. Non rifiutano l'autorità nella sua sostanza, ma hanno bisogno di sentire la vera sostanza dell'autorità che è sincerità, libertà dai pregiudizi e dalle forme standardizzate e comode, capacità di vero amore, quindi di palese spirito di sacrificio. « Non basta amare i giovani, bisogna che i giovani conoscano di essere amati ».[60] Quando è stata più attuale la parola di don Bosco?

Questa donazione viva di rispetto è la premessa indispensabile perché ci sia un incontro di « persone ». Accettare i giovani vuol dire accoglierli come sono, non come vorremmo che fossero; questo non significa approvazione incondizionata di ogni loro espressione, ma paziente carità che fa capaci di speranza e di attesa mentre proponiamo i mezzi per maturare un dialogo accessibile alla loro mentalità.

Lo spirito del metodo preventivo, in sintesi, è presente nelle parole del Personaggio del sogno dei nove anni: « Non con le percosse [*ragione*], ma con la mansuetudine [*amorevolezza*] e la carità [*religione*] dovrai guadagnare questi tuoi amici. Appunto perché tali cose ti sembrano impossibili, devi renderle possibili con l'obbedienza [*spirito di fede*] e con l'acquisto della scienza [*tecniche umane*] ».[61]

La ragione e l'amorevolezza sono strettamente interdipendenti: l'amore vero che si fa servizio ha bisogno di essere illuminato. Da qui il sorgere di un rapporto di reciproca fiducia, di dialogo, di ricerca di motivazioni per costruire il comportamento sulle convinzioni e per maturare un atteggiamento intrinsecamente religioso perché, dice don Bosco, « a Dio non piacciono le cose fatte per forza. Egli, essendo Dio d'amore, vuole che tutto si faccia per amore! ».[62]

60 *MB* XVII 110.

61 *MB* I 124.

62 *MB* VI 15.

Allora lo sforzo educativo diventa « operosa speranza di quanto gli altri possono divenire con l'ausilio del nostro sostegno fraterno. Il segno della sua autenticità si riscontra nella lieta semplicità con la quale tutti si sforzano di comprendere ciò che sta a cuore a ciascuno ».[63]

Siamo allo spirito di quella familiarità che porta affetto e di quell'affetto che porta confidenza di cui ci parla don Bosco. Questo clima profondamente umano matura l'autentica esperienza religiosa perché « apre i cuori e i giovani palesano tutto senza timore ai maestri, agli assistenti e ai superiori. Diventano schietti in confessione e fuori di confessione e si prestano docili a tutto ciò che vuol comandare colui dal quale sono certi di essere amati ».[64]

La pedagogia di don Bosco, lo vediamo ad ogni passo, non è riducibile al piano umano, anche se sapiente; si radica e conduce in un clima di vita sacramentale e mariana. Troppe volte, oggi, proprio perché la psicologia e la pedagogia ratificano e valorizzano i principi pedagogici di don Bosco: educazione ai valori — dialogo con l'educatore — spontaneità dei gruppi — ricerca insieme delle vie da seguire — ecc., corriamo il pericolo di ridurre tutta l'azione educativa ad un piano umano, togliendole il vigore di una convinzione religiosa che arricchisce e consolida lo stesso valore umano.

Allora l'affievolirsi della Carità-amore soprannaturale che, con l'aiuto di Dio, si incarna in una situazione storico-esistenziale, spiega lo svigorirsi di quella povertà di spirito che deve diventare mediazione per i giovani dell'amore redentivo di Cristo.

Apostolato: capacità di mantenerci disponibili in spirito di povertà

« Bisogna che Egli cresca e io diminuisca »:[65] ecco la sintesi dello spirito di povertà che ci fa capaci di apostolato.

63 *ET* 39.
64 *MB* XVII 108.
65 *Gv* 3, 30.

Accogliere Dio nella nostra vita, lo sappiamo, significa potatura di tante superfluità e storture e, insieme, disponibilità essenziale. Troppe volte confondiamo la povertà economica con lo spirito di povertà che è ben più radicale e condiziona essenzialmente l'efficacia dell'apostolato. Don Bosco, con il realismo di sempre, raccomanda: « Noi abbiamo bisogno che ciascuno sia disposto a fare *grandi sacrifici di volontà;* non di sanità, non di denaro, non di macerazioni e penitenze, non di astinenze straordinarie nel cibo, *ma di volontà.* [...] Operando con tale disposizione di animo, avremo la benedizione di Dio, perché saremo veri e fedeli suoi discepoli e servi ».[66]

Un esercizio, quindi, di povertà di spirito che accetta la continua verifica di se stessi che i giovani provocano e, insieme, la serena apertura ai valori del tempo: un'esperienza di povertà che rende liberi nella verità.

Non per nulla don Bosco ha posto come condizione al « da mihi animas! » il « caetera tolle! ». Indubbiamente l'avvento dei mass-media, l'aprirsi delle comunicazioni al mondo intero, il mutare delle forme di relazione, esigono un'agilità di adattamento che, per non diventare emotiva, ha bisogno di quell'esercizio di distacco che permette di « esaminare tutto e ritenere ciò che è buono »[67] come suggerisce s. Paolo.

Tale esercizio è proposta urgente oggi nel nostro apostolato: sul piano umano aiuta ad essere oggettivi e capaci di ascolto e spiritualmente abilita a quella convinzione religiosa che non si turba per i cambiamenti delle forme, ma non rischia nemmeno, per un'insicurezza di fondo, di essere sempre alla ricerca della novità.

Penso che mai come oggi c'è bisogno di meditare sulle convinzioni in modo che abbiano la forza di diventare illuminanti nelle scelte che continuamente sono proposte. Solo in questo clima si realizza quel « vincolo della carità nello spirito di

66 *MB* VII 47-48.

67 *1 Tess* 5, 21.

famiglia [che fa] vivere, proporre e ricercare insieme [alle giovani] verità e valori ».[68]

Allo stesso modo la povertà di spirito ci rende « sempre disposte a lavorare tra le giovani in spirito di servizio [e a renderci] loro presenti con un'assistenza attiva, serena e responsabile ».[69]

L'assistenza! E' tanto discusso il suo valore: si arriva fino a dire che la presenza della suora lede la spontaneità della ragazza. Siamo sempre di fronte all'ambivalenza di una realtà, positiva o meno, a seconda se è vissuta in forza della lettera o dello spirito. L'assistenza di don Bosco oggi viene chiamata « presenza dell'educatore tra i giovani come un fratello ». E noi aggiungiamo, in una visione integrale della pedagogia che considera l'uomo-figlio di Dio: « ... per condurli alla piena realizzazione di sé in una vita di grazia ».

L'assistenza salesiana è uno degli esercizi più radicali di mortificazione perché prende tutta la persona non lasciandole spazio di evasione né a livello spirituale, né intellettuale, né fisico: i giovani ci vogliono presenti a loro in totalità. Quando sentono che ti spendi totalmente, ti danno fiducia. Anche oggi. Il punto mi pare proprio questo: abbiamo bisogno di maggior povertà di spirito che diventa disponibilità piena e spirito di sacrificio quotidiano, non saltuario o solo « festivo ». Del resto la realtà di una donazione la si misura proprio nella ferialità dell'offerta.

La nostra Madre ci richiama a questo proposito con parole molto chiare: « Uno dei pericoli che forse oggi sembra più accentuato, è quello di trovare scuse speciose per lasciare la ' via stretta ' e avviarsi per la ' via larga '. Per esempio: l'assistenza come si faceva prima non è più di attualità perché — dice qualche suora — dobbiamo rispettare la libertà delle ragazze.

In realtà la cosa è un po' diversa. L'assistenza è faticosa; questo essere costantemente dedite al bene delle nostre allieve,

68 *Costituzioni* 64.

69 *Ivi* 63.

giorno e notte, è difficile e richiede una disponibilità che qualche volta ha dell'eroico. Richiede un grande amore di Dio e delle anime. E allora, invece di dire: 'Mi stanco, l'assistenza è faticosa...', si dice: 'Non è più necessaria l'assistenza, perché dobbiamo rispettare la libertà delle ragazze'.

Ciascuna di noi può fare il commento da sola; segnalo solo la cosa. L'assistenza è presenza affettuosa, preveniente, calda, sempre formativa ».[70]

L'assistenza è, in sostanza, un continuo esercizio di spirito di povertà. Questa povertà vissuta in radice, si riflette bene in quella protesta di dedizione totale che don Bosco ha fatto ai suoi ragazzi dando la strenna per il 1864: « Quanto a chiedervi non posso altro che domandarvi quanto forma il programma di questa casa e che sta scritto nella mia camera: *Da mihi animas caetera tolle.* [...] Non desidero che il vostro bene spirituale. Promettervi? Io vi prometto e vi do tutto quel che sono e quel che ho. Io per voi studio, per voi lavoro, per voi vivo e per voi sono disposto anche a dare la vita ».[71]

Con quanta verità potremmo ripetere queste espressioni, oggi? Cerchiamo nuove forme per andare incontro ai giovani, ed è bene: a contesto sociale diverso, *modo* di risposta diverso. Esso però sarebbe inefficace se la Figlia di Maria Ausiliatrice non vivesse prima personalmente l'esperienza di una consacrazione così convinta, quindi totale, da maturare in sé la povertà di spirito che la fa capace, attraverso uno schietto spirito di sacrificio, di vere scelte a servizio della gioventù.

Certamente questa meta richiede rinuncia, ma è in tale esperienza di libertà interiore che ci si apre alla vera disponibilità per un apostolato che domanda di non dare se stessi con il proprio limite, ma di lasciar passare il Signore attraverso la propria povertà.

70 Madre Ersilia CANTA, *Incontro delle Ispettrici* 44.

71 *MB* VII 585.

Come Maria caste per essere « madri »

« Il pensiero di don Bosco nel fondare l'Istituto [delle Figlie di Maria Ausiliatrice] fu che ogni suora fosse una copia fedele di Maria, di modo che nel vederla si avesse ad esclamare: 'Così doveva essere, così doveva agire quella Benedetta fra tutte le donne!' ».[72]

Gesù si è cercato una Madre casta perché con cuore indiviso fosse capace di amarlo e, quando ha voluto definirla, non ha sottolineato il privilegio della maternità divina, ma la sua scelta totalitaria: « Beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica! ».[73]

Maria è stata totalmente disponibile alla volontà del Padre.

Che cosa succede a chi si lascia afferrare da Dio e vive di fede? Accetta di essere guidato da Lui, per vie misteriose, ad una pienezza di espansione umana che non è altro che la maturità essenziale a cui porta la castità consacrata. Maria si è realizzata in una pienezza di fede-amore. Ed è solo questa totalità di dono, capace di ascolto e di rispetto, che rende creativi: amo, ergo *tu* es.

Maria è *totalmente disponibile* alla Parola. Per questo è Madre di Dio: « Ecco l'ancella del Signore, si faccia di me secondo la tua parola ».[74]

Maria *ama totalmente*. Per questo è Corredentrice – Mediatrice – Madre della Chiesa e sa amare fino alla fine: « Presso la croce di Gesù stava sua Madre ».[75]

72 RINALDI F., *Strenna alle Figlie di Maria Ausiliatrice*, 21 novembre 1927.
73 *Lc* 11, 28.
74 *Lc* 1, 38.
75 *Gv* 19, 25.

Maria è data a ciascuno di noi come Madre: « Ecco tua Madre! ».[76]

Don Bosco, sul letto di morte, ribadì il duplice motivo della nostra speranza: « La nostra Congregazione è condotta da Dio e protetta da Maria Ausiliatrice ».[77]

Maria, quindi, colei in cui riflettiamo la nostra identità, è la donna perfettamente realizzata perché totalmente disponibile alla volontà di Dio.

Don Bosco ha sentito in lei la pienezza della maternità. Per questo non può fare a meno della Madonna nella formazione dei suoi figli: « Tutti i beni del Signore ci vengono per mezzo di Maria. [...] Ricordatevelo. E' quasi impossibile andare a Gesù se non ci si va per mezzo di Maria ».[78]

In Maria è l'esperienza di una castità vissuta in modo radicale, quindi in libertà e maturità di amore.

Don Bosco, quando parla della castità, ha un vigore di parola che normalmente non riscontriamo: « Il Signore disperderebbe, dissiperebbe la Congregazione se venissimo meno nella castità ».[79]

Perchè questo? Perché se la castità è virtù essenziale alla consacrazione a Dio, è anche virtù pedagogica, caratteristica della Figlia di Maria Ausiliatrice, che ha scelto di stare, per vocazione, in mezzo alle giovani. Nulla, infatti, quanto un'incapacità di amare in modo liberante, impedisce il rapporto formativo. Questo incontro di libertà è già difficile quando chi deve essere educato non possiede ancora, per la giovane età, un equilibrio affettivo, ma diventa del tutto impossibile se l'educatrice, adulta ma affettivamente immatura, è incapace di comprendere e valorizzare la ricchezza della propria castità.

76 *Gv* 19, 26.
77 *MB* XVIII 531
78 *MB* VII 676-677.
79 *MB* XIII 83.

Non è perciò in grado di assolvere al fine proprio dell'Istituto: « contribuire alla missione salvifica della Chiesa [...] dedicandosi principalmente alla educazione cristiana della fanciullezza e della gioventù ».[80]

Don Bosco, in questo campo, è esigente e chiede l'impegno e la donazione di *tutta* la persona nella sua realtà di spirito e corpo. Sono illuminanti in proposito alcune sue espressioni:

— « Non basta *amare* i giovani » (realtà della spirito).

— « ... Bisogna che essi stessi *conoscano* di essere amati » (valore dello spirito che si esprime con un « calore » umano).

— « *Stare* in mezzo ai giovani come uno di loro » (presenza fisica di chi educa tra i giovani).[81]

Allora l'educatore dà veramente *tutto se stesso* come *persona.*

La castità, quindi, per don Bosco, è virtù eminentemente oblativa e liberatrice e diventa testimonianza di un clima di signorilità nell'amore. Non per nulla oggi si definisce la castità come virtù dell'agire, dell'essere, del realizzarsi pienamente. E non a caso don Bosco la vede pienamente realizzata in Maria e sottolinea di lei quella maternità feconda che la fa Corredentrice – Ausilio – Mediatrice nella Chiesa.

Come Maria essere strumenti di redenzione

La nostra capacità di redenzione è strettamente legata alla fede e allo spirito di fede, cioè non solo all'amoroso impegno di credere in Dio, ma anche allo sforzo di scoprirlo nella realtà quotidiana.

Nessuno nella Chiesa ha aderito al Cristo, e attraverso il Cristo al Padre, con l'intensità di Maria; nessuno ha vissuto una

80 *Costituzioni* 3.

81 Cf *MB* XVII 109-110.

fede tanto profonda, non evadendo mai dalla realtà, come Maria. Per questo è stata Corredentrice.

Per redimere è necessario guardare la realtà nel suo vero significato che trascende la situazione contingente. Questo sguardo *concreto* su noi stessi e sugli avvenimenti ci permette di vedere le cose che tutti vedono, ma in un modo più realistico, nel loro significato profondo e ultimo. Maria ha cominciato la sua opera di Corredentrice proprio attraverso la scoperta di questo significato ultimo della realtà nei trent'anni della vita nascosta di Gesù.

Quando il quotidiano, anche il più umile e consueto, è vissuto in atteggiamento di risposta al Padre, allora Egli lo trasforma in una storia di salvezza e il mistero della redenzione continua ad operarsi oggi attraverso ogni cristiano. E' il mistero della Chiesa.

Don Bosco ha intuito che il mistero di redenzione che continuamente si opera nella Chiesa, può essere meglio compreso e vissuto se portato avanti per mezzo di Maria, la donna che ha generato il Cristo prima ancora che fisicamente, con la sua fede. E vivere di fede sull'esempio di Maria, significa, per la Figlia di Maria Ausiliatrice, lasciarsi personalmente redimere per diventare efficace strumento di redenzione tra le giovani. E' questione di abbandono attivo alla volontà di Dio. Lo avevano capito bene le nostre prime sorelle. Madre Enrichetta Sorbone depone questa testimonianza a proposito di Madre Mazzarello: « Quando avesse conosciuto la volontà di Dio [...], era pronta a farla a qualunque costo ».[82]

La Madonna ci dà l'esempio di questa disponibilità. Il suo « ecce ancilla Domini » non è davvero un atto isolato della sua vita, ma è una continua disponibilità al Padre per fare la sua volontà.

Don Bosco, dandoci Maria SS.ma come modello nel quale dob-

82 DALCERRI L., *Un'anima di Spirito Santo. S. Maria Domenica Mazzarello* (Roma, Figlie di Maria Ausiliatrice 1972) 54.

biamo identificarci, ci ha sottolineato le vie maestre dello spirito salesiano:

— *unione con Dio* perché Maria SS.ma è arrivata, attraverso il suo sì totale, alla comunione perfetta con Cristo;

— *disponibilità ai fratelli* perché Maria SS.ma l'ha vissuta fino a diventare la Corredentrice, la Mediatrice, la Madre della Chiesa, l'Ausiliatrice dei cristiani;

— *testimonianza di una carità profondamente umana* che si dona con maturità e libertà di cuore ai più indifesi e poveri: i giovani.

Ripeto: è necessario lasciarsi personalmente redimere per diventare strumenti efficaci di redenzione per i giovani.

Maria, lasciandosi totalmente afferrare da Dio, ha fatto esperienza di quella libertà interiore che viene dal vivere l'anelito di Giovanni: « Bisogna che Egli cresca e io diminuisca ».[83] L'ha talmente vissuto da divenire non solo Mediatrice, ma Madre del Cristo. Quando è riuscita ad arrivare alla comunione piena con Cristo — e per lei questo si identifica con il mistero dell'Incarnazione — è diventata Madre di Dio.

A questa esperienza noi siamo chiamate nell'apostolato. E Maria ci è Maestra. Quando la Figlia di Maria Ausiliatrice entra nel cuore della propria spiritualità — la risposta filiale alla volontà del Padre — che cosa permette al Padre di compiere? Di trasformare il quotidiano in una realtà di salvezza per sé e per i fratelli. Allora diventa strumento di redenzione.

Dio, nel suo disegno di amore, ha voluto che fosse una creatura, una donna, a congiungere il Cristo con l'umanità, in modo che Cristo non fosse solo un dono che viene dall'alto, ma fosse anche figlio della terra perché la salvezza fosse contemporaneamente tutta di Dio e tutta dell'uomo. Proprio in questa esperienza di « collaborazione con il Padre » si comprende meglio una caratteristica dello spirito salesiano: il

83 *Gv* 3, 30.

lavoro-preghiera. Lavorare tra le giovani con impegno come se tutto dipendesse da noi, ma lavorare con pace come se tutto dipendesse da Dio. Questo è stato il segreto dell'attività di don Bosco. Tale abbandono attivo alla volontà del Padre matura in un equilibrio dello spirito che è generatore di vita ed è la prima testimonianza di ricchezza interiore che le giovani attendono. Troppe volte ci sentono affannate, impoverite dall'attivismo più che capaci di attività.

Abbiamo detto che i Padri, parlando di Maria, hanno visto in lei la Donna che ha generato il Cristo prima ancora che fisicamente, con la schiettezza della sua fede. Su questa linea è pure la nostra azione di apostolato: generare nelle anime il Cristo prima con la nostra preghiera-testimonianza, e solo in seguito con la parola e le tecniche umane che da questa preghiera-testimonianza prendono significato. Diversamente diamo bucce senza sostanza.

I mezzi educativi che oggi la pedagogia propone, le tecniche audiovisive che portano ad una complessità di interessi, sono strumenti che mettono alla prova la ricchezza interiore di chi educa. In rapporto a tale maturità essi diventano efficaci.

La libertà spirituale, che si radica in Cristo, aiuta l'educatrice a cogliere l'essenzialità delle cose, a non fermarsi ai margini e alle frange. Questo è il primo rapporto costruttivo che si crea con la giovane. Ma è un fatto che se la suora non ha ancora maturato questa scelta di Dio, non riesce né a comunicarlo né, tanto meno, a farlo diventare metro di giudizio dei propri giudizi e delle proprie parole. E' incapace di redenzione profonda per sé e per gli altri.

E' questa una riflessione che oggi dobbiamo proporci senza mezzi termini. Il metodo preventivo è uno stile educativo che esige fede adulta. Amare quello che i giovani amano in funzione redentiva, richiede una povertà di spirito che rende capaci di grande equilibrio e di distacco dalla propria mentalità e una castità di cuore che aiuta a fare esperienza di libertà nel rischio continuo ma positivo delle scelte.

Mai come oggi abbiamo bisogno del *recta sapere* per usare

di ogni scoperta dell'uomo per la gloria di Dio. A don Bosco il Personaggio misterioso del sogno aveva detto: « Io ti darò la Maestra, sotto alla cui disciplina puoi diventare sapiente e senza cui ogni sapienza diviene stoltezza ».[84] In lei ritroviamo la nostra identità di consacrate-madri, proprio perché « educatrici ».

In Maria troviamo la nostra identità

Per ogni Figlia di Maria Ausiliatrice Maria è veramente *Madre*. In questa dipendenza filiale, che diventa impegno di imitazione, si realizza la nostra consacrazione secondo il carisma che ci è proprio.

E' importante questa sottolineatura. Dice don Rinaldi alle nostre sorelle: « Siete *Figlie di Maria Ausiliatrice. Figlie*, ricordate bene: non Dame, non Madri, né Maestre, né Sorelle, né Serve. *Figlie!* [...] Avete rinunciato a tutto, ma vi rimane quanto di più bello e prezioso in terra e in cielo: Maria, la pupilla dell'occhio di Dio! [...] Procurate con ogni impegno di essere vere Figlie di Maria Ausiliatrice: voi sarete felici in proporzione del ricordo che serberete di questo titolo che vi onora e degli sforzi che farete per portarlo degnamente ».[85]

E' racchiuso, nella semplicità delle parole, l'impegno di imitazione fattiva che ci propone la *Lumen gentium* al capo VIII quando ricorda che « la vera devozione [a Maria SS.ma] non consiste né in uno sterile e passeggero sentimentalismo, né in una certa qual vana credulità, ma bensì procede dalla fede vera, dalla quale siamo portati a riconoscere la preminenza della Madre di Dio, e siamo spinti al filiale amore verso la Madre nostra e all'imitazione delle sue virtù ».[86]

84 *MB* I 124.

85 Rinaldi F., *Strenna alle Figlie di Maria Ausiliatrice*, 21 novembre 1927.

86 *LG* 67.

Questo impegno è animato da una grande fiducia in Maria perché « è per lei — sottolinea don Bosco — che esiste e prospera la nostra Congregazione ».[87] E ancora: « Di tutto siamo debitori a Maria! ».[88]

Con intensa commozione egli confidava alle suore di Nizza nell'agosto del 1885: « Se potessi parlare, quante cose vi vorrei dire! Ma sono vecchio, vecchio cadente come vedete; stento perfino a parlare. Voglio dirvi solo che la Madonna vi vuole molto, molto bene. E sapete, essa è qui in mezzo a voi! ».[89]

La Figlia di Maria Ausiliatrice trova in Maria SS.ma la propria identità. Certamente in lei tutto si è compiuto in modo superlativo e totale, ma, pur nel nostro limite, sentiamo con commozione quanto anche in ciascuna di noi il Signore « ha fatto cose grandi ».

La realtà della nostra consacrazione-missione la ritroviamo — fatte le debite proporzioni — in Maria che « consacrò totalmente se stessa come ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente ».[90] Si illumina senza incertezze il contenuto della missione: come Maria « dare al mondo la vita stessa che tutto rinnova ».[91]

Certamente tutta questa realtà di grazia esige la nostra collaborazione attiva perché ogni consacrazione realizzata in profondità è meraviglioso accordo tra Dio e la creatura. Maria, anche in questo, traccia l'itinerario da seguire. Essa, infatti, come ancora sottolinea la *Lumen gentium*, « non fu strumento meramente passivo nelle mani di Dio, ma cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza ».[92] La sua

87 *MB* XII 587.
88 *MB* XVII 510.
89 *MB* XVII 557.
90 *LG* 56.
91 *LG* 56.
92 *LG* 56.

linea di dialogo con Dio è caratterizzata da un atteggiamento di grande, attivo abbandono. Fu « amorosamente consenziente »[93] a tutta l'opera di salvezza fino alla sofferenza della croce.

Come ritroviamo in Maria la nostra identità? Ecco: questa meravigliosa realtà di corredenzione che Maria ha vissuto in modo sublime, noi dobbiamo ripeterla nella nostra vita con il suo aiuto. Proprio per questo nelle Costituzioni si legge: « Nel vivere la propria consacrazione la Figlia di Maria Ausiliatrice prenderà a particolare modello Maria SS.ma ».[94]

Generare Gesù nell'incontro con i giovani, ma generarlo prima nella nostra vita con una fede attiva e fiduciosa, con una speranza che ci permetta di essere giovani, sempre, con i giovani e in un'esperienza di carità che è via ad una pienezza di realizzazione per noi e per gli altri. A questo giungeremo solo se comprenderemo il valore di quella pietà eucaristico-mariana che don Bosco ci ha lasciato e che per la Figlia di Maria Ausiliatrice ha questo particolare significato: imitare Maria nell'amore a Cristo fino a generarlo misticamente in sé e nelle anime. Questa è la nostra più profonda identità di Figlie di Maria Ausiliatrice e il significato della nostra consacrazione-missione.

93 *LG* 58.

94 *Costituzioni* 9.

La missione catechistico-educativa della Figlia di Maria Ausiliatrice a servizio della gioventù

LA CATECHESI: VITA, IMPULSO E ORIENTAMENTO DEL NOSTRO APOSTOLATO

Madre MELCHIORRINA BIANCARDI

Rileggendo il tema che mi è stato proposto nell'intero contesto dell'articolo 148 delle Costituzioni che l'ha ispirato, vedo che la mia riflessione dovrà necessariamente allargarsi, un po' a onde concentriche, dall'Istituto alla Chiesa fino all'economia stessa con cui Dio opera la nostra salvezza nella Chiesa.

Il nostro è un Istituto *educativo-missionario*,[1] il cui fine specifico s'inserisce in quello stesso della Chiesa. Mentre, infatti, s'impegna a realizzare il suo fine principale — quello di dar gloria a Dio con la santità dei suoi membri — attua il suo fine specifico inserendosi inconfondibilmente nella missione salvifica della Chiesa attraverso l'apostolato catechistico: *un'azione comunitaria che ha per base la Parola di Dio.*

Dalla vocazione e missione propria dell'Istituto il discorso naturalmente sfocia in quello della Chiesa: una realtà che è PAROLA e AZIONE, cioè *evangelizzazione-catechesi* e *gesto sacramentale*, nell'ambito di una comunità gerarchica.

Di qui, da questa realtà della Chiesa, è impossibile non risalire sino alla realtà dell'azione salvifica di Dio, che si realizza attraverso « eventi e parole intimamente connessi ».[2]

E' in questo quadro che si situa al suo posto giusto la catechesi nell'Istituto. « Ogni comunità delle Figlie di Maria Ausiliatrice — dicono le Costituzioni — è una *comunità apostolica*

1 Cf *Costituzioni*, 3.
2 *DV* 2.

che partecipa delle sollecitudini della Chiesa affinché 'risplenda in tutti gli uomini la gloria di Dio che rifulge nel volto di Cristo' (*AG* 42) ».[3]

Ora, alla base di ogni apostolato, cioè di ogni azione di salvezza che si attua nella Chiesa, insieme all'« evento » — il nostro muoverci e darci d'attorno per agganciare, intrattenere, stimolare all'impegno umano-cristiano le giovani — ci deve essere necessariamente sempre la « PAROLA », cioè l'evangelizzazione, come primo annuncio di salvezza in Cristo, o la catechesi come ulteriore approfondimento di questo annuncio.

Non sono io, né la Chiesa del Concilio, né la nostra Regola ad affermare in partenza il *primato della Parola* su tutto. E' lo Spirito Santo stesso che, per bocca di s. Giovanni, rivela: « *In principio era la Parola* [...]. Tutto fu fatto per mezzo di essa ».[4]

Non credo di forzare un po' il senso del testo sacro accostandolo ad un'espressione del nostro Fondatore, da cui balza chiarissimo il primato che egli ha inteso dare alla catechesi come annuncio della Parola: « *Questa Società* — scriveva don Bosco al Vescovo di Casale nel 1868 — *nel suo principio era un semplice catechismo* ».[5]

E mi pare di poter tirar subito le conclusioni, rifacendomi all'articolo 114 del Manuale: « La catechesi è la prima tra le attività pastorali dell'Istituto e permea di sé tutta l'opera educativa ».

Prima: in che senso? Nel senso del tempo e nell'impegno di forze e di denaro, della preparazione del personale e della finalizzazione delle opere.

I nostri centri di pastorale giovanile — centrali, ispettoriali e locali — contano ormai una decina di settori, dagli oratori-cen-

3 *Costituzioni* 61.

4 *Gv* 1, 1-3.

5 *MB* IX 61.

tri giovanili, alla scuola, ai gruppi d'impegno mariano, allo sport: è tutta una fitta rete di azione pastorale che, con volto e forme diverse, secondo le nazioni e il contesto sociale, assorbe forze, tempo, persone delle nostre comunità.

Novizie e juniores domani ci saranno dentro: forse ci sono già adesso. Devono persuadersi in partenza che tutta questa montagna di attività delle ispettorie e delle case ha senso *solo se riceve vita, impulso e orientamento* dalla catechesi, cioè se facciamo passare in essa dei forti contenuti cristiani.

Che enorme responsabilità davanti a Dio, all'Istituto e alla Chiesa se, alla base di tutto questo nostro muoverci e agitarci, ci fosse *il vuoto della Parola di Dio*, l'assenza o anche solo la povertà, l'inadeguatezza dei contenuti di fede!

Tutto il nostro lavoro, anche se fatto con una carica stragrande di entusiasmo e di buona volontà — e vediamo che in realtà questa non manca alle giovani suore d'oggi — si tradurrebbe in un'azione di salvezza molto minimizzata, perché all'« evento », fosse pure un gesto sacramentale a cui possiamo portare automaticamente le ragazze, mancherebbe la « Parola » rivelatrice del mistero di Dio che sta sotto a quel « segno », e *l'incontro « personale » col Signore sarebbe quindi molto dubbio.*

Le nostre stesse « belle liturgie », se non sono preparate e approfondite da un'adeguata catechesi, possono diventare folklore; l'attività dei gruppi, puro attivismo in linea orizzontale; la scuola, semplice trasmissione di cultura. Tutta l'azione intenzionalmente pastorale può ridursi a formazione umana apprezzabile, se si vuole, ma non cristiana. Don Bosco allora ci potrebbe dire: « Tu — suora o comunità — stai formando onesti cittadini, ma non *buoni cristiani* ».

Penso, in questo momento, a un tratto di una circolare di madre Luisa Vaschetti, che sottolinea molto bene l'ansia di fondo che sta sotto a un rimprovero di questo tipo: « Che cosa vuole da noi don Bosco? Quello che è sempre stato il pensiero dominante della sua vita e la finalità della sua opera: di mantenere praticamente nel massimo onore l'insegnamento catechistico e la formazione religiosa. Dunque, care sorelle, san

Giovanni Bosco vuole che al di sopra di ogni altra preoccupazione, come scopo primo di ogni nostra attività di bene, abbiamo costantemente presente l'insegnamento catechistico e la formazione religiosa. Due cose adunque: *l'insegnamento catechistico*, che deve essere un insegnamento formativo se vuole essere un vero insegnamento; e, in secondo luogo, *tutto un ambiente*, un'educazione che porti ad una seria, ben fondata e ben convinta formazione cristiana ».[6]

Dare l'ansia apostolica alle nostre novizie e juniores, vuol dire dare *l'ansia catechistica.* Cioè, prima di tutto, la convinzione che la Figlia di Maria Ausiliatrice, nel pensiero di don Bosco e di madre Mazzarello,[7] ha la sua giustificazione nella Chiesa, e ritrova quindi la sua vera identità e la possibilità di realizzarsi in pienezza, proprio in quanto *educatrice-catechista.*

Non importa se la sua sarà una catechesi sistematica in una scuola, in un oratorio, in una parrocchia, o semplicemente occasionale nell'ambito di una portineria o di una cucina; l'essenziale è che sappia ritrovare ogni giorno in questo stimolo e in questa possibilità di comunicare Dio agli altri, *il motivo della sua scelta di essere Figlia di Maria Ausiliatrice oggi nella Chiesa, e di esserlo fino alla fine.*

Il Documento Base sul rinnovamento della catechesi in Italia dice: « Per chi è figlio di Dio, non dovrebbe trascorrere giorno senza che in qualche modo sia stato annunciato il suo amore per tutti gli uomini in Gesù Cristo ».[8]

E' un'affermazione che fa pensare, che deve *dirsi, farsi coscienza della mia coscienza apostolica di Figlia di Maria Ausiliatrice.*

6 Madre Luisa Vaschetti, *Circolare* n. 229, 24 dicembre 1939.

7 Di madre Mazzarello attesta il Maccono: « Procurava che tanto le educande quanto le oratoriane avessero un'istruzione religiosa seria e pratica [...]. Era molto esigente per il catechismo alle educande e alle postulanti » Maccono F., *Santa Maria D. Mazzarello* (Torino, Scuola tip. priv. FMA 1960) II, 105-106.

8 *RdC* 198.

Se già il semplice battezzato, infatti, in quanto figlio di Dio, è tenuto ad annunciare ogni giorno ai fratelli il suo amore, con quanto maggior senso di responsabilità lo devo fare io che, per libera scelta, mi sono orientata verso un Istituto educativo-catechistico-missionario!

E' ancora lo stesso Documento Base italiano a farci riflettere: « In forza del loro stato, i religiosi e le religiose sono chiamati a svolgere un'intensa azione catechistica ».[9]

D'altra parte conosciamo in proposito quello che potrebbe dirsi lo slogan di don Bosco: « Istruite bene nel catechismo i fanciulli dei vostri collegi e delle vostre parrocchie: *ecco tutto!* ».[10] E' come dire: « E' tutto qui il nostro lavoro di Figlie di Maria Ausiliatrice. Tutto il resto o prende senso di qui o non conta niente ». Il biografo del Santo conferma: « Alla scuola di don Bosco la scienza della salute dell'anima [oggi diremmo: la catechesi in tutte le sue forme] teneva il primo posto ».[11]

E' il carisma catechistico-missionario di don Bosco, che lo Spirito Santo ha fatto arrivare fino a noi oggi attraverso le formulazioni esplicite delle nuove Costituzioni e del Manuale:

— « La catechesi è la prima tra le attività pastorali dell'Istituto ».[12]

— « L'Istituto raggiunge il suo fine specifico principalmente attraverso l'apostolato catechistico ».[13]

— « La direttrice [faccia in modo che] le diverse attività della casa — coordinate armonicamente — ricevano vita, impulso e orientamento dalla catechesi ».[14]

C'è tutta una lunga e meditata riflessione da farci sopra, tutto

9 *RdC* 194.
10 *MB* XVI 291.
11 *MB* III 213.
12 *Manuale-Regolamenti* 114.
13 *Costituzioni* 4.
14 *Ivi* 148.

un porsi di interrogativi, un'esigenza di approfondimento, di problemi, di inventività di forme da mettere in atto — conservando, s'intende, l'unità di principi — perché queste affermazioni della Regola diventino convinzioni delle novizie e delle juniores, e vita concreta delle case di formazione.

E' bello pensare che c'è una rispondenza piena tra quanto Gesù nel Vangelo asserisce della sua Parola: « Le mie parole sono spirito e vita »,[15] e quanto l'Istituto si aspetta dalla nostra opera evangelizzatrice-catechistica.

La catechesi vera — non la dottrinetta disimpegnata fatta a base di esempi e di formule — che affonda le sue radici nella Parola di Dio, è, deve essere la *vita* di tutto il nostro apostolato. L'ansia dell'evangelizzazione, cioè del primo annuncio della Parola anche nei paesi non cristiani — nelle missioni, come siamo solite dire — deve immettere uno *spirito*, lo « spirito missionario » (che è poi lo Spirito Santo che opera e urge dall'interno all'esterno della Chiesa), in tutta la nostra azione apostolica, come dice l'articolo 141 del nostro Manuale.

La catechesi più genuinamente evangelica, più vicina al pensiero di don Bosco come della Chiesa del Vaticano II, è senz'altro *una catechesi a dimensione fortemente missionaria.* Le nostre giovani suore lo devono imparare per tempo. Con questo intendo parlare, non di una catechesi che si proponga di trattare specificamente delle missioni — ciò che pure in determinati casi e con particolari gruppi si deve fare — ma di una catechesi che, portando sino alle sue ultime conseguenze il discorso dell'impegno battesimale, apra sempre più le fanciulle e le giovani all'ansia missionaria della Chiesa.

Solo così la *Parola* può diventare « spirito e vita » che *lievita nel profondo* la realtà oratorio - centro giovanile, scuola, collegio, opera assistenziale e di promozione umana. « Spirito e vita di Cristo » nei fratelli che avviciniamo, specialmente nella

15 *Gv* 6, 63.

gioventù più povera, disadattata, emarginata, sempre più numerosa sia nel contesto di una civiltà consumistica che in quella in via di sviluppo.

Senz'altro oggi il nostro Istituto, spinto dal Capitolo Generale XV Speciale verso una presa di coscienza sempre più chiara del carisma dei nostri Fondatori, vuole rispondere, in continuità con il loro spirito, alla preoccupazione fondamentale della Chiesa « di annunciare — come dice il Direttorio Catechistico Generale — e promuovere la fede nella società degli uomini del nostro tempo, sottoposta a profonde trasformazioni socio-culturali ».[16]

Non è un lavoro facile. Le nostre giovani sorelle devono rendersene conto. Il primato dell'evangelizzazione e della catechesi nelle nostre case *si paga di persona.*

Si paga con l'impegno di una preparazione aggiornata permanente che, affondando le sue radici in una robusta dottrina tutta appoggiata sulla Sacra Scrittura, sulla Tradizione e sul magistero vivo della Chiesa, tiene sempre gli occhi aperti sulle esigenze concrete delle persone, del contesto sociale e dei tempi, per adeguare, caso per caso, la quantità di contenuti da dare, il linguaggio, le tecniche, le forme; con un senso di creatività che non può non costare fatica, dal momento che esige un ascolto attento e continuo, umile e coraggioso di Dio e dell'uomo, a cui la catechesi deve essere fedele sempre.

Si paga di persona con la tensione per la lotta col tempo, che assorbe in cento cose, spesso dispersive, le nostre energie; per gli inevitabili scontri con idee o troppo immobiliste o troppo avanzate. Si paga di persona, soprattutto, per lo sforzo continuo di testimonianza che la catechesi esige. Testimonianza individuale e, più ancora, comunitaria.

E' questo che, soprattutto, vogliamo proporre alla nostra riflessione, rileggendo l'articolo 148 delle Costituzioni su cui s'impernia questa nostra conversazione.

16 *DCG* 1.

Per sé, l'articolo sembra interessare particolarmente la direttrice. Fa parte, infatti, del contesto riguardante il governo delle case e precisamente il paragrafo dedicato tutto alla figura e ai compiti della direttrice. In realtà non è che un'ulteriore esplicitazione di quanto è detto con tanta ricchezza di contenuti teologici e unzione di linguaggio negli articoli 31-68 circa la natura, gl'impegni e il traguardo della « comunità » delle Figlie di Maria Ausiliatrice, in quanto tale.

Solo infatti dove direttrice e suore si sforzano di costruirsi continuamente in una comunità di fede, di speranza, di carità, di preghiera, di vivo senso apostolico, nasce il *clima giusto*, non solo per un coordinamento armonico di attività che possono « ricevere vita, impulso e orientamento dal messaggio della catechesi », ma per rendere veramente *credibile* tale messaggio, anche da parte delle ragazze meno disposte a riceverlo.

Ne abbiamo tutte un po' l'esperienza. Comunichiamola alle nostre suore in formazione.

L'evangelizzazione oggi, molto più che in passato, non si esaurisce nell'annuncio della Parola — una bella lezione preparata con tutte le norme e le tecniche che la catechesi attuale può suggerire —. *Per essere credibile chiede di essere testimoniata.* E non solo dalla singola catechista, ma da tutta la comunità che sta alle sue spalle.

Persuadiamo le nostre novizie e juniores che *l'autentica azione pastorale non è mai azione di una sola:* non sono io, maestra, portinaia, assistente, animatrice di gruppo, incaricata degli S.C.S. che faccio dell'apostolato; siamo tutte: cinque, dieci, trenta, quante siamo in comunità, che, con una programmazione unidirezionale e articolata, in collaborazione e intesa fraterna, corresponsabile, testimoniante, *operiamo insieme.*

« Le *comunità* — leggiamo negli Atti del Capitolo Generale dei Salesiani — fraternamente unite nella carità, impegnate nel servizio di tutti e unite per la fede nell'Eucaristia, *si presenta-*

no davanti al mondo come il messaggio dei messaggi, alla cui forza evangelizzatrice difficilmente l'uomo resiste ».[17]

Studiando oggi il problema della formazione dei catechisti, che è un po' in tutte le nazioni il problema più urgente della pastorale, insieme a quello della catechesi agli adulti, e parlando con le stesse nostre catechiste laiche, preparate in questi ultimi dieci anni e già impegnate attivamente nella catechesi, ci si convince sempre più di questo: solo la comunità — parrocchiale, religiosa o di base — che vive un cristianesimo ad alta tensione e impegna responsabilmente tutti i suoi membri in un'azione d'insieme ben coordinata e vitalizzata, senza interruzione, da saldi contenuti di fede, riesce a formarsi dei veri catechisti, a sostenerli nella loro stanchezza e instabilità e, soprattutto, a rendere credibile la loro proposta cristiana.

Diversamente — dicono le nostre catechiste — ci sentiamo delle isolate, delle sradicate, e ci vien meno il coraggio per continuare. Ci rendiamo conto che ciò che non nasce e non si traduce in esperienza di vita dell'intera comunità, non è creduto o, se è creduto, non ha un'incidenza consistente.

Parliamo tanto di *comunità educativa* dal Capitolo in poi. Certo, per un'azione pastorale valida, *oggi è un punto di arrivo insostituibile*. Tra gli obiettivi che la nostra Madre, nella circolare del settembre scorso, tutta dedicata alla catechesi, proponeva alle suore per celebrare in concreto il decennio del nostro rinnovamento catechistico, c'è questo: « Sforzo continuo di tutta la comunità educativa perché catechesi, liturgia, vita di gruppo e comunitaria siano articolate fra loro in modo da formare nelle giovani una vera coscienza unitaria ».[18]

Le nostre comunità religiose sono termine di confronto per ogni comunità cristiana. Se ciascuna di esse, a cominciare da

17 *Atti del Capitolo Generale Speciale XX della Società Salesiana* (Roma 1971) n. 294.

18 Madre Ersilia CANTA, *Circolare* n. 554, 24 settembre 1972.

quelle del noviziato e dello juniorato, si costruisce realmente, come prevedono le Costituzioni, quale comunità di fede, di speranza, di carità, di unione fraterna e di spirito apostolico,[19] diventa sempre più possibile, pur in mezzo a cento difficoltà, realizzare nelle nostre case quel « catechismo » che sia *vero catechismo*, come chiedeva madre Mazzarello sul letto di morte,[20] quasi all'insegna di un autentico testamento d'impegno apostolico.

Domandiamoci: che cosa fare *di più* e *di meglio* nelle nostre case di formazione,

1. per dare alle novizie e alle juniores la convinzione che il nostro è un Istituto catechistico-missionario, e che catechesi ed evangelizzazione devono essere il sottofondo costante di tutte le nostre attività ed avere ragione di primato su tutto?

2. per costruire comunità in cui le giovani suore si rendano sempre più corresponsabili, a livello di impegno e di testimonianza, dell'azione pastorale che vi si svolge, sia pure su scala ridotta, specialmente nei noviziati?

Lascio la risposta a tali interrogativi al vostro studio individuale e di gruppo di questi giorni, allo scambio di esperienze e, in modo specialissimo, a qualche quarto d'ora di meditazione e di preghiera che, sotto l'azione dello Spirito Santo, stimoli la vostra *creatività*.

Termino con le parole con cui la nostra Madre chiudeva la sua circolare del settembre scorso, rifacendosi anche alle esortazioni con le quali l'indimenticabile madre Angela suggellava i lavori del Convegno Catechistico Internazionale di dieci anni fa.

« Una sincera presa di coscienza della nostra realtà di Figlie di Maria Ausiliatrice - catechiste, alla luce di un centenario che fa capo a don Bosco e madre Mazzarello - catechisti, è sen-

19 Cf *Costituzioni* 31-68.

20 Cf Maccono, *S. M. Mazzarello* II 351.

z'altro fortemente impegnativa. La riflessione di un decennio di grazie attuali che lo Spirito Santo ha fatto arrivare fino a noi, attraverso la mente, il cuore e l'azione della nostra venerata madre Angela, ci dia tanto coraggio! Concludo con la sua stessa parola decisa, materna, salesianamente incoraggiante: 'Vi raccomando, sorelle, di non sgomentarvi se l'attuazione di quanto vi ho raccomandato [...] vi farà soffrire, a volte lottare, forse. Coraggio, fede, certezza della vittoria [...]. Non giudichiamo di aver fatto tutto, quando appena abbiamo aperto un occhio; guardiamo anche al moltissimo che rimane a fare, ma con i due occhi ben aperti [...]. Facciamoci coraggio e fidiamo nella Madonna' (cf Circolare n. 468, 7 ottobre 1963)».[21]

21 Madre Ersilia CANTA, *Circolare* n. 554, 24 settembre 1972.

ESIGENZE ATTUALI DELLA FORMAZIONE CATECHISTICA DELLA FIGLIA DI MARIA AUSILIATRICE

Sr. CARMELA CALOSSO

Linee di riflessione

Un termine da ricuperare in tutta l'estensione del suo contenuto: il *primato* della catechesi fra le attività apostoliche dell'Istituto.[1]

Primato nel senso di:

— valutazione

— mentalizzazione

— preparazione

— impegno apostolico concreto?

Non sarà forse in « tutti » questi sensi?

A partire da quale momento della formazione della Figlia di Maria Ausiliatrice il termine può essere inteso in «tutto» il suo significato?

Dalla professione in poi?

Nel periodo che precede — postulato, noviziato — il senso di primato della catechesi si dovrebbe intendere solo a livello di valutazione e di mentalizzazione, escludendo il momento della preparazione e del tirocinio pratico?

1 Cf *Costituzioni* 4. 148; *Manuale-Regolamenti* 114.

Il noviziato, in quanto tale, oltre che una formazione personale, si propone anche una *formazione apostolica*, intesa a portare la novizia all'unità interiore tra contemplazione e azione.

— Se è così, in che modo si realizza tale formazione nei confronti della catechesi e delle sue esigenze d'oggi sempre nuove, sul piano di un primato a cui la Regola formalmente ci impegna?

— Se sembra fuori luogo tale formazione, come intendere alcuni articoli dei Regolamenti per le case di formazione?

L'esperienza di quattro anni di lavoro per la formazione catechistica e il tirocinio pratico fra le juniores provenienti un po' da tutti i noviziati del nostro mondo (si tratta dello juniorato « B », quello che dovrebbe essere il più qualificato come preparazione di base), ha portato a queste *costatazioni:*

— Le juniores, forse più che in passato, dimostrano molto amore al catechismo, ma in genere, hanno una *preparazione catechistica di base piuttosto insufficiente.* Tanto che diventa veramente arduo fare, in poco più di sei mesi di studio dello juniorato, un discorso catechistico non si dice completo, ma tale da dare una mentalità e un'abilitazione catechistica come la esige la Chiesa del Vaticano II e come la vorrebbe oggi don Bosco.

— Si notano, in genere, basi discrete o anche buone per quanto riguarda la *preparazione teologica,* e ciò è molto positivo per la sicurezza dei contenuti di cui la catechesi ha bisogno. Ma da questa alla capacità di tradurre a livello catechistico il messaggio cristiano, c'è ancora una lunga strada da fare! E il disagio delle juniores è spesso molto sentito.

— In alcuni noviziati — ma ancora in troppo pochi! — in questi ultimi anni si è data una conoscenza discreta della *Sacra Scrittura.* Manca però in genere l'abitudine a saper cogliere il senso teologico-salvifico di questa, a sentirne l'attua-

lità. Difetta di conseguenza la capacità di illuminare e risolvere alla luce della Parola di Dio i propri problemi e quelli vivi e scottanti della gente che oggi si deve catechizzare.

Quasi lo stesso per la *liturgia.*

In vista dell'apostolato catechistico che le giovani suore dovranno svolgere domani nelle case, per realizzare il fine specifico dell'Istituto, sembra impossibile continuare a partire quasi da zero per preparare ad un'azione apostolica, che diventa oggi in tutti i Paesi sempre più impegnativa, difficile, varia nelle sue esigenze e vasta nei suoi settori, con una preparazione così congestionata e in superficie, come si riduce necessariamente ad essere quella dello juniorato.

Ci si chiede: quante suore, dopo lo juniorato, completano la loro formazione catechistica? Gruppi ridottissimi (allieve della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione a Torino o di altri Istituti Superiori nelle varie Nazioni), in confronto alla massa che fa catechismo.

I corsi di aggiornamento, anche se sono molto validi, non potranno certo mai sostituire la mancata o insufficiente preparazione remota.

Come rimediare, tenendo conto della realtà concreta di tempo, finalità specifiche, personale, ambiente, sia del postulato che del noviziato?

Non parrebbe opportuno

— utilizzare (come si fa in qualche luogo) i due anni di *aspirantato e postulato* per una vera *Scuola per catechiste?*

— approfondire nei due anni di *noviziato* il *Direttorio Catechistico Generale,* il proprio *Direttorio Catechistico Nazionale* o *Documenti equivalenti* (come il Documento Base in Italia)?

— dare spazio nello *juniorato,* oltre che a un tirocinio cate-

chistico guidato con senso di vera responsabilità, ad una *catechesi di specializzazione:*

- per la preparazione ai sacramenti dell'iniziazione cristiana
- per la preparazione di adolescenti e giovani al matrimonio
- per i genitori e gli adulti in genere
- per l'insegnamento della religione nella scuola
- per un'azione catechistico-pastorale nella parrocchia, in periferia, ad anziani, ammalati, emarginati, ecc.?

PER UNA FORMAZIONE ALLA PASTORALE INTEGRALE

Madre MARIA AUSILIA CORALLO

Giacché solo una formazione « totale » prepara ad una pastorale integrale, le formatrici — in questa circostanza maestre di noviziato e direttrici di juniorato — devono essere delle « personalità riuscite » per essere atte a formare *persone-consacrate-salesiane.*

Essere delle « personalità riuscite » significa avere la capacità di stimolare energie, destare tensioni, svegliare volontà e, insieme, aiutare a recepire, ad approfondire, a decidere... Come l'Angelo della fonte evangelica, significa agitare le acque, ma anche aiutare a tuffarsi!

E naturalmente faremo ciò anzitutto con la *testimonianza* della vita che suscita stima e concretamente persuade. Quella testimonianza *silenziosa* che faceva dire al Bergson, filosofo cristiano: « I santi perché hanno degli imitatori? Non chiedono nulla e tuttavia ottengono; non hanno bisogno di esortare, hanno solo bisogno di vivere: la loro stessa esistenza è un appello ». Da cui la conclusione: « I santi basta che esistano, non occorre che parlino ».

Ma noi, figlie di don Bosco, dobbiamo esistere e parlare... Anzitutto, quindi, essere modelli da imitare (esistere), e poi maestre da ascoltare (parlare).

Le giovani suore hanno « fame » della santità delle superiore e loro, maestre e direttrici, devono mostrare, dare questo « pane ». Forse esigendo questa testimonianza matura, integrale, le suore pretendono troppo? Dobbiamo per questo amarle di meno? Ascoltiamo S. Agostino dire ai suoi fedeli una frase

strana: « Noi vi amiamo proprio quando voi vi mostrate esigenti! (tunc vos diligimus quando exigitis) ».[1] Di che cosa erano esigenti? Della parola, della carità, della santità del loro vescovo. Ed egli dice di amarli proprio per questo. Perché questa loro esigenza era appunto frutto della sua formazione.

Ciascuna di loro studi quindi il primato che deve dare alla sua crescita nell'amore-carità-pazienza; al suo perfezionamento in un equilibrato, sorridente ottimismo, alla sua graduale e profonda conquista di pace, perché soltanto chi ha la pace può comunicare la giustizia. Leggiamo nel salmo: « Accolgano i monti la pace per il tuo popolo e i colli la giustizia ».[2] Ora commenta s. Agostino,[3] i monti sono le anime elevate e i colli sono le anime ancora da formare. Queste riceveranno « la giustizia », ossia la formazione alla giusta via da percorrere, solo se, chi le forma, ha già raggiunto la piena maturità umana e soprannaturale. Tale conquista pone tutto l'essere in una situazione di pace. Naturalmente, per conservare la pace raggiunta (che è la perfezione e la vittoria dell'amore di Dio sull'amore dell'io), non bisogna mai separarsi da Colui che è il primo datore di pace. « La pace sia con voi » è il saluto-augurio caro a Gesù.

Giunte a questo punto (e anche prima...) noi possiamo *attendere alla formazione integrale* delle nostre giovani, novizie e suore, specialmente *in vista di una loro preparazione alla pastorale giovanile.* Questo significa che loro sono destinate a formare novizie e juniores gradualmente capaci, per una raggiunta maturità umana e soprannaturale,

— di realizzare nel proprio essere una sintesi vitale tra azione e contemplazione;[4]

1 S. Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 71, 5 = Migne, *PL* 36-37, 903-904.

2 *Sal* 71, 3.

3 S. Augustinus, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus* 9, 1 = Migne, *PL* 35, 2045.

4 Cf *Costituzioni* 48. 54. 89.

— di penetrare l'*animus* e le espressioni della società in perenne cambiamento;

— di recepire le urgenze delle giovani d'oggi col cuore e con lo spirito di don Bosco e di madre Mazzarello.

Questo è il « tipo » della suora che potremmo definire il risultato ottimale dei singoli interventi della nostra azione formativa. Precisiamo più particolarmente i *lineamenti* di questo tipo.

La suora destinata alla pastorale (e tutte o meno lo sono) dev'essere anzitutto persuasa che:

— L'Istituto ha origini soprannaturali.

Don Bosco a don Costamagna: « Fra tutte le Congregazioni ed Ordini religiosi, forse la nostra fu quella che ebbe più parola di Dio »;[5]

— L'Istituto è stato ed è guidato da Dio — attraverso la Madonna — nel suo sviluppo straordinario.

Domenico Savio a don Bosco, in sogno: « Riguardo alla Congregazione, sappi che Dio ti prepara grandi cose [...]. Ma tu procura che il carro sul quale sta il Signore non sia trascinato dai tuoi fuori delle guide e del sentiero ».[6]

Don Bosco: « La nostra Congregazione è destinata a cose grandissime ed a spargersi per tutto il mondo, se i Salesiani saranno sempre fedeli alle Regole date loro da Maria Santissima ».[7]

Don Bosco, durante la sua vita, sentì *sempre presente* per la Congregazione l'aiuto straordinario di Dio e della Madonna.

Abbiano quindi le giovani suore anzitutto la gioiosa persuasione che l'Istituto è sorto per un intervento soprannaturale e che Dio e la Vergine Santa ne continuano ad assistere, con particolare amore, l'esistenza e l'apostolato nel tempo;

5 *MB* XVII 305.
6 *MB* XII 593.
7 *MB* XVII 511.

— La vocazione salesiana, come è stata studiata e ripresentata dal Capitolo Speciale, è *attuale* e risponde alle attese della Chiesa, alle esigenze della società, alle urgenze delle giovani d'oggi.

L'anno scorso (marzo 1972), mentre mi trovavo in visita negli Stati Uniti, un ispettore scolastico, mons. Richard Monton diceva, parlando delle suore nostre che lavorano anche nella diocesi di Lafayette (Louisiana), alla nostra sr. Teresa Kelly: « Voi suore salesiane corrispondete a quel tipo di religiose che — secondo noi — sono adatte per la società di oggi, e questo per la testimonianza di vita e per l'attualità della vostra educazione giovanile ».

E nell'ottobre scorso (1972) l'Amministratore Apostolico di Cincinnati aggiungeva: « Quello che mi colpisce è la vostra sintesi tra l'apertura alle esigenze e alla mentalità di oggi e la solida dottrina e l'adesione alle sane tradizioni del passato. E' questo equilibrio che rende così attuale il lavoro educativo delle suore salesiane ».

Alcune suore non si sentono preparate all'apostolato; stentano ad inserirsi nella pastorale; entrano addirittura in crisi d'identità (e naturalmente poi di vocazione) perché non sentono profondamente attuale la vocazione salesiana; perché sono persuase che l'Istituto, per essere attuale, deve decisamente liberarsi dall'*antico* e deve assumere fisionomie comunitarie ed apostoliche *diverse*.

Ma che cos'è l'*antico* di cui bisogna liberarsi? E che cosa è il *nuovo* che bisogna assumere?

L'antico lo vediamo sintetizzato in quelle verità perenni, intrasformabili di cui ha parlato più volte Paolo VI. La Verità-Persona: Gesù Cristo. La Verità-Parola: Sacra Scrittura, magistero della Chiesa, Costituzioni. La Verità-Tradizione: il pensiero, la parola detta e scritta, la vita, lo spirito insomma di don Bosco. E' il fuoco inestinguibile! E « ... del passato — diceva Tolstoi — bisogna portare avanti il fuoco, non la cenere ».

E il *nuovo* che cos'è? E' stato definito: « l'antico che cammina ». Non quindi mutamenti radicali, eversivi di ogni forma tradizionale... (don Bosco raccomandava: « Stiamo attenti che nulla si cambi delle tradizioni, altrimenti difficilmente si potrà richiamare l'antico fervore »[8]); non mutamenti arbitrari, ma adattamento ai tempi, condotto con gradualità e continuità organica e vitale. Padre Anastasio scrive: « Non vivere oggi come se fosse ancora ieri, e neppure pretendere di cominciare a vivere oggi come se fosse già domani ». Un adattamento tale da potersi chiamare non con il termine più superficiale di aggiornamento, ma con quello più profondo e più suggestivo di *rinnovamento*.

Queste suore che non trovano l'Istituto attuale e che lo vorrebbero più unilateralmente attento ai tempi (mentre altre con uguale unilateralità di prospettiva, lo vorrebbero esclusivamente attento al passato) si dovrebbero ricordare che la verità è nella sintesi. Quindi non soltanto con don Bosco e non soltanto coi tempi, ma « con don Bosco e coi tempi » (questa frase ha una data: 1910, ed è di don Bertello). Ecco il *nuovo*, che ci fa non banalmente diverse, ma intimamente rinnovate.

Il perenne adattamento e aggiornamento è nella natura stessa, oltre che nell'indole della famiglia salesiana. Don Rinaldi afferma: « Quando cesserà di aggiornarsi, la nostra cesserà di essere la Congregazione salesiana ». Dire quindi che non siamo attuali è confessare che non siamo riuscite e non riusciamo a fare quello che è nella natura stessa della nostra vocazione salesiana, ossia che non siamo più la Congregazione salesiana.

L'attualizzazione che la nostra Congregazione non solo ci permette, ma ci domanda (e il Capitolo Speciale ha parlato chiaro), dev'essere però equilibrata, graduale e anzitutto *interiore*. Dev'essere un rinnovato confronto personale col Vangelo, col carisma del Fondatore, con gli impegni della consacrazione religiosa, con le istanze della società d'oggi, con le nuove attese

8 *MB* IX 599.

della gioventù che risente fortemente le continue trasformazioni dell'ambiente in cui vive; con le situazioni e le esigenze della propria comunità.

Una vera attualizzazione ha quindi come componenti la *fedeltà* alle verità perenni, l'attenzione alla propria comunità e alle sue nuove esigenze, la risposta equilibrata e dinamica alle istanze anche nuove della pastorale giovanile. E tutto questo per non correre il rischio che, per voler essere ardentemente attuali, si risulti *impregnate di mondo* anziché *impegnate nel mondo*.

Un altro risultato del nostro intervento formativo è rendere la giovane religiosa capace e disposta a inserirsi nella pastorale giovanile *non in nome proprio*, ma come **inviata da Dio.**

Come inviata, essa non può e non deve mai staccarsi dall'Inviante, altrimenti non farà le opere di Dio, ma le opere dell'io; come inviata, deve dargli testimonianza, e giacché questa suppone il rapporto diretto con Colui che si vuole testimoniare, deve arrivare a saper stare con Dio per saper parlare di Lui, con valore di testimonianza-esperienza. « Voi mi renderete testimonianza perché *siete stati con me* fin dal principio ».[9] « Quello che era fin dal principio, quello che abbiamo udito, veduto coi nostri occhi, contemplato, toccato con le nostre mani, ossia il Verbo di vita, [...] lo annunziamo anche a voi, affinché siate in comunione con noi ».[10]

Per essere quindi buoni testimoni, ci vuole lunga e profonda convivenza con Dio: o fisica (apostoli) o mistica (per la fede e l'amore). Infatti non si va dall'apostolato a Dio, ma da Dio all'apostolato. Momenti privilegiati di questo incontro sono naturalmente l'Eucaristia e la meditazione.

Ma l'esperienza di Dio non può essere episodica, dev'essere continua per chi continuamente deve testimoniare Dio con la

9 *Gv* 15, 27.
10 *1 Gv* 1. 3.

sua opera educativa. Questo significa che Dio deve essere *sentito* in certo modo e dev'essere *riconosciuto,* col *sensus fidei* e con l'amore, durante tutta la giornata: negli altri, nelle circostanze difficili, nelle sofferenze. Il Regno di Dio è in mezzo a noi: « In Dio viviamo, ci muoviamo e siamo ».[11]

Noi vorremmo a volte che Egli ci togliesse i fastidi, mutasse certe situazioni, ci liberasse da certe solitudini! Egli invece ci propone una cosa migliore: vivere con noi le situazioni difficili! Paul Claudel dice: « Dio non è venuto a togliere la sofferenza, non è neppure venuto a spiegarla. Egli è venuto a riempirla della sua presenza ». E' sempre con noi. Così leggiamo in Isaia: « Dio non dice alla prole di Giacobbe: 'Cercatemi nel vuoto!' ».[12] Soltanto la suora capace di vivere i suoi problemi con Dio, è capace di formare le ragazze, di orientarle a « scoprire il volto del Signore [attorno a sé], a cogliere le manifestazioni del suo amore nella trama degli avvenimenti ».[13]

Ma, oltre che inviata e testimone, la religiosa è *portatrice* di un messaggio. Ora, il messaggio — per quello che abbiamo detto — prima di essere comunicato, dev'essere recepito, per dirla con s. Agostino, come *illuminazione* del Maestro interiore. Qui l'inviata, interiormente illuminata, diventa operante.

Che cosa sono le opere? Se essa vive staccata interiormente da Colui che l'invia, saranno le *sue* opere: « Il mio gruppo, la mia scuola... diventati i miei idoli! ». Invece le opere, secondo le splendide espressioni di s. Agostino, sono *necessitas amoris:* la necessità, l'urgenza dell'amore; sono *officium amoris:* il compito, l'opera dell'amore. Ecco il punto di fusione tra azione e contemplazione. Le opere fatte sotto la spinta, l'urgenza dell'amore di Dio renderanno la suora capace e degna di collaborare all'avvento del Regno di Gesù Cristo.

11 *Atti* 17, 28.

12 *Is* 45, 19.

13 *ET* 44.

La Figlia di Maria Ausiliatrice non soltanto deve essere educata, formata a lavorare come inviata da Dio, ma anche come **inviata dalla Chiesa.**

Ci sono delle sorelle che credono di non lavorare nella Chiesa lavorando nell'Istituto. Col pretesto di voler essere della Chiesa, eliminano ogni sottomissione intermedia rivelando forti doti d'immaturità o, forse, nascoste crisi d'ambiente, incapacità di sereno inserimento comunitario, scarsa attitudine per un'umile e fruttuosa integrazione con le sorelle!

Il nostro apostolato è nella Chiesa: « Tutti gli Istituti partecipino alla vita della Chiesa e secondo la loro indole facciano proprie e sostengano nella misura delle proprie possibilità le sue iniziative e gli scopi che essa si propone di raggiungere nei vari campi: biblico, liturgico, dogmatico, pastorale, ecumenico, missionario e sociale ».[14]

Ogni opera caritativa e apostolica compiuta dagli Istituti religiosi « costituisce un ministero sacro e un'opera di carità che sono stati loro affidati dalla Chiesa e devono essere esercitati in suo nome ».[15]

Quindi l'apostolato organizzato e compiuto nell'Istituto è affidato dalla Chiesa, svolto nella Chiesa, esercitato in nome della Chiesa. Come s. Teresa d'Avila prima di morire, anche noi possiamo sempre ripetere: « Sono figlia della Chiesa ». Figlia di Maria Ausiliatrice = Figlia della Chiesa. Infatti, anche prima, ma specialmente dopo il Capitolo Speciale, il nostro apostolato cerca di diventare, dove è possibile e nel senso più profondo, ecclesiale.

Se qualche suora giovane, con la nostra attuale apertura alla vita parrocchiale e, in molti luoghi, anche a quella diocesana, non sente ancora l'ecclesialità dell'Istituto, io penso che non abbia letto con sufficiente attenzione quanto dicono in proposito le Costituzioni e il Manuale. Le prime, in dodici arti-

14 *PC* 2.

15 *PC* 8; cf *Costituzioni* 1.

coli,[16] e il secondo, in sette articoli e in piccoli inserti,[17] parlano della nostra ecclesialità. Non dico poi quanta scarsa conoscenza del nostro spirito, delle finalità dell'Istituto e del carattere del nostro apostolato (preparare cristiane autentiche per la società e per la Chiesa) riveli tale mentalità.

Dobbiamo quindi preparare le nostre giovani religiose a lavorare con senso « ecclesiale », persuase che lo faranno in maniera tanto più autentica quanto più lavoreranno in senso « salesiano ».

In quanto tali, esse lavoreranno non in nome proprio, ma come **inviate dall'Istituto.** Anche qui vale il concetto di prima: l'inviata non può vivere staccata dall'inviante, ossia dalle superiore, nel senso che Dio si serve di questi strumenti per comunicare alla religiosa il contenuto, i tempi, i modi del messaggio che Egli le affida. L'apostola è un'inviata da Dio, ma questa volontà divina le viene « mediata » dalla voce che le rappresenta Dio, ossia dall'autorità. Nel momento del « progetto », Dio si manifesta al Fondatore direttamente, ma poi ai membri Egli si manifesta continuamente per « mediazione », attraverso l'esercizio dell'autorità.

Per la verifica del grado della loro accettazione di questa « volontà-mediata », bisogna richiamare e discutere con loro il passo del *Perfectae caritatis* che ritroviamo nelle Costituzioni: « I religiosi, mossi dallo Spirito Santo, si sottomettono in spirito di fede ai superiori che sono i rappresentanti di Dio» .[18] La verifica dovrebbe soprattutto fermarsi all'espressione: « mossi dallo Spirito Santo ». Non quindi dallo spirito proprio, ossia da fini egoistici, da astuti accorgimenti, da prudenza umana, da simpatia naturale...

16 Cf *Costituzioni* 1. 3. 6. 30. 31. 41. 47. 51. 53. 61. 62. 101.

17 Cf *Manuale-Regolamenti* 95. 118. 119. 124. 149. 150. 151; p. 182. 188. 199. 212.

18 *PC* 14; cf *Costituzioni* 28.

Un'accettazione umile e generosa della volontà di Dio « mediata », è certamente « mossa dallo Spirito Santo » e dà alla consacrata la sicurezza d'inserirsi pienamente nel progetto divino su di lei, liberandola definitivamente da tentazioni di creatività autonome e personali (non dalla fruttuosa creatività che dipende e che dialoga) che imbarazzano o fermano lo sviluppo della sua vera identità e la portano a discutere all'infinito sul vero volto della sua vocazione.

Il volto è stato dato dallo Spirito Santo alla nostra vocazione salesiana. Se vogliamo mutarne i tratti col pennello della nostra pseudo-creatività personale, ossia del nostro personalismo staccato dall'obbedienza, questo volto diventerà irriconoscibile a noi stesse, non lo accetteremo più come nostro, cadendo nella confusione dello spirito, nell'angoscia dell'infedeltà e infine nel tradimento della defezione.

Certamente lavorare nell'apostolato come inviata dall'Istituto non è sempre facile e comodo. Bisogna preparare le nostre giovani religiose ad accettare che a volte il conflitto tra coscienza e obbedienza possa portare a vere sofferenze. Ma loro non devono mai perdere di vista (anche nei momenti più penosi) che la consacrazione religiosa ha la sua realizzazione piena nella *sequela Christi*,[19] e Gesù è — per usare una frase scritturale cara a s. Teresa del Bambino Gesù — « uno Sposo di sangue ».

Tolti i tre casi che segnala l'*Evangelica testificatio*[20] e che riguardano la possibilità, anzi il dovere della non obbedienza (ordine contrario alle leggi di Dio o alle Costituzioni o tale da procurare un male grave e certo), l'obbedienza è sempre da accettarsi serenamente e filialmente, anche se comporta vere sofferenze.

L'esortazione apostolica *Evangelica testificatio* considera anche il caso di contraddizione tra il giudizio della coscienza

19 Cf *Costituzioni* 2.

20 Cf *ET* 28.

del suddito e quello della coscienza del superiore. Come conclude? Ricordando appunto la *sequela Christi:* « Questa situazione eccezionale qualche volta comporterà un'autentica *sofferenza* interiore, sull'esempio di Cristo stesso 'che [sebbene fosse Figlio] imparò, mediante la sofferenza, che cosa significa obbedire' (*Ebr* 5, 8) ».[21]

Aggiungiamo ancora: come potrà sentirsi unita alle sorelle che — nell'obbedienza — operano pastoralmente in tutto l'Istituto; come potrà sentirsi in certo senso con loro corresponsabile della medesima pastorale, la suora che non arriva ad essere profondamente *persuasa,* fin dalla sua prima formazione, che deve essere disposta a lasciarsi guidare dalla superiora, a comunicare con le sorelle, ad accettare penose situazioni e difficoltà, a collaborare responsabilmente? Come potrà sentirsi « figlia » dell'Istituto la suora abituata a creare, a scegliere, a programmarsi il suo settore apostolico con orientamenti assolutamente personali e diversi da quelli che le vengono indicati — dopo un sereno dialogo — da coloro che sono chiamate a *mediarle* la volontà di Dio?

Naturalmente, tra queste « voci medianti », oltre quella delle superiore maggiori e della direttrice, c'è quella del consiglio locale e — in casi particolari — delle responsabili di settori di lavoro e di apostolato.

La suora è ancora chiamata a lavorare pastoralmente anche come **inviata dalla comunità.** Infatti appartiene alle esigenze del bene comunitario che ogni suora non si presenti tra le giovani in nome proprio, ma in nome della comunità che rappresenta e che deve, in certo modo, onorare ed edificare con la sua religiosa testimonianza. Questo anche in vista di una pastorale delle vocazioni.[22]

La vita comunitaria, osserva il Galot, non è qualcosa di esterno

21 *ET* 28.

22 Cf *ET* 55.

alla vita consacrata. La semplice vita consacrata non assicura la santità personale a chi è chiamato a uno stato religioso con vita comunitaria. In questo tipo di vita religiosa la persona può santificarsi soltanto in un ambiente comunitario. La santità personale è nello stesso tempo e indissolubilmente legata alla comunione con le sorelle.[23]

Questo significa che, come la nostra vocazione di consacrate non si realizza nell'individualismo di una personale ricerca di Dio, così la nostra vita apostolica non si concretizza nell'isolamento di una pastorale autonoma, ma in una interazione che, pur rispettando la diversità delle attitudini naturali, dei doni soprannaturali, dei compiti comunitari, è articolata in un clima di fraterna intesa, di informazione reciproca, di collaborazione, di interventi corresponsabili, di grande comprensione (non di sopportazione!). L'efficacia apostolica di ogni suora è strettamente dipendente dal grado del suo inserimento comunitario e, nello stesso tempo, l'inserimento comunitario di ogni membro crea l'*humus*, il terreno adatto per la fecondità della pastorale di tutta la comunità.

Ricordiamo alle giovani religiose che la comunità non si trova, ma si costruisce da ogni membro ogni giorno col contributo personale, paziente, prudente, generoso, con la volontà decisa di comprendere, d'incontrare, di amare. E se le altre non sono avvicinabili e... comprensibili? Ricordiamo che la comunità non si giudica, si ama. Gesù non è venuto a giudicare il mondo.[24] E quando si ama e si ha il dovere di giudicare, si giudica amorosamente.

Le Costituzioni collocano il capitolo della comunità apostolica dopo quello della comunità fraterna e orante, perché le isolate comunitariamente e le vuote di Dio non saranno mai portatrici di messaggi di carità... anzi, essendo in genere ripiegate su se stesse, operano una specie di corrosione dell'am-

23 Cf GALOT J., *Il religioso nel mondo* (Brescia, Queriniana 1969) 138.
24 Cf *Gv* 3, 17.

biente comunitario. Infatti, come avverte la *Gaudium et spes*, i perturbamenti della vita sociale provengono soprattutto dalla superbia e dall'egoismo umano.[25] E quando le nostre Costituzioni parlano di pastorale comunitaria, ci avvertono di formare tra le suore e con le giovani « una comunità unita dal vincolo della carità, nello spirito di famiglia ».[26]

Cominciamo a *concludere* con don Bosco. La sua frase è ordinaria, quasi elementare... Ma dobbiamo stare bene attente alle frasette semplici, usuali dei santi! Hanno la profondità della sapienza di Dio. Don Bosco dice: « Uniti in un cuor solo, si farà dieci volte tanto di lavoro e si lavorerà meglio ».[27]

Don Bosco, con questo suo semplice rilievo, invita tutte, e specialmente le formatrici, a rendere le giovani religiose non soltanto qualificate nei vari settori della pastorale; o aggiornate sulle forme e sui pluralistici aspetti dell'attuale ambiente socio-culturale; o informate sui metodi, sulle ricerche, sulle tecniche in campo psicologico e metodologico... ma anche e specialmente capaci e pronte a recepire, mediante l'ascolto del Maestro interiore, il progetto che Dio ha sulla loro vita di consacrate-apostole-salesiane e ad attuarlo, non in forma individualistica, isolata, autonoma, ma in pieno inserimento comunitario, con filiale adesione agli orientamenti delle superiore « come si conviene a figli liberi e amorosi »[28] e con profondo spirito ecclesiale.

25 Cf *GS* 25.
26 *Costituzioni* 64.
27 *MB* XII 384.
28 *ES* 66.

IL VOLTO DELLA NOSTRA PASTORALE

Madre MARIA AUSILIA CORALLO

Passiamo ora a parlare direttamente della nostra pastorale vista nella « guida », nei « settori » e nelle « qualifiche ».

LA GUIDA

Al centro

Le *consigliere generali* — nei settori delle loro specifiche competenze — presiedono ed orientano la pastorale nell'Istituto.

Le *esperte* — con fedele aderenza allo spirito salesiano e alla guida delle Madri — interpretano le deliberazioni del Capitolo orientandone e animandone la concreta realizzazione nei vari settori della pastorale.

Nelle ispettorie

Le *delegate* — con piena adesione alle norme, orientamenti, proposte del centro e alla guida dell'ispettrice — illuminano, sostengono, coordinano, come le esperte al centro, i vari settori della pastorale ispettoriale; si rendono disponibili, per un servizio di orientamento e d'informazione, presso le direttrici e le responsabili locali; organizzano e seguono corsi, convegni, semplici incontri per l'aggiornamento e la sensibilizzazione di ogni categoria di suore dell'ispettoria.

Nelle case

Le *responsabili locali* — in piena intesa con la direttrice e con le delegate ispettoriali — inseriscono corresponsabilmente nelle concrete situazioni locali, la loro azione apostolica, equilibrata, aggiornata, penetrata di spirito cristiano e salesiano.

I SETTORI

La pastorale giovanile, intesa come impegno educativo di ogni Figlia di Maria Ausiliatrice, è oggi — si può dire — il campo sperimentale della nostra vocazione salesiana. Noi siamo chiamate da questa a compiere, con sempre maggiore competenza in senso pieno, un consapevole servizio educativo che offra interessi, indichi valori, guidi nelle scelte, ossia operi tra le giovani una vera *educazione liberatrice.*

Questa espressione « educazione liberatrice » (tanto usata adesso), l'abbiamo sentita molte volte ripetere, durante gli studi universitari, da padre Gemelli: « Voi siete chiamate a compiere un'educazione non libera, ma 'liberatrice'». Formula che raccoglie i concetti di un'educazione attiva, attenta, personale.

Noi quindi, al di là del suo *senso sociale* (nella « liberazione sociale » c'è il pericolo di ridurre la missione dell'educazione liberatrice della Chiesa ad un'azione semplicemente socio-politica che condiziona le altre attività, anche quelle pastorali), dobbiamo fare attenzione al *senso educativo* del termine « liberazione ». Nella scuola, ad esempio, essa va intesa come stimolo alla crescita dei giovani; come acquisizione — da parte loro — della padronanza di sé, del proprio pensiero, dei mezzi adeguati di espressione; come capacità di trattare seriamente i problemi e di disporre di mezzi personali di giudizio, per non essere alla mercé sia delle idee bell'e fatte sia del pluralismo dei « consumi », caratteristico « segno dei tempi ».

La liberazione interiore, per l'acquisto della piena maturità

umana e cristiana, *è il compito della nostra pastorale* il cui vero volto è l'apostolicità in senso pieno.

Ogni nostra comunità, ci ricordano le Costituzioni, è una comunità apostolica[1] che partecipa delle ansie missionarie della Chiesa. E' una comunità apostolica che opera in particolari settori, secondo il tipo dell'ambiente destinatario della propria pastorale, quindi secondo le esigenze locali e le possibilità di ogni casa (locali, personale [numero e qualità], sussidi, ecc.). E' una comunità apostolica che opera precipuamente negli ambienti popolari, quindi tra le categorie giovanili più povere, e si rende presente con la sua opera di assistenza, di promozione sociale e di evangelizzazione anche nelle zone in via di sviluppo.

Diciamo particolarmente qualche cosa sui vari settori della nostra pastorale.

Catechesi

Sarebbe troppo poco dire che essa è un « settore » di pastorale. La luce non si settorizza... e la catechesi deve non tanto distinguersi quanto coinvolgere tutta la pastorale, illuminando, orientando con l'offerta di motivazioni e di mete, di indicazioni e di stimoli, e informando di spirito missionario ogni attività socio-caritativa della pastorale stessa, giacché la natura, la vocazione dell'Istituto è — come sappiamo — educativa e missionaria.[2]

Ora, la giovane religiosa saprà trasformare ogni categoria della sua pastorale in catechesi se sarà capace di passare dalla teologia all'esperienza vitale di Dio, dalla cultura alla pedagogia, dalla tecnica all'azione apostolica, da ogni opera di promozione e di formazione umana all'amore-carità.

1 Cf *Costituzioni* 61.

2 Cf *ivi* 3.

Quando in passato si è parlato di questo argomento, ci si è fermate sempre alla « distinzione » dei centri. Ad esempio: centro giovanile dell'oratorio, centro giovanile della scuola, dell'internato, ecc. In seguito a ulteriori ripensamenti e per inquadrare il centro giovanile nella più vasta area della pastorale di tutta la casa religiosa, si è concluso che in questa deve vivere *un unico centro giovanile* che offra educatrici, ambienti, sussidi, alle ragazze dell'oratorio, della scuola, degli internati, delle parrocchie, ecc.

Questa concezione dà un senso unitario alla pastorale della casa, pone in primo piano questa istituzione che ebbe un posto prioritario nella mente di don Bosco ed elimina interferenze, possibili a determinarsi da un'eventuale pluripresenza di vari centri nella casa, mentre incoraggia e assicura l'offerta degli ambienti e dei sussidi migliori a *ogni* categoria di ragazze.

Ma, in questo caso, creando un unico suo centro giovanile, la casa distrugge l'oratorio? No, anzi lo potenzia, perché mette a disposizione delle ragazze più grandi dell'oratorio stesso ambienti funzionali e sussidi per le loro occupazioni del tempo libero e, se non li ha, è costretta a provvederli. Se è poi l'oratorio ad avere gli ambienti migliori, a sua volta e in periodi di tempo non oratoriano, li offrirà alle esterne della scuola, alle interne, ecc. Così funzionava l'oratorio al tempo di don Bosco. Un oratorio-centro giovanile che si identificava con la casa, aperto a tutti, la cui sola condizione per entrare era *volerci entrare.*

Il Capitolo Speciale rientra pienamente nel pensiero di don Bosco quando dice: « L'oratorio [...] pur nelle mutate condizioni dei tempi, offre anche oggi alle fanciulle e alle giovani quei mezzi di salvezza che il santo Fondatore volle avessero i suoi 'birichini' nella serena letizia della vita oratoriana,

quando l'oratorio era una comunità cristiana così fervente da produrre abbondanti frutti di santità giovanile. Questo ritorno alle fonti ha determinato il rilancio dell'oratorio, *arricchito* con le nuove strutture *del centro giovanile* ».[3]

Il gruppo d'impegno mariano

Il gruppo d'impegno mariano non è come tutti gli altri gruppi. Potremmo definirlo « un super-gruppo ». Cioè non si sceglie con la spontaneità — a volte irriflessa — di chi vuole impegnare utilmente il suo tempo nell'occupazione del tempo libero (scelta fatta secondo le proprie attitudini, gusti, capacità, competenze...), ma è l'impegno maturato, cosciente, responsabile di chi — avendo portato il suo approfondimento spirituale e le sue scelte apostoliche a un discreto livello, e pur continuando a rendersi presente e attiva in qualche settore o gruppo della pastorale — decide di assumere il ruolo di fermento, di linfa trasformante, di stimolo, di incitamento (specialmente con la testimonianza della vita) negli ambienti che frequenta.

La nostra attenzione però deve specialmente puntare su questo: i gruppi d'impegno *sono mariani*, e Maria ha per suo felice destino quello di portare a Gesù. Quindi dobbiamo a tutti i costi conservare a questi gruppi il carattere eucaristico-mariano. La lettura attenta del *Da mihi animas* darà, al riguardo, indicazioni e guida.

La scuola

Passiamo ora a dire qualche cosa di più sulla scuola che è oggi molto contestata sia in Italia che all'estero.

Le posizioni sono numerose e disparate. Dalle più estremiste essa è considerata: inadatta all'attuale società, incapace di

3 *Atti del Capitolo Generale XV Speciale* (Roma 1969) 59.

aprirsi ai nuovi modi di vivere e di pensare, quindi staccata dalla vita.

Una persona che predomina nell'attuale clima contestatario è Ivan Illich (già sacerdote e monsignore), noto per il suo libro *Descolarizzare la società* (Ed. Mondadori in Italia). Un libro che ha avuto successo per un certo afflato poetico, ma è colmo di utopie e di veri errori d'interpretazione sull'educazione giovanile.

Ebbi modo di partecipare, nel febbraio 1972, al « Congresso di Cuernavaca » (Messico), sul tema: « La descolarizzazione degli Ordini e delle Congregazioni religiose ». Ivan Illich era uno dei docenti. Egli presentò la scuola come un luogo di indottrinamento, di alienazione, di schiavitù, di manipolazione del pensiero, di umiliante dipendenza dell'alunno nei riguardi dell'insegnante, di insegnamento rigido, privo di rapporto con la vita, di un sapere venduto a forza.

La scuola, con mentalità marxista, venne definita in quell'incontro: un processo di capitalizzazione del sapere, il supermarket del sapere; e si giunse a dire che la perversione della società si nasconde dietro il sistema scolastico.

Conclusione: oggi la scuola *non è valida* per educare integralmente. E allora? Se la scuola non serve, quale alternativa offrono i « descolarizzanti »? Ivan Illich suggerisce: insegnanti occasionali; formazione attraverso il contatto di cose e situazioni; itinerario di studio scelto interamente dal ragazzo; locali, i più disparati.

La Civiltà Cattolica ha un articolo di critica serrata al pensiero di Illich. L'autore, il gesuita p. François Russo, dice che la concezione di Illich è utopica e irreale di fronte alle esigenze della formazione dell'uomo; che rinnega il passato (ma il presente è frutto del passato...) e che la sua descolarizzazione misconosce totalmente la funzione della scuola e i limiti degli altri fattori educativi in particolare, e della società in genere.[4]

4 Russo F., *Ivan Illich: « Descolarizzare la società »*, in *La Civiltà Cattolica* 124 (1973) 2944, 362-364.

Non ci soffermiamo oltre su questo e passiamo a riflettere sulle *critiche interne* alla scuola che hanno vita nei nostri ambienti.

Ci sono alcune suore che, per essere solo insegnanti, non si sentono realizzate come apostole. C'è quindi, come vedono, un tentativo di descolarizzazione anche in casa nostra.

Don Bosco pensava alla scuola come a uno strumento privilegiato di pastorale. Ecco le sue parole: « I maestri si ricordino che la scuola non è che un mezzo per fare del bene; essi sono come parroci nella loro parrocchia, missionari nel campo del loro apostolato... ».[5]

Nei giorni scorsi (4 aprile 1973) il Papa, nell'udienza generale, diceva ai giovani dei Salesiani venuti per la « scaletta »: « Sappiate [che] il Papa vi vuole tanto bene, come vuol bene a tutti i salesiani impegnati *nelle scuole*, nelle parrocchie e negli oratori».[6] Il Papa sa che per noi l'oratorio ha un valore prioritario, ma ha nominato per prima la scuola!

Già prima, in altra occasione, Paolo VI aveva detto: « A noi non sembra che i vostri Istituti debbano chiudere le loro porte a quella gioventù [...] che la fiducia dei genitori indirizza alle vostre soglie [...]; a noi non sembra che, in tanto pluralismo di idee e di forme sociali, non vi sia più una scuola che si proponga d'infondere nei suoi alunni un'educazione logica ed organica, derivata da principi chiari, forti e sapienti, quali sono quelli del cattolicesimo ».[7]

E ancora: [E' necessario] dare alla scuola l'incremento che i tempi richiedono [a beneficio di] una gioventù desiderosa di trovare quelle ragioni di vita che diano senso alla libertà, nobiltà alla fatica, valore alle nuove conquiste, capacità di

5 *MB* X 1018-1019.

6 *La cronaca dell'incontro del Santo Padre con i fedeli,* in *L'Osservatore Romano* 113 (5 aprile 1973) 2.

7 Paolo VI, *All'assemblea generale della FIDAE* (30 dicembre 1966), in *Encicliche e discorsi di Paolo VI* XI (Roma, Ed. Paoline 1966) 506-507.

una positiva inserzione nella società, gioia di servire, di amare, di vivere ».[8]

Leggiamo nella dichiarazione conciliare *Gravissimum educationis:* « La scuola cattolica [...] conserva la sua somma importanza anche nelle circostanze presenti [...]. Si apre alle esigenze determinate dall'attuale progresso, educa i suoi alunni a promuovere efficacemente il bene della città terrena ed insieme li prepara al servizio per la diffusione del Regno di Dio ».[9]

Consultiamo le Costituzioni. A proposito della scuola, ci dicono: « [Le Figlie di Maria Ausiliatrice], consapevoli del valore apostolico della scuola cattolica, tendano a coordinare vitalmente l'insieme della cultura umana con il messaggio evangelico ».[10]

Quali sono le nostre risposte alla descolarizzazione « interna »? Cosa dobbiamo dire alle suore che, in quanto insegnanti, non si sentono pastoralmente realizzate e vorrebbero che i complessi scolastici venissero sostituiti da opere sociali?

Pensiamoci insieme: un'insegnante, come tale, non si sente apostola. Anzitutto domandiamo: perché è soltanto insegnante? I nostri Istituti non sono mai esclusivamente scolastici. Ordinariamente i grandi collegi hanno anche al completo, o quasi, i vari settori della pastorale: scuola per catechiste, oratorio-centro giovanile, gruppi d'impegno mariano, cineclub, ecc. Se poi non hanno tutto questo, ne hanno almeno una buona parte. Quindi l'attività scolastica non esclude la presenza di quelle direttamente apostoliche e offre alle insegnanti la possibilità di prestarvi la loro opera molto efficace, perché sostenuta dalla cultura e illuminata dalla conoscenza dei problemi giovanili.

8 Paolo VI, *Ai dirigenti dell'Istituto di Magistero « Maria SS. Assunta »*, in *L'Osservatore Romano* 111 (16 maggio 1971) 1.

9 *GE* 8.

10 *Costituzioni* 65.

Tuttavia, facendo anche astrazione da questi rilevanti filoni di apostolato che sussistono nei grandi nostri complessi scolastici e che danno modo alle insegnanti di compiervi un'azione di primo piano, guardiamo *esclusivamente* alla validità apostolica dell'insegnamento e osserviamo: l'insegnante che ogni giorno e per diverse ore al giorno è a contatto con gruppi di giovani che, mediante la disciplina e l'esercizio dello studio, porta gradualmente a liberarsi dai vincoli dell'ignoranza, rendendole capaci di una sintesi personale della cultura fino alla conquista, a volte, di una vera creatività; l'insegnante che aiuta le sue alunne a scuotere le cieche pressioni degli istinti, a svegliarsi da stati di passività, ad acquistare a poco a poco l'abitudine agli atti liberi, l'uso della retta coscienza, la capacità delle scelte responsabili... non opera in mezzo a loro quella promozione umana, quel perfezionamento morale che sono supporto indispensabile di un'autentica formazione cristiana?

La sua presenza costantemente fedele all'impegno della scuola, la sua perseverante testimonianza di fede e di carità, non la presentano alle sue alunne come un *ideale* felicemente realizzato e concretamente raggiungibile? E non è tutto questo una reale risposta apostolica alle istanze e alle carenze delle giovani d'oggi?

E finalmente se, come ci avverte la Chiesa e come vuole don Bosco, la nostra opera educativa deve essere integrale, ossia deve coinvolgere la personalità della giovane in tutti i suoi aspetti, questa deve essere da noi riguardata *anche* nella sua dimensione di studente, perché nulla di lei sfugga all'influsso redentivo e formativo della nostra vocazione salesiana.

Da tutto ciò deriva l'importanza del « fattore scolastico » per la creazione del « tipo di persona » che la nostra missione di educatrici ci invita a formare. Pertanto, non direi che chi è insegnante non è di per sé apostola, ma che può esserlo anzi qualitativamente assai meglio, nel senso che può inserirsi nella pastorale comunitaria d'insieme, collaborando con migliore preparazione culturale e pedagogica.

Naturalmente tutto questo potrà realizzarsi se ogni insegnante

porrà attenzione a compiere nei riguardi del suo insegnamento una costante azione qualificante sia sul piano dei contenuti come su quello didattico, in pieno spirito religioso-salesiano e in piena aderenza alle esigenze attuali della scuola.

S.C.S.

Dai documenti ecclesiali, a partire dalla lettera enciclica *Vigilanti cura* di Pio XI (1936) fino all'istruzione pastorale *Communio et progressio* (1971), si può dedurre che veramente il nostro intervento educativo nell'area degli S.C.S. ci inserisce nella pastorale della Chiesa e ci fa diventare nella società — per usare una felice frase della *Miranda prorsus* — « dispensatori di Dio » e « dispensatori dei suoi doni ai fratelli ».[11]

Per giungere a tale risultato, il nostro lavoro tra le giovani deve concretizzarsi a livello di illuminazione, di orientamento, di guida, ai fini di un'educazione al senso critico e quindi alla capacità delle scelte nella luce della gerarchia dei valori. Ed essendo Dio *il valore massimo*, alla sua luce devono operarsi le scelte.

Formare nelle giovani una mentalità critica significa quindi renderle capaci di un confronto tra la realtà presentata (o meglio rappresentata) dagli S.C.S. e la verità evangelica, rapportando le situazioni viste, udite, lette a ciò che Gesù ha detto e fatto, e illuminandole quindi con i suoi esempi.

In questo senso possiamo dire che il nostro lavoro educativo nel campo degli S.C.S. non è estraneo né alla nostra vocazione di cristiane né a quella di religiose-salesiane perché, per la prima, noi abbiamo l'impegno di saper leggere i segni dei tempi, ossia il volto di questa società secolarizzata; per la seconda, dobbiamo guidare le giovani a trovarvi l'orma di Dio... fino all'incontro personale con Lui. E' questa la nostra vocazione: andare a Dio con tutte le creature che Egli pone

11 *MP* 25.

sui nostri passi. Ricordiamo don Bosco: « Il Salesiano non va mai solo in Paradiso ».

E nelle nostre comunità, quale uso dobbiamo fare di questi strumenti? Bisogna dire alle nostre giovani religiose che questo è un problema di fedeltà. Non bisogna giocare sui termini. Le giovani religiose devono abituarsi alla lealtà e alla responsabilità personale. Il Capitolo ha concesso nelle comunità l'uso dello schermo e del video solo in funzione educativa e — in qualunque modo — arricchente.[12] Non si farà uso di questi strumenti in senso individualistico, ma in funzione di un'acuta sensibilità sociale, in ordine soprattutto al primato della carità. Da ciò si deduce come sia errato, dal punto di vista logico, educativo, religioso, far uso del televisore senza una preparazione e quindi una comprensione adeguata, senza intenti educativi, per una personale soddisfazione e distensione e proprio nei tempi dei raduni comunitari.

Ma nei tempi adatti, a quali programmazioni filmico-radio-televisive può partecipare la comunità? Certamente a quelle di contenuto biblico-ecclesiale, missionario, politico, sociale, culturale in genere. Insomma a quelle programmazioni che arricchiscono intellettualmente, potenziano spiritualmente, fanno apprezzare e annunziare le bellezze dell'universo creato da Dio, le meraviglie scientifiche scoperte dall'uomo; aggiornano sulla vita della Chiesa in patria e nelle missioni; ci aprono orizzonti sulla società in cui viviamo, sul mondo e sulle sue negatività (sofferenze, guerra, fame, assenza di fede, miseria morale...).

Come si vede, in questa educazione, non c'è spazio per i film privi di qualunque messaggio valido, per le programmazioni frivole che ottengono solo il risultato di inserire nel nostro spirito il mondo, le sue vanità, i suoi errori.

Tutto ciò vale anche per la stampa.

12 Cf *Atti Capitolo Generale XV Speciale*, 74-75.

Alle insegnanti e assistenti di adolescenti e di giovani sono permesse quelle programmazioni degli audiovisivi e quelle letture che si rivelano adatte per il loro compito educativo. La scelta verrà fatta insieme da loro e dalla direttrice (o dalla direttrice con la responsabile locale degli S.C.S.).

Soltanto se saranno usati così, questi strumenti potranno non essere estranei alla nostra vita di consacrate perché diventeranno un'apertura alla conoscenza della società per cui dobbiamo pregare e nella quale dobbiamo operare, e alla vita della Chiesa con la quale dobbiamo collaborare per l'avvento del Regno di Gesù Cristo.

Dunque, se la Chiesa ha assunto gli strumenti di comunicazione sociale come canali di evangelizzazione cristiana, assumiamoli anche noi come mezzi di educazione salesiana.

Le vocazioni

Il lavoro di orientamento, formazione, maturazione delle vocazioni non è tanto un settore, quanto l'*elemento essenziale* e il *coronamento* di ogni azione pastorale; ed è opera di tutta la comunità educante.

La vocazione è un seme. Bisogna preparare l'*humus* adatto per lo sviluppo e per la crescita.

Il clima educativo delle nostre case, quando è veramente tale, offre le condizioni necessarie perché il seme fruttifichi. Infatti, il metodo di don Bosco, penetrato com'è di evangelica carità, dà alla nostra opera educativa quel calore di interesse fraterno e di guida amorevole che conquista i cuori; ispira quella penetrante intuizione che sa cogliere i « segni » della chiamata divina; suggerisce le forme e i modi di intervento per aiutare la giovane a discernere e ad ascoltare la misteriosa voce di Dio.

La ragazza, a sua volta, guidata alla conquista della libertà interiore, è nelle migliori condizioni per sentire, nella tranquillità dello spirito, questa voce. L'educazione sacramentale, poi, mettendola direttamente a contatto con Dio e dandole l'espe-

rienza di Dio, la rende particolarmente ricettiva del dono della vocazione.

Appartiene quindi al carisma di don Bosco, e perciò dell'Istituto, la ricerca, la cura delle vocazioni ecclesiastiche e religiose.

Ma occorrono delle vere consacrate per assolvere questo delicato compito che è di tutte. Non c'è nessuna specificamente incaricata. Certo la direttrice ne ha la diretta e ultima responsabilità, ma tutta la comunità deve sentirsi coinvolta. Ricordiamo che oggi il valore della testimonianza è grandissimo. Più che dalle parole le giovani si lasciano persuadere dai fatti. Incideremo perciò su di loro nella misura in cui ci mostreremo felici della nostra vocazione. Ciò esige un serio impegno di ricerca, di verifica, di valutazione per creare un clima comunitario permeato di gioiosa carità fraterna e animato da una autentica tensione apostolica.[13]

LE QUALIFICHE

Dopo aver considerato i lineamenti esterni del volto della nostra pastorale, passiamo ora a dire brevemente qualche cosa sulle sue istanze di interiorità.

Ecclesiale

La nostra pastorale è pienamente integrata nella vocazione salesiana quando è anzitutto ecclesiale. Abbiamo già detto che noi siamo e operiamo nella Chiesa. Don Bosco ha lavorato in tempi difficili, ma sempre in pieno accordo con le direttive dei Papi e a loro profondamente devoto. Noi lavoriamo in una società secolarizzata e la nostra missione riceve autenticità e forza dalla sua inserzione nella missione globale della

13 Cf *Costituzioni* 68.

Chiesa. Bisogna dire alle giovani religiose che l'originalità del nostro carisma rimane integra solo a patto che ci sentiamo membra vive della Chiesa universale e siamo una presenza testimoniante e operante nella Chiesa locale.

Liturgico-sacramentale

Il rischio di oggi è la preoccupata ricerca della « qualificazione » senza la relativa tensione spirituale. Oggi — lo ricaviamo da importanti documentazioni che ci vengono da tutto il mondo — abbiamo suore veramente qualificate nella teologia, nella catechesi, nella psicologia e sociologia, negli S.C.S., ecc., ma stiamo correndo un grosso rischio, in molti posti diventato una triste realtà: si fa molta azione, molta perfetta dinamica, sapiente organizzazione, ma c'è scarsa interiorità tra le ragazze e scarsa capacità di interiorizzazione tra le suore. Il rischio di oggi è fondamentalmente « l'ansia dell'azione ».

Chi più dinamico di don Bosco? Ma la sua era un'urgenza interiore frutto del dono dello Spirito che dava al suo « *da mihi animas* » la forza sconvolgente dello zelo. Però era uno zelo calmo, equilibrato, prudente, illuminato dalla conoscenza del grande progetto di Dio; moderato dall'ascolto della voce interiore, insomma motivato da un profondo amore per Dio!

Lo zelo delle nostre giovani suore parte, a monte, con una forte carica di amor di Dio; questo però, a volte e per qualcuna, va pian piano a stemperarsi nei ruscelletti vari dell'attivismo fino a vaporizzarsi e infine a scomparire completamente nello spazio di una pastorale esclusivamente attenta alle istanze promozionali delle giovani e alla immediata preparazione all'inserimento sociale. Del programma di don Bosco, prendiamo spesso « il buon cittadino » e dimentichiamo « l'ottimo cristiano ». Eppure la nostra gioventù è come la sua: quella era gioventù sviata; la nostra è una gioventù secolarizzata. Torniamo a don Bosco! educhiamo alla vita sacramentale.

Il decreto *Presbyterorum ordinis* non soltanto esorta a fare centro e cuore di ogni comunità dei fedeli il Sacrificio Eucaristico e ad offrire nella santa Messa a Dio Padre la divina Vittima, ma invita addirittura i semplici fedeli a fare « in unione con questa vittima, l'offerta della propria vita ». E parlando della confessione incita a « insegnare [loro] altresì che sottomettano con cuore contrito i propri peccati alla Chiesa nel sacramento della penitenza, per potersi così convertire ogni giorno di più al Signore ».[14]

Questo conferma come la confessione, aiutando a realizzare un miglioramento progressivo, anzi una perenne conversione, abbia un ruolo prioritario nell'opera formativa.

La Chiesa ci addita strade e mete sicure: santa Messa e confessione, ma non mancano a volte delle suore che non sanno più o hanno una certa paura di parlarne alle ragazze e continuano a fare della pastorale un'azione sociale o un'attività pseudo-educativa, congestionata dagli S.C.S., dallo sport, dalla musica e dal turismo, intermezzati, se mai, da qualche celebrazione della Parola!

Così, separando nettamente nella propria vita preghiera e azione, si rendono incapaci di una vera pastorale interiorizzata e fanno delle ragazze « cittadine della città terrestre » e « forestiere della celeste ». Questa è formazione o alienazione? Don Bosco commenta tristemente: « Chi ha vergogna di esortare alla pietà, è indegno di essere maestro; [...] egli non riuscirà che a guastare i cuori che la divina Provvidenza gli ha affidato ».[15]

Mariana

Se chiediamo a don Bosco quale sia stato l'influsso della Madonna nella sua opera educativa, egli ci risponde: « La

14 *PO* 5.

15 *MB* X 1019.

Madonna ha fatto tutto...! ». « La nostra pia Società è una delle ultime Congregazioni religiose, ma come le altre fu suscitata dalla bontà di Maria SS. che di tutte si può dire la fondatrice e la madre, dal Cenacolo fino ai giorni nostri ».[16]

Far conoscere e amare la Madonna dalle giovani non è frutto esclusivo di dottrina mariana, anche se profonda. Soltanto anime innamorate della Madonna saranno capaci di dare alle ragazze un'autentica educazione mariana! Occorre, sì, la conoscenza della dottrina, ma questa deve trasformarsi in esperienza di vita. Portiamo le ragazze a valorizzare il Rosario, a celebrare con fervore le feste mariane e a sentire veramente la Madonna come Madre e Modello.

Sociale

La giovane cristianamente formata è capace di inserirsi gradualmente nell'ambiente in cui vive con una presenza autenticamente apostolica. Appartiene a questa educazione sociale la preparazione delle ragazze all'incontro con i giovani.

La mixité è un fenomeno contemporaneo e dobbiamo prenderne atto per studiare i tempi e i modi della nostra presenza nei cosiddetti « gruppi misti ».

Anzitutto educhiamo le giovani religiose a guardare questa situazione giovanile, questo aspetto del costume, con sereno equilibrio, tenendosi lontane sia dalla cieca intransigenza che tutto rifiuta, sia dal facile ottimismo che rivela a volte un vero indebolimento del *sensus peccati*. Ricordiamo loro che la vita comunitaria, quando ci sia un caldo clima familiare e un'intensa spiritualità, contribuirà a maturarle affettivamente e a rendere quindi più equilibrati ed efficaci i loro eventuali interventi nei gruppi misti giovanili; questi, alla loro volta, devono rendere le ragazze responsabili del proprio comportamento umano-cristiano nei confronti dei giovani.

16 *MB* IX 347.

E allora possiamo senz'altro assumere i gruppi misti? Dobbiamo organizzarli? Cosa ha detto il Capitolo Speciale? Cosa ci suggerisce l'esperienza fatta sinora?

Il Capitolo ha detto che, se ne siamo invitate, è possibile la nostra presenza educativa in gruppi misti già organizzati responsabilmente (ad esempio, in una parrocchia o in un oratorio), da sacerdoti equilibrati e teologicamente sicuri. Intendiamo riferirci a gruppi seri, che realizzano incontri a carattere evangelico, caritativo, sociale, culturale, ecc., escludendo gruppi di adolescenti (età inferiore ai 16-17 anni) e quelli *esclusivamente ricreativi*.[17]

La suora o le suore scelte per lavorare — in collaborazione col parroco o con altri — in tali gruppi, devono essere particolarmente capaci di una presenza prudente, discreta, animatrice. L'interiorizzazione del gruppo dovrebbe poi gradualmente culminare nell'impegno apostolico. E' facile questo? Certamente no. Tutto è affidato alla saggezza e alla prudenza della direttrice e al senso di responsabilità della suora che supponiamo dotata di sano equilibrio psicologico e di profonda vita spirituale.

Non dimentichiamo che questo settore di apostolato — al quale ancora non siamo preparate — presenta incertezze, rischi e persino pericoli per la suora stessa. Se sarà necessario affrontiamolo, ma col cuore, con lo spirito, con la sapienza di don Bosco.

Comunitaria

Se la giovane suora che arriva in una nuova comunità crede di doversi presentare subito come colei che nella pastorale crea, elabora, organizza, troverà molto probabilmente chi, come lei, si crederà (o sarà) capace di creare, elaborare, ecc. e

17 Cf *Atti Capitolo Generale XV Speciale*, 74-75.

glielo dimostrerà criticando o rifiutando la sua collaborazione. Se si presenta come colei che trasmette in stile dommatico idee, orientamenti, proposte (sia pure offerti dal centro internazionale o ispettoriale), troverà chi probabilmente le opporrà la nessuna o scarsa adattabilità in loco di tali progetti...

Ma se si presenterà come colei che vuole aiutare, offrendo discretamente contenuti, schemi, spunti originali, luci di creatività; se cercherà con prudenza di suscitare o ri-suscitare interessi, impegno, entusiasmo, di colmare umilmente vuoti di idee o di tecnica organizzativa; se non camminerà due passi avanti, ma qualche volta anche parecchi indietro, allora risolverà facilmente il problema del suo inserimento e della sua collaborazione nella pastorale comunitaria: non imporre ma far desiderare la luce, è il segreto per illuminare con frutto.

Dobbiamo far capire alle giovani suore che non devono soltanto dire al Signore: « Dammi le anime! », ma anche e, direi, anzitutto: « Dammi la capacità del discorso con le anime! con le ragazze sì, ma specialmente con le sorelle responsabili come me del lavoro apostolico! ». Solo a questo patto, tutte insieme e con la guida della direttrice lavoreranno fruttuosamente, e quando poi verrà l'ora degli inevitabili sbagli e delle brucianti umiliazioni... non cadranno facilmente nella tentazione del vittimismo.

Dobbiamo inoltre ricordare che l'unificazione della pastorale comunitaria nella fraterna intesa, nel rispetto reciproco, nella piena corresponsabilità, postula nelle educatrici la propria unificazione interiore, intesa come coerenza tra idee e azione, tra fede e vita. Esige, insomma, l'eliminazione dell'equivoco e del compromesso. Infatti la piena efficienza delle opere ha la sua origine nella piena maturità umana e religiosa delle responsabili, e i segni di una vera comunità apostolica vanno ricercati nella comunità fraterna e orante.

Concludiamo. Nel mio recente viaggio negli Stati Uniti, un Vescovo mi diceva: « La diocesi *sente* la presenza delle Figlie di Maria Ausiliatrice ».

Educhiamo le suore a « essere », a « esistere » come vere Figlie di Maria Ausiliatrice e sapranno « comunicare »; prepariamo comunità fraterne e oranti e le ritroveremo certamente apostoliche, capaci di far *sentire*, come don Bosco e madre Mazzarello, la loro presenza nell'area in cui lavorano, capaci soprattutto di far *sentire* Dio alle anime.

ASPETTI OPERATIVI

SINTESI DELLA VERIFICA E DISCUSSIONE SU PARTICOLARI ASPETTI OPERATIVI

Durante i lavori del Convegno sono stati presi in considerazione e presentati particolari aspetti operativi, attualmente allo studio o in fase di sperimentazione:

— la strutturazione del nuovo « Ordinamento per la formazione religioso-apostolica della Figlia di Maria Ausiliatrice »;

— il valore, gli obiettivi, le modalità di uso della « Cartella personale ».

Ne diamo una sintetica relazione.

ORDINAMENTO PER LA FORMAZIONE RELIGIOSO-APOSTOLICA DELLA FIGLIA DI MARIA AUSILIATRICE

Sr. Orsolina PAVESE, tenendo presenti le indicazioni dei più recenti documenti della Chiesa e le varie proposte emerse dalle esperienze di questi anni (dal 1969, dopo il Capitolo Generale XV Speciale), prospetta la strutturazione del nuovo « Ordinamento per la formazione religioso-apostolica della Figlia di Maria Ausiliatrice ».

Se ne discute in assemblea e si conviene sui seguenti punti essenziali:

— Il nuovo Ordinamento sarà composto di due parti:

- la prima, *generale,* in cui verranno tracciati i principi, gli obiettivi, il metodo per una formazione graduale ed unitaria e le linee dei programmi di studio validi per tutto l'Istituto;

- la seconda, *particolareggiata*, in cui le varie Ispettorie innesteranno sulle direttive e orientamenti generali, ciò che è esigenza ecclesiale e socio-culturale del proprio ambiente.

— La stesura sarà affidata ad un'équipe di persone competenti, preparate e con una certa esperienza delle case di formazione, in modo da assicurare al lavoro validità e chiarezza di principi e, al tempo stesso, concretezza di impostazione.

CARTELLA PERSONALE

Padre Bruno GIORDANI, in una chiara sintesi, illustra il valore e gli obiettivi della « Cartella personale », di cui egli è l'autore; ne presenta le diverse schede con le relative modalità di uso.

Com'è noto, tale Cartella, con qualche lieve modificazione suggerita per evidenziare le caratteristiche e le esigenze proprie dell'Istituto, venne proposta — durante il raduno delle Ispettrici svoltosi a Roma dal 13 al 18 luglio 1972 — per tutte le nostre case di formazione, in esperimento, fino al Capitolo Generale XVI.

Poiché questo argomento è trattato in forma ampia e precisa nell'interessante fascicolo che accompagna la Cartella e di cui le partecipanti al Convegno sono in possesso, non riportiamo le due relazioni presentate in aula, ma rimandiamo all'accennata pubblicazione: GIORDANI Bruno, *Guida alla cartella personale per gli istituti femminili* (Roma, Istituto pedagogico della Pontificia Università Antoniana 1973 - 3ª ed.).

In assemblea si discute sui vantaggi e le eventuali difficoltà che la compilazione della Cartella presenta e si concorda di continuare ad usarla fino al prossimo Capitolo segnalando precisazioni, aggiunte, difficoltà. Si potrà così, dopo un'adeguata sperimentazione, procedere all'adattamento e alla stesura definitiva della Cartella stessa.

CONCLUSIONE DEL CONVEGNO

LA MAESTRA COME MEDIATRICE DEI VALORI UMANI, CRISTIANI E RELIGIOSI IN ORDINE ALLA FORMAZIONE SALESIANA DELLE GIOVANI D'OGGI

Il RETTOR MAGGIORE

Come responsabili dei noviziati e degli juniorati, siete state qui invitate — maestre tutte nel senso vero della parola — perché le superiore si rendono conto dei nuovi problemi che importa la formazione propria di questi nostri tempi.

L'Istituto ha coscienza di avervi affidato un mandato impegnativo, di grande fiducia e di aver messo nelle vostre mani il proprio avvenire. Voi preparate — non è una esagerazione — l'Istituto per il 2000.

Pensate quindi ai mutamenti e alle trasformazioni che tutto questo comporta. Basta fare un confronto tra la vita dei noviziati e degli juniorati di qualche anno fa — se allora c'erano gli juniorati — e la vita dei noviziati e degli juniorati di oggi. Pensate, ad esempio, al fatto del dialogo in relazione all'obbedienza; alla giovane, come si presentava, come viveva allora e come si presenta e vive oggi: evoluzione profonda, più rapida forse di quella dell'uomo.

Considerando il grande impegno che vi è affidato e la fiducia che l'Istituto ripone in voi, comprendo che possiate essere prese da un senso di trepidazione e di timore. Comprendo anche come, al limite, qualcuna potrebbe dire: non mi sento, non sono all'altezza... No! Il riconoscimento della situazione deve portare ad un'altra reazione: la reazione dell'impegno che si adegua quanto più è possibile alla fiducia.

Del resto possiamo trarre conforto dal pensiero che, anche se in altre situazioni, tuttavia con fondo comune, don Bosco e

madre Mazzarello non si sono trovati in condizioni migliori delle nostre. Allora non c'è che da concludere: affrontiamo l'impegno e adeguiamoci ad esso.

Adeguarsi, aprirsi. Sono parole queste che devono essere intese nel loro giusto senso, perché compendiano un mondo di problemi. Adeguarsi, aprirsi vuol dire intravedere, intuire, sentire — direi — il futuro. E perché? Non per accettare comunque, indiscriminatamente quello che avviene, ma per *mantenere i valori perenni nelle forme rinnovate,* nelle forme adatte al mondo trasformato e in trasformazione.

Ma c'è un'altra conseguenza che riguarda il vostro impegno di adeguamento: la necessità di quella che oggi si chiama la *formazione permanente.* Mi spiego. Oggi in qualunque campo: dirigenziale, tecnico, economico, ecc. si parla di formazione permanente, perché — si dice — dopo pochi anni si è già superati. Di qui la necessità di aggiornarsi. Ora questo fenomeno che è legato all'accelerazione della storia, della civiltà, di tutta la vita, interessa voi e noi per la parte relativa ai nostri grandi settori. Ecco quindi la necessità di questo aggiornamento continuo. Aggiornamento che tocca i problemi del noviziato, dello juniorato, e quindi i problemi della nostra, della vostra formazione.

Naturalmente in questo lavoro occorre equilibrio per saper scegliere, poiché nel campo dell'aggiornamento c'è una letteratura vastissima di tutti i generi e per tutti i gusti. Ce n'è di quella valida e di quella meno valida, di quella sana e di quella che fa venire le vertigini, di quella costruttiva e di quella deformante. Bisogna saper scegliere. Comunque quello della formazione permanente è un problema autentico e sempre attuale. Del resto il mese che avete trascorso qui praticamente vuol rispondere a questa esigenza.

C'è poi una formazione capillare, quotidiana, nella propria sede, senza bisogno di riunirsi ogni anno da tutte le parti del mondo.

In particolare, una preoccupazione per chi ha la responsabilità

della formazione è certamente questa: *conoscere la gioventù d'oggi e i problemi che la riguardano.* Tale conoscenza si acquista non solo attraverso libri e riviste — utili anch'essi, pur con le avvertenze a cui prima ho accennato — ma soprattutto col contatto diretto e costante con le giovani. E non solo con le novizie e le juniores, ma anche con l'altra gioventù per poter fare un confronto. Mi dicevano alcuni nostri maestri dei novizi che, pur costatando dei punti di contatto comuni tra i novizi e gli altri giovani, trovano però delle differenze e non sempre in meglio.

Occorre dunque questa conoscenza, perché la conoscenza della personalità della giovane porta alla *comprensione.* Comprendere non significa accettare tutto quello che pensa la giovane, ma porta a rendersi conto di quello che essa realmente è; e in pari tempo a ridimensionare certi nostri atteggiamenti. La conoscenza suggerisce inoltre una *metodologia per l'opera di educazione* che non è, occorre tenerlo presente, il lavoro di una volontà che si impone all'altra, ma di due volontà che trovano il modo di fare la strada insieme. Questa è la vera educazione.

Voi dunque avete la responsabilità di formare delle *consacrate.* Formarle non solamente nel noviziato, ma continuare nello juniorato che, come sapete, può essere un periodo più impegnativo e più critico di quello del noviziato.

A tutti i livelli si può formare. Si possono formare delle infermiere, delle segretarie, delle interpreti. Voi formate delle consacrate, che è ben altra cosa; consacrate che hanno una caratteristica particolare dalla quale non si può prescindere: *Salesiane, Figlie di Maria Ausiliatrice.* Consacrate salesiane, come accennavo all'inizio, per gli anni 80, guardando il 2000. Questo è importante!

Pensando a questo duplice aspetto: consacrate salesiane, facciamo qualche rapida considerazione.

Anzitutto *formare al senso di Dio, alla vita con Dio.*

E' un problema grosso, questo. Chi è già un po' avanti nell'età,

farà subito il confronto tra quello che avveniva anche solamente dieci anni fa e quello che avviene oggi. In un clima saturo di secolarismo, le vostre giovani in formazione, senza accorgersi, subiscono gli effetti dell'aria che respirano. Quando siamo in una città che è invasa dallo smog, per forza di cose, tutti lo respiriamo e in qualche modo ci avveleniamo. Le novizie e le juniores di oggi sono giovani di oggi; anch'esse subiscono, più o meno intensamente, gli effetti del secolarismo. La stessa cultura che hanno, certi libri che leggono, i discorsi che fanno, le famiglie in cui vivono, incidono fortemente.

Del resto un esempio è molto indicativo. In Polonia i giovani arrivano al noviziato dopo aver frequentato i corsi medi superiori presso la scuola di stato che è marxista (noi non possiamo avere scuole). Sono giovani buoni, giovani che sembra abbiano vocazione, ma — dicono i superiori — occorre fare loro una specie di lavaggio del cervello, perché questi ragazzi, senza accorgersi, sono stati imbevuti di idee marxiste.

Ora, in un clima di secolarismo quale noi lamentiamo, la formazione al senso di Dio, alla vita con Dio richiede una ristrutturazione dei metodi passati. Oggi non si può più puntare unicamente sul sentimento, sulle formule. Oggi bisogna presentare motivazioni che portino a convinzioni quanto più radicali e profonde possibili.

Le stesse lezioni di catechismo pertanto si devono trasformare in studio almeno essenziale della teologia. Bisogna elevare il livello della cultura teologica, della comprensione della Scrittura, specialmente del Nuovo Testamento, della conoscenza di una vera spiritualità. Pensate per esempio alla problematica che oggi importa la dottrina dei voti. Quando si arriva ad affermare che i consigli evangelici non sono elementi essenziali della vita consacrata, quando si mette in discussione la stessa vita religiosa, occorre una preparazione teologica più profonda.

Dalla conoscenza approfondita di Dio viene l'amicizia ben fondata con Dio, l'amicizia motivata, tenace, fedele e feconda con Dio, e quindi la coerenza nella vita consacrata.

Ma le novizie o le juniores — come dicevo — devono essere *consacrate salesiane.*

Anzitutto affermiamo la validità e l'importanza del carisma, dello spirito, dello stile della Congregazione contro la tendenza che c'è nel mondo a un certo livellamento, a una certa uniformità ed equivalenza tra le varie Congregazioni religiose, quasi che non esistessero differenze peculiari che le distinguono e le caratterizzano.

Il *Perfectae caritatis* dà tanta importanza al carisma proprio di ogni Istituto. La vostra, la nostra Congregazione ha il suo carisma, il suo spirito, il suo stile. Lo stesso Santo Padre ci ha detto: « Siate quelli che dovete essere ». Ne segue che il noviziato e lo juniorato devono essere periodi di metodico, intelligente, progressivo, vitale arricchimento. Vitale, non intellettualistico, non nozionistico.

Occorre anzitutto *conoscere don Bosco.* Non limitiamoci ad una conoscenza superficiale ed episodica. I fatti di don Bosco sono belli, bisogna conoscerli, ma non facciamo di don Bosco l'uomo degli aneddoti e dei sogni. Conosciamo don Bosco nella sua ricchezza composita per assorbire lo spirito e la spiritualità salesiana.

Conoscere la storia della Congregazione, delle Congregazioni, le prime origini, il loro sviluppo, il loro cammino, le figure più eminenti che meglio hanno saputo interpretare il Fondatore, la Confondatrice, per comprendere la linea, i metodi, lo spirito.

Conoscere l'oggi della Congregazione, anche le sue crisi, le eventuali difficoltà, per rendersi conto delle cause e per studiarne i rimedi. Anche questo fa parte di una educazione che non deve essere per nulla edulcorata. Bisogna dire ciò che è bello e ciò che può essere meno bello, e questo, naturalmente, con senso di opportunità, di gradualità, di intelligenza. L'educazione che dobbiamo dare, infatti, è una educazione robusta, che non ha paura di vedere in faccia anche le realtà penose, le realtà negative per cercare di porvi rimedio.

I sussidi per questa formazione salesiana sono tanti: libri,

riviste, notiziari, ecc. Mi pare fondamentale, però, che in tutto questo lavoro le giovani non siano solamente oggetti, ma soggetti, cioè attive collaboratrici. Non siano solo per ricevere ma per contribuire a realizzare vitalmente la loro formazione.

Un aspetto oggi più che mai importante nella formazione è lo *spirito missionario*, componente essenziale del carisma e della missione salesiana. Don Bosco ha voluto che le nostre Congregazioni fossero missionarie. Non esclusivamente, ma sostanzialmente, in maniera tale che, se questo mancasse, mancherebbe qualche cosa di essenziale alle nostre Congregazioni. E allora bisogna studiare i mezzi e i modi per sviluppare il senso missionario salesiano nella gioventù in formazione.

Formare salesiane, oggi, per il domani dell'Istituto, è anche *educare alla libertà*. Non si abbia paura di questa parola. Educare alla libertà vuol dire educare a usare bene della libertà, creando il senso di responsabilità personale. L'azione e la vita della giovane in formazione, e domani della suora, non sarà più regolata unicamente dal permesso o dal controllo, ma dalla sua coscienza formata. Una coscienza cioè in consonanza con le norme e non una coscienza soggettiva, elastica, accomodante.

Aggiungo un'altra cosa non meno importante: *formare allo spirito di iniziativa*, di modo che non vengano come atrofizzate e tarpate le naturali capacità della persona. Affermare ciò non significa dire che ognuna possa fare tutto quello che vuole, ma agire in modo che le sue capacità si manifestino e si esprimano e la suora non si abitui ad essere sempre e solo esecutrice di ordini, ma, nell'ambito delle sue attività e delle sue responsabilità, abbia il respiro necessario perché le sue attitudini si possano estrinsecare e realizzare.

Don Caviglia diceva che don Bosco ai suoi giovanissimi collaboratori (che poi erano ragazzi educati da lui) dava la « corda lunga » perché li aveva educati a servirsene bene. Se io educo

i giovani a sapersi servire bene della libertà e dello spirito di iniziativa, allora posso con tranquillità lasciare loro la cosiddetta « corda lunga ». Solo così eviteremo l'infantilismo, il conformismo e talvolta certe crisi che sembrerebbero addirittura impensabili, mentre, a causa di questi elementi sommati e moltiplicati, esplodono e provocano fallimenti e naufragi.

Come vedete sto parlando di educazione con lo sguardo all'oggi e al domani.

Educare ad una castità consapevole e quindi *serena e gioiosa.* Per questo lavoro difficile e delicato, oggi specialmente, occorre rendere le formande avvertite e coscienti dei motivi per cui fanno la loro scelta. E non basta aver fatto una scelta con consapevolezza e convinzione, bisogna che questa venga custodita e difesa con ogni sforzo.

Educare alla povertà cosciente, approfondire cioè i motivi teologici e mettere in guardia dai pericoli di una povertà settoriale. Si può incontrare infatti qualche religiosa giustamente preoccupata di spegnere le luci perché non vi sia spreco, ma poi capace di perdere ore intere in cose del tutto inutili.

Vorrei dire ancora una parola sulla povertà dei permessi, ma mi limito a sottolineare l'importanza di sviluppare il senso della realtà sul problema economico. Mi spiego con un esempio. Una suora entrata giovanissima in aspirantato, e poi in postulato, e quindi in noviziato, ha condotto una vita che, volere o no, è lontana in questo settore dalla realtà e dalla concretezza. Forse non sa neppure quanto costi un chilo di caffè, un paio di scarpe... Io ho detto ai maestri: ogni tanto prendete i vostri novizi, fateli accompagnare dall'economo perché si rendano conto di quanto costa la vita, il pane, la carne, le calzature, un vestito, ecc.

Abbiamo bisogno di persone calate nella realtà, perché la no-

stra vita, così com'è organizzata, mette tanti soggetti in condizione di non conoscere nulla della concretezza dei fatti, non solo, ma di invidiare la gente che passa per la strada. Essi credono che tutto il mondo conduca una vita spensierata e felice, mentre invece c'è chi fatica, chi lotta, chi soffre, c'è tutto un mondo di cose tristi che nessuno vede.

Non posso fermarmi su altri particolari. Mi basta aprirvi degli orizzonti, creare dei problemi, suscitare delle preoccupazioni.

Educare alla gioia contagiosa salesiana contro il pessimismo e contro l'individualismo. E' chiaro: se ci fosse una persona costituzionalmente pessimista sarebbe, come salesiana, una vocazione sbagliata. Non è ammissibile che un'anima salesiana sia per natura pessimista.

Questa gioia, proprio perché diffusiva, è in funzione della comunità. Una suora non fa parte della comunità per il fatto che appartiene a quella casa, perché si siede a quella tavola e qualche volta si trova a quella riunione. La comunità è qualche cosa di molto più profondo e intimo. Oggi poi, oltre che di comunità, si parla volentieri di comunione. Attente però a non fare della retorica con questa parola! Tale espressione vuol dire che la comunità non è tanto un fatto giuridico, un fatto materiale di convivenza di persone, ma una realtà spirituale ed evangelica che porta alla carità la quale infine esplode in gioia prorompente.

Ora questa gioia contagiosa, che è uno degli aspetti salesiani più caratteristici, deve portare ad una osmosi continua nella comunità: io offro gioia e ricevo gioia. Non la gioia insipida, atona, superficiale, ma la gioia che viene dal profondo, sincera, autentica, che è grazia di Dio, che è carità.

Ripeto: educare al senso dell'ottimismo che è gioia semplice, disinvolta, spontanea, naturale. Si evita di dare un'educazione

che direi al « manichino », di formare cioè tutte le giovani su un unico stampo, prive della loro genuina individualità.

Educare alla preghiera personale contro ogni forma di sentimentalismo e di formalismo. Quindi dare le basi essenziali di una buona teologia per poter pregare meglio, in modo che la preghiera diventi un'autentica ricchezza e, insieme, dare una preparazione adeguata alla vita liturgica e quindi alla preghiera comunitaria.

Evidentemente quando noi pensiamo alla liturgia delle ore, per esempio, ai brani della Scrittura, ci rendiamo conto che non è facile pregare se non c'è un'adeguata preparazione, un certo studio. Lo stesso dicasi per quanto riguarda la partecipazione fruttuosa alla Messa.

Le pratiche di pietà da sole, avulse da motivazioni di fede e di carità, non reggono. Così per le devozioni. Si tratta insomma di educare ad una fede adulta, consapevole, concreta.

Un ultimo punto. Voi siete maestre. Vi chiamo tutte maestre appunto per l'incarico che avete di formatrici. Voi dovete essere fondamentalmente *maestre di preghiera* — non di preghiere — *e di vita.*

Maestra! Non so se abbiate mai badato all'etimologia di questa parola. La sua radice viene dal latino « *magis* » che vuol dire « più ». Ora la maestra è colei che porta al più, che arricchisce, che migliora. Non è quindi la maestra un di più, ma un « più ». Avete compreso la differenza. Ma per operare questo arricchimento, questo « dare più » occorre che la maestra possegga essa stessa questa ricchezza vitale. Una ricchezza non tanto intellettuale o culturale o tecnica o organizzativa — anche questa ci vuole — ma « vitale » o meglio « essenziale ».

La formazione della consacrata salesiana si realizza non attraverso quello che do di me, ma attraverso quello che io sono. E questo avviene anche se la maestra non ne ha piena coscienza. Si tratta cioè di trasmissione di vita.

Formare non è insegnare o istruire, è esercitare una forma di maternità spirituale che dona le nuove generazioni all'Istituto. Ora da una madre anemica o gravemente ammalata non può venire una figlia vigorosa. Occorre dunque essere per avere e quindi per dare. E così voi sarete maestre di vita con la vostra vita stessa che « informa », che modella la vita delle giovani che vi sono affidate.

Dovete essere specialmente maestre di fede e di preghiera. Fede e preghiera per voi, per la vocazione che avete, fede e preghiera per la vostra missione. Questa è la via maestra per trasfondere nelle formande quella ricchezza che è nutrimento vitale per coloro che percorrono il cammino santo di don Bosco e di madre Mazzarello.

MOZIONI FINALI DELL'ASSEMBLEA

I molteplici aspetti presentati nelle varie relazioni, problemi specifici relativi alle case di formazione, difficoltà e proposte sono stati oggetto di studio, di approfondimento e di discussione durante i lavori di gruppo e le assemblee che si sono susseguiti nelle diverse giornate. Ne è risultato un confronto ed uno scambio di idee e di esperienze vivace, proficuo, interessante.

Nell'impossibilità di documentare questo ampio lavoro, ci limitiamo a riportare in sintesi le *mozioni programmatiche* presentate in aula nell'ultimo incontro. Studiate e maturate durante il Convegno, approvate dalla Madre e dal Consiglio Generale, assumono per l'Istituto un particolare valore. La loro attuazione potrà essere un valido contributo da portare al prossimo Capitolo Generale XVI.

- Per *l'efficacia del lavoro formativo*, viene sottolineata:

— l'importanza di dare alle giovani (aspiranti, postulanti, novizie, juniores) *solide motivazioni* in modo da stimolare dall'interno l'assunzione di un impegno consapevole e libero, vitale ed entusiasta;

— l'importanza di aiutare la giovane a raggiungere, prima dell'ingresso in noviziato, quel grado di *maturità umana e spirituale* che le permetta di rispondere alla chiamata di Dio con scelta sufficientemente libera e responsabile (cf *RC* 4).

- Per raggiungere la *continuità* e l'*unità di lavoro* essenziale durante il ciclo della formazione, si propone di:

— realizzare all'interno di ogni casa di formazione una *vera intesa* tra le responsabili e le suore di tutta la comunità;

— avere una *maggiore stabilità* del personale nelle case di formazione;

— avere nelle case di formazione interispettoriali *frequenti visite* delle Ispettrici alle aspiranti, postulanti, novizie, juniores che appartengono alla loro Ispettoria;

— realizzare *incontri fra le équipes delle formatrici* (incaricate di aspirantato, postulato, noviziato, primo juniorato) con l'Ispettrice o le Ispettrici da cui dipendono le case di formazione

- per una intesa, una pianificazione e una verifica del lavoro di formazione,
- in un atteggiamento di verità e chiarezza, di comprensione e fiducia,
- almeno due volte all'anno.

Tali incontri siano organizzati:

- dall'Ispettrice per le Ispettorie che hanno aspirantato, postulato, noviziato e primo juniorato;
- da gruppi di Ispettrici, quando aspirantato, postulato, noviziato e primo juniorato sono interispettoriali.

• Ai fini di una *formazione più unitaria e adeguata di tutte le suore temporanee* del secondo juniorato, si propone di realizzare incontri mensili o trimestrali per giornate di studio o di approfondimento, presieduti possibilmente dall'Ispettrice. Perché tale iniziativa sia più fruttuosa, è conveniente che l'Ispettrice ne programmi il piano all'inizio dell'anno con le direttrici del secondo juniorato.

• Considerata l'importanza del lavoro di formazione, si suggerisce di *sensibilizzare maggiormente le suore* di ogni Ispettoria a tale problema in modo che tutte possano portare il

contributo di preghiera e di testimonianza e indicare eventuali proposte per un lavoro più efficace e più rispondente alle esigenze di oggi.

• Per realizzare la *formazione apostolica,* intesa a portare la novizia all'unità interiore tra contemplazione e azione, e per raggiungere l'obiettivo che propone il n. 85 dei Regolamenti per le case di formazione: « insegnare alle novizie a darsi alle attività proprie dell'Istituto, e specialmente alla catechesi e all'oratorio... », si propone di:

— offrire alle novizie la possibilità di un maggiore approfondimento della spiritualità apostolico-salesiana;

— dare al noviziato un più profondo « senso » di comunità apostolico-missionaria;

— esercitare opportunamente, con senso di responsabilità, tutte le novizie del secondo anno al tirocinio ascetico-apostolico.

• Perché al noviziato si giunga con una *preparazione spirituale e catechistica* più adeguata, si suggerisce di:

— seguire bene nel periodo del postulato il programma di formazione stabilito tralasciando, per quanto è possibile, altri corsi di studio;

— far frequentare alle aspiranti e postulanti la « Scuola per catechiste ».

• Per una *conoscenza* ed un *inserimento più vivo ed efficace nell'azione pastorale* dell'Istituto, si propone che:

— le delegate della pastorale giovanile svolgano il loro compito anche nelle case di formazione e diano il valido contributo della loro competenza ed esperienza;

— la maestra abbia la possibilità di partecipare ai principali incontri ispettoriali dell'équipe di pastorale giovanile.

*

Le maestre di noviziato e le direttrici di juniorato concludono questo periodo di intensa attività rilevando che l'approfondimento del tema del Convegno è risultato per tutte di valido aiuto e stimolo. Esso, infatti,

— ha aperto orizzonti

— ha orientato al ripensamento e alla verifica del proprio lavoro di formatrici

— ha suscitato inquietudini

— ha sottolineato l'esigenza della formazione permanente.

Insieme assumono questo preciso *impegno:*

Consapevoli che l'efficacia del lavoro formativo dipende essenzialmente da quello che si è, più che da quello che si dice o si fa, tutte si propongono di approfondire e migliorare la propria formazione per rendersi capaci di una valida azione educativa secondo la linea proposta dal Convegno: la realizzazione della persona-consacrata-Figlia di Maria Ausiliatrice.

PAROLE DELLA MADRE

Siamo alla conclusione del Convegno che, per circa un mese, vi ha raccolte al Centro e impegnate in un lavoro lungo, intenso e senz'altro costruttivo per ciascuna.

Con l'aiuto di Dio e la vostra corrispondenza — che è stata proprio un incoraggiamento per chi lavorava ogni giorno con voi — mi pare di poter dire che siamo giunte ad un buon approfondimento del tema della formazione e che i frutti saranno copiosi.

Esprimiamo anzitutto la nostra viva riconoscenza al Signore: è da Lui, per le mani della Madonna, che ci viene ogni dono. Anche questo così singolare.

Ringraziamo poi le Madri che si sono prestate in questi giorni portando la loro parola ricca di esperienza, di religiosità, di amore all'Istituto. Un grazie particolare diciamo a Madre Ilka che ha seguito direttamente la preparazione e lo svolgersi del Convegno.

Ringraziamo i validi docenti e tutte le sorelle che hanno collaborato con dedizione e spirito di servizio, nel desiderio di trasmettere fraternamente la loro esperienza di studio e di vita.

In questo periodo c'è stata un'abbondante seminagione. Ora il seme, caduto in terreno eccellente, darà buoni frutti, ne sono certa. I risultati li vedremo forse più avanti, ma c'è già oggi tutta una promessa e una speranza.

Le prime a godere di questa ricchezza siete voi ed avete il non

lieve impegno di trasmetterla con la parola, ma soprattutto con la vita, alle altre sorelle.

Voi capite che l'Istituto, le Ispettorie hanno fatto dei sacrifici per realizzare questo incontro. Lo scopo è stato uno solo: *la gloria di Dio, il bene di ciascuna di voi, il bene delle nostre giovani speranze.*

Affidiamo quindi ogni cosa alla Madonna e sia davvero lei a custodire e fecondare le fatiche affinché il suo divin Figlio sia contento e venga glorificato.

Mi limito ora a richiamare qualche punto di particolare importanza nell'ambito della formazione.

C'è un concetto di fondo che è stato ripetutamente sottolineato e che voi avete espresso quasi a impegno-sintesi del Convegno: l'incidenza e la validità del lavoro formativo dipendono concretamente dalla *maturità personale,* cioè da quello che si è, più che da quello che si fa o si dice.

E' proprio così. Madre Mazzarello, in una lettera a sr. Angela Vallese del dicembre 1878, scrive: « Sta a noi il far crescere le suore nella virtù, prima con l'esempio [...] e poi con le parole ». La sua vita ne è la più valida conferma.

Il compito primo di ogni formatrice è di additare Gesù, di portare a Gesù, di stimolare ogni sorella a fare di Gesù il centro della propria vita. Ma questo lasciar passare il Signore, lo comprendiamo bene, richiede in noi quella totale disponibilità alla grazia di cui la Madonna ci è esempio sublime. Si tratta di un atteggiamento interiore che è, insieme, capacità di dono, e di distacco e che si alimenta di preghiera, si radica nell'umiltà e si esprime nella gioia.

Se ci sforzeremo di rendere vita queste realtà, sarà facile creare nelle nostre case un vero *ambiente vocazionale,* come era quello di Mornese, la casa dell'amor di Dio. Un ambiente caldo, semplice, sereno, permeato di fede, di sacrificio, di amore, in cui le novizie e le suore gusteranno la gioia dello stare insieme e assimileranno gli autentici valori della vita religiosa.

Tale clima favorirà quella *formazione personale e profonda, a base di solide convinzioni,* di cui oggi si sente fortissima la necessità.

Le nuove vocazioni, infatti, vengono a noi da un mondo diverso da quello di ieri: con nuova mentalità, nuove esigenze, nuovo linguaggio. Dobbiamo rendercene conto per saperle comprendere, per usare con loro una bontà paziente, capace di ascolto, di fiducia, di attesa e, al tempo stesso, dobbiamo offrire loro principi chiari e sicuri, motivazioni valide, proporzionate all'età e alla cultura personale.

Siamo in una società in rapida evoluzione, in un mondo che è stato definito in conflitto: proprio per questo si sente il bisogno di un orientamento di fondo che possa maturare un sano atteggiamento critico. Per preparare le suore a tale maturità di scelta, occorre formare personalità solide, robuste, armoniche, saldamente ancorate in Dio.

Un tempo anche una personalità fragile poteva andare avanti senza troppe scosse: lo stesso contesto sociale la sorreggeva e la aiutava. Oggi non è più così. Le difese e le sicurezze esterne, che pure sono necessarie, non bastano. Occorrono motivazioni dall'interno per sapersi difendere e sostenere — sorrette dalla Grazia, s'intende — nei momenti di difficoltà, nelle situazioni di incertezza e di conflitto. Ecco perché i criteri di accettazione sono oggi più severi.

Da ciò che abbiamo detto comprendete, care sorelle, quanto la vostra missione sia ardua e come dobbiate affrontarla con il coraggio e la fiducia che vengono dalla *preghiera,* dall'*umiltà* e dall'*impegno costante di penetrare* sempre più vitalmente *lo spirito dell'Istituto.*

L'amore all'Istituto ci dà, con l'aiuto di Dio, l'intuizione sapiente nel delicato compito della formazione e dell'opportuno orientamento alla vita religiosa della Figlia di Maria Ausiliatrice.

Vi sentiamo, proprio per questo, fedeli e preziose collaboratrici nel nostro lavoro. Siate persuase che noi siamo qui per amare

e che desideriamo solo il bene dell'Istituto, il bene di ciascuna di voi, di ogni nostra sorella.

Siate trasmettitrici di questo amore. Alle vostre novizie e suore parlate dell'Istituto, fatelo conoscere nella sua realtà più profonda. Dalla conoscenza nasce l'amore e se noi ameremo l'Istituto saremo una forza nella Chiesa per la gloria di Dio e la diffusione del suo Regno.

E' questo il fine per cui l'Istituto è stato fondato ed è questo il fine per cui abbiamo risposto alla chiamata del Padre.

La Madonna che ha detto il suo « sì » in pienezza e, proprio per questo, è divenuta capace di generare Cristo, ci sia ancora una volta Madre e Maestra. Con il suo sostegno e sul suo esempio possa ciascuna di noi vivere in totalità la propria offerta e trasmettere Cristo alle giovani generazioni in fedeltà al carisma di don Bosco, per il servizio della Chiesa.

Così sia per tutte!

INDICE

pag.

Prefazione 5
Presentazione 7
Collaboratori 10
Sigle 12
Tema e obiettivo del Convegno 13
Piano di lavoro del Convegno 15

APERTURA DEL CONVEGNO

Saluto alle partecipanti – *Madre Margherita Sobbrero* . . . 19
Alcune linee orientatrici per il rinnovamento della formazione – *Don Egidio Viganò* 23

ASPETTO TEOLOGICO

Teologia della vita religiosa 43

L'essenza della vita religiosa – *Don Giorgio Gozzelino* . . . 45
Teologia della castità religiosa – *Don Giorgio Gozzelino* . . . 57
Teologia della povertà religiosa – *Don Giorgio Gozzelino* . . 67
Teologia dell'obbedienza religiosa – *Don Giorgio Gozzelino* . . 76
Teologia della vita comune religiosa – *Don Giorgio Gozzelino* . . 87

ASPETTO ANTROPOLOGICO

La persona umana e l'educazione 99

L'itinerario della formazione umana: dall'educabilità all'educazione – *Sr. Maria Marchi* 101

pag.

La persona umana: struttura e valore – *Sr. Maria Marchi* . . 108

La formazione integrale della persona: educazione alla libertà – *Sr. Maria Marchi* 120

La persona nella società contemporanea 137

I principali aspetti del cambiamento socio-culturale contemporaneo: razionalizzazione e secolarizzazione – *Sr. Enrica Rosanna* . 139

I principali aspetti del cambiamento socio-culturale contemporaneo: incidenza dei mass-media – *Sr. Maria Pia Giudici* . . . 150

La persona nella società contemporanea: condizionamenti e spinte a nuove realizzazioni – *Sr. Enrica Rosanna* 161

La realtà biologica nella persona umana 173

Premessa: l'unità della persona – *Sr. Anna Enrica Dall'Oglio* . . 175

Patrimonio ereditario genetico – *Sr. Anna Enrica Dall'Oglio* . . 178

Livelli anatomo-funzionali del sistema nervoso – *Sr. Anna Enrica Dall'Oglio* 186

Ormoni e ghiandole endocrine nell'economia dell'organismo – *Sr. Anna Enrica Dall'Oglio* 195

Esistenza di malattie specificamente umane – Possibilità della malattia come reazione nevrotica – *Sr. Anna Enrica Dall'Oglio* . 205

Cenni alle principali forme di psicosi (con particolare riguardo alle modalità di inizio e agli stati pre-morbosi) – *Sr. Anna Enrica Dall'Oglio* 219

La strutturazione psicologica della personalità 231

Graduale processo di unificazione della personalità – Differenziazione e integrazione – *Sr. Antonia Colombo* 233

Caratteristiche di un'armonica strutturazione della personalità – *Sr. Antonia Colombo* 242

L'identità personale: centro di convergenza delle diverse tappe della crescita – *Sr. Antonia Colombo* 256

pag.

Conflitti e frustrazioni nella vita umana – *Sr. Antonia Colombo* . 265

Il dinamismo psicologico dell'integrazione religiosa 275

Condizioni psicologiche ottimali per una religiosità autentica – *Sr. Gertrud Stickler* 277

Verso il raggiungimento dell'identità religiosa – *Sr. Gertrud Stickler* 295

Forme immature e devianti della religiosità – *Sr. Gertrud Stickler* 307

Superamento del livello psicologico nell'atteggiamento di fede – *Sr. Gertrud Stickler* 321

Le motivazioni nella scelta vocazionale religiosa 333

Capacità di amare: condizione di un'autentica scelta vocazionale – *Sr. Antonia Colombo* 335

Possibilità di scelte vocazionali con motivazioni immature e inconsce – *Sr. Antonia Colombo* 343

L'intervento educativo nella formazione della religiosa . . . 351

Il rapporto interpersonale « luogo » della maturazione umana – *Sr. Maria Marchi* 353

La comunità educante mediatrice di valori – *Sr. Maria Marchi* . 374

Difficoltà psicologiche nella vita religiosa 383

Normali tensioni e crisi in alcuni periodi della vita religiosa – *Sr. Antonia Colombo* 385

Necessità di aiuto efficace nelle diverse situazioni di difficoltà – *Sr. Antonia Colombo* 394

pag.

ASPETTO ASCETICO-SALESIANO

La formazione alla vita di fede e alla preghiera 403

L'itinerario soprannaturale della fede – *P. Anastasio del SS.mo Rosario* 405

L'ascesi come formazione alla vita di fede – *P. Anastasio del SS.mo Rosario* 414

L'ascesi come formazione alla vita di fede (continuazione) – *P. Anastasio del SS.mo Rosario* 421

La realtà soprannaturale della preghiera – *P. Anastasio del SS.mo Rosario* 431

L'ascesi come formazione alla preghiera – *P. Anastasio del SS.mo Rosario* 440

Modalità della preghiera – *P. Anastasio del SS.mo Rosario* . . 451

Gli impegni della superiora nella formazione alla vita religiosa salesiana 461

La superiora nella formazione delle novizie e delle juniores: madre - modello - maestra – *Madre Ilka de Moraes Périllier* . . 463

Modalità dell'intervento educativo della maestra e della direttrice – *Madre Ilka de Moraes Périllier* 472

Il colloquio privato con la superiora: momento forte di formazione alla vita religiosa – *La Madre* 484

L'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e la sua identità, oggi 497

La vita religiosa come « sequela Christi » – *La Madre* . . . 499

L'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice: un'idea di Dio affidata a don Bosco e a madre Mazzarello – *Madre Margherita Sobbrero* 509

La fisionomia spirituale della Figlia di Maria Ausiliatrice – *Madre Margherita Sobbrero* 520

Impegno della Figlia di Maria Ausiliatrice per vivere il Vangelo in fedeltà a don Bosco e a madre Mazzarello nella Chiesa, oggi – *Sr. Maria Pia Bianco* 529

pag.

- Rapporto Vangelo-Costituzioni 531
- Gesù Figlio del Padre, in dialogo con Lui 536
- Gesù Salvatore dell'uomo 548
- Gesù Figlio di Maria 557

La missione catechistico-educativa della Figlia di Maria Ausiliatrice a servizio della gioventù 567

La catechesi: vita, impulso e orientamento del nostro apostolato – *Madre Melchiorrina Biancardi* 569

Esigenze attuali della formazione catechistica della Figlia di Maria Ausiliatrice – *Sr. Carmela Calosso* 580

Per una formazione alla pastorale integrale – *Madre Maria Ausilia Corallo* 584

Il volto della nostra pastorale – *Madre Maria Ausilia Corallo* . . 597

ASPETTI OPERATIVI

Sintesi della verifica e discussione su particolari aspetti operativi 619

- Ordinamento per la formazione religioso-apostolica della Figlia di Maria Ausiliatrice (*Sr. Orsolina Pavese*) 619
- Cartella personale (*P. Bruno Giordani*) 620

CONCLUSIONE DEL CONVEGNO

La maestra come mediatrice dei valori umani, cristiani e religiosi in ordine alla formazione salesiana delle giovani d'oggi – *Il Rettor Maggiore* 623

Mozioni finali dell'assemblea 633

Parole della *Madre* 637

Pro manoscritto
Scuola Tipografica Privata FMA
Via dell'Ateneo Salesiano, 81 — 00139 Roma

I superiori e il maestro dei novizi devono sempre **dar prova ai novizi di semplicità evangelica, di amicizia accompagnata a bontà e di rispetto della loro personalità,** al fine di creare un clima di fiducia, di docilità e di apertura, grazie al quale il maestro dei novizi sarà in grado di **orientare la loro generosità verso il completo dono di se stessi a Dio nella fede,** e con la parola e con l'esempio farà ad essi **scoprire gradualmente, nel mistero di Gesù Cristo crocifisso, le esigenze di un'autentica obbedienza religiosa.**

(Renovationis causam 32)

Data la forte incidenza che il personale esercita nelle case di formazione, saranno assegnate a tali case suore diligentemente preparate affinché **con l'esempio, con la dottrina sicura, con la competenza psico-pedagogica e con una valida esperienza possano dare la formazione adeguata.**

(Costituzioni FMA 72)